



10V

261  
1922

Süleymanîye Kütüphanesi	
KİTAP	AMCA ZADE HÜSEYİN PASA
Yeni	
Exlibris No	157

في اصول الرضي

والعليه السلام عليكم بالسواد  
الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين  
ففي نسخة اخرى الى ان قول الواحد  
لا يعارض قول الجماعة ولا قولنا  
هذا الذي الى ان لا يتخذ اجماع ابدا  
لانه لا بد ان يكون في علمه او العسر

في اصول الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة  
الوكبر محمد بن ابي سهل الرضوي رحمه الله

فصل الحكم ذكر هشام عن محمد رحمه الله قال لفرقة اربعة ما في

القرآن وما اشبهه وكلمات به السنة وما اشبهها وما جازع الصابة رضي الله عنهم

فهي بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فيكون مقتضى ما في حكم جاحده ومثلا قوي  
ما يكون من الاجماع في الصابة رضي الله عنهم اهل المدينة وغيرها رسول الله صلى الله وسلم

ولا خلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا فيلحق جاحده كما يلحق  
بواحد ما ثبت بالكتاب او بخبر متواتر فان قيل كيف يستقيم هذا وتوهم الخطا لم ينعقد

باجماعهم اصلا فان رأيهم لا يكون حجة فوق رأي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى  
وما كان لنبى ان يكون له اسرى الآية في هذا اشارت الى انه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم

الخطا في بعض ما فعله برأيه فغفلنا ان لا يؤمن الخطا في رأي دون رايه اصلا قلنا رسول الله صلى  
الله عليه وسلم كان معصوما من التقدير على الخطا خصوصا في اطهار احكام الدين ولهذا كان

موجبا علم اليقين واتباعه فرض على الامة وقال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه  
فانتهوا وسنقر هذا الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى فان ثبت هذا لما ثبت بتعيين رسول الله

صلى الله عليه وسلم فكل ما ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه لا يبعد فيه توهم الخطا بعد  
حتى يكفر جاحده وقوله وما اشبهه المراد منه ان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا في حادثة على

اقوال فان ذكر اتفاق منهم على انه لا قول سوى ما ذكر فيها وان الحق لا يعد واقاويلهم  
وكل ما ليس لاحد بعدهم ان يختص قولاً اخر برأيه ولهذا قلنا ان الصحابة رضي الله عنهم

لما اختلفوا في مقدار جعل الابق على اقاويل فان ذكر اتفاقا منهم على ان الحق لا يعد واقاويلهم  
فليس لاحد بعدهم ان يختص فيه قولاً اقل برأيه الا ان هذا الاجماع دون الاجماع الاول

لان نبوته بطريق الاستدلال واصله مسكوت عنه فلا يكفر جاحده مثل هذا الاجماع فان قيل ان جازم القاض رحمه الله  
اليس اتم قلتم فيمى قال الامور اختار في اختارت نفسها وقعت تغطية بايئة وان اختارت زوا

لم يقع شيء وقد كانت الصحابة رضي الله عنهم فيها على قولين سوى هذا ثم اختص قولاً ثالثاً  
قلنا ما فعلنا ذلك فان الله ذكره سبحانه معاذ بن جبل رضي الله عنه فليس ذلك

مخرج عن اتاويلهم وفي قوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا بيان ان اجماع كل عصوية  
ولكن هذا الحكم دون ما سبق وهو بمنزلة خبر مشهور حتى يكفر جاحده ولكن يجوز الشيخ الرضوي رضي الله عنهم في تورث

به لا يبي من يعتد بقولهم من العلماء اختلفا فيهم دون هذا بدجة ايضا الاجماع بعد  
الاختلاف الحادثة اذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق اهل عصر بعدهم على احد القولين الاموال التي اجتمعت في

في اصول الرضي  
والعليه السلام عليكم بالسواد  
الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين  
ففي نسخة اخرى الى ان قول الواحد  
لا يعارض قول الجماعة ولا قولنا  
هذا الذي الى ان لا يتخذ اجماع ابدا  
لانه لا بد ان يكون في علمه او العسر

في اصول الرضي  
والعليه السلام عليكم بالسواد  
الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين  
ففي نسخة اخرى الى ان قول الواحد  
لا يعارض قول الجماعة ولا قولنا  
هذا الذي الى ان لا يتخذ اجماع ابدا  
لانه لا بد ان يكون في علمه او العسر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله بصور النسم في شبكات الاحكام بلا مظاهره ومقونه ومقدرا القسم لطبقات الانام بلا  
 كلفة ومؤنة شائع شائع الاحكام بلطفه وافضاله ونابع مناجح الحلال والحرام بكرمه ونواله مسجع  
 فرائد زرين خطوط الفكر بحجاب فضله واكرامه مشي لطايف العيون من شواهد النظر برواتب  
 طوله وانعامه الذي اكل معانيته رونق الدين وائمة الاسلام وصيرر غايته المله الحفنيه مرتفعة  
 الاعلام فحمد حدانا في وصفه افهام العقلاء وشكر احارته قدرة اوهام الاولياء على ما  
 اوضحناج الشرح ورفع معالده واحكم قواعد الدين وابنت دعائه وشهدان لاله الا الله وحده  
 لاشراك له شهادت ارتخت عروقها في صميم الجنان ودعت ضاجها الى نعيم الجنان وشهدان محمد  
 عبده ورسوله الذي جملته الله من سلالة المجد والكرم وبثته الى كافة اللقب والامم فبايان معالم الدين  
 واثان واضاء سبل اليقين ومان حتى سطع نور الشرح عن ظلام الجفاء بحسن عناسه وظهور نور الدين  
 عن احكام الخفاء بين كفايته صلى الله عليه وعلى آله الذين لم يسترا قلوبهم غمار الشك والبداء ولم يخجبه  
 انوار نبيهم باحكام الالهوا صلوة محمد على تقاب النيا والايام وبترايد على انتفاص الشهور والاعوام  
 وسلم تسليمها وبعث دفان علوم الدين احق المقاطع في التوقر والبعث والاولى التضاريا المنفصل  
 والحصيل اذ هي الطوق المسلوكة لنبيل السجادات في الدنيا والمراقبة المصونة الى الفوز بالكرامات العقبى  
 بنورها مهتدى من ظلمات الغواية الى سبيل الرشاد وبسماير يرفق من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد  
 لاسيما علم اصول الفقه الذي هو اصبغها بدارك وادقها سالك واعماها غوايد واتقاناوا بدولاه لعل  
 لطايف علوم الذي كانه الاثار وجوم سما الفقه مطروسة الازار لا تخطاها سته خت الاحصاء ولا تدرك  
 محاسنه بالاستقصاء ثم ان كتاب الفقه المنسوب الى الشيخ الامام الاعظم والحبر الهام المكنون هم  
 العالم العامل الرباني مؤيد المذهب الثماني قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية  
 والكرامات السنية منخر الانام في الاسلام ابو الحسين علي بن محمد بن الحسين البرزوي نخره الله  
 بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفا وسموا  
 وحل محله مقام التريامجدا وعلوا ضمن منه اصول الشرح واحكامه واذرج منه مابده نظام  
 الفقه وقوامه وهو كتاب عجيب لصنعة رابع الترتيب صحيح الاللوب مليح التركيب ليس في جوده تركبه  
 وحسن ترتيبه مربة وليس راء عبادان قربه لكنه صعب المرام الى الزمام لا يعيل الى الوصول الى  
 معرفة لطيفة وغزابه ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه الامن قبل بجليته على تخيمته

خطرات  
نخ

مخز

انه

وخصبه وشذجان به للاحاطة بجلده وتنصيله بعد ان رزق في اقتباس العلم ذهنا جليا وذرعنا  
 من اجس اضليل المتى خليا وقد تحرم ذلك في الاحكام والفروع واحا بما جاء فيها من المنقول والمسموع  
 وقد سالى حوائ في الدين واعوانى على طلب النسن ان كتب لهم شرحا يكشف عن وجه غواض  
 معانيه نقابها ويرفع عن لطايف المسرة في مسانه حجباها ويوضح ما بهم من رموزها وابشاراته  
 المعضلة وتبين ما اجل من الفاظه وعباراته لمشكلة طنائهم لها اسعدت خديته شحى وسيد  
 وسدى واستادى وعمى وهو الامام المحقق الرباني والترم المدقق الصمداني ناصب رايات الشريعة  
 كاشن آيات الحنفية فتاح افعال المشكلات كشاف غوامض المعضلات فخر المله والدين ملاذ  
 العلماء في العالمين قطب المجتهدين ختم المجتهدين محمد بن محمد بن الياس المامرى فاض الله  
 عليه جمال نغامة وغفرانده وصب عليه شاييب اكرامه ورضوانه ونشأت في حصره برواتب بتر  
 وافضاله وربيت في بيته بصنايع جوده ونواله قوت بدر من غرر فوائده واخذت حظا وافرا  
 من موائد فوائده وانه قد كان مختصا من بين العلماء بانفاق لانام تحقق دقايق مصنفات فخر  
 الاسلام واستغفيت عن هذا الامر الحظير وشبثت باهداب المعاذير علمانى ما في لست من  
 فوسان هذا الميدان ولا في بلاد موافقه يدان وابن لمن ذلك وقد خيرت الخول في حل  
 شكلاته بعد تقالكم في فخته وتقيين وعجزت النخارير عن درك معضلاته مع حرصهم على  
 بخلته وتكبين فلم يزد هم ذلك الا المبالغة في اللاحق على والاقامة في مواقف الاوتراح لدى  
 فلم اجد بد من اجحاح مؤلهم ولا مندوحة عن خصم مؤلهم فاجتهد الى ملتهم تاديا عن عقوقم  
 وسعيا الى اداء حقوقهم وسرعت في هذا الامر العظيم المهم والخطب الجسيم المدام مستعينا بالله  
 الجليل الكرم راجيان بهدي سواه السبيل سو كلا على كرمه الشامل في طلب التوفيق لانامه معتدا على انعامه  
 العام في سوال التبر لا بدانه واختمه راعنا اليه في ان يجعل ما اقا سية خالصا لوجهه الكرم  
 سقوا به من ان سلطنا في سخطه وعقابه الالبم سهلا اليه في ان يحفظنى عن الخطا والزل  
 وله منى طريق الصواب والسداد في القول والعمل بتضرع اليه من ان ينفعني به وائمة الاسلام  
 وجمعنى واياهم بسر كات جمعه في دار السلام ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محجة  
 عن الابصار ناسبا سميت كشاف الاسرار وارجوان يكون كتابا سبق عامته الشرح ترتيبنا  
 وجالا وفاق بطان حسمنا وكالا ومن نظريه بعين الانصاف عرف دعوى لصدق من الخلاف  
 عمى وان لم ال جهلنا في ناليف هذا الكتاب وترتيبه ولم ادخر جديا في تسديده وتهذيبه

استحدثت

العلماء

فلا من ان يقع فيه عرش وزلل وان يوجد فيه خطا، وخطا فلا يتعجب الواو عليه عند فان ذلك مالا  
يجوا احد ولا يستكف به بشر وقد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنعت هذه  
الكتب فلم اجد الصواب فلا بد وان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله مع سنة رسوله عليه السلام  
قال الله به ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فوجدتم فيها ما يخالف كتاب الله ورسوله  
فاني راجع الي كتاب الله ورسوله **قال** المزي قرات كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فامن  
من الاو كان يقف على خطا، وقال الشافعي هيبه الى الله ان يكون كتابا صحيحا غير كتابه فالملكو  
من وقت عليه بعد ان جابت التعصب والتعسف ونهاه وراء ظهور الكلف والتكلف ان سعى  
في اصلاحه فقد روي الروح والامكان واداء الحق الاحق في الايمان واحراز الحسن الاخذ ونهت عن الافاء  
وإدخال الخزيه المتويزة في دار السلام والله الموفق والمثبت عليه اتوكل واليه ائيب **قال** العبد الضيف  
عبد العزيز بن احمدين محمد بن البخاري من الله عيوبه وغفرت ذنوبه حدثني بهذا الكتاب شيخ  
مظهر كلمة الله العلياشم الامم محمد بن عبد السفار بن محمد الكردري واستادى وعمى الذي قد  
ذكرنا آنفا قرأه عليه بخرخنة المدرسة العباسية قال حدثني به استاذنا الذي يظهر كلمة الله  
العلياشم الامم محمد بن عبد السفار بن محمد الكردري من اول الكتاب الى باب سباب الشرايع **ومنه**  
الى اخر الكتاب السج الامام والقزم الهام بدلالة الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري الكرم  
خوار زاد راويا عن خاله هذا رحمه الله **قال** حدثنا شيخ سوخ الاسلام برهان الدين محمد بن  
عبد الجليل الرشداني **قال** حدثنا امام الامم ومعدى الامم نجم الدين ابو حنيفة عمر بن احمد  
النسفي قدس الله ارواحهم عن الشيخ الامام الصنف قدس الله ارواحهم **قال** السخ رحمه الله  
الحمد لله خالق النسم ورازق القسم جرت سنة السلف والحلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم  
ابتداء بكتاب الله فانه معنون به وعلامته قوله عليه السلام كل امرئ يال لم يبداء فيها بالحمد فهو  
اقطم ولحمد هو الثناء على الجليل من نعمة وعيها نقل حديثه على انعامه وحديثه على شجاعته واللام  
فيه لاستفراق الجنس عند اهل السنة على ما عرف ان الحمد كلمة الله والله اسم عزه به الباري سبحانه  
في وصفه بحري اسماء الاعلام لا شريك فيه لاحد قال الله به هل تعلم له سميا اي هل تعلم احد اسمي بهذا  
الاسم غير كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اخص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم  
للذات كان سجعاً لجمع الصفات فكان اضافته الجدايد اضافته له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى  
ان الايمان اخص بهذا الاسم حيث قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الا

كل المولى

الايمان لجمع الاسماء والصفات واجباله سبحانه للصفات ثم لما كان من سنه التأليف ان يوافق  
الحجيد مضمونه وعرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رحمه  
معرفة النفس لها وما عليها **قال** خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس لعرف ما شرع لها مثل العقود وما  
شرع عليها من الواجبات والحلق ههنا على الاجاد والسمة الانسان كذلك الصحاح والنسم جمع النسم  
وفي المغرب النسم النفس من نسم الريح شمة سميت به النفس ومنها اتق النسم والله باري النسم ولما  
كان الانسان محتاجا الى العطا، في حالة النقا اعقبه بقوله ورازق النسم اي معطى العطايا والرزق العطا  
وهو مصدر قولك رزقته الله والنسم جمع شمة بمعنى القسم وهو الحظ والنصب من الخير وفي ذكر  
الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما ينرض للمفقر، اخلاف العطا، فانه اسم لما ينرض للعمال  
مثل المقاتلة وامثالهم واليه اشير في المغرب الانسان في اول امره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان  
يرازق الله ما سببه من ذكر العطا، مع ان فيه رعاية صنعة الترويض **قال** مبدع البديع وشارع  
الشرايع الابداع لا على مثال والابداع جمع بديع على معنى مبدع اي مخترع الموجودات بلا مادة و  
مثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القصص دون الواو بدل ان قوله خالق النسم  
اشاره الى ان خلق مثل هذا الموجود الذي فيه انموذج من جميع ما في هذا العالم حتى قبل ان يخلق العالم الاصغر  
من عجايب قدرته وغراب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على هم شتى وطبائع مختلفة واهواء متباينة لا  
لا يبادون يجمعون على شئ ويبعث لكل واحد منهم الى ما يرضه بطبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لذلك  
لذي العاجل الى التنازل والتفاني وفي الاجل الى اسحقا والعذاب شرع الشرايع ونجر لهم عن ذلك  
وجاء عالم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اي من والشرايع  
جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشرايع عن الجمل والتصيير فانصب بنا  
علامة منقولتان له اي جعل الشرايع ديننا رضيا او انصب على الحال من الشرايع مع انه ليس بصفة لوجود  
معنى الصفة باعتبار وصفه كما انصب واما على الحال في قوله عز اسمه كتاب فصلت آياته قرانا عربيا  
مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اي فصلت آياته في حال كونه موصوفا بالوصف وهو مثل قولك  
جاني زيد رجلا صالحا والدين وضع اليه سابقا لذي العقول باختيارهم المحو الى الخير والذات والشر  
المرضى ووصفه ابتداء بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اي اخسرتكم من بين الاديان ووجدت  
ان يكون المراد من الشرايع شروعات هذه الملة خاصة بديل قوله ديننا على صفة الواحد ولو  
كان المراد جمع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي لم يقلوا ديننا رضيه وانوار مضية والنور لغة

اسم للكشف العارضه من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكشفه مثل الارض والجدار ومن خاصيته  
ان يصير المرئيات بجهة تجلده مكشفه ولذا قلنا في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم سمي به الذين  
نورا بطريق الاستعارة لانه بسبب لظهور الحق للبصر كما ان النور الجسماني بسبب لظهور الالياء للبصر  
والاضاءة متعد ولازم **قال** السافه اضاءت لنا النار وجها اعز لتسببا لغواد الباسا نفى كضوء سراج  
السليط لم يجعل الله فينا خاسا فاستعمله في المعنن والدرهم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه  
لانه اضاف الى الشمس والنور الى القمر في قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشرح وصف الدين  
بالنور كما وصف الله به ولكن جعلناه نورا اي جعلنا الايمان نورا في قوله عز اسمه والله متم نوره اي دينه ثم وصفه  
بالاضاءة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتك به عزله نور القمر ثم سزايد بالتامل والاستدلال الى ان  
بلغ ضو الشمس لان الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل النبوة وكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور القمر  
في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فهذا وصفها ولان  
استنارة العالم الجسماني بدنين الكوكبين فوصفه بالنور والاضاءة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم  
الروحاني بطريق الاستعارة الخلية **قوله** وذكر للانام فمطية الى دار السلام الذكر هنا الشرف فقال  
الله لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم ص والقران ذي الذكر قيل ذي الشرف والانام الخلق  
وسواهم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاططه وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني  
كان المطية وسيله الى الوصول الى المقصد فذلك الدين وسيله الى الوصول الى المقصد الاقضى وهو دار  
السلام وسيت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم من الآفات والفناء او كثر السلام  
فيها قال الله في خيتهم فيها سلام وسلام عليكم طيبتم سلام قولان من رب رحيم والسلام من اسماء الله  
فاضيف الدار اليها تعظيما لها **قوله** احمد على الوسع والامكان فلما نظر الشيخ رحمه الله في جلاله نعم الله  
على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي لتقيام بها واجب حمد كما هو مستحق وان  
سلوك طريق النجاة لا يترا اباعاشته ونبيسه قال احمد على الوسع والامكان واسعنه على طلب  
الرضوان في احد على حسب وسعي وطاقتي وقد رما تكن الاقدام عليه من الحمد لا على حسب النعم اذ ليس  
ذلك في وسع احد قال الله به وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعلم من الوسع لان الممكن  
قد يكون مقدور للبشر وعيقد ومله الانزكان سف الجبال يمكن في نفسه وان لم يكن مقدور للبشر  
والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة منه لانه اعظم  
النعم واعلاها قال الله به ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عام

العلميين

كل خطبه ليس فيها سهد هي كاليد الجذما **قوله** واصلى عليه وعلى آله اي ذريته واصحابه اي متابعيه  
من المهاجرين والانصار والمراد من الآل الانبياء من المسلمين على ما قال عم الى كل مؤمن تقى وخصص اصحاب  
بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيان العظيم وقدم الآل في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين واصحاب  
لكم الصلوة على النبي ليعضيلهم على الامياء اذ افضل لولي علي بن ابي طالب **قوله** العلم نوعان احلف في تفسير  
العلم فيقول لا يمكن معرفته لانه ضروري اذ كل احد يعلم وجود ضرورية ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو  
علم العلم غير كان دورا وسلا انه صفة بوجبه الامور المعنوية بمنزلة الاحتمال التفضي وقوله لا ختم  
القرآن احراز عن الظن وغيره وقيل هو صفة يتق بها عن المحي الجهل والشك والظن والسهو واختار  
الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ثم انه عام يتناول علم النحو  
والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرائع فلا يقيم نفسه بالنوعين والافناء  
عليها كما لا يتم بعلم الحيوان بانه نوعان انسان ورسوخم على ما لانه اعم من ذلك الابتعيد وهو  
ان قال المراد العلم المنجي او العلم الذي يتبين به نوعان وكان الشيخ رحمه الله الخرج بقوله العلم نوعان  
غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدة في الاخره والخضار الفائدتها على النوعين  
فكان ذلك من قبيل قولك العالم في البلد ن يد مع وجود غير من العلماء فيه لانك لا تقدم علماء  
في مقابلة علم التوحيد وهو العلم بان الله به واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله به صفات  
شبهه قائمه بذاته قد يغير محدثة مثل العلم والحياة والقدرة وغيره من اوصاف الكمال لا كما رعت  
المعز له من نفي الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرائع وهو العلم  
بالمشروعات من السبب والعللة والشرط والحل والحكمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت  
في المشروعات لكنها تكونها مقصود افردت بالذكر والاصل في النوع التمسك بالكتاب والسنة  
اي بحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحث مع النفس ومع اهل القبلة الذين اقرؤا برسالة  
النبي عم ونخبة القران وانتحلوا خلة الاسلام الا انهم بسبب هوانهم خرجوا عن حوزة الاسلام و  
نبذوا التوحيد ورأه ظهورهم وانكروا الصفات التي نطق بها القران والسنة زاعمين انما ذهبوا اليه  
هو عين الحق وبخص التوحيد فاملح المباحث مع انكروا الرسالة والقران مثل المجوس واليهوديه  
والفلاسفة فلا يمنع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حيثها فتمسك اذ بالمعقول  
الصرف وبجانبه الهوى والبدعة الهوى ببلان النفس الى ما يستلذ من غير رغبة الشرع والبدعة الاله  
المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون بتمسك بالكتاب والسنة مجانبه الهوى نفسه

والاصحاب

وخصه

يعني

وجاءنا لما احدثه غيره في الدين مما لم يكن منه فلا يخل الكتاب والسنة على هوانه ولا على ما يوافق ما ابدعه  
غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الحزب والمير والاصحاب ابو بكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله تعالى  
ويوم يعص الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله لم اتخذ فلانا خليلا عمر ومثلهما قالت المعتزلة في مولدهم  
ويعص ما دون ذلك لمن يشاء، انه مشروط بشرط التوبة ليسقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبار  
من المؤمنين ومثل حليم المشية في قوله توبه يدي من يشاء، ويضل من يشاء، وبظاير على مشية الفرس لستقم  
قولهم بعدم دخول الشرور والقبائح تحت مشية الله و ارادته ولزوم طريق السنة اي عميده الرسول  
والجماعة اي عميده الصحابة ادر كنا متاخرنا اي استاذنا والسلف جمع سالف من سلف يلف سلفا  
اذا مضى وعامة اصحابهم اي اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر بن عياض المرسي  
**واعلم** ان عرض الشيخ من تقرير هذه الكليات في اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان اجابته  
رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقله عنه انه قال كل مجتهد مصيب و دفع طعن من طعن فيه من  
الشافيه وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الراي وانه كان يقدم الراي على السنة فبداه اولاً  
باطال دعوى المعتزلة فقال فقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في ذلك اي في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه  
الاكبر سماه الاكبر لان شرف العلم وعظمته حسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله وصفاته فلذلك  
سماه اكبر وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماؤه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل  
عالم بالعلم والعلم صفة في الازل وقادر بالتدبير والقدر في صفة في الازل وخالفنا بحقيقته والتخليق صفة  
في الازل وفعال بفعله وفعله صفة في الازل فالفاعل هو الله وفعله صفة في الازل والمفعول مخلوق  
وفعال الله غير مخلوق وصفاته ازيلية غير مخلوقة ولا محدثة فن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف  
فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله اي ذكر ذلك فيه ايضا فقال  
جب ان تقول آنته الله وملائكته ورسله والقدر خير وشر من الله تعالى وان ذلك كله مشية  
اي ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسهم على الحية والله تعالى خالقها وهي كلها  
مشية تعالى وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بحجته ورضائه والمعاصي كلها بتقديره وعلمه وقضائه  
ومشيته لا بحجته ورضائه واتما سئلنا الاستطاعة والاصح فا وجدنا في النسخ التي كانت عندي من  
الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث  
لم يتل واثبات الاستطاعة ولم يتل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورده في القول بالاصح بل استأنف  
الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورده القول بالاصح مطلقا فلعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحنة

سنة

وكتبه

وفقد ذلك **قول** وقال ولا تكفر احد من بني ابي قال فيه وقد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن  
لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنوب فانه  
احب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحرق بالنار وبين ان يضرب على الله من قبله لكان الاحتراق احب  
اليه من ذلك ولا يخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك في اناس زعموا ان المؤمن  
اذ ان في خلقه عن الايمان كالمخفق عن التمسيم ثم اذا تاب عبد اليه ايمانه امكن بهم في قولهم او تصدقهم  
فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عم فانهم في ذلك  
عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عم قال العالم رحمه الله الكذب هؤلاء ولا يكون تكذيب النبي عم بل يكون  
تكذبا للرواية عنه فان الرجل اذا قال انما مؤمن بكل شئ تكلم به النبي عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف  
القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبي عم وبالقرآن وتزينا بها من الخلاق على القرآن وقد قال الله  
واللذان ياتنهما منكم فقولهم منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى واعني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر  
ايضا ولم تكفر من الذنوب وان كانت كبيرة اذ لم يستحلها ولا ينزل عنه الاسم الايمان  
ونسبته مومنا حقيقة ويرحم له اي يدعي له بالرحمة ويقال له رحمه الله قال عم لعدي بن حاتم لو كان  
اسلاميا لرجنا عليه لعنا له رحمه الله وذكر فيه قال المتعلم اجبر في عن الاستغفار لصاحب الكعبة ابو  
افضل ام الدعاء عليه للجنة فقال العالم رحمه الله الذنوب على من ليس غير الاشراك بالله فاي الذنوب ركب  
هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهان والدعاء لاهل هذه الشهان  
بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهان اذ ليس شئ يطاع الله به افضل من الاقرار بهذه الشهان وجميع  
ما امر الله به من فرايضه في جنب هذه الشهان اصعب من بيضه في جنب السموات والارضين وما بينهن  
مما ان شيا لا شرک اعظم كذلك اجر هذه الشهان اعظم وكان في علم الاصول اما ما صادقا اي اما ما  
على التحقيق والشئ اذ ابولغ في وصفه بوصف بالصدق تنال للرجل الشجاع والذئب الجواد انه ليد وصدق  
اي صادق الجملة وصادق الجري كانه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكتاب في  
قوله ب قدم صدق وفي اضافة الصدق دلالة الى زيان فضل وان من السوابق العظيمة وما يدرك على تحي  
فه ما روى جلي بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فضني  
دهر فيه اتردد وبه اخاصه وعنه انا ضل وكان اكثر اصحاب الخسومات بالبصرى قد دخلها ثمانين وعشرين  
مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنيت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة  
وسائر طبقات اهل الهوا وكنيت بخد الله اعلمهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الهوا احد اجدك

ايضا

النيق يوفى  
الذين زيادة  
يخففون  
يقال عشرة  
ومائة ويوفى

وقوله الذي تعجبوا  
وقوله من تعجبوا  
وقوله من تعجبوا  
وقوله من تعجبوا

من المعنى لان ظاهر كلامهم موقوف بقوله القلوب وكنت ازيل عن عيانتهم ببداء الكلام واما الروايات واهل الاربا  
الذين يقاؤون الحق وكانوا بها ككوفة اكثر وكنت قهرا ثم خمد الله ايضا وكنت اعدا الكلام فيه افضل  
العلوم وازفها فراجوت نفسي بعد ما معنى في عينه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي  
عم والتابعين وانبا عنهم لم يكونوا يفوتهم شيء مما ندره خلقه وكانوا عليه اقدرا وعرفوا واعلم بحقائق  
الامور ثم لم يتيها وفيه سنن عيين ولا يجادلين ولم يخصصوا فيه بل اسكوا عن ذلك وهو امتداد النبي ورأيت  
خوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه فاجلسوا اليه دعوا وكانوا يطلعون الكلام والمنازعة  
فيه ويتناظرون عليه على ذلك معنى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم  
ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام وجهنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اسفل  
العرف ذلك مع اني رايت من ينحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سماهم سيما المتقدمين ولا منها جهم يحتاج  
الصالحين رايهم قاسية فلو بهم عليه في ائذ لهم لايها لول بخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فمخبرهم  
ولله المجد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرعشي في مناقب الامام الاعظم ابن جنيد **قوله** ودلت المسائل  
المعروفة الى اخرى اعلم ان اهل الجواز اقرقوا ولا على سنة فرق القدرية والجزيرية والرافضية والخارجية والشبه  
والرجزية ثم تفرقت كل فرقة على اني عشر فرقة مضار الكل من سبع فرقة علماء يعرف في المسائل المذكور  
في البسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قدم صلوا الجماعة  
في ليلة مظلمة بالبحر في كل احد الى جهة ان من علم منهم حال امامه قدمت صلوة لان امامه في زعمه خطي فلو  
كان كل جهم مصيبا عندهم كما هو منذهب المعنى له المصالح القول منهم لناد الصلوة كما لو صلوا كذلك  
في جوف الكعبة فان قيل اما حكموا بسناد الصلوة لان حدة كل جهة محضة محي بها اذا اجتهد كل جهم  
حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يزلوا العمل باجهتان لغير من المجتهدين حكم الميتة ثابت في حق  
المفطر دون غير خلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد  
كل جهم حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يستدل الغير الحقة بذلك النسبة كما الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد  
من ان يستدل غير المضطر الحقة في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقد محظنا مطلقا  
فوجب فساد صلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما وجب فساد الصلوة كما المصحى اذا اقتدى بالمتمم صلوة  
عند ابو حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان كان جواز الادلة بالتميم ناسخا في حق الامام دون المعتدى  
لانه لم يثبت امامة على الخطاء وقال ابو حنيفة في ميراث قيم بين الغرماء او الورثة لا اخذ كنيلا من  
الغريم ولا من الوارث هوشى احتاط به بعض القضاة وهو جواز سني اجتهاد ذلك لبعض جوار ولو

يكين

نوع اخرى

وذلك لانه لا يفتقر في صحابته للبسوط وغيره في كل عصر

ولو كان كل جهم مصيبا عند لما صح وصفه بالجور وقالوا في حلف ان لم يكف عذبا ان استطعت فكذا  
ان وقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عيبت استطاع القضاء صدق ديانته حتى لا  
خفت وان لم يات به حرم المانع فدل انهم قالون بالاستطاعة مع الفعل على ما قاله المعزلة وقالوا يجوز ان  
امامة الناسق وان كانت مع الكراهة وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكن من ارتكب عصية وامامة  
الكافر لا يجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا الصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا ان القاضي  
بشهادته الناسق فقد قضاه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا في قضية عن الرجلين  
وفي رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسألك بمتعد العرشين عرشك  
من العقود لانه يشير الى التمكن واختلفوا في جواز قوله بمتعد العرشين العقود فقال يوسف لاباس به الحديث  
الوليد بنه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجوز لانه تعلق العرش بالعرش وتوهم حدوث هذه الصفة  
وانه يدحج اوصاف قديم ان في الحديث تاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة  
واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف رح يكون يمينا لان الوجه بذكر معنى الزيات قال الله  
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يكون يمينا وان من ايمان السنلة  
اي الجملة الذين يذكرونه معنى العضو كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد  
ذينا بوجوب الحد واجرى عليه الحد لا يحصل له التطهير به من غير توبة وتدم للحديث الوارد فيه اليه اشير  
في سيرة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يصون ذنب مع الايمان كما لا يصح الطاعة مع الكفر  
وبنوا مسائل لا تعد ولا تخص على اختيار العبد ويخار لمذهب المجبرة فيثبت انهم لم يميلوا الى شيء  
من مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكر ولا تم عم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزل هم  
مدعون انهم كانوا على مذاهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء **قوله** وانهم قالوا بكن من ارتكب عصية وامامة  
لا يفتحا عطف على انهم لم يميلوا لانه لا يوجد في المسائل ما يدل على حقه رؤيه الله وحققه ما ذكر ولكنه ذكر  
في الفنة الاكبر والله يري في الآخرة براهم للؤمنين وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية  
ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وحققه عذاب القبر لمن شاء ذكر الفنة الاكبر واعان الروح الى  
العبد في قبر حتى وضعت القبر حتى كاي وعذابه حتى كاي للكفار كالم اجعين وبعض المسلمين  
ومن حداس ابن جنيد انه قال سالت ابي عن عذاب القبر احق هو فقال هو حق انت به السنة  
وجأت به الآثار وصية خلق الجنة والنار حتى اتر واخلق الجنة والنار وبانها موصوفتان اليوم كما ذكر  
في الفنة الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقان لا يتفان ابدا ولا يموتان الا في يوم عذاب الله  
وتنوابه

خلاف

بوجب

منها

سد مدحتي قال بوجوبه <sup>بجهد</sup> بعد اطلاق ناطقهما وظهر بحارته اخرج عنى باكثر وهو جهنم بن صفوان رئيس الجهمية  
 فكان من مذاهبها انها ليستا بوجودتين اليوم وانها خلقتان يوم القيمة كما هو مذهب بعض المعتزلة كما سمعت من  
 بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبها ايضا انها مع اهلها ثنتين وان الايمان هو المعرفة  
 فقط دون الاقرار فانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله وان العباد فمما ينسب اليهم من الافعال كالشيء تحركها الرخ  
 والانسان مجبر في اغفاله لا قدرته ولا ارادته ولا اختياره كزنا في المغرب والكفاية ونسبته اياه كافرا  
 اما باعتبار غلوه في مواده او على سبيل التمثيل وقالوا حقه سائر احكام الاخرى من البعث بعد الموت  
 وقراءة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشاعة كل ذلك المذكورة في الفقه الاكبر بما نطق الكتاب والسنة  
 مثل قوله وان الله يبعث من القبور من قبورها الذي انشأها اول مرة فمن اوفى كتابه يمينه فاولئك يتناولون  
 كتابه فاما من اوفى كتابه يمينه فقولها وم اقرأوا كتابه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط  
 ليوم القيمة وقوله ثم ان الصراط اجسر ممدود وعلا وجه جهنم او علم من جهنم شفاعتي لاهل الكبائر من امي  
 وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به **قول** والنوع الثاني  
 علم النوع وهو الفقه يسمى هذا النوع من التعريف صحة الادلة الكلية فيه مشاكون الكتاب حجه شلا على معرفة  
 الله وصفاته وعلا صدق المبلغ وهو الرسول ثم وانما تعرف ذلك من النوع الاول كان هذا النوع من عالمه من هذا  
 الوجه الذي علمنا ما قبله هو الذي ينتشر في وجوده الى الغير وهو بثلاثة اقسام اي بثلاثة اجزاء بدليل قوله  
 فاذا تمت هذه الاوجه كان فيها علم المشروع بنسبه اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفساد  
 الفاسد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه والتفان المعرفة أي احكام العرفان بذلك المشروع وهو  
 اي ذلك الاتقان هو معرفة النصوص بمعانيها اي مع معانيها كقولك دخلت عليه بكتاب السفر اي معها  
 واشترت الفرس بلجانه ورسجه اي مرهما او معناه بلبته بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في  
 قوله بونتت بالدمى والمرا من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي يخلأ وكان السلف  
 لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذ من قوله ثم لا يجلد من امرئ مسلم الا باحدى  
 معاني ثلث اشياء على دليل قوله احدى بلفظ التانيث وثالث بدون الهاء وضبط الاصول فنزوعها الى الاصل  
 المختصة بهذا النوع مع فروعها مثل ما ذكرنا ان يعرف ان قوله ثم اوجاء احدنكم من الغايط كناية عن الحدث  
 فهذا معرفة معناه اللغوي ويعرف ان معنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان  
 المحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير البيهاتين وسئل ضبط الاصل بفرعه ان يعرف  
 ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد يتيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالغسل لا يجب

والقسم الثالث هو العلم به لانه المقصود من العلم لافسه اذ الابتلاء ليصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال ان الشيخ  
 قسم نفس العلم اولاً ثم ادخل العلة في قسم العلم وهو مخالف الحد العلم وحسنه لاننا نقول انما دخل العلة في  
 التقسيم بالتقسيم الذي ذكرنا وهو ان المراد من العلم المنجي والنجاة ليست الا في انضمام العمل اليه الا ان العمل  
 في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع اننا لانعلم ان دخول العلة في التقسيم يضرب به  
 لانك اذا فرت الحيوان مثلاً بانه حساس يتحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان وقرس وكذا وكذا  
 ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخل النطق في التقسيم لا يضرب به وان كان مغايراً للحيوانية حقيقة  
 لوجود الحيوانية بكما لاهامع زياره في ذلك الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه  
 العلم المضم اليه العمل فكان صحيحاً مستقيماً استدلاله على ما ادعى فقال وقد دل على هذا المعنى اي على ان الفقه  
 هو الوجود الثالث انه تعالى سماه حكمه والحكمة لغة اسم للعلم المقتن والعمل به الا ترى ان ضد السنة  
 وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجصل وذكره بعض النسخ الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن  
 هواها وعن التبايع ما خذ من حكمة النفس وهي التي تمنع عن الحدة والجورحة وذكره في الكشاف الحكيم  
 عنده تعالى هو العلم العامل وفي عين المعاني كلها ما راد العقل من الخوض في معاني الربوبية الى المحا  
 على باني العبودية فلان يعود العقل بمرقفا تصور احد له من ان يتم بارب في امور والتسكير  
 من قوله خير كثير اتكبر تعظيم كانه قال وقد اوفى اي خبير كثير والموعظة الحسنة هي التي لا تخفى على  
 من بقطراتك تناضح بها وينصد نفعها ووصفها لموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما الت  
 الى التبحر بان وقعت في غير موضعها ووقتها والابن مسعود ركان النبي علم يتخذ لنا بالموعظة مخافة  
 السامة فاما الحكمة لان الموعظة حكمة ايها وجدت اذ هي عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب  
**قول** قال الشاعر وهو روية ارسلت فيها اي في النوق وكلمه في بيان موضع الارسال ومحلها كما في قوله  
 به ولقد ارسلناهم منذرين لا لتعديب الارسال الى المفعول الثاني فانه بعدى اليه بالى واكرم البعير  
 المكرم الذي لا تحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للخلة ومنه قيل للسيد قزم تشبهاً له به والاقام ايقاع النفس  
 في الشدة وفي تاج المصادر الاقمام در آوردن جزى جزى بعنف والطب هو الماهر بالصرار والابلام  
 بنح الهن جمع نلمه قال ناقه باله شديدة اذ اشتدت صبغتها اي غيبتها الى الخلد وبكس الهن مصدر  
 ابلت لنا قه اذا ورم حياؤها من شدة الصبغة ووجه التمسك بالبيت وهو ما ذكره الشيخ انه لما وجد  
 فيه العلم والعمل اطلق عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجمع من حوى اي جمع هذه الجملة اي الوجود الثالث  
 كان فقيهها مطلقاً اي كاملاً تاماً اي لم يجمعها واتصرت على وجه او وجهين فهو فقيه من وجه لوجود بعض اجزاء  
 والآصح

انقسم العلم الى نوعين العلم المنجي والنجاة العلم المضم اليه العمل

وتبا العلم هو العلم به  
 العلم الالهي انما يسمى  
 فعل حكمة اذا كان  
 فقه العلم عن علم  
 انما يسمى الرجل الحكيم  
 حكماً اذا علمه علم  
 علم لانه اذا لم يعمل  
 بعلمه كان سفيهاً لا حكيماً  
 من سفيح آخر للتكثير

دونه وجه صح



القسم  
المعقودون العوض وسمى الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة قوله وقد تدبّر الله به الى اى عاجلون ان يكون ابتداء  
كلامه في بيان فضيلة الفقه وحقون ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيان ان الشريعة قد  
وردت بضابيل الفقه مطلقا في غير آية وصدرت ومعقود ان تلك الضابيل منفية عنه عند خبره عن العمل  
بدليل الضرر المطلقة الواردة في حق العلماء السوا مثل قوله في مثل الكتاب قوله عز وجل في الحار تحمل اسنانا  
وقوله لم يتولوا ما لا تعلمون وقوله من قبل للجاهل من وللعالَم سبعين من وما روى انه عم سئل عن شرار  
الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال لهم العلماء السوا الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع  
على العلم والعمل جميعا ويصح ان قوله عم فقيه واحد اشتد على الشيطان من الفعبل ورد فيمن يخرج بين العلم  
والعمل كما اشار اليه الشيخ فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو شحى الشيطان وشحته فكيف يكون مثله <sup>اشد</sup>  
عليه من الفعبل وذكرا الامام العزالي في بيان تزييل اسامي العلوم ان الناس يصر فوك في اسم الفقيه  
فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعلما واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة  
ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا فالله يتنزه في الدين و  
وينذر واقومهم والانتذار بهذا النوع دون تفاريع السلم والاجارة وقوله عم لا يفقه العبد كل الفقه حتى  
معت الناس في ذات الله وروى ايضا موقفا على ابي الدرداء <sup>من</sup> ثم يتبدل على نفسه فيكون لها اشتد معناه  
وسال فرقد الشيخ الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء اخافوا فؤادك فقال الحسن تكلمت انك فريدت وهل  
رايت فيها ما بينك اما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الرابع في الآخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه  
الورع الكافي عن اعراض المسلمين وكان اسم الفقه متناولا لهدن العلوم والفتاوى ايضا فخص بالفتاوى  
لا يغير فجدله لاعراض الجاه والاستتباع استروا حاجتها في فضيلة الفقه قوله وما كان المؤمنون لينفروا  
كافة الا للام للفتى ومعناه ان نفي الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى  
مسندة لوجوب الفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم وسلمه فلو لا نفوذ فيمن لم يكن غير الكافة  
ولم يكن له مصلحة فيها لان من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثر جماعة قليلة يفوقهم النفي ليقنعوا في  
الدين ليكتفوا الفقه فيه ويحشوا المشاق في اخذها وخصها وليندروا قومهم ويجعلوا غرضهم ومضى  
صتهم في الفقه انذار قومهم وارشادهم والتوجه لهم كالانجيحة الفتاه من الاعراض الحنيسة ويؤمنون سرور  
من المقاصد الركيكة من الصدر والرأس والتبسط في البلاد والتشبه بالظلمة في ملاسهم ومراكبهم وسفاسة  
بعضهم بعضا وفتورده الضراير بينهم وانتداب جماليق احد هم اذا لم يحبصره مدرسة لاخر وشردمة  
جنوايين يديها لعم على ان يكون موطا العقب دون الناس كما فيما بعد هؤلاء من قوله لا يريدون علوا

تبديل

من العلم

تاكيد

لوجب

وتجسروا

ونشوا في الضراير

في الارض ولا فسادا لعلم خذرون اوان خذروا الله معلوا اعلوا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة بنوك وبعد ما انزل في المتخلفين من الآيات الشداد استبق  
المؤمنون عن اخرهم الى النفي وان تطهروا جميعا عن استماع الوحي والتعق في الدين فامر وان ينفر من كل فرقة  
منهم طائفة الى الجهاد وبقى عقابهم يتفتنون حتى لا ينقطعوا عن الفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجواد  
بالج اعظم اثر من الجهد بالسيف فقوله ليتفتنوا الضمير منه للفرق الباقية بعد الطوائف الناف من بينهم وليندروا  
قومهم وليندروا الفرق الباقية قومهم الناف من اذ ارجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول  
الضمير للطائفة الناف الى المدينة للفتنة كذات الكشاف لا يقال هذه الآية على الوجه الثاني معارضه لقوله  
انفروا خفاقا وثقالا لاننا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب نفي الكل وهو قول الحسن وابي بكر  
الاجم اذ هي نازلة حال كثرة المؤمن وتلك في حال قلتهم وهي محمولة على غير حال هجوم العدو وتلك على حالة  
المحجم اليه اشرع في شرح التاويلات والانتذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعلم ما ينذر به لا يلتفت  
اليه ولا الى كلامه اصلا لكن اشار الى طعام لذيذ وقال لا تأكلوا منه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه  
اصلا فثبت انه لا بد للانتذار من العمل به وقد وصف الله في الفقهاء بالانتذار بقوله وليندروا قومهم فلا بد  
من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه  
دتم اقواما على الانتذار بدون العمل بقوله اتأثرون الناس بالستر وتسون انفسكم ويقولون في كبر متاعند  
الله ان يقولوا اما لا تعلمون وقد حرصهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي  
حزير بنه عنه قال سئل رسول الله عن اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا ناسك  
قال اكرم الناس يوسف بنى الله ابن بنى الله ابن بنى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا ناسك قال فعن معادن  
العرب سألوا نبي قالوا نتم قال فخيركم في الجاهلية حين اركم في الاسلام اذ اتفقوا فقه الرجل بالكسر  
فتقاهم وفقه فقاها اذ اصار فقيها **قوله** واصحابنا اى اصحاب مذهبنا وهم ابوحنيفة واصحابه  
هم السابقون اى المتقدمون في هذا الباب اى الفقه وذكر ضمير الفصل يدل على نوع لخص وخص اى هم المخصوصون  
بالسبق فيه لا غيرهم لانهم يستقدم احد في خريج المسائل ونصح الاجابة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب النزوع على  
الاصول وبذل المجهود في ذلك ولم الرتبة العليا اى المنزلة لا المنزلة فوقها والعليا والنصوى تأييد الاعلى  
والاقصى وكان القياس ان قلبه واو النصوى يا كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء  
وواو قلبه يا في مثل هذا الوضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل التشبيه  
كاجاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلها قلبت في الصفات الجارية مجرى

الاحكام اياه من غير علم مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصى فجاء على الاصل فوردوا استحوذوا ذكر  
 في الكشاف القصى كالقود في مجية على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصى اكثر مما كثر استعمال  
 استصوب مع مجي استصاب واغثت مع اغالت الربا في المتا العارفة بالله كذا في الصحاح والكشاف  
 الربا في الشد التمسك بين الله وطاعة وقيل هو الذي يرب الناس بصغار العلوم بتكبارها وقيل  
 هو الذي يرب الناس بعلمه وعمله وعلمه وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالحيا في  
 والنورا في وجا رقى نفع الراد وكسرهما وضماهما والقاسم النسخ والباقي من تغييرات النسب والقود من القود  
 كالاسوة من الاستاء لفظا ومعنى يقال فلان قدوة اي يتدى بهنم كما في ابلاريمون طريق الصحابة والتاثير  
 في ايه عنهم في اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس ويسلكون بينهم ولا يخفى عونا  
 من عند انهم ما في الف طريقهم في استخراج الاحكام واستنباطها **قوله** وهم اصحاب الحديث والمعاني  
 ولما طعن الحنوف في ابي حنيفة واصحابه في انهم كانوا اصحاب الراي دون الحديث يعنون بهم انهم وضعوا  
 الاحكام باقتضاء اراهم فاو افق الحديث رايم قبلوه والاقدموار ايم على الحديث ولم يفتوا اليه رد عليهم  
 طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد سلك الشخ المصنف في نظرا امام الحرمين في اوان خصيصة بخارا  
 باشارة اجنه الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر رحمه فلما تفرقا قال امام الحرمين ان المعاني قد تسرت  
 لاصحاب ابي حنيفة ولكن لما ستم ايم بالحديث فبلغ الشيخ فزده في هذا التفسير وقال وهم اصحاب الحديث  
 والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اى سلموا لهم اجالا وتفضيلا اما اجالا فلا تهم سموهم اصحاب الراي  
 تغيير لهم بذلك وانما سموهم بذلك لا يتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخرجهم المعاني من النصوص  
 لبنا الاحكام ودقة النظر فيها وكثرة تفريحهم عليها وقد عجز عن ذلك عاتة اهل زمانهم فنبوا انهم الى  
 الحديث وابعنه واصحابه الى الراي والراي هو نظر القلب يقال راى رايا يتبدل ديد وراى روى يغير  
 توين نظراب ديد وراى روية بخشم ديد وفي المغرب الراي ما ارتاه الانسان واعتقد واما  
 تفصيلا فاروى عن مالك ابن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة وجلينا اوقانا وكلمة  
 في مسائل كشي فارايت رجلا فنة منه ولا اغوص منه في معنى وحجه وروى انه كان ينظر في كتب  
 ابي حنيفة وينتقها بها وعن حرملة انه سمع الشافعي يقول من اراد ان يتخرج في الفقه فويل  
 على ابي حنيفة وعن ابي عبد القاسم ابن سلام عن الشافعي انه قال من اراد الفقه فليترك اصحاب ابي حنيفة  
 ووجه ما صرت فقها الا باطلا على كتب ابي حنيفة لوجهه قد لا تملك مجلسه وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع  
 في ابي حنيفة فدعا وقال يا هذا انت في رجل سلم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يلم لهم الربيع

نظرهم

والله اعلم

قال وكف ذلك فقال العلم فتمان سوال وجواب فانه وضع المسائل فلم له النصف ثم اجاب  
 فيها ووافقوه في النصف واكثر فلم له الربع الاخر وانما خالفوه في الباقي وهو لا يلم لهم ذلك فبقي  
 الربع سناز عايتيه ومن الكل **قوله** وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث  
 ايضا تنفصلا واجالا اما تنفصلا فلما روى عن جعي بن ادم انه قال ان في الحديث ناسا ومنسوخا كما  
 في القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلد كنه نظرا الى اخر ما قيض عليه النبي صلى الله عليه وسلم  
 فاخذ به فكان بذلك فيها وعن نعم بن عمر وقال سمعت ابا حنيفة يقول عجب للناس يقولون اني  
 اقول بالراي وما اقول الا بالاشرو عن النضر بن محمد قال مرات احدا اكثر احذا الاثار من ليد  
 حسنة وعن جعي بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي حسنا دقيق من الحديث ما خرجت منها  
 الا المير الذي يتفتح به وعن احمد بن نون قال سمعت ابي يقول كان ابو حنيفة سديدا لاتباع الاحاديث  
 الصحاح وعن فضل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقها معروفا فبالفقه مشهورا بالورع واسع المال  
 صورا على تعليم العلم بالقل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه  
 مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول عن الصحابة والتابعين اتخذه ولاقاس فاحسن القياس  
 وقيل لبيد الله المبارك المراد من الحديث الذي جاء اصحاب الراي عدا السنة ابو حنيفة وامثاله فقال  
 سبحان الله ابو حنيفة لجهد جهده ان يكون علمه على السنة فلا يفتارها في شئ منه فكيف يكون من اعدا  
 السنة انما هم اهل الاهواء والحضومات الذين يتكون الكتاب والسنة ويتبعون اهواءهم واما اجالا  
 فمما ذكر السخ في الكتاب والمرسل المطلق وهو في اصطلاح الحديثين ما يرويه التابعي عن رسول الله عم  
 ولم يذكر من بينه وبين رسول الله عم كما يفعل سعد بن المسيب والنخعي والمراسيل اسم جمع له كالمناكير  
 جمع المنكر كذا في المغرب تسكابا بالسنة والحديث والسنة اعم من الحديث لانها يساوي الفعل والقول  
 والحديث محض القول وقيل انما جمع سنهما لئلا يتوهم ان ذلك العام قد ضمن منه فاكه بذكر الحديث  
 والاطهر انما مراد فان سننا وراوا اى اعتقدوا العمل به اى بالمرسل مع سنة الارسال اولى من الراي  
 اى من العمل به اكثر من السنة فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر اقربا من حين جزا او اقرا واكثر  
 وعمل بالرفع وهو القياس تعطيل الاصل اى يلبس به بغيره عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث  
 ومن شرط صحة العمل بالرفع ان يكون مقدر الاصل لا معطلا له وقد تواروا رواية المجهول وهو الذي  
 لم يشتر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية الحديث او حديثين على القياس حتى قدموا رواية معتل  
 بن سنان على القياس في المسئلة المنقوضة وقد مر اقول الصحابة لاحتمال السماع من الرسول عم على ما يعرف

والحسن رضي الله عنهم

كل واحد ماد كرتا في موضع في اقسام السنة وابواب السج واذ اشتاد كرتا من مذهبهم كسفن بنهم انهم كانوا يفتنون  
الراي على الحديث الصحيح الثالث المتين ومع ذلك قد واول الصحابه وروايه الجول على النيات فلوزم احد  
ثابت صح انهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا وذلك لمعارضه حدث آخر عندهم يؤيد القياس اول دلالة الآية  
او خودك على ما بين في الكتب الطوال فاما ان يكون الراي مقوما على السنة كالمثل الطاعن فكلما **قول**  
لاستيعم الحديث الا بالراي اي باستعمال الراي في بان يدرك معانته الشرع التي هي مناط الاحكام ولا يستعم  
الراي الا بالحديث اي لاستيعم الراي الا بالحديث اي لاستيعم العمل بالراي والاخذ به الا باضمام الحديث اليه  
**قال** الاول نسئل واحد من اهل الحديث عن صبيتين ارتضعا لبن شاة هل يثبت سنهما حرمة الرضاع فا  
فاجاب بانها ثبتت عملا متولاهم كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرما اصدما على الآخر فاخطا لغوات الراي  
وانه لم يثبت ان الحكم معلق باجرسه والبعضيه وذلك انما يثبت بين الاميين لا بين الشاة والادم يثبت  
عن شخي رواه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا متولاهم من اسخبي فليوتر ويظير  
التان الراي يرضى ان لاسن الطهران بانتهيه في الصلوة لانها ليست خارجة عن كسبي بيت حدث  
خارج الصلوة لكن بتجدد الاعراب في ما حدث وجب تركه بكونه الاستقامة الصوم لا يكون  
ناقضا لمصى الراي لانه خارج وليس بداحوا والصوم انا نستخدم ما يدخل كسب بالحديث انه مسند للصوم  
مترك الراي به فتد ان كل واحد لا يستعم بدون الآخر ولا تخالجن في وهمك ما وقع في وهم بعض  
الطلبه ان قوله لاستيعم الحديث الا بالراي ولا الراي الا بالحديث مقتضى للدور مكنون باطلان معني  
الدوران جعل كل واحد منهما في وجوده مستقر الى الآخر كما قيل لا يوجد لخر الا بالعبوب ولا يثبت  
الا بالخرين بطل وليس الامر كذلك ههنا لان الراي ليس بمنفرد وجوده الى الحديث ولا الحديث الى  
الراي ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة كعمل ذات  
وصفين يستقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس ههنا من الرور في شئ وهو كما قال لا يصبر  
السكر كخبينا الا بالحل ولا يصبر الخبز كذلك الا بالسكر فكان يوقف كل واحد منهما على الآخر في  
صيورته سكبنا لا وجوده فكذا هنا فصار معنى الكلام لاستيعم الحديث الا بالراي لاثبات الحكم  
الشرعي ولا الراي الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى مقال استراح فلان  
بن يدعي عمر واي طلب راحة نفسه بالاسفال بزبد والاعراض عن عمر ومعه الحديث مستريح  
او استراح منه فمن استراح بظاهر الحديث اي كتنبيه واعرض عن بحث المعان وكل عن ترتيب النزوع  
اي اعرض عن كل من العدو وعن يمينه اذا اجبن لبيان النصوص بمعانيها اي مع معانيها الدالة على

يكون

على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحمته والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة وتعرفت الاصول بفروعها  
تعني بين منه الاصول شرعي على كل اصل نزوي مما يليق ذكره منه على شرط الاجاز والاختصاص  
قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط الكلام منه بسطا وكان في مطالعة  
يشيخي ربه فوجد ان هذا التصنيف وجز منه وما توفيق من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام  
الفاعل فان التوفيق هنا مصدر ووق المبنى للمفعول لا مصدر ووق اي وما كوفي بوقفا لاصابة  
الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضا الله تعالى الامعونه وتاييد  
والعناية استوفى ربه سيرة امضاء الامر على سنة وطيب منه التاسد في ذلك والتوفيق جعل الشئ  
موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعباد ان يجعل افعالهم الظاهرة موافقة لاوامرهم مع بقاء اختيارهم فيها  
وان جعل نيات قلبه موافقة لما حبه اليه اشيرة خصص الاتقياء والتوكل بنزول الامر الى ابدنهما  
والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب والانا به الاقبال اليه وقيل التوبة الرجوع عن المعصية  
الى الله به ولاوية الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعة بل على فضله وكرمه والانا به الرجوع  
اليه في جميع الاحوال فكذلك عم من الاولين وفي مقدم عليه اليه على الفعل اشارة الى المحض  
كافي اياك فبند اي اخذه بتوفيق الامر اليه والاعتماد عليه واحضه بالاقبال اليه في جميع الامور  
والاحوال **قول** اعلم ان اصول الشرع ثلثة الى قوله من هذه الاصول اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام  
للسامع على ان ما يلي اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فثبت السامع ويصغى اليه و  
لخصر قلبه وفهمه وقيل عليه بكلمته فلا تضع الكلام فحين يوقعه في مثل هذا الموضع كما حين يوقع  
واسمع في قوله واستمع بزم سادى المنادى وهو كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سمعوا اياما لغاذا رضى  
استمع ما تقول لك ثم حدثه بعد ذلك والاصول ههنا الادلة اذ اصل علم ما سنده اليه حقوق ذلك  
العلم ويرجع فيه اليه ويرجع الاحكام الى من الادلة والشرع الاطهارة اللغة وهو اما معنى الشارع  
كالعدل والزور بمعنى العادل والزاير فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي تضمنها الشارع على  
المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمنصوب من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله  
ونافه الله ومعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والحلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع  
اي الادلة التي ثبتت المشروعات اربعة ويكون اللام للمحسن والمنصوب من الاضافة تعظيم المضاف  
اليه كقولك استادى فلان وكقولك الله الهنا ومحمد بنتا اي المشروعات التي استهدت هذه الادلة  
معظم يلزم رعايتها وتجب تليتها بالقبول ثم المشروع تناول العلل والاسباب والشروط كما

نقته

تخصص

قوله

عقل

سناول الاحكام وان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام  
 فالعنى مجموع الادلة التي ثبتت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد ثبتت للجمع او البعض وان  
 كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر للعنى الادلة التي ثبتت بكل واحد منها الاحكام اربعة او هو اسم  
 لهذا الدين المشتمل على الاصول والنزوع وغيرها كما شرع بمقال شرع محمد كالمقال شريعة مكانه انما عدل  
 عن لفظ الشريعة الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تعد الاخصاص في هذه الادلة سوى  
 القياس لاخص بالغة بل هي حجة فيساو من اصول الدين ولفظ الشرع اعم ويطبق على اصول الدين  
 كاطلاقه على فروعهم قال الله بشرع لكم من الدين ما وصي به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع  
 اعم فابن واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل  
 اعتبار واعتبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف واخر الاجماع عنهما لتوقف حجيتهم  
 عليهما ولكن الثلثة مع تناوت درجاتها حجج موجهة للاحكام قطعا ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شئ  
 قدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقتضى عليه ولهذا اورد بالذکر بقوله والاصل الرابع  
 لانه لما توقف في اثبات الحكم على المقتضى عليه ولم يكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعاه والى من الفرعية  
 اشار بقوله المستبطن من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا  
 في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من جهة دون جهة  
 لا يدخل تحت المطلق لانه سناول الكامل الذي موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني في الادلة  
 وقطعية بعارض ومساو من الاصول على العكس من ذلك وتعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم  
 من الخصوص الى العموم لانه اثبات اصله من الاصول في اثبات اصل الحكم ولهذا اوجرت  
 تميزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال بنط الماء من العين اذ الخبز والبنط الماء الذي  
 يخرج من البئر اول ما يحفر وسمى البنط بهذا الاسم لاستخراج مياه العيون فاستعمل لما سخره الرجل  
 بنط ذب منه من الماء والتدابير فما فضل ويهم فكان في الدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط  
 اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه  
 لولا المشقة ساد الناس كلامه والى ان حياة الروح والدين بالعلم والفوض في بيان كما ان حيا الجسد  
 والارض بالمقال الله مستقنا الى بلد فا حينئذ به الارض بعد موتها فا حينئذ به بلد ميتا وقال  
 جلد ذكر او من كان ميتا فا حينئذ اي كافر افهديننا وايه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله  
 عليه وسلم الناس كلام موسى الا العالمون الحديث ثم مثال الاستنباط من الكتاب استفاض الطهارة في الخارج

من غير السيلين يكونه ظاهرا جنا قيا ساعلى الخارج من السيلين الثابت حكمه بقوله مع اوجاء احد منكم  
 من الغائط ومن السنة جريان البول في الجفن والنزرة والحديد والصفير بالتدوير والجنس قيا ساعلى الاثنا  
 الستة المصوم عليها قوله عم الحظ بالخط مثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقويم منافع المقصوب  
 بعله انها ليست محرمة فاسا عا سقوط تقويم البدن في ولد المغزور والثابت بالاجماع لانهم لما اوجوا فيهم  
 الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن صار اجماعتهم على سقوط تقويمها لان السكوت في موضع الحاجة  
 الى البيان بيان قد قبل في وجه اخبار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او يقين والاول  
 اما ان يكون متاوا وهو الذي يطلق بنظمه الاجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب  
 او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة وان يثبت بعض فاما ان يثبت بالبرهان الصحيح او غيره  
 او يقين والاول ان كان راي الجمع في الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلال الفاسد  
 وافعال النبي اذ اخل فيها وبعض اصحاب الشافعي خصوصا بوجه آخر فقال الرسل شرعي اما ان يكون واد  
 من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متاوا هو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي  
 وافعاله والثاني ان شرطه في نفسه من صدره فهو الاجماع وان لم يكن شرطه فهو القياس ولكن الاوسط  
 ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم يتم الا على من الاربعة لان العقل  
 يوجب حصرها على الاربعة **قوله** اما الكتاب فالقران اعلم بان الحد وهو معنى به المعروف للشيء لفظي ورسمي وحقيقي  
 واللفظي ما انبأ عن الشيء بل لفظ اظهر عند السائل من اللفظ المشاؤل عند مرادف له كقولنا العقار الخبز  
 والفضة الاسد لمن يكون الخبز والاسد اظهر عن من العقار والفضة والرسى هو ما انبأ  
 من الشيء بلازم محض به كقولك الانسان منا حك منتصب القائمة عريض الاظفار يادى البشرية والخصي  
 ما انبأ عن ثمانية الشيء وحقيقته كقولك في حد الانسان موجم نام حاس يتحرك بالارادة ناطق فالاولان  
 مؤنهما حقيقة اذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره اما الحقيقي  
 من شرايطه ان يذكر جمع اجزاء الحد من الجنس والنقل وان يذكر جمع ذاتية حيث لا يرثذ واحد  
 وان تقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يخرز عن الالفاظ  
 الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والاشتركة المترددة وان يجهت في الاجاز وان يلفظ مستعار  
 او مشترك وعرف مراد بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشفت عن الحقيقة بذكر  
 جمع الذاتيات اذ هو المقصود وبغيره تنبيهات وتخصيمات فلا يبالى بتركها لكون من شرط الجميع  
 الاطراد وهوانه في وجد الحد وجد الحد والافتكاس وهوانه اذا عدم الحد عدم الحد وعدم

عن اننا نطلب اللفظ في  
 عن اللفظ في اللفظ  
 خصصنا

لان لو لم يكن مطبوعا لما كان مانعا لكونه انعم من المحدود ولو لم يكن متفككا لما كان جامعاً لكونه اخص من المحدود  
لوعلى التقديرين لا يحصل المقصود اذا عرفت هذا متولداً ذكر الشيخ ليس محدثاً سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب  
من حيث مجموع او تعريفه مطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع جسمه او محازاً حتى دخل فيه الكل والعرض لان  
بعضه في الكتاب في المصحف والعقل وهما من العوارض الاترى انه في زمن النبي عم كان قراناً دون هذين  
الوصفين ولم يتعريف للاعجاز وهو معنى ذاق في الكتاب ثم فصل موصداً سمى واحسن الحدود الرسيمية ما وضع فيه  
الحسن الاقرب واتم باللوازم المشهورة فلا جرم قال فالتقران وهو مصدر كالقرأة قال الله به فاذا  
قروا فاتبع قرأته اي قرأته وان معني المقرؤا هما من قرأ من الكتاب لسماوية وغيرها  
واحد بقوله المنزل عن غير الكتاب السماوية وعن الوحي الذي ليس متولداً لان المراد من المنزل ما انزل رطبه  
ومعناه والوحي ليس متولداً من نزول الاعناء وبقوله على الرسول عما انزل على نبي من التوراة والانجيل  
والزبور وهو ما يتولده المكتوب في المصاحف عانحت بالاولية وقت احكامه اذ انبأ فارجمها  
البنية تكالمن الله وبقوله المتولدة نقل المتواتر عما اخص مثل مصحف ابي وعنه مما نقل بطريق  
الاحاد وخوقوله فعدة من ايام اخرى متتابعات وبقوله بالاشبه عما اخص مثل مصحف ابن مسعود  
مما نقل بطريق التهمة وهذا على قول الخاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول  
غيره يكون قوله نقل المتواتر احترازاً عنها وقوله بالاشبه تأكيداً وهذا الموضع صالح للتاكيد لفق شبه  
المشهور بالمتواتر فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الكتاب ويدخل فيه الكل والبعض وانما  
لم يعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لاعلى كونه كتاب ابدياً لا يتصور الاعجاز ايها المتعلق  
بما ليس بكلام الله به اليه اشير في التعويم ولان بعض الاية ليس بحجز وهو من الكتاب كذا قيل ولا  
اصالة للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف وقيل يوجد  
لفظي لان القران اسم علم للمنزل على الرسول وممن الوحي المتكلم كالنورية اسم للمنزل على موسى والانبيا  
اسم للمنزل على عيسى قال الله به انا انزلناه قراناً عربياً والذليل علمه ما ذكر في الميزان اما الكتاب  
هو المسمى بالقران وان اطلق ايضاً على المعنى القائم بذاته لله بالاستراة او بطريق المجاز وهو المراد  
من قولنا القران غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا مطلق الاعجاز من  
المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا اختره به ثم قبله بالمنزل على رسول الله احترازاً عن المعنى القايم  
بالذات وبالمكتوب احترازاً عن المشوخ تلاوته لاعتن الوحي الغير المتكلم كما ظنه البعض لانه ليس  
بداخل لاحتراز عنه والباقي على ما فتى فاعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد

مثل الشيخ والشيخة صح

عندهم

خلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفنا للكتاب بالمعنى الاول ولا يدخل فيه البعض لانه ليس القران  
حقيقة وعرف قول من جعل اسم القران حقيقة للمص كما هو حقيقة لكل جمل ان يكون تقريباً لفظياً للكتاب بالمعنى  
الثاني ان كان للتركب عموم عنده قال ابن الحاجب هذا الخديد للشيء بما يتوقف بقصوره على ذلك  
الشيء لان الوجود الذي معنى للمصحف فرع تصور القران فيكون دوراً وهو باطل قلت ليس الامر كما زعم  
لان الاصحاح لجمع الصحايف في شئ لاجمع صحايف القران لا غير يقال اصحت فيه اي جمعته فيه  
الصحت كذلك الصحاح والمصحف حقيقة بجمع الصحف وعلمنا هذا بالتوقف معرفة على تصور القران  
فان معرفة كانت ثابتة لهم قبل كتابة القران في الصحف بل قبل انزال القران ولكون معناه معلوماً  
لهم سبق مصحفاً لانه كان متفرقة في صحايف او لاجمعوه بين الدفتين وسماه به وخوزان سمي عن هذا  
الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قدرات دفاتر من الجامع الصحيح للبخارى مكتوباً عليها المصحف  
الاول المصحف الكتاب فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازاً عما لم يكتب من القران اصلاً ان  
جاز الاحتراز عنه ما ارتفع بالنسبة قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقر  
والاولى ان حمل المصحف على المعهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب ويوقف  
وجوه المصحف في الزمن على تصور القران لا يمنع صحته لان القران معلوم عند السامع متصور  
في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوماً ولو لم يكن القران معلوماً لصاح جعل القران مطلع الحد  
وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القران مثل هذا الحد كما نقل من بعض الاصوليين انه قال القران  
انقل اليها من دفاتر المصاحف مع انه يمكنه التلخيص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما  
جمعت الصحايف من الوحي المتكلم في الصحف منذ فزع الدور فان قيل يلزم على اطراف هذا الحد التسمية  
سوى التي في سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وليس بقران ولم يتعلق جواز الصلوة والاحرمة القران  
على الحاض والجيب والنساء ومن انكرها لانكفر واسنائه اللازم يدل على استثناء اللازم فكيف  
الصحيح من المذهب انها من القران ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفضل بين السورتين  
كما ذكر ابو بكر الرازي وروى مثله عن مجاهد ايضا وهذا قال علماء وانا في المصلحة يعود بالله من  
الشیطان الرجيم بفتح العراء وخفي بسم الله الرحمن الرحيم وفضلوها عن التناء ووصلوها بالقرأة  
وذلك يدل على انها عندهم من القران والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاظه وانها  
تقرأ تبركاً كالقرأة في الاحزاب والدليل على انها من القران انها كتبت مع القران بامر الرسول  
عم وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله عم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل

المطامير

شأنه  
المصاحف صح

عليه جبرئيل باسم الرحمن الرحيم في اول كل سورة وكذا نقلت السينيين دفات المصاحف مع انهم كانوا  
يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابه اسمي الصور مع القرآن ومن التحشير والتقط كيدا  
خلط بالقران عن فلو ابدع الاستحالة العادة سكوت امر الدين عنه مع صلهم في الدين لا سيما وراس  
السور كسخط سيمر عن القرآن بالحجة او الصفة عادة والنسبة مكتب خط القرآن حيث لا يميز  
عنه فيحتمل العادة السكوت على من يبدعها لولا انه باسم الرسول عم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها  
من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وانه القراء في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف  
المعتبر ايراث الشبه فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحدث القصة وهو معروف دليل ظاهر على ما  
قلنا وانما لم يكثر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت وكتبت ليتميز بها كما كتبت على صدور  
الكتب وبذكر عند كل امر ذي خطر لا كونها من القرآن والتسك مثله منع الاكثار واما عدم جواز  
الصلوة فقد ذكر الترتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اکتفى بها جواز الصلوة عند أبي حنيفة ولكن  
الصحيح انها لا يجوز لان كونها آية تامة شبهه اذا الصحيح من مذهبنا في انما منع ما بعدها الى راس  
الآية آية تامة فاورث ذلك شبهه في كونها آية تامة فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به واما جواز  
قراءتها للحاض والحنف بذلك عند قصد اليمين كما جاز لها قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد  
الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرور كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليهما  
**قوله** وهو النظم والمعنى جميعا الى قوله على ما عرف في موضعنا في المبسوط اراد بالنظم العبارات  
وبالمعنى مدلولها تامة في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اى مرها ولفظت  
الرجح الدقيق اى رمة الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب انفس الجواهر رعاية للادب و  
يعظم لعبارات القرآن وفي تعريف الخاص وعرف ذكر اللفظ لان ذلك تقرير له من حيث هو خاص  
لان حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم  
ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة بدليل جواز القراءة  
بالفارسية عند في الصلوة في غير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فزاد الشيخ ذلك واشار  
الى فساد بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اى المختار عندى ان مذهبه مثل مذهب العامة  
في انه اسم للنظم والمعنى جميعا و اجاب عما استدك به الزاعم بقوله الا انه اى كس ابا حنيفة لم جعل النظم  
ركنا لان مالانه قال معنى النظم على التوسعة لانه عن متصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة  
وكذا معنى في قراءة الصلوة على التيسير **قال** الله فاقراوا ما يتد من القرآن ولهذا

سقط عن المتدى تحيل المتدى عندنا ونحذف فوت الركعة عند مخالفتنا بخلاف ساير لان كان يجوز  
ان يكتفى بالركن الاصلى وهو المعنى توضيحه انه نزل اول اربعة قريش لانها افصح اللغات فلما تعترت تلاوة  
تلك اللغة على ساير العرب نزل الخفيف بوال الرسول عم واذن تلاوته لساير لغات العرب وسقط  
وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأوا بلغتهم ولفظة  
غيرهم واليه اشار النبي عم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما حاز للعبارة  
ترك لغة الى لغة عن من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغته بتم شلاح كمال قدرته على لغة  
نفسه جاز لغير العرب ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود  
فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عند رخصة اسقاط كسح الحنف والسلم وسقوط شرط صلوة  
المسا فز حتى لم يبق اللزوم اصلا واستوى فيه حال العجز والقدرة وفي قوله خاصة تنصيب  
على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابه  
المصحف بالفارسية وحرمة مداومته والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لارتم كالمعنى ولا يلزم  
عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة من صحف كتب بالفارسية على غير المتطهر  
وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الحنف والحاض على خصار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام  
حواهر زادري لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها روايه منصوصه وما ذكرنا جواب  
المأخرين فالشيخ بنى على اصلهم لا على مختار المأخرين وانما سئله ان النظم ان فات فالمعنى  
الذي هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتساطا لعل ان النظم ليس بالارتم للقران والذليل  
عليه انهم لم يذكروا انها احلا فابين اصحابنا ولو لم يكن طريق بيوت هذه الاحكام ما ذكرنا  
لم يتم هذا الجواب على قولها لان النظم لارتم عندها كالمعنى ويؤيد ما ذكر الامام المحمود  
في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم لخص بقراءة القرآن فيتعلق بالمرز على الرسول  
قياسا على قراءة القرآن في حق الحنف والحاض معنى حرمة التلاوة سعلق بالنظم والمعنى حتى  
لو قرا الحنف او الحاض بالفارسية واجب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان  
السجدة من ارکان الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود  
محور ان الحق بالصلوة بواسطتها وركبته النظم قد سقطت في الصلوة فسقطت الحقا بها وعن  
المسئلتي مان المكتوب والمقروء بالفارسية كلام الله وان لم يكن قرانا محرم منه لغرض المتطهر  
وحرمة للحاض والجنب كالنور والجليل والاول احسن واشمل ثم الخلاف بين لانهم يشي

جاز

في الصلوة

من البدع وقد حكم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر ما ولة ولا محتمل للتعلم و زاد بعضهم ولم يخل  
 منظم القرآن زياده اختلال بان قرا مكان قوله بمعيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بكسبا سزا  
 بكسبا اما لوقرا تغير القرآن فلا يجوز بالانفاق وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف  
 فيما اذا جرى على لسان من غير قصد اما من تعدد ذلك فيكون مجنونا او زندقا والمجنون مداوى و  
 الزندق يقتل ونسب الخلاف بالفارسية لانها قريه من العربية في الفصاحة واما القراءة بغيرها فلا  
 يجوز بالانفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي سريته ذكره المصنف في شرح  
 المبسوط وهو اخيار القاضي ابي زيد وعامة المحققين وعلمه الفتوى **قول** وجعل المعنى  
 ركنا لازما الى قوله معرفة في موضعه اى جعل ابو حنيفة المعنى لازما في حالة القدرة لانه حاله الجسد  
 والنظم ركنا قابلا للسقوط رخصه في جمع الاحوال كما جعل الصدوق في الامان لازما في جميع الاحوال  
 والاقوال ركنا زائدا لا محتمل السقوط عند العذر فالاحوال المتعددة في التفاوت بين الركنتين  
 في احدى الركنتين في صورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فهما لان النظم والمعنى  
 لا يفرقان في السقوط حالة العجز بالانفاق كما لا يفرق الصدوق والاقوال في النزوم حالة الاختيار  
 فهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب في الاقرار والصدوق  
 حالة الاضطرار بم الغرض من اعان قوله والنظم ركنا محتمل السقوط بعدما ذكرناه لم جعل النظم  
 ركنا لان ما محقق كونه زائدا با تمام تشبه الركنتين بالركنتين وتسمية الاقرار ركنا مذهب الفقهاء  
 واما عند المكاتب فهو شرط اجراء الاحكام على ما عرف في موضع من هذا الكتاب ولا يستبعد تسمية  
 النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما سوزا بد على اصل الغرض في اركان  
 الصلوة ركنا بعدما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عند  
 في الصلوة من غير عذر لا يهدس ان يكون قرآنا اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وح  
 لا يكون الحد المذكور متساويا لانه لعدم امكان كتابة المعنى المجرى في المصحف ونقله بالتواتر وما  
 يعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس يكتب في المصحف ولا يتناول بالتواتر ايضا فلا يكون  
 الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرآنا منبغيا ان لا يجوز الصلوة فلما اتفقت الاكتفاء  
 عند بالمعنى اما لتام المعنى المجرى في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لتام العبارة الفارسية  
 الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد فيهما انه في حالة العذر  
 تكون النظم المكتوب المنقول موجودا متديرا وحكما فدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا

بلغ

انما

ونفسه قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه يتلوا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقدير او بقول  
 لو سلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا سلم ان جواز الصلوة بتعلق بقراءة القرآن  
 المحذوذ بل هو متعلق بمعناه ونحو قوله في ما قرأوا اما يستمر من القرآن على ان المراد وجوب رعايه  
 المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاستكال **قول** وانما يعرف احكام الشرع اى لا يعرف  
 احكام الشرع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمدية عم الناس بالقرآن الا يعرفه اقسام  
 النظم والمعنى يجب معرفة الاقسام بحصل معرفة الاحكام وذلك اى المذكور وهو اقسام النظم و  
 والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احترام اعمالم يتعلق بمعرفة الاحكام من القصص والامثال  
 والحكم وغيرها اذ هو خير عميق لا ينقض عجائبه ولا ينهى غريبه ولا يقال ليس شيء من القرآن مما  
 لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحدثة وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الخلف  
 والحاضر من احكام الشرع وبمى معاملة جميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحترار لانا نقول  
 هذه الاحكام وان تعلقت بالجمع لم يشبه معرفتها بالجمع بل ثبتت ببعض النصوص من الكتاب او  
 السنة ويصح هذا الاحترار **قول** الاولى وجوب النظم وجه الشئ طريقة يقال ما وجهه  
 هذا الامر كما طريقة وقد تم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في  
 المعنى طبعا فتقدم وضعا وكذا تقدم المفرد على المركب لهذا صيغه ولفه في كل لفظ معنى  
 لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغته وهو ما يفهم من هيئة اى حر كانه وسكناته وتزيين  
 حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التفرقة في الهيئة لانه المان فالمنهوم من  
 حروف ضرب استعمال الاله التاديب في محل قابل له ومن هيئة وقوع ذلك الفعل في الزمان  
 الماضي وتوضد المسد اليه وتذكره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه  
 كفتح ويضرب الا ان في بعض الالفاظ لخص الهيئة بمادة فلا يدل على المعنى في غير تلك المادة كما  
 في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر بنى آدم جا وحده البلوغ ومن هيئة كونه مكسرا  
 غير مصغر وواحد غير جمع وغير ذلك ولا يدل هذه الهيئة في اسد وتتر على شئ وفي بعضها  
 كلاما يدل على معنى واحد وبالحروف ثم فما نحن فيه دلالة اللفظ والصيغة في الخاص دلالة  
 حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئة على توصن وكونه كبيرا وغير ذلك ولا  
 يخرج الخاص عن الخصاص بالعرض مثلا هذه الفواض فانهم وفي العام دلالة حروف اسد  
 على ذلك ودلالة هيئة بكثره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القراء على الخوض والظهور  
 على

التصرف

ودلالة بيته على التوحيد ولكن الظاهر انهما مرادف والقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفس الامر  
الامر لا باعتبار المكلم والسامع فالشيخ اجل قدر ان ان بلغت الى مثل هذه الكيفيات التي لا يلبق  
بها النظم الا في تقسيم النظم نفسه بحسب توحيد معناه وتعددته والتميز في تقسيمه بهذا التركيب  
بحسب ظهور المعنى للسامع وخفاءه عليه لان المراد من البيان هنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك  
انما يكون بعد التركيب وهو المراد بقوله البيان بذلك النظم والثالث في تقسيم النظم بحسب استعمال  
المكلم لان اللفظ سبب لاستعمال تصنف بكونه حقيقة او مجازا لابلالوضع فاشارة الى جانب المكلم  
بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجان بقوله وجوبه في باب  
البيان والرابع في وجوب الوقوف اي وقوف السامع على مراد المكلم ومعنى الكلام بقوله الاقسام  
الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بديل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال وجوب النظم في  
وجوب البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقضاء  
من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر  
الاستدلال الى المعنى في النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم فانه باحة قلب المشركين  
ثلا ثبت بالمعنى السات بقوله في فائتدوا المشركين لا يعين النظم الا ان النظم لما كان مذهبيا من  
النظم والعبارة سبب الاستدلال به استدلالا بعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة  
فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا  
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين التقسيم الرابع له فتكون الدلالة والاقضاء  
راجعين الى المعنى والباقي باقسام النظم وختم ان يكون النظم والمعنى اذ كل قسم اذ هو  
في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اما للنظم باعتبار معناه وكذا العام  
وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان جعل الدلالة والاقضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا  
لان المعنى بهما لانهم دون اللفظ ايضا وهن الاوجه كلها لا يخلو عن تكلف والله اعلم خبيثة مراد  
المصنف رحمه الله في النظم معرفة وجوب الوقوف على المعاني جمل اقسام الكتاب وفيه تامل وتسامح  
لان المعاني التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوب الوقوف عليها ولكن لما لم تفد  
المعاني دون الوقوف عليها جعل معرفة وجوب الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما  
ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرر اعلى المعنى  
الوضعي وتجاوزا عنه بحسب اعادة المكلم واستعماله فاذا قلت زيد مطلق مثلا فكل واحد منهما

معنى بحسب الوضع ولها جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما  
حتمه بحسب اعادة الكلم وتعيين اياها في موضوعها فقوله المراد اشار الى هذا القسم بقوله والمعاني  
الى التعيين الاولين الواسع والامكان مراد فان ههنا اي على قدر طاقة العبد واصابة التوفيق  
من الله تعالى وايه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فالت اوديه يتدرها قسلا الماء القرآن  
حيون الجنان كالماء للابدان والاودية العلوب خلت في ضيبتها وسعتها واصحابها وصفها فقر  
فيها تقدر اقرارها والسنن وتوفيق ربهما والسنن ما مواصف من الماء المين ومنه صل جميع العلم في  
القران لكن تقاصر عنه انهام الرجال وانما تحقق ويتأكد معرفة الشيء بذكر مقابله ويستيند به  
زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل وبضد هاتين الاشياء ثم في هذا القسم لما لم  
يخلف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غير اذ الخاص خالف العام  
والحسنة خالف المجاز احصه بذكر ما تقابله في قسم آخر على حدة دون غير واعلم انه ذكر في عامة  
الشروح في الحضار هذه الاقسام وجوبها واحسانها اذ كان وهو ان المفهوم من النظم لا يمان ان  
يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غير فالاول هو القسم الاول والثاني لا يمان ان يكون راجعا  
الى صرف المكلم او الى غير والاول اما ان يكون تصرفا صرفا ان اي القاء معنى الى السامع وهو  
القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم  
لا يمان ان يبدل على بدل واحد وهو الخاص او اكثر بطريق التحويل وهو العام او بطريق البدل  
من غير ترجيح البعض على الباقي وهو المشترك او مع ترجحه وهو الما اول ولا يمان بتبدل الترجيح بالدليل  
اللفظي احراز اعني المنسركا تدم البعض فعال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع  
ترجحه به وهو الما اول لانه سقى ح داخل في قسم المشترك بل الاولى ترك التمسك ومنع الترجيح في  
المنسركا لانه انما ثبت فمابق منه احتمال غير وفي المنسركا جات المرجوح بالكلمة حتى صار كل خاص  
بلا قوى فلا يدخل فمابق منه والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المكلم لا يمان ان يكون  
ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا لتصد المكلم هو الظاهر وان كان مقروبا  
به فان احتملا للخصيص والتاويل هو النص فان قبل النسخ هو المنسركا وان لم يقبل قطعا هو  
الحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لتسبها والاول هو الخفي  
والثاني ان امكن ذكره بالتأمل هو المشكلى والاقان كان البيان مرجوحا فيه هو الجمل  
وان لم يكن مرجوحا هو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يمان ان

يكون



يكون اللفظ مستقلا في موضوعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان الظاهر المراد بسبب  
الاستعمال هو الصحيح والاول هو الكناية والقسم الرابع وهو قسم الاستدلال لا يخرج من ان استدلال اثبات الحكم  
بالنظم او غير الاول ان كان موقفاً فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوماً  
لغة فهو الدلالة وان كان مبنو ما شرعاً فهو الامتضاء وان لم يكن مفهوماً لغة ولا شرعاً فهو التمسكات  
الناطقة ولكن الاولى ان يضرب عن مثل هذه الكلفات صحتها لان بعض من الاختصاصات غير تام  
يظهر كاد في تامل بل تمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعاً لان الكتاب مما يمكن ضبطه  
في حق من التسميات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية **قوله** معرفة مواضعها اي ما أخذ  
اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء الاقسام الكتاب هذا يرجع الى اسماء الاقسام وقوله صيغة ولغة التي هي  
ذلك التسم فان قوله المؤمنون مثلاً يدل على تعيين موصوفين بالايان صيغة ولغة ثم انتهى هذا اللفظ  
بالعام فما أخذ اشتقاق هذا التسم العموم وقس عليه وترتيبها اي بتدريج بعضها على البعض عند المعارض كما في  
النص مع الظاهر وفي الوجود كما في العام مع الخاص ومعانيها اي حتميتها وحدودها في اصطلاح  
الاصولس واحكامها اي الاثار الناجمة بها من هويت الحكم بما قطعاً او ظناً ووجوب الوجود وغير  
ذلك **قال** عامة الشارحين لما انتم ما يرجع الى معرفة احكام الشرح من الكتاب عشرين  
فما تم التسم كل واحد منها باعتبار هذا التسم اربعة اقسام صارت اقسام الكتاب ثمانين قسماً ولكنه مشكل  
لان التسم على انواع تسم الجنس الى انواعه بان يوجد من فوق زيادة قيد وهو التسم المصطلح  
بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورد التسم مشتركاً بين الاقسام فانك اذا سمت الجهم الى  
جماد وحيوان كان كل واحد منهما جماً واذا سمت الحيوان الى انسان وقرص وطيور كان كل واحد منها  
جماً وحيواناً وتسم الكل الى اجزائه كتسم الانسان الى الحيوان والناطق ولاستقيم منه اطلاق  
اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع  
وتسم الشيء باعتبار واصف كتسم الانسان الى عالم وكاتب وامض واسود ولا بد فيه من اشتراك  
مورد التسم ايضا ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبيض دون  
السواد وبالعكس لتبين كل قسم عن غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول لعدم  
اشتراك مورد التسم منه من الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ما أخذ العام مثلاً بان عام ولا على  
ما أخذ المجاز بان مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا من الكتاب واصل مورد التسم  
الكتاب ولا من قبيل الكتاب لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه

بلغ

وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث لان مورد التسم ليس مشتركاً ولان معرفة  
ما أخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ الطوائف او الركوع والنجوى مثلاً  
كما ان معرفة ما أخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه  
وترتيبه لست من اوصافه فلا يستقيم التسم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام  
تسم منه ان ما أخذ اسمه من الانسان وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس  
في الشرف ولان سلمنا ان المعاني المذكور من اوصاف كل فرد باعتبار علمتها به اذ صح ان يقال الذي  
ما أخذ اشتقاقه كذا او معناه كذا او حكمه كذا الاستيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم عن غيره  
بما يخصه ليعرفوا من التسم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى اخر الاقسام  
وتبين مع ذلك ههنا لان المعاني المذكور لانه لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص  
الاولاسه ما أخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا  
كما يقال الانسان قسماً تسم منه عرض الاطفاق وقسم منه مستوى القامة وفاده ظاهر لان المعينين  
من لوازم كل فرد فيتم تمييز احد القسمين عن الاخر ولا يقال التميز بين المعينين ثابت في العقل  
نكتفي بذلك لصحة التسم لاننا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التسم اذ الكلف الى هذا الحد  
في التسم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تسمية في نوع من العلم خصوصاً في العلوم  
الاسلامية هذا الاعتبار ثبت ان تسم الكتاب على ثمانين قسماً غير متضخ بل الاقسام عشرون كما  
ذكر الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسه ما أخذ على ان في كونها عشرين قسماً كلاماً  
ايضا واعلم بان الشيخ لم يريد بقوله تسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم  
لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام تنويعه على هذا التسم فكانه قسم خامس لها وهو كقولنا  
المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لانه عنه حسنة **وقوله** واصل  
الشرح الكتاب والرسم خصهما بالذكر لان هذه الاقسام يوجد فيها دون الاجماع ولان  
اكثر الاحكام بيت هما ولان كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده  
وقول الرسول ليس حكم بل هو محض عن الله به ولا يبرهن جبرئيل تكون معرفة كلام الله به متوقفة  
على قول الرسول فتكون هو الاصل من هذا الوجه والكتاب كلام الله به فتكون هو اصل الكل من  
هذا الوجه لكننا لانعرف كلام الله به الا بقول الرسول عم لاننا لانسمع من الله به ولا من جبرئيل  
تكون معرفة كلام الله به متوقفة على قول الرسول ويكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع

من وجه ٤

منع اهاثوتان كل وجه وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا ثم قاله فلا يلحق لاحد ان تنصر  
في هذا الاصل الى الكتاب ولم تنزل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في  
بان الكتاب دون السنة ولهذا افرد بالذكر ومحافظه النظم لجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي  
موضد النيان انة تحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويحوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هو ضد  
الترك والتضييع اء جعله نصب عليه وامام نفسه جامدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن  
حدوده وقوله منقر اسمينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب في يلزمه **قوله** واما الخاص الى  
آخره وقوله كل لفظ عام سنا وجميع المعاملات والمعاملات وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجع  
واح على السعال وهو جازي الجنس بالنسبة الى ما ذكرنا في قوله وضع لفظي خرج غير المعاملات  
عن الحد والكراد بالوضع وهو تخصيص للفظ بازاء المعنى او تعيين للفظ بازاء معنى ينسبها لارضية  
ومى الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع من دخل فيه الحبة والمجان وبقوله واحدا خرج المشترك  
لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلقا  
ولا عاما وهو قول بعض شايخنا وبعض اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمعرض للوحدة ولا للكثرة  
لانها من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لفظي  
واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متنا ولا معنى واحدا من حيث انه واحد  
مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن وقوله وانتفاع المشاركة تأكيد للانفراد  
وبيان لارضية وسنما نفع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانتفاع المشاركة بالنظر الى غير  
ولو قيل المراد بالوضع حمته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحمته او المجاز اثابت بالارادة  
لاباصل الوضع والخصوص والعموم اثابت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع ولا يكون  
الحمته او المجاز داخلية هذا الاعتبار بل انما يصير الخاص والعام حمته او مجازا اذا انضم  
اليه ارادة موضوعة او غير موضوعة الارى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا  
اذا اعتبر مجرد عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح  
وبان البعض لم يبق الاستراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلابه اللفظ لكل واحد  
على السواء ولا يلزم عليه الماولة فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم تثبت  
بقينا فلم يخرج من الاستراك مطلقا بخلاف المتطرفان فقل ان كان المراد من الوضع  
الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول وان

عينه سج

ابنما

كان نطق الوضع ضد حصول الاحتراز عنه بقوله لفظي لانه صفة فرد كرجل ولا يدل على اكثر من  
واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد قلت المعنى في الاصل مصدر يقال عنى عنانية ومعنى  
وان كان بمعنى المنعول ههنا فيحوز ان يراد به الماخوذ بجهة واحدة ومن جهتين وضاعدا  
لان المصدر جنس قال الله لا تدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا وزوال اللفظي  
المصدرى بان المعنول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله كان ثورا ثقا لم يثن وان كان  
معنى من توقعين لبقا، صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد **قوله** وكل اسم  
انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المعنى المعلوم لان يكون الا  
اسما بخلاف التسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالانفعال والحروف ايضا **قوله** على الانفراد  
ههنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه لتسببه الى كل واحد اسم وضع لسمى معلوم لكن لا  
على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لفظي ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه المشخصات و  
غيرها فكون الحد تاما متنا ولا خصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر  
لقوة المفاسد سنة وبين غير من اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غير من انزاع الخصوص وهذا  
كخصوصه ولي العلم بالذكر في قوله يرفع الله الدين امنوا منكم والدين او نوا العلم درجات  
بعد دخولهم في قوله والدين امنوا القوت النفاوت منهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف  
وكخصوص جبرئيل وسكاسل بالذكر في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبرئيل وسكاسل  
بعد دخولها في عموم قوله به وملائكته لقوة من لهما وشرفهما عند الله تعالى فكان المراد شاموا كالعلم  
ولليل وهو الظاهر يكون تقريبا تسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى لا تعرف الخاص من حيث هو خاص  
وقيل يعرفه على الوجه يكون قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد وتوابعها ذكر شيخ  
الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة والقرض من تحديد كل قسم بحد على حدة  
بيان ان الخصوص جري في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا جري الا في السميات  
فكون في هذا الحقيقى لفظي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو مشترك في معانيه او  
اسم ليكون اشارة الى ان الاستراك جري في التسمين كالخصوص بخلاف العموم ثم ذكر ههنا المعنى  
واحد وذكر تسمى الامة لفظي معلوم مكان واحد فعلى ما ذكرنا من ان يكون المجال داخلية لان اللفظ  
خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القابل والسامع  
فلا شرط في العلم وعلى ما ذكره تسمى الامة لا يدخل وهو الاصح لان الشجين انتقل في بيان حكم

ال

الخاصة لا تختم الصوف منه بياناً لانه يتبين منه والجمل لا يعرف الا بالبيان فكون خلاف الخاص  
ويمكن ان يقال الجمل لا يدخل في الحد على اذكرة المصنف ايضا لانه لما عرض للوحدة بتوابعه واحده الجمل  
لا يعرف وحدة مفهومه وكثيره فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البان  
ومعروفه وحد معناه لم يبق بجلا **قوله** فاذا اردت خصوص الجنس قبل ان ان الجنس اعلى من النوع اصطلاً  
وتسمية الانسان جنس والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت  
بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحهم ولهذا لم يذكروا واحدهم في  
تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات بوقفها على معنى اللفظ والحصل بها التميز تكاليف واحتراناً  
عملاً يعينهم لخصوص مقصودهم **قوله** السيد الامام ناصر الدين السمرقندي في اصول  
الفقه هذا كتاب فقه لا يشغل منه لصيغة الحديد في كل لفظ بل تذكر منه ما يعرف معانيها ويدل  
على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم وقاله في موضع آخر حتى لا يذكر الحدود المتطقية  
وانما تذكر رسومها تعريفية بوقفها على معنى اللفظ كما هو اللاتق بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا  
الى استعمالهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والعرف للتعهد بالافراد ولا الى  
استحسانهم كون الرجل نوعاً للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس يعد نوع عندهم فحكايات  
على الرجل والمواة باخلاف الجنس نظراً الى الفتح المتفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو  
اشرى عبداً فظهر انه امة لا يعتقد البيع بخلاف البهائم مع ان اخلاف النوع لا يمنع الانقضاء  
وحكموا تارة بكونها نوعي الانسان نظراً الى اشتراكها في الانسانية واختلافها في الذكورة والا  
والاثونة هذا بيان اللفظ والمعنى اي ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغو بيان معناه في اصطلاح  
الاصوليين واما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتي **قوله** ثم العام بعد اي بعد الخاص في الوجود لا عند  
العارض لان المفرد مقدم على المركب ووجوده الذي كل لفظ فخصص اللفظ بالذكر اشارة الى  
ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاد والمراد اللفظ الموضوع على النفر الذي ذكرنا بقوله مورد  
التقييم فيخرج منه ما يدل بالطبع **قوله** ننظم اي تشمل احتراناً عن المشترك فانه لا تشمل معنيين  
بل كل واحد على السواء **قوله** جمعاً احرازاً عن الثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسما  
الاعداد في الخصوص واما من قال حداً العام هو اللفظ الدال على الثنين فضاءاً فقد احترز عنها  
انضابته فضاءاً وعن اشراط الاسفراق فانه عند اكثر مشايخ ذياريه ليس بشرط وعند  
مشايخ العراق من اصحابنا وعلمة اصحابنا اشافعي وغيرهم من اصوليين هو شرط وحد العام

عندهم هو اللفظ المفروق لجميع ما يصلح له حسب وضع واحد واحترزوا بتوابع المفروق لجميع ما يصلح  
له عن التكرات في الالفاظ وحداناً وثنيه وجمعاً لان رجالاً يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس مفروق  
وقس عليه رجلين ورجلاً لا وتقوم حسب وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة وبجاز اذ اع  
كالعيون والاسود فانه تناول منومه معاً فالخاص ان الاسفراق بشرط عندهم والاحتجاج عندنا فيظهر  
فايدع الخلاف في العام الذي خصه عندهم لاجوز التمسك بعمومه حقيقة فانه لم يبق عاماً وعندنا  
لحوز لبقائه العموم باعبار الجميع ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا تناول جمع الافراد عند عدم  
المانع لقوله جمعاً من الاسماء وهو تكرر في الالفاظ فيتناول جمعاً من بطوع لا اكل وليس كذلك فان  
الشيخ قد نص في باب اللفظ العموم انه شامل لكل ما ينطق عليه الا انه لما لم شرط طقته العموم تناول  
الكل قال جمعاً من الاسماء **قوله** ومعنى قولنا من الاسماء معنى من المسميات وقوله يعني لم يقع موقعه  
الا ان تناول معنى اي لانه يستعمل في محل النفي ككلمة اي تكون معناه اي من المسميات وبدل عليه عبارة  
سمن الاله فانه قال ونعني بالاسماء مهن المسميات ثم قيل تغير الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى  
واحد عندنا احتراناً عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما في قوله وبهذا الاسماء الحسنی  
اي التسميات وقوله عم ان الله تعة وتسعين اسماً ونقال ما اسمك اي ما تسميتك فاذا احتل الاسم  
التسمية احرز عنها واكثر بتوابع المسميات والاطهر انه احتراناً عن المعاني فان الاسم كما يدل  
على الشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينظم جمعاً من المعاني كما سيأتي فلذلك  
نصر الاسماء بالمسميات **قوله** لفظاً اي صيغة يدل على التمول كصيغ الجوع مثل زيدون ورجال  
او معنى اي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامه من حيث المعنى  
حتى تناولت جمعاً من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو السرور ولا  
تناول الحد المذكور ليس بجامع لان التكرار الثنية وخوفاً عامه كما نص عليه في هذا الكتاب وسائر  
الكتب ولم تناولها هذا الحد الذي ليست بلفظ موضوع لان نظام جمع من المسميات بل عمومه باصروى  
كما عرف لاننا نقول الحدود بلسان الحمايق وعمومها بجانى يصدق حداً مجاز عليه فان رجلاً في  
قوله ما ريت رجلاً لفظ اريد به غير ما وضع له لعلاقة بين الحليين اذ الرجل وضع للمفرد واراد به  
غير موضوعه وهو العموم مهناً بقوله النبي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايته اسديرى بقرينة  
الرمي للعلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لاجب الحاجب واذا كان كذلك  
لا يمنع عدم دخولها في الحد صحة على انا ان سلمنا ان عموم حقيق لا يتقدح ذلك في صحة الحد

بلغ

لا

ايضا لان الحد المذكور لبان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التيسير لا لطلق العام وعموم النكرة المنية  
لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع  
في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلفظ الى مورد التيسير كان الحد سنا ولا لها اذ هي لفظ منتظم جمع  
مع المسميات معنى فبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع **قوله** وخلة عيمة اي طويله قبل لما كانت  
اجراها كثر شلت الهواء اكثر من غيرها وقبل اذا طالت شعت اكثر مما اذا لم يطل والقرباة  
اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة فاولئك درجات القرابة النبوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم  
العمومة فيها انتهى ويتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر القربيات بعدها الاربع فخرج  
لهذه الاربع ولهذا انتهت المحمية التي هي احكام القرابة الى العمومة ولم ينتقل الى فروعها ولم  
تعرض الشرح للقول لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الالباء واعلم بان القاضي الامام انريد  
به عرف العام كما عرفه الشيخ لكنه في الاسماء بالتسميات وكذا قال صاحب الميراث والاسظام لفظا  
او معنى بطريق آخر قال فاما العام فما انتظم جمع الاسماء لفظا ومعنى كقولك الشيء فانه اسم  
لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه يشمل على افراد ولكل  
فرد اسم على حدة ويقول نظر عام اذ اعم الامكنة فكون عاما معناه وهو الحول بالامكنة لاسماء  
بجمعها المطرف سياق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم  
على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانظام لفظا ان يشمل اللفظ اسما  
مختلفة كاشئ فانه يشمل الارض والسما والجن والانس وغيرها والانظام معنى ان يجل المعنى محالا  
كثير فندخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كعنى المطر لما حل محال اكثر من دخلت المحال  
تحت لفظ المطر ودخول الموجودات تحت لفظ الشيء لكن بواسطة معناه وهو حلولها باللفظ  
لانه لا دلالة على المحال بخلاف الشيء فان لفظه يدل على ما انتظمه فالشيخ لما رأى ان انظام  
اللفظ لدلالات الاسماء لا للاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق انظام لا مدخله في  
العريفات فسر الاسماء بالمسميات والانظام اللفظي والمعنوي بما ذكره في الكتاب احترام  
عما اختار القاضي الامام واختيار الاصول ووافقه شمس الامه وصدرا لاسلام ابواليسر وغيرهما  
فالشيء والانس والجن وغيرها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعمام معنوي في اختيارهم  
**قوله** وهو كاشئ هذا من نظائر العام المعنوي والفرص من ايراد بعد ما اورد نظير المعنوي  
مرة ان بين ان عام معنوي لا لفظي كما طنه القاضي وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المكلمين

من اسئل الله فانهم لما تسكوا في مسألة خلق الافعال بعموم قوله به الله خالق كل شيء وقالوا الشيء  
اسم عام سنا وكل موجود فندخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه ذات  
الله وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص **قوله** وجهه عن كونه وجهه او لغيره وانه ظنيا فاجاب  
بعض المكلمين عن هذا الاعراض باننا لانسلم انه عام بل هو مشترك لانه سنا ولا افرادا مختلفا  
الحقايق ولين اعتبر معنى الوجود هكذا لك ايضا مختلف لانه مطلق على ذات الله به وهو واجب الوجود  
وعلى غير وسوجان الوجود والاختلاف من الوجود من اكثر من الاختلاف بين الشمس والينوع و  
الباصرة لجوان المساواة بينهما في كثير من المعاني واستحالتهما فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث يتمتع  
دخول القدم حته كلفه ساير الاسماء المشتركة والعامه سلوا وعمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق  
الوجود فانه متحد واصلات الحقايق لانع الدور تحت اسم عام فان لفظ العرض سنا ولا الحد  
وكذا لفظ اللون سنا ولا السواد والبياض بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله  
وان كل موجود منفرد باسمه الخاص ولكن بعضهم منعوا التخصيص وقالوا التخصيص انما اجري  
فيما يجب ظاهر الكلام دخول الموضوع لولا التخصيص وهذا الكلام لا يوجب دخول الخطاب  
فيه فان من قال دخلت الدار وصنعت جميع من فيها واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم  
كلامه لصيغته بالسنه ومخرجها لها فلا يعود هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل  
لامرأته طلقتي من سناق من شئت وله اربعة نسوة لا يدخل الخطاب في هذا الخطاب حتى لو طلقت  
بشرها فلذا **قوله** وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يبيح تخصيصا لان التخصيص لا يخرج  
ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن ان سنا ولا اللفظ ولان التخصيص يكون  
متاخرا اتصالا او منفصلا وهذا سابق وسكوا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح تخصيصا عند  
عامة الفتها والمتكلمين ولكنهم لم سلوا صيرورة ظنيا بمثل هذا التخصيص لان ذلك في تخصيص  
سبيل التعليل او الغير كما سيرف فاما فيما لا ينبت فلا الاتري ان العام بالاستثناء وهو من دليل  
التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج العام من القطع الى الظن لانه لا يتقبل التعليل فلذا بهذا  
**قوله** وان كان موجود سعلق بتوله سنا ولا كل موجود عندنا وقوله ولا سنا ولا المعنوي  
معرض منهما وانه احترام عن مذهبه **قوله** عندنا احترام عن القول بالاشراك لانه قوله  
المعزلة فانهم **قوله** وهذا سهو منه اي قوله او المعاني سهو منه وذكر اليهودون الخطاب رعايه  
الادب اذ لا عيب في السهول للانسان والسهو ما تنبه صاحبه ياد في تبنيه والخطا ما لا

ما لا يتنبه صاحبه او يتنبه بعد ان عاب كذا قال صاحب المفتاح ثم معنى قوله هو او ما اول انه لا يخ من ان  
اراد من قوله جمع من المعاني تعدد هاجمة او مجازا فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد  
المعاني حسنة لا تكون تعدد افرادها في الخارج بل تعدد هاجمة في الدرس وذلك لا يكون الا عند اختلاف  
فانك اذا رأت انسانا وثبت في ذمك معناه ثم رأت آخر واخر لا يثبت معنى اخر في ذمك  
وان كان ان نزل في الخارج غير ان نزل في غيره ووخالده ولكن اذا رأت اسدا او ذببا او فرسا  
او غيرها ثبت معنى اخر في ذمك عن الاول مثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها ومع لا يتناولها  
لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان يكون متفقة فاذا اختلفت لفظا اختلفت افراد  
العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا طريق البدل وذلك سمي مشترك والعموم له عند ايضا ولا يلزم  
على هذا لفظ العرض او الاعراض فانه تشمل المعاني المختلفة على سبيل الحسنة لان سنا ولا ليس كغيرها  
معاني مختلفة في ذواتها بل يكون كل واحد منها عرضا ومعنا معنى واحد الا ترى انه لا سنا ولا البياض والسود  
او الحركة والسكون لانه سواد او بياض وحركة او سكون بل يكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشي  
تناول كل موجود بمعنى الوجود لا غير بوضوحه انه لم يوضع بانه السواد والبياض فانه لو فسر معناه بانه  
السواد والبياض او نحو لفظه لغة **قوله** اختلافها وتغايرها مترادف منها وان كان الاختلاف  
في نفس الامراض من الغاير لاسلامها الغاير من غير عكس وان اراد الثاني امكن تصحيحه لان المعنى  
الواحد يجوز ان يسمي معاني مجازا تعدده في الخارج بسبب تعلقه بالجمال المتعدده كالحجب بوصف  
بالعموم مجازا لما ذكرنا ولا بد للعام من معنى متحد مشترك في افراد العام ليصح شموله اياها وهو معنى  
قولنا افراد العام مستغنة الحدود وذلك كلفظ مسلمون مثلا فانه لا سنا ولا الاخصا الداخلة تحتها  
الامعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان  
متحدا حقيقته سماه معاني مجازا فصير ما ذكرنا على هذا التاويل موافقا لمعناه في التحديق ولكن كان ينبغي  
ان يتولد والمعاني بالواو التي لم يلق الجمع ليصح هذا التاويل ويصير مقدير كلامه العام ما سنا ولا  
جمع من المسميات مع المعنى الذي به صارت مستغنة ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا  
ايضا قال شمس الامم ومكذرايت في بعض النسخ من كتابه اي بالواو ولكن قوله او ياتي هذا التاويل  
لان الواحد الشئ والعام تشمل كليهما فلا يصح هذا التاويل الا ان يجعلوا بمعنى الواو وفيه  
بعد لهذا قال والصحيح انه هو هذا معنى كلام الشيخ رحمه وحاصله انه لم يجوز ان تشمل اللفظ  
معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام

لما ذكرنا

مكرر  
انما بالواو

ابا البروج ذكر في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن ختم انه  
اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينظم جمعا من الاعيان والاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين  
اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهي المعاني فجعل المعاني على حقة وهذا اصح لانه يجوز  
ان سنا واللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى عم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوه  
فان كلامها عام على الحسنة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن معنى متحد تشمل الكل وهو مطلق  
المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الا ترى ان الشئ سنا والمعاني المختلفة بمعنى الوجود كما سنا ولا  
الاعيان يجوز ان يتناول لفظ اخر معاني محذرة بمعنى شملها فليكن هذا يكون العام ضمن ما تناول  
الاعيان بمعنى واحد وما تناول المعاني بمعنى يعمها فيصح قوله او المعاني ويكون حده متعريضا  
للقسمين فيكون جامعا ولا تعرض حد المنصف الا لشم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون  
المراد من المسمى مفهوم اللفظ في يتناولها وعن هذا قيل في تحديد العام هو لفظ ينظم جمعا  
من المنهومات بالوضع ولكن طعنه على ان يكر الجصاص ياتي هذا الجمل فانهم لا يلزم ما ذكرنا  
القول بعموم المعاني لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذ العام نعت فاعل بمعنى الشامل  
كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة حته وهما الشامل هو اللفظ سواء  
اشتمل على اعيان او معاني بخون وصفه بالعموم بالانفاق فاما المعنى اذا اشتمل على اشياء من غير  
ان يدل لفظه على الشمول كعنى المطر او الخصب اذ اشتمل الامكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف  
عند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة ولهذا تعرض ذلك الباب  
في شئ ولا يقال حده ليس مانع لان قوله ينظم سنا والمعنى كما تناول اللفظ والمعنى لا يوصف  
بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ وقال كل لفظ لا نانا نقول خون عند وصف المعنى بالعموم  
حسنة فانه ذكرنا اطلاق لفظ العموم حسنة في المعاني كما هو في الالفاظ يقال عمم الخصب باعتبار  
المعنى من غير ان يكون هناك لفظ كذا ذكر شمس الامم **قوله** واما المشترك في المشترك فيه  
لان المنهومات مشتركة والصفة مشتركة فيها وقوله احتمال كذا اي بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم  
نفس اللفظ ودلالة على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بارادته وقوله من  
المعاني والاسماء يوهن ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك  
بل الاشتراك ثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كما نقره ولهذا قيل في حد هو اللفظ الموضوع  
لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا ولا من حيث هما مختلفتان فاحترز بالموضوعه حقيقتين //

وما نحن فيه ليس من ذلك  
الباب في شئ ص

لان هذا تقسيم ص

مختلفين عن الاسماء المفردة وقوله وضع او لآعن المنقوله وقوله من حيث ما مختلفان عن مثل الشئ  
فانه سناول الماهيات المختلفة لكن لامن حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد  
**وقوله** او اسمها من الاسماء على خلاف المعانيه او مسمى من المسميات المختلفة المعاني باعتبار  
اختلافها لا باعتبار معنى شملها بخلاف العام فانه قد تشمل المسميات المختلفة المعاني لكن للاختلاف فيها  
في ذواتها بل بمعنى شملها كما ذكرنا واعلم ان ذكر كلمة او في الحديد ان كان يؤدي الى قسم الحد فهو باطل  
لعدم حصول التصود وهو التعريف وان كان يؤدي الى تقسيم الحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم  
الاختلاف في التعريف ثم ان سناول التسمين لفظ من الفاظ الحد وهو مسمى الحدود والاول هو تقسيم الحد  
كما لو قيل الجسم ما تركيب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للحدود لسناول التركيب باسما وكقول  
الجسم ما تركيب من جوهرين او ماله ابعاد بله يكون تقسيما للحد لعدم دخولها تحت لفظ من الفاظ  
الحد فينفد فقوله او اسمها من الاسماء من قبل تقسيم الحدود لدخولها تحت قوله كل لفظ  
احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من منومات اللفظ كما ان قوله في حد يد العام لفظا او  
معنى تقسيم للحدود لدخولها تحت قوله ينظم وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء وعلى معنى مع  
كما في قولك تجر فلان في العلوم على صغر سنة اى مع والعامل منه الفعل المقدرة في الطرف ومحل  
الطرف النصب على الصفة لاسما واللام في المعاني يبدل من الاضافة وقد يراد الكلام احتمل اسما استقر  
سوم من الاسماء مختلفة تعابها **وقوله** على وجه حال من المعاني والاسماء جميعا بمعنى الشرط والعامل  
فيه احتمل واللام في الجملة بدل من الاضافة والتقدير احتمل معنى من المعاني او اسمها من الاسماء بشرط  
ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسماء اى واحد من منوماته ويراد اتميز والضمير في به راجع الى  
اللفظ ثم المراد من المعاني ان كان منومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا  
قال شمس لانه الكوردى رج ان لفظ العين ان كان موضوعا بازا لفظ الشمس واليبوع والذهب  
فهو نظير اشترك الاسماء وان كان موضوعا بازا منومات هذه الالفاظ فهو نظير اشترك المعاني  
وان كان المراد منها المعاني التي هي كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى  
الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقره ولهذا قال بعد من الاسماء ونظير اشترك  
في المعاني الاخفاء للاظهار والستر والنهل للرى والعطش والفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد  
**وقوله** من الاسماء قبل سعلق بالقره اى مثل القره الذي هو معنى الحيض والظفر فانه من الاسماء  
الجائده وهو اشترك دون القره الذي بمعنى الجع والانتقال والوجه ان سعلق بالمجموع اى من النظائر

هو  
اللبه

من الاسماء لامن المعاني كما بينا **وقوله** وعبر ذلك فانه اسم ايضا للدنيا والمال للتد والجاسوس والديبان  
والمطر الذي لا يقع اى لا يسكن وولد البقر الوحش وحيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو يعينه  
والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وما عن من قبله الغراق يقال نشأت صحابه من  
بيل العين وحرف من حروف المعجم وععبه في الجلد يقال في الجلد عن واعان لفظ شئ المولى لبلاتوهم  
عطفه على منومات العين فنفسه المعنى اذا والان المعاني بين الشئين قد يكون على وجه يكون بينهما  
غاية الخلاف كالضدين وقد لا يكون كذلك ولا بعد ان يذهب لعم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لا  
يخوذ ان يدل على ضد لغايه البعد منهما بخلاف القسم الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالانفاق فاشخ  
ان ذلك اليوم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك ثبته النوعين جميعا ثم لم يبين ان لا  
عموم المشترك اورد نظير من هذا الجنس وهو الصرم فوضيحا لما ادعا اذ سواشد دلاله على انشاء  
العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لا على  
العموم واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا اراد بين الاشتراك وعدمه كان  
الاضرب على الظن وعدمه لان الاشتراك خلل بالثبوت في حق السامع لثرد الذهن بين منوماته وقد  
سعدت عليه الاستكشاف اما الرعيه الحكم او الاستكشاف من السؤال فيجمل على غير المراد فتع في الجهل  
وربما ذكر لغوي فصيرون لك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قول السبب الاعظم في وقوع الاعطال  
حصول اللفظ المشترك وكذلك في حق القابل لانه يحتاج في تفسيره الى ان يذكر باسم خاص فتع  
تلفظ بالمشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع يثبه بالقرينه الداله على المراد مع ان السامع لم  
يبنت لها فيتضرر كمن قال لعبد اعط فلانا عينا واراد به خبز او شئا آخر من الاعيان فاعطاه  
دينا را فيتضرر السيد بهذا يقتضى امتناع الوضع كانه سبب لجماعة ولكن وقوعه لما ابي ذلك  
بقى امضاء المرجوحه وهو المعنى بكونه غير اصل بوضع ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما  
خاصا اخر به بصير اللفظ المشترك مراد فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لثبوت من الواضع  
ان كانت اللغات اصطلاحية كاذ سبب ليه ابوتاه ثم واتباعه بان سنى وضد الاول وقد اشهر في قوم  
فوضع ثانيا معنى آخر واشتهر في اخرين ثم براضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين  
بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر لآخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او للتصدي الى تعريف الشئ  
لغنى بمجال غير متصل اذ هو مقصود في بعض الاحوال كالنفس في عامه الاحوال الا ترى ان ابا  
بكر رضيك عن اجل على الكافر الذي سأل عن رسول الله صلصم وقت ذكها الى الغار وقال من هو فقال

وتما

لا  
نيل

رجل يدينى السبيل وان كان توفيقه كاذباً ليه الاشرى وابن قورك فلا يستلوا كما في انزال  
المشابه ملزم ما ذكرنا ان لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم كما سئدكن واعلم ان النزاع  
فما اريد به كل واحد من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه عن منازع فنه والفرق بينهما ثابت  
اذ من شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مراداً لهذا ولذا يكون عاقلاً عن المجموع من  
حيث هو لغفته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع ويتضح الفرق بان  
في اعتباراً مجموع بصير كل واحد من المعنى وبدون هذا الاعتبار بصير كل واحد كان  
هو المعنى تمامه الا ترى انك لو قلت كل من دخل دارى فله درهم سحق كل واحد درهما ولو قلت جميع  
من دخل دارى فله درهم سحق جميع الداخلين درهما واحداً واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند  
الشافعي وابي بكر ابي قلابي وجماعة من المعتزلة كالجبالي وعبد الجبار وغيرهم ان يراوا بالمشرك  
كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كما استعمال العبد في الباص والشمس  
لا استعمال القر في الخيض والظهر معاً واستعمال الفعل في الامر بالسوى والتهديد عليه لانه تمتع الجمع  
بينها الا ان عند الشافعي وابي بكر متى جرد المشترك عن العرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمل  
على المعنى كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب وصار العام عندهما قيسين فتم سنو الحصة  
وقسم محتلمها او عند بعض المتأخرين يجوز اطلاقها مجازاً لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض  
المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي الهيثم وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك  
حقيقة ولا مجازاً من جوز ذلك حصة تمك بقوله تعالى الم تر ان الله سجد لمن في السموات  
والارض والشمس والقمر والنجوم والخر والدواب وكثير من الناس فيقول اريد بالوجود وهو لفظ  
واحد معنيان مختلفان لان للناس مجود او هو وضع الجبهة عن مجود الدواب وهو الخشوع والال  
في الاطلاق الحصة والدليل على ان المراد من مجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع لخصص كثير من  
الناس بالمجود دون من عداهم من حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع وبقوله تع  
ان الله وملائكته على النبي اريد به معنان مختلفان لان الصلوة من الله بوجهة ومن الملائكة استغناء  
مع الاصل في الاطلاق الحصة ومن جوز ذلك مجازاً لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى التزم عند  
اطلاق المشترك بل يسبق احد منه عليه على سبيل البديل فتكون حصة في احد معنييه فلما طلق عليها كان  
مجازاً لكونه مستعملاً في غير ما وضع له للعلاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه تيسير الاشتراك  
الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حصة فيها صارت كباقيين بلغة معان واما العامة فقاوالو الجاز

بمجموع

يصلون

ان

الاشتراك  
الطبيعية

اسمها فمما يلزم الجمع من المتساويين لكون المستعمل مراداً واحداً منه مضموناً كونه مراداً  
لها عن مراد اياها ايضا لاستعماله في المنهزم الاخر المسلمم لعدم اراق الاول باعتبار اصل الوضع ويكون  
كل واحد من منهومه مراداً او غير مراداً بوجه ان اللفظ عين له الكسوة للبعاء والكسوة الواحد لا يجوز ان  
يكتسبها شخصان كل واحد بكامله في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد منهومه  
حيث يكون هو تمام معناه ويدل على المنهزم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك  
لو كان كل واحد من منهوميه جزء المعنى ويكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد انفوا انه ليس  
كذلك ولانه لا يصح مصود الواضع لانه ما وضعه الا لفر من افراد منهومة فلفظ وللحاصل الابتلاء  
ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه بصير معلوماً من كل وجه واما معكم بالآية الاولى فضعيف لان المراد  
بالسجود هو الخشوع والانتقاد على ما قبل وهو من الجمع فلا يخلف المعنى والوجه ان قوله وكثير مرفوع  
نقل مضمون يدل عليه بسجود الاول اى وسجد كثير من الناس بسجود طاعة وعبادة ويكون سجود الاول بمعنى  
الانتقاد والخشوع والتسليم على العبادات فتختلف المعنى لا خلاف اللفظ وكذا معكم بالآية الثانية  
ان المراد من الصلوة هو العناية بالمراسل اطواراً كرفيع الرحمة والاستغفار وتقدير الآلة ان الله  
صلى والملائكة يصلون واما قوله يجوز ذلك مجازاً سمية الجزء باسم الكل فمما يدل ان اطلاق اسم  
الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للملائكة منها اذ الجزء مسلم للكل من حيث هو جزء والكل مسلم للجزء  
من كل وجه فان الوجه مسلم للذات والذات مسلم له ايضا فيكون ذكراً الوجه واران لازمة وعكسه  
فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان النبوة التي هي من منهومات العيون لا مسلم للشمس ولا البياض  
ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف مسلم لها ولا اتصال له بها من وجه لاس حث الوجود ولا من حيث  
كونه منهوم اللفظ لان كونه من منهومات العيون لا يتوقف على كون الباقي منهوماً منه فلا يكون منها علماً  
بوجه فلا يجوز اطلاقها مجازاً كما لا يجوز حصة لان الجاز ذكر المنهزم واردة اللازم وقيل انه  
يعم في النبي دون الالبات كالتكرر والجمع ان كل واحد منها سائر واحد من الجملة غير عين وقيل  
لا يعنفه اضماً ذكرنا والجواب عن الاعبار بالسكن ان عمومها في النبي انما نشب ضرورة صدق  
خير لا موجب اللفظ ومثل ملك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رايت عينا  
واردت به النبوة دون سائر منهوماتها لكت صادقا وان تعيم في ذلك المنهزم بخلاف قولك  
ما رايت رجلاً كذا في الميزان فلا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مواليه من حيث تناول يمينه  
الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النبي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النبي بل لان المعنى

الذات

بيان المجاز

وايهم

الذي دعاه الى المن وسوي بعضه اياهم غير مختلف منها فلا يحق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم  
بمنزلة العام فان اسمك شي تتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وموصفة الوجود فكان  
منظما لكل هذا هكذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه وما الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع  
**قوله** وهذا تارق المجل انما ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين حكما  
ومشابهة وجعل كل كلام فيه ظهور من انواع الحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المشابهة وجعل  
المتركة من انواع المجل كما يعرف بالتأمل في القرابين اذ المذهب عنده ان المشابهة مع جميع اقسام  
ما يمكن ان يعلمه الرايخ في العلم فالمصنف رحمه نفي ذلك وفرق بينهما بما ذكره كما سمعت من سخي قدس  
الله روحه العزيز فان قلت هذا تقسيم معتقلا سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله وهو الذي  
انزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر مشابهات فمن ان وقع هن التباين  
المعظم المجل لظاهر الكتاب الذي ذكرتموها قلت كم من شيء تترأى انه هو الصواب فاذا اكتشف  
عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيري فانعم النظر ان الاقسام المذكور هل هي موجودة في الكتاب  
ام لا فاذا وجدت فلا بد من التبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشته عليك النص فتأمل منه هل  
يوميض لنص الكتاب على التبيين او لا ويعرئ انه لا يضمن ذلك لان قوله مع منه آيات محكمات معناه  
بعض آيات محكمات وقوله واخر صفة تلخه وف دل عليه الظاهر وسوايات وقدم والله  
اعلم ومنه آيات اخر مشابهات بهذا يدل على ان بعضه حكم وبعضه مشابه ولا يدل على ان ليس فيه  
غيرها كيف ولم يوجد من طرق التصريح العطف كقولك زيد شاعر لا ينجح او النفي والاستثناء  
كقولك ما زيد الا شاعر وانما كقولك انما زيد ابله والسديم كقولك تسمى انا في هذا المقام  
شي الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مجلات لا استقام ولو اضمي الكلام الاول القصر  
على التبيين لم يتم العطف عليه كالقول من آيات محكمات والباقي مشابهات **واجب** عنه ايضا  
بان الله به قال وانزلنا اليك الذكر لسن للناس ما نزل اليهم والحكم للاختصاص الى البيان والمشابه  
لا يرجح بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم اخر يتوقف على بيان الرسول عم بصح اسناد البان اليه في قوله  
به تبيين للناس فثبت انه ليس بمقتصر على التبيين وتبادل ان يقول ليس المراد من البيان ما نعت  
بل المراد منه التبليغ اذ سويان ايضا الا ترى انه عم امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى  
جميع ما نزل لس الا التبليغ فاما بيان المجل فهو بيان لبعض ما نزل لكه والاولى ان نقالة الكتاب  
فما توقف معرفته على بيان الرسول عم كالصلوة والربوا والمشابه لا يرجح سانه والحكم لا يتوقف

لذكر كذا

بلغ

وايات اخر منسوخة

معرفة معناه على البيان مثبت انه لم تنصر على التبيين وحاصله يرجح الى ما ذكرته اول بيان  
الفرق بين الوجهين احدهما ان المشترك فثمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه بالتأمل  
لغده من غير بيان اخر وقسم لا يمكن الترجيح منه الا بالبيان هذا القسم من اقسام المجل دون الاول كان عمر  
المخالف والتأني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك  
لاسيما مشترك كما بل هو من اقسام المجل فعلى الوجه الاول سقى القسم الاخير مشترك كونه بجلا وعلى الثاني  
لاسيما مشترك اصلا والوجه الاول صح وان كان ظاهر الكلام المصنف يشير الى الوجه الثاني لدخول  
هذا القسم في المشترك ولولم يجعل هذا القسم المشترك لم يكن الحد مانعا والباء في التأمل  
للاستقانة وفي برهان السببية وكلاهما يتعلق بالادراك ولغده يميز للمعنى في قوله معنى الكلام  
من باب ملاء الاناء عسلا وقوله لغده بعد عن التبيه ونظر ما حتمل الادراك بالتأمل  
في معناه لغده قوله ثلثة قرؤ فان اصحابنا تأملوا في معنى التبر فوجدوه والاعلى الجمع والاستقال في  
اصل اللفظ وذلك في الحضرة والظن لان المجمع هو الدم والانتقال مخلصا بالحيض اذ الطهر  
هو الاصل وتأملوا في لفظ الثلثة فوجدوه والاعلى الافراد الكاملة في الحل على الحيض فخلق عليه  
وتقابل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لاعلى الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل  
هو مجتمع **قوله** لغدي را بدت شرعا كما الربوا فانه اسم للزيادة وهي ينسبها ليست بمراة لان البيع وضع  
للاشتراب وكالصلوة اسم للدعاء او خربك الصلوة ليس ذلك بمراد بنفسه اول استدلال باب الترجيح  
لغده كالناهل للعطشان والريان والصريم للصبح واليل وكا لو اوصى ثلث ماله لمواليه وله موال  
اعتقوه وموال اعنتهم ومات قبل ان يبين بطلان الوصية لان المولى مشترك سناول الاعلى والاسفل  
حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالها جميعا في الاخبار لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل ينعم عليه  
ولا يمكن العس لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يتصد الاعلى بالوصية مجازة وشكرا لانعام  
ومنهم من يتصد الاسفل اتاما لانعام فلا يوفى على مواد الوصي وربها يودي التعيين الى ابطال امران  
فذلك بطلت الوصية وقال زفره ان الوصية للفقيرين وجعل قياس ما لو حلف لا يكلم مواليه  
حت ثنا ولعينة الاعلى والاسفل ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الاعضا محلف فاما  
المقصود في المعنى فلا يختلف فكيف ان جعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتخاذ المقصود  
وتعم باعتبار المجاز وعن انه يوسف رح انه اجاز الوصية وصرها الى الموالى الذين اعتقوا  
لان شكر الانعام واجب واتمامه مندوب وصرها الى اذ انما ولي والجواب ان هذا الوجوب  
الوجوب

وذكر

عن المقصود



لا يدخل في الحكم فلا يصح اعيان في الحكم وعن محمد بن ابي طالب قال اذا اصطفا على احد صح لان الجاهل  
نزول به كما في مثل الاقرار لاحد منين كذا في جامع المصنف وسمي الائمة رحمة الله والمحصل ان الجمل  
قسان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشرك الذي انسد  
فيه باب الترجيح فانه ظاهرة ان الحكم اراد هذا او ذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل في بعض ما ران من  
المعنى **فقال** يعني زائد ثبت شرعا اشارة الى التسم الاول وقوله لا ينداد باب الترجيح لغة اشارة الى التسم  
الثاني **قوله** واما المأول فكذا ايتد بقوله من المشترك وبغالب الراي وبما ليس بالازم فان صاحب  
المران ذكره ان الحنفى والمشكلى والمكرك والمجمل اذا اختلفت البين بدليل قطعى سمي مفسرا فاذا زال  
الاشكال والخفاء بدليل منه شبه كجز الواحد والقياس سمي مأولا وذكر في التوفيق بعد ذكر المأول  
ونفسه كافترة الشيخ مينا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقة فوضح بالراي كان مأولا وقوله  
صدر الاسلام المأول اسم لمكرك تناول بعض ما دخل تحت بدليل غير متطوع به من القياس وظن  
فثبت بما ذكرنا ان القدر ليس بالازم وعلى هذا يكون المراد من قوله من المشترك ما فيه نزع حفا  
ومن غالب الراي ما يوجب الظن فتكون تدبير الكلام المأول ما ترجح ما فيه حفا، بعض وجوبه  
بدليل ظنى فقوله ما ترجح بعض وجوبه بمنزلة الجنس فدخل منه المفتر وقوله بدليل ظنى احتراز عنه  
وقوله بما فيه الحفا، ليس بالازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال سمس الائمة  
رح المنسرفوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم منهما منتطع في المنسرفا لاولى ان جعل  
قوله من المشترك زائدا لاعتبار عمارة الحفا، او جعل معنى المحتمل اى المأول ما ترجح من اللفظ  
المحتمل بعض احتمالاته انه ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد  
هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وقوله في حد  
التأويل هو اعتبار احتمال بعضه دليل بصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر  
ثم قيل انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف اليه الصيغة واللغة لان  
اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلم  
لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلم خلاف المنسرفا لان النصير اللان  
به مثله في القى نحو اضافة الحكم الى المنسرفا هذا كالجمل اذا اختلفت البين خبر الواحد يكون  
ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم منه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم  
الى المنسرفا لانه اقوى لاي خبر الواحد الا ترى ان خبر الواحد هو قوله بزم اذا قلت هذا

او فعلت هذا وقد تمت صلواتك لما الحق بينا ما يتولد به اقبوا الصلوة ثبت ورضيه التعداد الاخير  
لما ذكرنا قال العبد الضعيف صلحه الله اما قوام المأول من اقسام النظم بالطريق الذى ذكرنا  
فمسكلا لانه ان كان ستم فيما ترجح بعض وجوب المشترك بالراي فلا ستم فيما اذا اظهر المراد  
من الحنفى والمشكلى بالراي ولا سيما اذا اجمل الظاهر والنص على بعض احتمالاته بدليل ظنى لانهما ليست  
من اقسام الصيغة واللغة الا ان جعل قوله من المشترك قد لا ينداد باب الترجيح لغة اشارة الى التسم  
قوله الجمل ما لحقة البيان خبر الواحد يكون الثابت به قطعا فليس كذلك لما ذكرنا ولا ان مثل  
هذا البيان لا يوجب لكشف كونه ظنيا مثل القياس فكيف ثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا  
بما هو قطعى الدلالة والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت الفرضية وان كان قطعى الدلالة وكذا  
العلم المخصوص وان كان قطعى السبوت وى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذى  
هو ظنى وبين معرفة المراد من الجمل خبر الواحد الذى هو ظنى فاما استدلالهم بالتعداد ففاسد  
لانا لان علم انهما فرضه بل هو واجب ولكن الواجب نوعان واجب في حق الفرض في العمل كما لو تر عند  
ابى حنيفة حتى مع ذكر صحه الخبر كذكر العشاء، و واجب دون في العمل فوق السنة كتحسين الفالفة  
حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا يتسد الصلوة فالعدة الاخرى من التسم الاول فلذلك  
سميها فرضا فاما ان جعل عمق قدر فرضها بحيث يكفر جاحدها او يضل فلا الا ترى ان ابا  
بكر لاصم وما كالم يكفر ابا نكارها فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي بان كان ربوا التعداد مع  
طوق البيان بايات الربوا في الاشياء، السنة ولم يكفر من انكر تقدر فرض من المسح بالربيع مع حرق  
خبر المغيرة بيا ما للجمل الكتاب وهو قوله بزم واسحق ابو بكر حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير ثلثة  
اصابع والشافعى بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف ثبت الحكم قطعا مثل هذا البيان وفي  
ثبوت بيا ناسبه اولته نضم التاء، اذا رجعت وصرفة نسخ التائين وصار ذلك عاقبة الاحتمال  
اى احتمال اللفظ اياه قال الله به هل تطرون الا ما ويلة اى عاقبة امر الكتاب وما يؤك اليه من  
بتين صدقة وظهور صحة وما نطق به من الوعد والوعيد **قوله** وليس هذا كالجمل اى ليس المأول  
على النصير الذى قلنا كالجمل الذى عرف معناه عنده اثبات الفرق بين النصير والتأويل لان  
الحدث المذكور سضى حرمه نصير القران بالراي باكد الوجوه واجماع الائمة من حيث العمل على  
استخراج معنى القران بالراي، سضى الجواز ولا بد من التوفيق ومن قواستها وقالوا الهى وورد  
على النصير دون التأويل ثم اختلفوا في الفرق فيقول النصير هو الاختيار عن شان من نزل منه

فهو  
الفرض

بيان الجمل فان ذكره  
وليس مما دل وكذا الظاهر  
او النصير او المشكلى او غيرهما  
اذا التحق به بيان قاطع ونوا  
مفسر المأول فلا يكون  
ملا ذكره مختصا بالجمل ولكن

وعن سيب بن زويه وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لانهم شهدوا ذلك وهم يقولون بالعلم وغيرهم  
 بالواو والتاويل هو تبين ما ختمه اللغز من المعاني ولهذا قيل للغير للصحابة والتاويل المعنى  
 وقيل للغير بيان لفظ لا يحتمل الاوجه واحدا والتاويل يتوجه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد  
 منها بما ظهر عنك من الأدلة وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله هو القطع على ان المراد باللفظ هذا  
 فان قام دليل متطوع به على المراد يكون غير صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل متطوع به  
 فهو غير بالرأي وهو حرام لانه شهاده على الله بما لا يأمس ان يكون كذا فاما التاويل فهو بيان  
 عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع فقال توجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الهمزة  
 فلم يكن منه شهادة على الله كذا في شرح التاويلات فالصنع اختار قول الشيخ ابو منصور **قوله**  
 ما حوذن كذا مدار سركنا السفر يدل على الكثرة بما ذكر ومنه قال سفرت البتة اى كسنته ومنه  
 السفر لانه كسفت مراد اثنين وسافر الرجل انكسفت عن البنيان ومنه السفر لانه كسفت عن  
 اخلاق المرء واحواله فكون هذا اللفظ اى النفس متلويا من التسخير ومعناها واحد وهو الكسفت  
 والاطهار على وجه التشبيه فكون من باب الاشتقاق الكبير كجذب وطسم وطس الآ  
 انه قيل السفر كسفت الطاهر كما ذكرنا الفس كسفت الباطن ومنه التفرقة للقاورة التي توثق بها  
 عند الطسب لانه كسفت عن باطن العليل فسمى كسفت المعنى تقيرا لانه كسفت باطن الالفاظ **قوله**  
 وهذا معنى قول النبي عم اى ما ذكرنا ان السفر هو الكسفت بلا شبهة هو المراد من السفر المذكور في  
 الحديث وقوله عم فليتبوا امر معنى الخبر فقد تبوا اى اخذ النار من لافضى تاويله الباء للاستعا  
 والضيرة انه راجع الى الحاصل بالتاويل والاجتهاد اى حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجتهدت  
 في استخراجها من الله وفي هذا اى الحديث ابطال قولهم لما ذكر وما روى عن ابي جعفر انه  
 قال كل مجتهد مصيب راد به في العلل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويوجر عليه وان كان عند  
 الله مع خطاء او اراد ان كل مجتهد مصيب اى في شر وعنه في الاجتهاد في المقدمات ولكنه يقع في  
 الخطاء بعد ذلك ان اصاب الحق غير **قوله** الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح اى السئ  
 الذى سمي ظاهرا في اصطلاح الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور للفقوى فلا يكون منه تعريف  
 الشئ نفسه اذا الاول بمنزلة العلم فلا يراعى منه المعنى وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلى والعرف  
 محتمل عن احتمال امر جوحا ومسل هو ما لا يشترط في افادته لمعناه الى غير **قوله** واما النص فكذا  
 اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المسكلم اذا امرت بالظاهر

الظاهر

بلغ النص

صارضا وشرطوا في الظاهر ان يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا في قايته وبين النص قالوا لوقيل رايت  
 فلانا حين جعلنا القوم كان قوله جاني القوم ظاهرا في جنى القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء  
 جاني القوم كان نقضاً في جنى القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان  
 فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المقصود عليه ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارة قالوا  
 واليه اشار المصنف بقوله لعنى في المتكلم لانه نفس الصيغة وقوله فان زاد وضوحا على الاول بان قصد به  
 وسبق له قلت هذا الكلام حسن ولكنه يخالف لعامة الكتب فان شمس الامة رح ذكر في اصول الفقه الظاهر  
 ما يعرف المراد منه نفس السماع من غير تاويل مثاله قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله يا ايها الناس اتقوا ربكم  
 وحرم الربوا فاطعوا ايديهما وهذا وخوف ظاهر يوقف على المراد منه بجماع الصيغة وهكذا ذكر الامام القاضى  
 ابى زيد في القوم وصدور الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ايضا ورايت في نسخة اخرى من نصائيف  
 اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بجماع السماع من غير طائفة فكله ولا اجالة روية  
 وتفسير في الشريعة قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله الزانية والزانية وذكر السيد الامام الاجل  
 ابو القاسم السمرقندى في الظاهر هو ما ظهر منه المراد لكنه ختم احتمالاً لا سيما نحو الامر منهم من الاجاب  
 وان كان ختم التهديد وكما لى يدك على التحريم وان كان ختم التنبيه مشتبهاً بما ذكرنا ان عدم السوق  
 في الظاهر ليس شرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان سوقاً او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الامة وغيره  
 في ايراد المظاهر من ما كان سوقاً وغير سوق والآن ان احد من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر  
 هذا الشرط ولو كان منظور اليه لما غفل عنه الكل وليس ازيد وضوح النص على الظاهر لجد السوق كما طنوا  
 اذ ليس من قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم مع كونه سوقاً في اطلاق التكاح وبين قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم  
 مع كونه غير سوق فله فرق في فهم المراد للسمع وان كان يجوز ان يشب احدهما بالسوق فقول يصلح للترجيح  
 عند المعارض كالحق بن المتاوس في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما روية على الآخر بالشئ او التواتر  
 او غيرهما من المعامل اذ يان بان نهم منه معنى له نهم من الظاهر بقية نطقه ضم اليه سياقاً او سابقاً  
 يدل على قصد المسكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرق بين البيع والربوا لم نهم من ظاهر الكلام وهو قوله يا  
 ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات النفقة بينهما وان تقدير الكلام واحل  
 الله البيع وحرم الربوا فانه تماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل  
 الله البيع وحرم الربوا فانه تماثلان لما قاله سمس الامة رح واما النص فانه ينادى بان سمرته تقترب  
 باللفظ من المسكلم ليس في اللفظ ما يوجد ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة واليه اشار القاضى الامام في انشاء

قال

وقوله

كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البان لدليل في عين الكلام وقال الامام اللامع في النص  
ما فيه زيان ظهور سبق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صفة اخرى بصفة الظاهر كقولهم واحل البيع  
نص في الشقة بين البيع والربوا حيث اريد بالاسماع ذلك بقرنه دعوى المائدة واما قوله بمعنى المتكلم  
لان نص الصيغة بمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ان زاد النص وضوحا على الظاهر لسر له صيغة في الكلام يدل  
عليه وضعا بل يتم بالقرنه التي اقرت بالكلام انه هو الغرض للمكلم من السوق كان فهم الشقة ليس  
باعتبار صفة يدل عليه لغيره بل بالقرنه السابقة التي يدل على ان قصد المكلم هو الشقة ولو ان زاد وضوحا  
معنى يدل عليه صيغة نصير منسرا تكون هذا احراز عن المنسرا يقال الماشطة نص العروس فتعدها على المنسرة  
يفتح الميم وهي كريمة التي هي بين النساء قوله فانكوما طاب لكم ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم  
كاللاق في اية الحريم وتدل ما ذهبا الى الصفة لان ما سئل عن الصفة كان من سؤال عن الذات بل ان  
الاناث من العقلاء يخرج من غير العقلاء منه قوله او ما ملكت ايمانهم ثني وبلات وربع معدولة  
عن اعداد مكررة وانما صنعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها من صيغها وعدلها عن تكررها وهي تكررات  
يعرفن بلام العريف قال سنخ المثنى والثلث والرابع ومجلس النصب على الحال من ما طاب اذا  
تدس فانكوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين وثنتين وثلاثا ثلاثا واربع اربعا كذلك  
الكشاف ويقل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمر اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغار  
جانز ظاهر في الاطلاق اي في اباة نكاح ما سيطبه الم من النساء لان ادنى درجات الاموال اباة ويقل  
في احتان لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الخطر لان النكاح رقي وكونها حرة ساقية صيرورتها  
مملوكة ولا يملكها بالكره الا كما قال به ولقد كرمنا بني آدم وصيروا نساء قوم ما قوموا بها طاهرة الماهين  
يناء في الكرم الا انه ايج للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة الضمنية في  
لانه للثان وقصد اي قصد العدد بالسوق فازداد هذا الكلام وهو قوله فانكوا الى قوله وبيع وضوحا  
على الاول وهو قوله فانكوما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد سبيل قصد العدد بالكلام وسبق  
الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مني من الاول **قوله** وحكم الاول وهو الظاهر ثبوت ما انتظم  
يقتينا عامتا كان او خاصا وكذا التا وهو النص عما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا  
رحمهم الله منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو الحصاص واليد بيل نقاضي ابو زيد ومن تابعه وعامة  
المعزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ  
ظاهرا لا قطعاً ووجوب اعتقاد حتمه ما اراد الله من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث

فلان

وبعض المعزلة وهو بناء على ان العام الخالي عن قرينه المحض بوجوب العلم والعمل قطعاً عندنا وعندهم  
خلافه لاحتمال المحض في الجمله وكذا كل حصة محتمل للمجان ومع الاحتمال لا يثبت التقطع كذلك الميزان  
وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كجبر الواحد و  
القياس وعندنا لا يعنى لاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينه لانه الناشئ عن ارادة المكلم وهي  
امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تعلق بالمعاني الباطنة كحرض المسافر لا تتعلق بحصة المشقة  
والنسب بالاعلاق والكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والنزاع  
الذي هو دليل الاعلاق والاحتمال الذي هو دليل اعتدال العقل وسياق بيان هذا ان شاء الله وذكر  
العزالي في المتصفي الظاهر هو الذي حمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمل ثم قال النص مطلق في  
دور العلماء على ثلثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي فانه سمي الظاهر نصا فهو مطلق على اللفظ  
ولامانع في الشرح والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت  
فعلى هذا حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من قطع فهو بالاضافة  
الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص الثاني وهو الاثر وهو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا على قرب  
ولا بعد كالحشم مثلا فانه نص في معناه لاحتمال شئ اخر وكل ما كان دلالة على معناه في هذه الدخ  
سبى بالاضافة الى معناه نصا في طرفة الابنات والنفي اعني في الابنات المسمى ونفي ما لا يطلق عليه  
الاسم فعلى هذا حد اللفظ الذي يتم منه على التقطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المتطوع به يجوز ان  
يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا وبجمله لكن بالاضافة الى ثلثة معاني لا الى معنى واحد الثالث  
التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا بعضه دليل  
فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع  
الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال محض وهو المعتضد بدليل ولا حجة في اطلاق النص على هذا المعنى  
الثلثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهرا بعد ظهور بهذا ان موجب الظاهر  
والنص على الغير الذي اختاره شايخنا ظني عند اصحاب الشافعي فاما على السير الذي اختاره  
فقطعي كالمشتر وقوله الا ان هذا اي النص استثناء منقطع من المساء وادل عليه قوله وكذا الثاني  
يكون معنى لكن اولى منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيا فانا كان العمل به اولى ولان  
فيه جعاً بين الدليلين بخلاف العكس لا يمكن حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس  
ولانا انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم يقض فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضه النص  
دليل هو

غير

وجب حمل عليه ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله واحد لكم ما وراء ذلك مع قوله  
تعالى فانكوا اما طاب لكم من النساء ثلث وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير  
المحرّمات فتقتضي عمومها واطلاقه جواز نكاح ما وراء الرابع والثاني يقتضي اقتصار الجواز في  
الرابع فتعارضان فما وراء الرابع فيترجح النص ويحل الظاهر عليه ومن السنة قوله عم لاصلوة  
الامانة الكتاب مع قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي الجواز  
عام في كل صلوة لان لاهن نفي الجنس متناول صلوة المتدي والمنزلة والثاني نص لانه اشد  
وضوحا في افة معناه من الاول لان استعمال لاني الفضل واستعمال العام في بعض منبوهاته شايخ  
ذاع متعارضان في حق المتدي فيعمل بالنص ويحل الاولى على المعزذ او على نفي الضميمة **قول**  
اما المفسر فما ازداد اي كلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل ينقطع فيه خلاف النسخ  
فان احتماله قائم في سواء كان ذلك الوضوح سبب معنى في النص بان كان اي النص مجلا وهو شايخ  
في العبار لان النص لا يكون مجلا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ والكلام بهنا وقوله  
بان كان مجلا بدول من قوله معنى في النص يتكرر العامل فلوحة بيان قاطع احراز عماليس تقاطع ثبوتا  
اود لانه حتى لا يصير الجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة ولا بيان فيه احتمال وان  
كان قطعي البوت بل هو بعد في حين التأويل وان كان خرج عن حيز الاجمال ولهذا قال فانسد فيه  
باب التأويل وينتج لقوله بيان قاطع اي بيان قاطع لاحتمال الكلام التأويل بعد لحوته به او كان النص  
اي اللفظ عاما وهو بيان لقوله نفي على طريقة اللفظ والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال  
او بان كان عاما الا ان الشيخ لم يلفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونها وحاصله ان البيان  
كالا يتحقق بالكلام للتفسير لمتحقق به للتأكيد والتقرير وبيان النفي بسببه معنى في نفس الكلام وهو  
الاجمال اما بيان التقرير بسببه ان المتكلم لا معنى في الكلام لانه ظاهر في افة معناه لا يحتاج  
فيه الى بيان ولكنه ختم ان مراد به غير ظاهر وذلك انما ثبت بارادة المتكلم في التحاق البيان به تنقطع  
ذلك الاحتمال وقيل معنى قوله في النص ان البيان يكون متصلا به كما في قوله بان الانسان خلق  
هلوعا اذا امته الشرحي وعما واذا امته الخير منوعا فترهلوع الذي كان مجلا ببيان متصل بسبيل  
احد بن يحيى ما ابلغ وقال فترع الله فلا يكون تنبيها بين من نفي وهو الذي اذا ناله شدة  
اظهر شدة الجوع واذا ناله خير غلبه ومنعه الناس وكما في نظير المذكور في الكتاب ومعنى قوله  
نفي ان لا يكون بهانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام آخر كالصلوة والزكوة ثبت نفيها

بلغ  
المفسر

بيان  
التفسير  
والتأكيد

باقوال النبي عم وافعاله لا بيان متصل به فالمثال المذكور في الكتاب على النفي الاول من القسم الثاني  
وعلى النفي الثاني من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك والهلوع على النفيين  
من القسم الاول قوله جمع اي صفة عام اي معنى وانما ذكرها لان صفة الجمع قد سلب عنها معنى العموم  
بدخول اللام كما في قوله لا تزوج النساء وقد ذكر ويراد به الواحد محاز كما في قوله هو واذا  
قالت الملائكة يا مريم قبيل المراد هرب من عم ويصلح هذا المثال بنظر للاقسام الاربعة لان قوله في  
فجد الملائكة ظاهرة في مجود الملائكة وفي قوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وقوله اجعون  
انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اجزا لا يقبل النسخ فيكون حكما وحكمه الاجاب قطعا وهذا  
لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم وقوله بلا احتمال لخصص وتأويل اشارة الى رجحانه على النص قال  
المصنف رحمه في شرح العموم وحكمه اعتقاد ما في النص وان لا احتمال التأويل يكون اولى من النص عند  
المقابل قال شمس لانه في مثاله ما قال علماء وناجهم ان فيمن تزوج امرأة شهرا تكون ذلك متبعة  
لا نكاح لان قوله تزوجت النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهر مفسر في المتعة فيه احتمال  
النكاح فان النكاح لاحتمال التوقيت بخال فاذا اجتمعا رجحا المنسر وحلنا النص على ذلك المفسر  
وكان متعة لا نكاحا وذكر غير نظير التعارض بينهما قوله عم المتخاصة بتوضاه لكل صلوة مع قوله عم  
المتخاصة بتوضاه لوقت كل صلوة قال لان الاول سوق في مفهومه فكان نصا ولكنه ختم التأويل  
اذ اللام يستعار للوقت والتا لاحتمة فيكون مفسرا فيرجح فيعمل الاول عليه ولكن الاولى ان جعل  
هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او المنسر لما بيننا ان الاعتبار لازد ياد الوضوح لا لسوق  
الانه اي المنسر ختم النسخ اي في نفس الامر لهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا احتمال  
النسخ ومعنى به معنى القايم باللفظ لانه يودي الى الكذب او القلظ وهو محال على الله مع فاما  
اللفظ فيجوز ان يجري فيه النسخ وان كان معناه حكما فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة  
وحرمة القراءة للخب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا احتمال الاستثناء فان ابليس استثنى من  
من قوله في مجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكر لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام لان الامتنان  
لا يصح مترجحا فاما احتمال النسخ بابق لانه لا يثبت الامتنان فاذ ازداد اي المفسر قوة و  
احكم المراد به الباطن متعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد  
بالمنسر عن النسخ والتشديد وهما متراد فان هنا مني حكما وطهوما ذكر انه لا بد من كون الكلام  
في غاية الوضوح في افة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسي حكما وهو قول عامة الاصولييين من

اما

نظير للاقسام الاربعة

والخبر لا احتمال  
النسخ

يسمى حكما

اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يخل الا وجه واحد وقيل هو ما في العقول  
وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه ونهزم مراد. وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يخلقوا  
فيه والمشايد على اصدارها وقيل هو ما في الفرائض والحجود وقيل ما في الحلال والحرام والافصح هو الاول لان  
ما خذ يد لعل ان لا يتقبل النسخ يقال بناء على حكم اى ما من الامتناع والاصح الصيغة اى امتنت فنظما وتبدلها  
وقيل هو ما خوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى نعتة قال الشاعر بنى حنيفة احكوا سنها كم انى اخاف عليكم  
ان اغضنا ومنه حكمه الغرس لانه نعت من العثار والفساد فالحكم ممتنع من احتمال التاويل ومن ان يرد عليه  
النسخ والتبديل ولهذا سمي الله به المحكمات ام الكتاب اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد  
وسمي مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفي آخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا  
احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الامم ثم انقطع احتمال النسخ قد يكون للمعنى في ذاته بان لا يخل التبدل  
عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم فسمى هذا الحكم بعينه وقد  
يكون بانقطاع الوحي لوفات النبي فسمى هذا الحكم بعينه **قولهم** تقابل هذا الوجه انما احتار لفظ  
المقابل الذى هو اعراض من الضاد الذى ذكره كونه بيان تحقيق المقابلة وبها الخلاف بقوله يعارض  
غير الصفة ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على معنى فلا يحتاج الى جواب صعب لا تقبله السائل وقوله  
ما اشتبه معناه وخفى مراده قولا ما اشتبه معناه من حيث اللفظ وحتى مراده اى الحكم الشرعي كما ان  
معنى السارق لغة هو اخذ مال الغير على سبيل الحيفه اشتبه في حق الطرار والبناش وكذا احكم وهو  
وجوب القطع حتى في حقيقتها والاشبه انما يشان عن معنى غير المراد فيه ولهذا لم يذكر الاول  
في المخصص والسوق يعارض غير الصفة اى حتى بسبب عارض لان يكون اللفظ خفيته منسفة فان آية  
السوق طاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها في الطرار والبناش يعارض اختصاصها  
باسم آخر يعرفان بها واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فبعد هذا الوساطة عن اسم  
السوق فلها خفيت الاية في حقيقتها وقوله لا يبال الابا لطلب تأكيد في قوله وذلك اى الخفى مثل  
الطارر والبناش تسامح لانها ليسا الحسن بل اى السرة خفية في حقيقتها ولكن لما حصل المقصود وهو فهم  
المعنى لم بلغت الشيخ الى جانب اللفظ والاولى ان وذلك مثل آية السرة في حق الطرار والبناش  
كادكر هو في شرح المقوم وعن في نصائهم وخود ان يكون ذلك اشارة الى العارض الذى  
صارت الاية خفية بسبب مثل اسم الطرار والبناش ولكن فيه بعد وذكر شمس الامم يعارض في الصيغة  
مكان قول المصنف يعارض غير الصيغة وعنى به ان الحفاء في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض

خفية في حق مع

ما ذكرناه

وهو بادئ لان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكر الشيخ وقيل المراد من الصيغة  
في كلام المصنف نظم الية والمراد منه في كلام شمس الامم صيغة الطرار والبناش مثلا فلا يخل  
اذ ابين كلامهما ولكن الوجه هو الاول **قولهم** ثم المشكل في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في  
الحفاء عن الخفى لانه في ادنى درجات الحفاء وفوق المشكل وقوله وهو الداخل في اشكاله وهو اشارة  
الى ما خذ قال شمس الامم في المشكل ما خوذ من قولهم اشكل على كذا اى خفي في اشكاله وامثاله وهو اسم  
لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله وهو اشارة على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يميزه عن سائر الاشكال  
وقال القاضي الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعرض كان  
حفاء فوق الذى كان بعرض حتى قال المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يستدلون الى الفرق بينهما  
**قولهم** وهذا الغرض في المعنى اى الاشكال انما يتبع لغرض في المعنى **قولهم** ان كنتم جنبا فانه  
مشكل في حق النعم والانت لانه امر نفل جميع البدن والباطن خارج منه باجماع للتعود بقبي  
الظاهر مراد اول النعم والانت شبهة بالظاهر جمعة وحكا وشبهه بالباطن كذلك على ما عرف  
فاشكال امرها باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب لاحتماها بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين  
خارجا عن الوجوب مع ان له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكا اما حقيقة فظاهر واما  
حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او كحل لانتد صومه ولو خرج منه من قرحة في عينه ولم  
يخرج من العين لم يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للمتوذر كما  
كالباطن لان اصال الماء الى داخل العين سبب للمعنى وليست في اصاله الى داخل النعم والانت خرج  
بقيد اخلاص الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكره  
لا يصلح نظيرا للمشكلة كما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره كذلك لان التطهير لغة وشرعا معلوم و  
ولكن اشتبه بالنسبة الى النعم والانت كاشبهاه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والبناش فكان من  
نظائر الخفى لامن نظائر المشكل وذكر شمس الامم الكردى ان من نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف  
شهر ولا بد من ان يوجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى تفضل الشيء على غيره بثلاث  
ومانين مرة وكان مشكلا بعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لالف شهر  
على الولا ولهذا لم يتل حيز من اربعة اشهر وثلاثين سنة لانها لا يوجد في كل سنة لا محالة  
ونؤدى الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله من قراء يس يريد بها وجه الله بع غفر الله له واعطى من  
الاجر كالوقراء القرآن اثنين وعشرين مرة وفي رواية من قراء سورة ياسين كان كمن قراء القرآن

قراءة يس

وقية تفصيل الشيء على نفسه  
ايضا فيعد التأمل عرف  
الامعنا فكأنما قرأ  
القرآن عشرين مرة  
أو انفق في خيرين

اشبهت بها

عشر مرات أو اثنين وعشرين مرة بدونها لامها ومن نظائر قولهم فأتوا حركتكم التي شتمت معناه على  
السامع انه بمعنى كيف او بمعنى ابن معرفوا بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف لغزبه الحركه وبدل الالف بواو  
في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللاديم اولى واما نظير الاستعارة البديعه فقوله في قوارير من  
فضه فالقوارير لا يكون من العضة وما كان من فضه لا يكون قوارير ولكن للفضه صفة كال وهي نفاة  
جوهريه وبياض لونه وصفه نقصان وهي انها لا تصفو ولا يثقب وللقارورة صفة كال ايضا وهي الصفاء و  
الشفيف وصفه نقصان وهي حساسة الجوهر تعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان  
معناه انها مخلوقة من صفة وهي مع بياض الفضه في صفاء القوارير ويشبهها وقوله في فصب عليهم ربك  
سوط عذاب فللصب دوام ولا يكون له شئ وللوسط عكس فاستخرج الصب للدوام والسوط للشدة  
اي انزل عليهم عذابا شديدا دائما ومثله ذكر الصب اشان الى ان من السماء اي من عند الله وذكر السوط  
اشارة الى ما حصل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عداهم في الآخرة كالسوط اذا يقين  
الى ما يريد يعذب به وقوله عز وجل فاذا هم الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذوق ولكنه يشمل  
الظاهر ولا اثر له في الباطن والاذقة اثرها في الباطن ولا يتناولها فاستخرج من الاذقة ما يصل  
من اثر الضرب الى الباطن واللباس للشمول فكانه متلفا ذاقهم فاعذبهم من الجوع والخوف اي اثرهما  
واصل الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم وبيان النظائر المشبهة منتول من العلامة شمس لانه الكرد ريح  
**واعلم** ان معنى الطلب والتأمل ان نظرا واولا في منزهات اللغز جميعا فنبطها ثم تأمل في استخراج  
المراد منها كما اذا نظرت في كلمة اتى فوجدتها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل  
فيها فوجدتها بمعنى كيف في هذا الموقع دون ابن فحصل التصود وكذا اذا نظرت في قوله يعزبه القدر  
خير من الف شهر فوجدت الالف منزهة من احد هما ان يكون خيرا من الف شهر متواليه والثاني ان يكون  
خيرا من الف شهر غير متواليه ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجدت معنى الثاني لقيادة المعنى الاول  
فظهر المراد وقس عليه البلاء **قوله** ثم المجل اي بعد الشكل المجل ومعناه قوة لانه لما بدأ ببيان ادنى  
درجات الخفاء او لا كان ما بعد اعلا رتبة منه في الخفاء ما ازدحمت فيه المعاني بدافقت يعنى  
بدفع كل واحد سواء لانه يشمل معاني كثيرة وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته بجمل لان اللفظ المشترك  
بين المعنيين قد يصير بجمل اذا اندفعه باب الترجيح كما مر والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ  
والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الثاني  
كلمة المشترك في اصل الوضع الآن التوارد ههنا اعم منه المشترك لانها اشترك باعتبار الوضع

ايضا

الكلام

فقط وههنا باعتبارها باعتبار غرابه اللفظ وتوحشه من غير اشراك فيه وباعتبار ايهام التكلم وهذا  
لان المجل انواع ثلثة نوع لانهم معناه لغة كما يملح قبل التفسير ويؤمع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد  
كالربوا والصلوة والزكوة ويؤمع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه  
لان سد باب الترجيح منه كما مر في القسم الاخير توارده المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين  
باعتبار غرابه اللفظ واهام التكلم ويسئل قوله ما اردت في المعاني زايدة التحديد اذ يكفي ان  
يقول هو ما اشبه المراد اشبه لا يدرك الا بالاستقسان كما قال شمس الا انه رجح هولفظ لا يفهم المراد منه  
الا باستقسان المجل **قال** القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال اخبر  
هو ما لا يمكن العمل به الايمان ما تقرن به قلت لما حصل التصود وهو المكنى لاخير في ترك الكلف  
وسبب الاشتباه واعلم ان البيان اللاحق بالمجل قد يكون بيانا شافيا ووصيا للمجل به منسرا  
كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ووصيا للمجل به ما لا كسبان الربوا بالحدث الوارد في الاشياء  
السهة ولهذا قال عمر بن الخطاب حنج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد  
يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجل يشبه هذا البيان يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف  
الاول وان ما ذكرنا اشارة القاضي الامام ابو زيد في السقوم بقوله بعد البيان بلزمه ما يلزم بالمتن  
او الظاهر على افتراض البيان به فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لا بد فيه من  
الاستقسان والاشارة قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه المشكل وهو الطلب والتأمل ولهذا قدم نظير المجل  
الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا على المجل الذي لم يخرج الى امر آخر بعد البيان  
كالصلوة والزكوة وبيان ما قلنا انه يصير شكلا بعد البيان ان الربوا مع اجماله اسم جنس محلي باللام  
فيستغرق جميع انواعه والسنة عم بين الحكم في الاشياء السهة من غير قصر علمها بالاجماع فبقي الحكم  
فيما وراة السنة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون بجمل او فيما سواه الا انه لما احتمل  
ان يوقف على ما وراها بالامل في هذا البيان يتسبب مشكلا لا بجمل او بعد الادراك بالتأمل والوقوف  
على المعنى الموشح صارا ما ولا يفي ايضا فصارت تذكير الكلام لا بد من الرجوع الى الاستقسان في كل انزاع  
ثم الطلب والتأمل في البعض قيل معنى الطلب طلب المعنى الموشح والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعبير  
والاطهر ان يتكلم المراد هو الطلب والتأمل في اللفظ لانه الخفاء كما في المشكل **قوله** لا يدرك معاني  
اللفظ جال فان مطلق الزيادة التي يدل عليه لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا  
الصلوة والزكوة لم يتغيرا بين يمين ونعتت هذه الالفاظ الى معان اخر شرعية اما مع رعاية المعنى

بلغ

اللغوى او بدونها فلا يوقف عليه الا بالسوق كمل في الوضع الاول انقطع **قوله** الاعتقاد ان فلان يوقف  
عليه الابد الاستسار وذكر في نسخة وان على سال رجل غاب عن بلده ودخل بلدة اخرى لا يعرف اهل  
ملك البلده بالتأمل فبيل بالرجوع الى اهل بلده حتى لو شهد لخل للقاضي ان تقضى شهادته ولا للمركب ان  
يعد له الا بالرجوع الى اهل بلده يعرف حاله فان طريق دركه مستقيم اى من جوب من جهة الجبل وطريق درك  
المشكى قام اى ثابت بدون بيان بل يعرف بالتأمل في مواضع اللفظ **قوله** الا السليم استثناء منقطع من  
لا طريق قبل الاصابة اى قبل يوم القيمة فان التشابهات يتكثف يوم القيمة وهذا اى ما ذكرناه من نسبي  
المشابه وهو الذى لا طريق لدركه اصلا **قوله** وعندنا لاحظ الراشدين الا السليم استثناء متصل من  
لاحظ اى ليس له موجب سوى عقائد الحق منه والتسليم وعلى معنى مع وهذا بيان حكم المشابه وان الوقف  
معطوف على قوله لاحظ وفي بعض النسخ وعندنا لاحظ وهو الصحيح واختلفوا في ان الراشخ في العلم هل يعلم  
تاويل المشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضوا له عنهم الى انه لاحظ لاحد ذلك وانما  
الواجب منه التسليم الى الله يوم اعقاد حقيقته لمراد عنه وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من  
اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار المصنف وايد اشار بقوله وعندنا وعلى هذا الوقت على قول  
الا الله واجب لانه لو وصل بهم ان الراشدين يعلمون تاويله فيغير الكلام وذهب اكثر المتأخرين الى  
ان الراشخ يعلم تاويل المشابه وان الوقف على قوله والراشخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف  
للاستيناف وهو مذهب جماعة المعزلة قالوا لو لم يكن للراشخ حظ في العلم بالمشابه الا ان يقولوا  
آمنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجاهل لانهم يقولون ذلك ايضا قالوا ولم ينزل المنسرون  
الى يومنا هذا ينسرون وينزلون كل آية ولم تنهم وقفوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا مشابه لا يعلمه  
الا الله بل فروا الكلي وقال ابن عباس بر اعلم كل القرآن الاربعة الفصيلين والحنان والريسم و  
الاقوام ثم روى عنه انه علم ذلك وروى انه كان يقول الراشخون في العلم يعلمون تاويل المشابه وانا  
من تعلم تاويله وقد اشهر عن الصحابة بنسب الحروف المنقطعة في اوائل السور ويدل على ما ذكرنا ما قال  
بجاهد وان حرج والراشخون في العلم يعلمون تاويله ويقولون اسنابه وقال القبي لم ينزل الله شيئا  
من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل على معنى اراده فلو كان المشابه لا يعلم عنى للزم للطاع فيه  
مقال ولزم منه الخطاب بالابنهم ولم يبق حجة فيه فائدة وهل جوران مقال ان رسولا الله عم لم يكن يعرف  
المشابه واذا جاز ان يعرف مع قوله وما يعلم تاويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من صحابة  
رضوان الله عليهم جميعا واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنسبة ثم خصص اسم  
الله

من نسخ

منقطع

فيمنقضة

بالاستثناء فيقتضى انه مما لا يشاركه في علمه سواء فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على الآله الا الله فلو  
والراشخون يكون شأنا مبتدئا من الله مع عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند الله لا عطف على الاسم  
الله كما اذكى في بعض نسخ اصول الفقه والدليل عليه قراء عبد الله بن مسعود رضوان تاويله  
الا عند الله وقراءة ابى وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراشخون ولانه بع ذم من اتبع  
المشابه ابتغاء التاويل كما ذم ابتغاء الفتنه بان جرده على الظاهر من عزنا تاويل ومدح الراشخين بتقام  
كل من عند ربنا ويقول ربنا لا نرفع قلوبنا اى لا نجعلنا ممن في قلوبهم نرفع فاتبوا المشابه ما ولين  
او غير ما ولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروى عن عائشة رضوان عنها انفا  
قالت تلامسوا الله من الاية قال اذ ارايتم الذين يقولون ما يشابهونه فاولئك الذين سماهم الله  
فاحذروهم من بالحد من غير فضل بين متابع وبين مسامع فسناول الجميع وروى عنها ان النبي عم لم  
نفسر من القرآن الآيات علمنا جبرئيل وم فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم تكلفه الرسول  
عم ثم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحسنة لان من قال بان الراشخ يعلم تاويله اراد انه يعلم  
ظاهرا لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى وقيل كل  
مشابه يمكن رده الى الحكم فان الراشخ يعلم تاويله كقوله سوا الله فسيهم فهذا مشابه يمكن رده الى قوله تعالى  
لا يضارنى ولا ينسى الذى هو حكم لا يقبل التاويل فيكون مناه جازاهم جزاء الشبان وهو الترك  
والاعراض وكل مشابه لا يمكن رده الى الحكم فالراشخ لا يعلم تاويله كقوله يع يسألونك عن الساعة ايات  
سرحها قل انما علمها عند ربى ثم الراشخ في العلم هو الثابت المستقيم الذى لا يهتيا استلاله وتشكيكه  
ويقل الذى حقق العلم بسط الفروع بالاجتهاد حتى رشح في قلبه وقيل هو الذى حقق العلم بالمعرفة  
والقول بالعمل وعن السبعم الراشخ برزت بمنه وصدق لسانه واستقام قلبه وعفت بطنه وفزجته  
**قوله** واهل الايمان جواب عما قال الخطاب المنزل اما للقرين او للتخليف ولا بد منهما من علم الخطاب  
لكنه العمل به والحصله المعرفة فاذا اتسد باب العلم به اصلاحا عن الحكمة لان من خاطب عبدا بشئ  
لا يفهمه لا يفهم الحكمة لم يكن اذ ذلك فرق بينه وبين اصوات الطيور فيتم الحكمة بقوله واهل الايمان  
على طبيعتهم اى من ليس في العلم منهم من يطالب اى يؤمر بالامعان اى المباعدة في السير اى في الطلب  
من اسعد الفرس ذاتا بعد في عذو لكونه مبتلا بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقبل  
بجهل لانه لا يصح تكليف من لا يعلم شيئا اصلا فانزل الحكم والمنسوخها ابتداء المثل ومنهم من  
طالب بالوقوف على الوقوف عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللزم وان كان سعديا قال على راس  
الايعة

على اتباعه له نسخ

بلغ

هذه الابه وقت اي وقوف او معناه وقت النفس عن الطلب اي جسمها فانزل المشابه حقيقا للابتلاء  
اي في حقه او يميزا للابتلاء في حق الكل معناه المعنى في الابتلاء بانزال المجل والمشكل والخفي فان  
الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالهدى في الطلب ولو كان الكل شكلا خفيا لم  
يعلم شاحقة بغيرها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتباع النفس  
واعمال الفكر قيتين المجد من المقصر والمجاهدين المنرط فكون قواهم بتدراجتها وهم ومرايتهم على قدر علومهم  
فيظهر فضيلة الراجحين في العلم حاجة الناس الى الرجوع اليهم والاعتدال بهم ولو ذلك لاستوتت الاقوام ولم  
يتميز الخاص من العام ولذبح لتفاوت بين الناس ولا ينزل الناس خيرا ما نانا وتوفاذا استوتوا هلكوا  
وقال الله ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما اتاكم ووجه آخر انه ابتلى عبان بضروب  
من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة وخزها وبعضها سترق على الاعضاء حسب ما يليق بكل عضو  
اقداما وامتاعا والقلب شرف الاعضاء فابتلاء بانزال الخفي والمشابه ليعتب بالتفكير فيما سوى المشا  
فيخرج على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التنكر في المشابه مقتدا حقيقا فيكون ذلك عبادة منه كعبادة  
سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع وذكر في عين المعاني الحكم في انزال المشابه ابتلاء العقل لانه كليل  
الاحكام ابتلاء العاقل وله في فهم معانيها وحكمها منفع الى العقل فلولم يتسل العقل الذي هو اشرف الخلاق  
لاستعماله في آية العلم على المرون وما استأنس الى التذلل لغير العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربا  
اجل فيه اجالا واهم فيها ابهم منه اشكالا لكون موضع جشوا التلميد لاستاذة انتياد افلا حريم يستفانه  
برايه هداية منه وارشاد افا المشابه هو موضع جشوا العقول لبارها استسلاما واعترافا بتصورها  
والترما **قوله** وهذا اعظم الوجهين بلوى اي الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامتناع في الطلب  
لان العقل جبل على الصفة سائل في غوامض الاشياء السفت على حقا بنها وكان منه عن ذلك اشد عليه  
من حمله على تفصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل  
لان النفس مائلة الى الشهوات وكان امتناعها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزا  
كما اشار اليه النبي في قوله لترك ذنوبنا هي آية الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به  
الراجحين في العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عزم ان اشد الناس بلايا الانبياء ثم الاولياء  
ثم الامثال فالامثال اعلم نفعها اي في الدنيا بالامن من الوقوع في الزيف والذل بسبب الابتساع  
وجدوي اي في الآخرة بكثر الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء وكان الصبر فيه اشد فيكون الثواب  
فيه اكثر وبلوى وجدوي كلاما بلا متولين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعها  
بغيره

يقول  
لقد

عدلوا عنها واشغلوا بتاويل المشابه لظهور اسهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف  
وتسكهم بالمشابهات في اثبات مذاهم الباطلة واضطر الخلف الى الزمام وابطال دلائلهم  
فاحتاجوا الى التاويل ولهذا قيل طريقة السلف وطريقة الخلف احكم **قوله** ومثاله المقطع  
اي ومثاله المشابه الحروف المقطعة اي الحروف التي يجب ان يتطوع في التكلم كل حرف منها  
عن الثاني بان يركى باسم كل منها على هيئة كقوله الف لام ميم خلاف قوله ألم فانه يجب ان يركى  
بعضها بعض لعنف المعنى وهذا الالفاظ وان كانت اسما حقيقا لكنها سمي حروفا باعتبار  
مدلولها بخوزا ثم قيل هي من المشابهات التي لم يطلع الله عليه الخلاق الامن شاء منهم يجب  
الايان بها ولا يطلب بها التاويل وقيل هي من السن الملايكة التي منهم بعضهم من بعض والسن  
الطيور والدواب فيحل ان يكون هذا مما لا يطعن الله به معرفة الرسول بتعليم الملايكة اياه  
وقيل انها ليست من المشابه بل هي من جنس الكلام بالرمز فيحل التاويل وقبل كل تاويل احتمله  
ظاهر الكلام لغة ولا روح العقل والشرع ولا يتقبل تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه  
التي ختمها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل وللآيات المحكمة لانهما ترك القرآن لاناويل  
لها كذا في شرح التاويلات والدليل على انها ليست من المشابهات ما اويل بعض السلف مثل  
ابن عباس وعنه هذه الحروف من غير ردة وانكال عليه من الباقين ولم يستدل عن احدهم  
ما اويل الوجه واليد والاسنواء وكانوا يترجون عن ذلك حتى قال مالك ابن انس حين سئل  
عن قوله الرحمن على العرش استوى استواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والايان به **قوله**  
والشك منه شرك والسؤال عنه بدعة ولما كان القول الاول الاكثر اختار المصنف **قوله**  
ومثاله اثبات رؤية الله بعلمه ولم يقل وكذلك اثبات رؤيته الله به كما قال وكذلك اثبات  
اليد والوجه فرقا بين ما يختلف في كونه متشابه وبين ما هو متشابه بالانفاق او فرقا بين ما  
شابه لفظه وبين ما مشابه معناه وقوله اثبات رؤيته الله به اي اثبات كينيتها لان نفس  
الرؤية ليست بمشابه كذا قيل والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لاني نفس الامر اذا لا  
يمكن ذلك لانه يؤدي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقوله لانه موجود بصفة الكمال  
اشارة الى علمه جواز الرؤية فانه الوجود عندنا على ما عرف **قوله** وان يكون مرنا لنفسه وغيره  
من صفات الكمال لا يراه الشاهد عدم رؤيته ما عرف موجودا امان العجز والنقصان لان  
من يستر عن الناس ما يستر ليعب به ونقصان حل فيه او لعجز عن مقاومة الناس في

قوله



ابناءهم اياها والله تعالى غاب على كل شيء وهو اجل من كل شيء جميل منزه عن العنايص والعيوب موصوف بصفا  
 محزون ان يكون مرثيا لانه من صفات الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل اهل المؤمن اهل لان كرم تلك الكرام  
 انما قال هذا لان الشيء قد يمنع لعدم الاهل وان كان في نفسه يمكننا فقال الرؤيه ممكنة عقلا والمؤمن  
 اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التي لا تخطر على قلب بشر وقد ورد به السمع بحسب القويشوتها  
 واعلم ان اكثر المعزلة يقولون بالله تعيرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى  
 متوله ان يكون مرثيا لنفسه رد لقوله هذه الطائفة واشاره الى الالزام على الاكثر لانه لما يرى ذاته  
 كانت رؤيه ذاته ممكنة في نفس الامر لانه لا يوصف بما هو جميل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بان يرى  
 المقدم لان رؤيه المقدم جميل ولما كانت ممكنة لخوزان يرى المؤمنون بلا كيف وجهه كما يرى هو  
 نفسه بلا كيف وجهه **قوله** لكن اثبات الجهة تمنع لان شرط الرؤيه في الشاهد ان يكون المرثي  
 في جهة من الراي وان يكون مقابلا له ولا يكون منها مسانف متدرة لانه غاية القرب  
 ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله في محال فصار اثبات الرؤيه بوضع اى كيفية مشايها اى  
 تحت لا يدرك بالعقل فلم ذلك الى الله ولا يشغل بالتأويل ومن جوز التأويل من المحققين  
 المتأخرين قال لانهم ان ما ذكره من القران الالزام بل هي من الاوصاف الاتفاقيه وذلك  
 لان المرثي في الشاهد وجهه محقق في جهة المقابلة فيرى ذلك فاما الله فيؤمن عن الجهة  
 والمقابلة والمسا فيرى كما هو ايضا لان الرؤيه محقق الشيء بالبصر كما هو والدليل عليه ان الله  
 يرانا قال الله تعالى لم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك اكثر من المعزلة ورؤيه الله تعالى  
 اياها من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القران الالزام للرؤيه لان ما كان من القران  
 الالزام الدالة لتبديل بين الشاهد والقاب بل هي من الاوصاف الاتفاقيه تكون البراهي في  
 الشاهد بخلافه فاولا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الغالب بالاتفاق لكون هذه  
 الاوصاف انما في فعله هذا لم تنق الشابه في الوصف ايضا والبال والتأويل والله الهادي **قوله**  
 وكذلك اى وكايات الرؤيه اثبات الوجه واليد لله في حق عندنا بقوله عندنا اختر عن قول  
 من قال لا يوصف الله سبحانه الوجه واليد بل المراد الرضا والذات وخوها من اليد القدرة  
 او القوة او النعمة وخوها وقال الشيخ بل الله تعيرى وصفه الوجه واليد مع نزبه جل جلاله  
 عن الصور والجارية لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له اولاد  
 له بعد ناقصا وهو تعيرى صفات الكمال فوصف بها ايضا لان اثبات الصور والجارية

بصنة

سجيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه بحسب تسليمه على اعتقاد الحق من غير اشارة بالثا ويل  
**اعلم** ان في امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة ولا يثبقت الاسم منه  
 فلا يقال الله مع توجه الى فلان بنظر الوجه والعناية ولا يتبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا  
 يتبدل لفظ العين بالباصة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا جشم جذا وروى حدى  
 ودست حدى وغير ذلك **قوله** ولن خوزان بطل الاصل اى لا يجوز الحكم بان القول بالرؤيه  
 والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال الموع بالسبع والاصل  
 بالرفع وذلك كمن راي محضا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينه وملاح ثم راي  
 ذلك الشخص في الجانب الاخر من غير ان يشاهد سفينه وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر  
 وان لم يدرك كيفية العبور فكذلك انما نحن منه لما ثبت بالدليل القاطعة جواز الرؤيه وصفه الوجه  
 واليد لله تعالى لا يجوز انكارها عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها فانهم ردوا الاصول  
 لخوزان يكون معناه ردوا اصل الرؤيه واليد والوجه لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل  
 المضاف اليه اى كسفاتها وخوزان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات لجمع بان قالوا  
 ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشته عليهم  
 طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا اشراك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات  
 لاحالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لاحالة كزيد لما لم يكن عمر اى غير  
 عمر ولا محاله والقول باثبات الاشياء في الازمان في التوحيد ومن هذا ستموا انهم اهل  
 التوحيد ولم يعلموا انهم ابطالوا توحيدهم بتوحيد ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة  
 اى منزهة معطلة اى قابلة لخلو الذات عن الصفات والتعطيل في الاصل نزع الحلي من المرآة  
 ماخوذ من عطلت المرآة عطلا اذا خلوا جيدها من القلايد الا انه يستعمل في الخلية عن  
 الصفات لانهما بمنزلة الزينه ولهذا يقال حلية كذا اى صيانه التي هي صنته لان تزينه بها و  
 خوزان يكون ماخوذا من العطلة اى عطلوا النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها  
**قوله** ونسب القيم الثالث اى بالنسبة الى اصل التميم وفي بعض النسخ الرابع اى بالنسبة  
 الى قسم المقابل للحقيقة لكل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا كلمة كل في التعريف مستبعد واعتد  
 عنه **قوله** كل لفظ اشارة الى ان الحق من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز اذا المراد  
 من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا **اعلم** بان الحق ثلثة اقسام لغويه وشرعية وعرفية

بلغ

بالعجز

المتغايرة

ان ذكر

والسبب انهما هذا هو ان الحصة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من وضع فتنى نيل اليه  
الحصة تقبل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقبل  
شريعة ان كان صاحب وضعها الشارع كشرايع كالصلوة المستعملة في العبادات المخصوصة ومتى لم يستعمل  
قبل عرفه سواء كان عرفا عاما كالارباب لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي  
تخصهم كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب  
والجر للنحاة ولا يستراب في انتظام المجاز الى هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز  
لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حصة لغوية والذابة المستعملة في كل ما يدب  
مجاز عرفي وان كانت حصة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظ  
بازاء المعنى بسنها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيه الانتظام اللفظي ولا بد في تعريف المجاز من يد  
وهو ان يقال لعلامة مخصوصة بين المخلوع او خوه كاذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى وذاتا  
والانتفاء با اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس مجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل  
وضع جديد ولا يقال تعريف المجاز بما ذكره هذا التبد الذي شرطت غير جامع لخروج الجوز  
تخصص الاسم بعض تسمية في اللفظ كتحديد الذابة بزوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير  
ما وضع له وخروج الجوز بزبان الكاوية مثل قوله لا يسكنه شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا  
او غير ما نع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من  
حيث هي حصة لا يكون مجازا لانتفاء عن الاول بان حصة المطلق مخالفة طسمة المقدس حيث  
ها كذلك واذا كان لفظ الذابة حقة في مطلق كل ذابة فاستعماله في الذابة المتعدي على الخصوص يكون  
استعمالا في غير ما وضع له وعن التائبان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة فيهما وضعت له اولاً  
وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى مواضع اصل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك  
عن كونها مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولاً في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ  
حصة باعتبار مجازا با عيار آخر واختار بعض الاصوليين في تعريفها ان الحصة ما قيد بها ما  
وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع الخطاب به وقد دخل في الحصة اللغوية والشرعية والعرفية  
والمجاز ما قيد به غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضع التي وضع الخطاب بها للعلاقة بينه و  
بين الاول فقد دخل في المجاز اللغوي والشرعي والعرفية ايضا ولكن لا بد ان يقول هذا التعريف  
سفي خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا

الظواهر ان المراد بالاستعمال هو  
الشيء في الغرض في كل لفظ مشترك  
هو ذلك حاصل في اللفظ الخاص  
كما الكلام والخطو كيف يكون لافيه

آية غلط اذا لم يوضع  
السما والارض

في الارض

ومع

اناد

اسد قد رنا صير وثني نفسه اسدا بلوغه في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى الغاية القصوى  
ثم اطلقنا عليه اسم الاسد ولا يكون هذا استعمالا للفظ في غير موضوعه بحسب ان توطئة بتعدي  
حصول قوله مثل قول الاسد لا يوجب تحقق ذلك والعرفين المحققين فيكون استعمال لفظ الاسد فيه  
استعمالا في غير موضوعه حقيقة وذكر صاحب المفاتيح في ان الحصة هي الكلمة المستعملة فيما هي  
موضوعه له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص بلفظ الاسد موضوع له  
بالتحقق ولا يؤول منه قال انما ذكرت هذا القيد لحرز به عن الاستعارة في الاستعارة بعد الكلمة  
مستعملة فيما هي موضوعه له على اصح القولين ولا ينسبها حصة لينا دعوى المتعار موضوعا للمتعار  
له على ضرب من التأويل قال والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقق استعمالا  
في الغرض بالنسبة الى نوع حصة ما نفع عن اراق معناه في ذلك النوع قال وقولنا بالتحقق  
احراز عن خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظر الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعه  
له وقولنا مع قرينه ما نفع الى اخر اجتران عن الكناية فان الكناية سعمل و مراد به المكنى وقع مستعملة  
في غير ما هي موضوعه له مع اننا لانها مجاز العرانيها عن هذا القيد **واعلم** ان في الاذا كان بمعنى  
الفاعل بلحقة تاء التانيث لتقريب الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في حقوق تاء التانيث واذا  
كان بمعنى المنفرد عن جار على موصوف وكذلك تقول مررت بتيبل بنى فلان وفيلهم رفعا للانباس  
وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتل وامراه جريح ثم الحصة اما فاعيله بمعنى  
فاعل من حق الشيء الحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف واما بمعنى منفرد من حقت  
الشيء احقه اذا اثبت فيكون معناه ما الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلى والتاء للتانيث اذا  
كان بالمعنى الاول وشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصف الى الاسم في الصيغة كالنظية  
والاكلة اذا كان بالمعنى الثاني النقل ثان كما ان التانيث ثان وقال صاحب المفاتيح  
هي عندى للتانيث في الوجهين سندر لفظ الحصة قل السبه صفة مؤنث عن مجازة على الموصوف  
والمجاز منفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا اسعملت في غير موضعها  
فقد عدت موضعها وهو المراد من قوله متعدد اصله اي عن موضع الاصلى ولهذا قيل ان  
حصة عرفية في معناه مجاز لغوي لان المنفعل للموضع او المصدر حصة للفاعل فاطلاقه  
على اللفظ المنفعل لا يكون الا مجازا لان حصة معنى العبور والتعدي انما يحصل في انتقال  
الجسم من حين الى حين فاقام في الالفاظ فلا تثبت ان ذلك انما يكون على سبيل الشبه وكذا

لفظ الخمسة مفهومه بجان لغوي خمسة عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو خمسة في  
الثابت ثم انه نقل الى الفعل المطابق لانه بالوجود اولى من الفعل الفعلي المطابق ثم نقل الى القول  
المطابق لعن هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذ استعماله فيه خفي لذلك  
الوضع وطهرانه بجان واقع في الرتبة الثالثة حسب اللفظ الاصلية كذا قبل وذكر العرالي المستصفي  
ان لفظ الخمسة شريكه قد مراد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ ارد بها ما  
استعملت في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الخمسة في مفهومه خمسة لغوية ايضا وهو الاصح لان الخمسة  
اسم للثابت لفظه واللفظ المعبر في موضوعه ثابت فكون اطلاق الخمسة عليه بالخمسة لا بجان  
**واعلم** ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس لخمسة ولا بجان لان شرطها استعمال اللفظ بعد  
الوضع اما في موضوعه وفي غير موضوعه للعلاقة كما بينا واستفاء الشرط بانها شرط غني عن اللفظ  
والى ما ذكرنا اشارة في قوله ارد به ما وضع له و ارد عن ما وضع له **قوله** ولاننا الخمسة الالفاظ السماع  
اي لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ خمسة فيما استعملت في الالفاظ السماع من اهل اللغة انه موضوع في ما  
استعملت في خلاف المجاز فانه يوقف عليه بالاسم في طريقة او معناه ان لا يمكن ان يستعمل اللفظ في  
موضوعه الالفاظ السماع من اهل اللغة انه موضوع في خلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير  
موضوعه من غير سماع انهم استعملوه في حاصلة ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع  
موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ العالم بكن ذائفة اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت  
باخلاف الاماكن والامم ولا هتدي كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم  
لا بد منه من الوضع ولا بد منه من السماع واما استعمال اللفظ في معناه المجازي فلا يقتصر في كل فرد  
الى السماع وان كان مستقر في معرفة طريقة اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على السبب  
والخاص على العام وعكسها وهو المراد من قوله والمجاز ينال في طريقة وهو مذهب الجمهور و  
ذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز بحيث يبان السماع لو لم شرط لجان اطلاق  
الخمسة على طويل غير انسان كناية مثلا لوجود العلاقة المعبر التي هي كانه في جواز الاطلاق  
عندكم وهي المشابهة الصورة و لجان اطلاق الشبكة على الصد و اطلاق الابن على الاب وعكسها  
للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع ولانه لو كان اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السماع  
كاطلاق الخلة على المنان مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلعت على الانسان للطول وهو موجود  
في المنان لكان مذاقنا في اللفظ وهو باطل والالفاظ اختراع من المطلق وح لا يكون من لغة

مفهومه مما ذكرنا ان اشتراك  
المعنوي ومن قوله  
ان لفظ الخمسة مشترك  
الاشراك المعنوي

بالناسم

ولو اطلق اللفظ على الشارة  
فكانت هي اللفظ على ما ذكرنا  
منه فلو لم شرط لجان اطلاق  
الخمسة على طويل غير انسان  
كناية مثلا لوجود العلاقة  
المعبر التي هي كانه في جواز  
الاطلاق عندكم وهي المشابهة  
الصورة و لجان اطلاق الشبكة  
على الصد و اطلاق الابن على  
الاب وعكسها للمجاورة  
والملازمة وكل ذلك ممنوع  
ولانه لو كان اطلاق الاسم  
على الشيء للعلاقة من غير  
السماع كاطلاق الخلة على  
المنان مثلا فان كان هذا  
الاطلاق لانها اطلعت على  
الانسان للطول وهو موجود  
في المنان لكان مذاقنا في  
اللفظ وهو باطل والالفاظ  
اختراع من المطلق وح لا  
يكون من لغة

العرب وكلاهما فيها واحصى الجمهور باننا بخدا اهل العربية اذا وجدوا بين محل الخمسة والمجاز العلاء  
المعبر يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة ولو كان السماع شرطاً لتوقفوا  
في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط وبيان الكل انفتوحا على استعمال اللفظ  
في مفهومه المجازي منتقرا الى النظر في العلاقة المعبر وما يكون نقلها لا يكون كذلك اذ يكفي في  
استعمال اللفظ في كونه منتقلا عن اهل اللغة كما في جميع المعجمات فاننا اذا راسناهم استعمالوا اللفظ  
ما زالا معنى تابعناهم في اطلاقه عليهم من غير نظر الى شيء آخر والجواب عما ذكرنا من عدم جواز  
الاطلاقات المذكور لان وجود العلاقة انما يكفي للاطلاق اذ كانت العلاقة معبر ولم يكن ثمة  
ما يوجب في الصورتين الاولى ليست معبر لان مجرد الطول ليس معبرا اذ هو معنى عام لم يطلق على  
الاثنان مجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا الملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد  
قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورتين الاخرى المانع موجود لانها  
من المتقابلات وفي مثله لا معبر المجاورة واما قولهم لو كان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه  
لو لم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوما من مجازي كلامهم صحة الاطلاق  
لكنه ليس كذلك لانا قد استقرنا كلامهم فعلمنا ان العلاقة صحيحة للاطلاق كما في رفع الفاعل ونصب  
المفعول وغيرهما من المسائل المعروفة والالزم فيما ذكرتم كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياسا  
او اختراعا وانتم لا تقولون به **قوله** ولا يستطعن المسبب ان احدى العلامات التي سببت  
بها الخمسة عن المجاز ومعناه ان الخمسة لا تنفي عن سببها بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه  
في نفس الامر ولهذا لما لم يصح ان ينفي لفظ الاسد عن الشكل المخصوص وصح ان ينفي عن الانسان الجماع  
علمنا ان خمسة في الاول مجاز في الثاني وقبل التعريف بهذه العلامة غير مند الاستلزام للدور  
وذلك لوقوف صحة المعنى واسماعه على كون اللفظ مجازا او خمسة فان من تردد في كون اللفظ  
خمسة او مجازا انما يصح منه المعنى لو علم كونه مجازا او يسمع منه لو علم كونه خمسة ولو وقف كونه  
خمسة او مجازا على صحة المعنى واسماعه لزم الدور ولو قيل المراد من صحة المعنى وعدم صحته وجدانه  
في مجازي استعمالهم وعدم وجدانه فيها لندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة  
للمجاز عدم الوجدان لا يصلح علامة للخمسة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو  
المطلوب فالاولى ان جعل استماع المعنى في الخمسة وصحة في المجاز من الخواص لاسم العلامات  
بل المعبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الذم عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقي

وجود الاطلاق كالكسب  
لا يتغير بوجود الاصل باق  
فيه ان اشياء الاصحاب  
انما انظر لاني في بيان  
الاشياء التي لا يجوز  
يكون محتملا في الحقيقة  
ت

العلاقة

بلغ

وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا الفهم للمعنى لفعلوا قسرا واعل عبارات  
 مخصوصه واذا اعتبروا مع عبارات اخر لم ينصروا عليها بل ذكرها مع قرينة **قوله** ومثال المجاز  
 الى اخره كما ان النص لا يعرف الا بالتوقف ولكن يمكن ان يوقف على حكم النوع من غير توقف بسلك  
 طريقة وهو التأمل في النص واستخراج الوصف الموثوقاذا وجد ذلك في النوع تعدى الحكم اليه كذلك  
 الحقة لا يمكن ان يثبت في محل التأمل في محل السماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل التأمل في  
 طريقة من غير سماع وهو التأمل في محل الحقة واستخراج المعنى المشهور للالزام له فاذا وجد في محل آخر  
 يجوز ان يستعار اللفظ له فصح هذا من كل ما يتكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعبر في القياس  
 المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني اللغوية **قوله** واما الصريح فاطهور المراد ظهورا يبين اي اكتشف  
 اكتشافا تاما وهو احتران عن الظاهر ونقل لا بد له من قد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف  
 وخونها السمين عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال  
 في الصريح وعدمه في المفسر واليه اشير في الميزان الا ان الشيخ تركه ذكره لدلالة مورد التيسير  
 عليه اذ من التمسك في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقائق العرفية وقيل لاحكام  
 الى هذا القيد لان تمام اكتشاف المعنى قد حصل بالتخصيص والتفسير كما حصل بكثرة الاستعمال فكما دخل  
 فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسمين اقسام الصريح ولكن لا يدخل  
 فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور تاما اي تينا اي تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد  
 الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور ومقال هذا اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف  
 بالصراحة اصلا لعدم تمام الاكتشاف فيها وتؤيد ما ذكر السيد الامام ابو القاسم كبر ان الصريح هو  
 الذي يعرف مراده معرف جلية وما ذكر الشيخان القاضي الامام ابو زيد وشمس لانهما الله  
 ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقيا او مجازا **قلت** هذا كلام حسن اذ  
 لا استبعاد في سمية النص والمفسر صريحا وقد رايته في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد  
 التيسير هنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورها باللفظة  
 لا بالاستعمال فبين ان ما ذكرنا اولا اصح ثم لما استوى في الصريح الحقة والمجاز جمع الشيخ  
 في ايراد النظائر من ما هو مجاز لغوي وبين ما هو حقة لغوية وقوله انت حر وانت طالق وكنت  
 من نسل الاول وقوله بعثت من قبل الثاني **قوله** وهذا اللفظ اي الصريح موضوع لهذا  
 المعنى اي ساظهر المراد منه ظهورا يبين اشارة الى انه من الاسماء المقدر وهي التي قررت على

والنص هو  
 واما الصريح  
 فاطهور المراد  
 ظهورا يبين اي  
 اكتشف اكتشافا  
 تاما وهو احتران  
 عن الظاهر ونقل  
 لا بد له من قد  
 وهو ان يقال  
 بالاستعمال او  
 بالعرف

ابن الاثير

موضوعها اللغوي في العرف او الشرع كالبيع والشرار لان الاسماء المتغيرة وهي التي عجزت عن موضوعها  
 فيه كالصلوة والنكاح وهو تفعيل بمعنى فاعل من صرح صراحة وصراحة اذ اخلص وانكشف وتصرح  
 الجزان يذهب عنها الزبد وتصرح فلان بما في نفسه اي اظهره **قوله** فالصريح الخالص من كل شيء  
 كلمة من متعلقة بالصريح اي الصريح من كل شيء خالص في الصراح وكل خالص صريح ولخون ان يكون  
 متعلقة بالخالص اي الذي خالص من كل شيء هو الصريح وكلاهما واحد فلما خالص هذا اللفظ عن محملاته  
 بمنزلة المفسر سمي صريحا **قوله** وهو ما استتر المراد به اي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي  
 ازيد به وانما فتر خلاف الصريح به لان خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضد فان كان  
 المراد من الخلاف مهننا نقيضه فهو ما لم يظهر المراد به ظهورا يبين وانما يبين الظاهر وهو  
 ليس بكنية وكذا يتناول النص والمفسر المعنى والمشكل وغيرهما ان قدر قيد الاستعمال وهو ما  
 لم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا يبين وفاداه ظاهرا وان المراد ضد فهو ما استتر المراد به  
 استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا في المبني فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير  
 بين ان المراد من خلاف الصريح ضد وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه  
 وهو عدم الظهور ليكون الاول وجوديا والثاني عديا وبين ايضا بترك قوله استتارا تاما  
 ان قوله ظهورا يبين تعريف الصريح لبيان البان اذ هو مفهوم من قدر قيد الاستعمال لانه  
 من لوازمه ثم لا بد من التمسك المذكور ايضا عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر  
 المراد به بالاستعمال اي حصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوا قاصدين للاستتار فانه مقصود مقدم  
 لا غرض صحيحه وان كان معناه ظاهرا في اللفظ كان الاكتشاف لحصل في الصريح باستعماله وان كان  
 خفيا في اللفظ وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا اشتراطه مهننا يندخل فيه المشترك والمشكل  
 وامثالهما وعليه يدلك كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام محتمل وجوها سمي كناية ولهذا سمي المجاز  
 قيل ان صير متعارفا كناية لاحتمال الحقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط  
 استراك مورد التيسير بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد ثم اذا تأملت  
 علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلظ بكلام لا فائدة معنى في مورد التيسير وهو قوله والقسم  
 الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطبق الاستعمال اذ الاستعمال في الحقة والمجاز عن الاستعمال  
 في الصريح اذ هو متقيد بالكثرة وفي الحقة متقيد بالموضوع وفي المجاز لغوي الموضوع وهو في الكلام  
 عين في الصريح اذ هو منها متقيد بتعدد الاستتار فبالج من قدر مشترك اي معنى جامع يستقيم

يصح به

قيل  
 شأن به

وقيل كلامه هو ان معناه الاصطلاح  
 لا راحة الحقيقة مانع من استعمال  
 المجاز

التسيم وليس ذلك الاطلاق الاستعمال فانهم وقال صاحب المنهاج في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر  
الشيء الذي ذكر ما يلزمه لستعمل من المذكور الى المتروك كما قال فلان طويل النجاد سنقل الى ما هو ملزوم وهو  
طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي في اركان الحسنة لفظها  
فلا يمنع في قولك فلان طويل النجاد ان يريد طول جان من غير ان يكاب ما ويل مع ارادة طول قامته  
والمجاز ينفي ذلك فلا يصح في قولك في الحمام اسدان يريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني  
ان سمي الكناية على الاستعمال الملزوم الى الملزوم وسنى المجاز على الاستعمال الملزوم الى اللزوم و  
ذكر غير في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز اتصال وتناسب بين الخليلين وفي الكناية لا حاجة  
اليه فان العرب تكفي عن الحبشي بانة الضرب بانة العيلاء ولا اتصال بينهما بل بينهما  
ضاد مثلها والمعانيه وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرها لانها لما لم يميز بين اسم واسم  
الابدالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتمل التمييز بدلالة استقامت كناية عن الصريح وكانت الفاظ  
الكناية من الصريح بمنزلة المترادف من المنفرد من حيث ان الفاظ الكناية مما لانهم معناها الابدالة  
اخرى والصريح اسم لما منهم معناه منه نفسه ولا يلزم على قول من زاد قبل الاستعمال في التعريف  
ان هذه الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا يكون داخل في التعريف لانه يقول انها اتسا  
وضعت لتعملها المسكلم بطريق الكناية فان المسكلم اذا اراد ان لا يصحح باسمه يد مثالا كنى عنه  
فهو كما كنى بانه فلان لانها كنايات بسبب الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعه لا يكون حقيقة  
قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخل في التعريف  
**قوله** اخذت اي الكناية من قولهم كنوت وكنت وقع على مذهب الكونين فان المصدر  
ماخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل  
والفعل مسوق منه ثم ان كان لام الكلمة يا وهو المشهور فهي في الكناية اصلية كما في النهاية  
والسقاء وان كانت واو وهو لغة عن مشهوره ولهذا استشهد لها دون ايباء فهي منقلبة عن  
الواو على غير الياس كما انقلبت الواو عنها في جيت الخراج جباوة والاصل جباوة والكناية  
لغة ان سلك شئ ويريد به عني فهي من الاسماء المقررة والقذور المراد التي يختب الاقدار  
والربوب واعرب تحتها اي افصح بها من غير تيقنه من احد والمصارحة المجاهرة بمعنى ان  
ربما اذكر غيرها واو ايدها خوفا من عشيها واخفا المجتبي اياها وربما غلبني سكر المحبة  
فانصح بها من غير تيقنه من احد واذا كررها صرخا وهذا اي الحسنة والمجاز والصريح

في صيغته ضمنية  
والاصول ضمنية

فيها  
في صيغته ضمنية  
والاصول ضمنية

بجملته

والكناية ما في تفسيرها اي تمام تفسيرها **قوله** وتفسير القسم الرابع اي باعتبار اصل التفسير  
او الخاص باعتبار المتبادل ان الاستدلال ببيان النص اي بيانه ولهذا اقال القاضي الامام السابغ  
عن النص ما يوحه نفس الكلام وكذا ذكر ابو اليسر ايضا تكون هذه الاضافة من اضافة العام  
الى الخاص كما في قولك جمع القوم وكل الدراهم ونسئ السئ والاستدلال اسأل الذهن من الاثر  
الى المؤثر **وقيل** على العكس وهو المراد ههنا والعبارة لغته تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اي عبرها  
عبارة اي فسرتها وكذا عبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على  
المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كان المعبر يعبر ما هو مستور وهو عاقبة  
الرؤيا ولانها تكلمت عما في الضمير **واعلم** انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ منبهم المعنى من  
الكلام والسند سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حسنة او مجازا خاصا كان او عاما اعتبارا  
منهم للغالب لان عليه ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا الفصل  
دون ما تقدم تبيين حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهرا او مفسرا او خاص او عام او صريح  
او كناية استدلالا للعبارة النص لا غير هو العمل بظاهرا مسبق الكلام له وهو المراد من العمل عمل  
المجتهد وهو ابيات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة ورضه لقوله ب اقيموا الصلوة  
والزنى حرام لقوله جل ذكر ولا تقربوا الزنى فهذا واسناله هو العمل بظاهرا النص والاستدلال  
بعبارة **واعلم** ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على مثل مراتب آحدها ان يدل على  
المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلية منه كالعدد في قوله فاكحوا ما طاب لكم من النساء  
شئى وثلث ورباع والثانية ان يدل على المعنى ولا يكون مقصودا اصليا منه كما باحة النكاح  
من هذه الاية والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم بدلول اللفظ وموضوعه كالتفاد بيع  
الكلب من قوله عم ان من التحت ثمن الكلب الحديث والقسم الاول مسوق ليس الا والتفسير  
الاخير ليس مسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلنظ به لافادة  
معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لانام بيان ما هو المقصود الاصلى اذ لا ياتي له  
ذلك الا به فوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في  
السوق بان انفذ عن التزينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم  
ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا  
او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه

تعريف  
الاستدلال  
وتعريف  
العبارة

يفسر

معنى المقصود

متداكونه متصود اصليا فدخل التسم المتوسطهنا في السوق ولم يدخله فما سبق فاذا تمسك  
 احد في اباحة السكاح ببوله فاليكوا ما طاب لكم اوتى اباحة البيع بقوله عن اسمه واحل الله  
 البيع كان استدلالا بعبارة النص لا ما اشارت ونود ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصول  
 الحكم الثابت معنى النص اي بعبارة ما اثبت النص بنفسه وسياسة كقوله بع احل الله البيع وحتم  
 الربوا فبين النص بوجوب اباحة البيع وحرمة الربوا والفرقة صوى بين ما هو مقصود اصلي وهو  
 الفرقة وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا جعلها ثابتين بعبارة النص لا باشارة  
**قوله** والاستدلال باشارة الاشارة الاباء وكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص  
 لاقباله الى ما دل عليه ظاهر الكلام كما نص شيرازيه وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانبا للمعنى وقوله  
 ولا يتقوله النص تعرض لجانبا للفظ والضمير في كنهه راجع الى ما ليس بظاهر من كل وجه لانها  
 لم سوله الكلام لا بد من ان تكون فيه نوع غموض فتحتاج الى ضرب من التأمل ولهذا لا تقف عليه  
 كل احد قال القاضي الامام وشمس لانه رعبا الله الاشارة من العبارة منزلة الكناية والتعريف  
 من الصريح او المشكل من الواضح ثم ان كان ذلك الغرض تحت نزول بادني تأمل بقوله هذا  
 اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكنهه اشارة غامضة **وقوله** ليس بظاهر  
 من كل وجه ليس من تمام التعريف بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى بطلان تسمية هذا التسم  
 اشارة ولهذا اقاله تسميا اشارة بالغاء **وقوله** كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود  
 في ضمن ما هو المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو المقصود والغرض التبيين على كون  
 هذا التسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراكه بما ليس مقصود بالنظر مع ادراك  
 ما هو المقصود به من محال قوة الابصار واللمحظ النظر بموجز العين ويدرك عن اشارة لخطاة  
 اي لخطاة فكانها شتر الناطر الى غيرها اقبل عليه يدركه الضمير في نظره راجع الى ما في قوله  
 ما ثبت نظمه لفعلا سبيل الترجمة شخ الجهد اي التفسير منه الترجمان فتح التاء والجيم وضمهما  
 لمن ستر كلام الغير كما سبق وهو قوله بع ولذي الغزاة والبيامي والمساكن وابن السبيل لا لما  
 قبل وهو قوله بع فله وللرسول لان قوله بع للفراء بذلك كما ذكرنا تكريرا العامل الامن قوله فله  
 وللرسول والعطف عليه لانه هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجلا قدرا من ان يطلق عليه  
 التبركيت وان تعالي اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه وينصرون الله ورسوله اليه اشير  
 في الكشاف وقوله هو معطوف على الاول فيروا وكان قال هذا المال لزيد بكر ليرى وكذا في

نقله في الاشارة  
 والاشارة الغامضة

النسيير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بياناً لمصرف آخر وعلى النسيير من السوق لبيان مصارف  
 الجنس واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسودون عن اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت  
 املاكهم عما خلفوا بها باستئلا الكفار عليها لانه بع وصفهم بالفقر مع انهم كانوا يسيرون بمكة بدليل قوله  
 بع اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بعدم الملك لا بعد اليد عن المال لان ضده  
 الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غني حصة وان بعدت يده  
 عن المال بقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكاة والمكاتب فدر حصة وان اصاب ما لا عظيم  
 لعدم الملك حصة فهذا قلنا ان استلاءهم بشرط الاحران سبب للملك اذا لم يكن كذلك  
 لساهم ابناء السبيل لانه اسر لما بعدت يد عن المال مع قيام الملك منه وهذه من الاشارات  
 الظاهرة التي يعرف بادني ما مثل الا ان الشافعي رحمه لم يعمل بها وقال انما سماهم فقراء ولم  
 ستمهم ابن السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطلع ان يصل اليه وانهم  
 لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطع اطعامهم بالكلية عن اموالهم فلم يستم ان  
 سموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حصة وانقطع عنهم ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت  
 باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء يجوز اكانه لامال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعى  
 وابكم وعديم العقل في قوله بع صم بكم عن فصح لا يغفلون بهذا الطريق والدليل على صرفه  
 الى المجاز قوله بع ولئن جعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفي السبيل الحسي  
 بالاجماع فيرجع النفي الى السبيل الشيع والتملك بالقر الذي هو وعد وان محض اقوى جهات  
 السبيل وما روى ان عبيدة بن حضار على سرح بالمدينة ومنها ناقة العصابة واسر امرأته  
 الراعي قالت المرأة فلما جرت السبيل قصدت الفزار فما وضعت يدي على بعير الارغارة عننا  
 البعير يرفو غورا اذا ضحك حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العصابة فركبت الي فركبتها  
 وقلت ان جاني الله عليها فله على ان اخرها فلما اتيت رسول الله عم وقصصت هذه القصة  
 قال عم بنس ما جازيتها لانز ريفا لا يملكه ابن آدم وانا ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك على اسم  
 الله بع ولكننا نقول لا جمل في الابيه لانهما يدل على نفي سبيلهم على المؤمنين لا على اموالهم وهم لا يملكها  
 بالاسلاء ايضا انا الكلام في الاموال والمراد نفي السبيل في الاخر كما قال ابن عباس رضي  
 الله عنهما بدليل قوله فانه حكم منهم يوم القيمة او نفي الحجة كما قال النبي ولا فناء ذكر من  
 لانه معارض بار وكان عليا رضي الله عنه قال للنبي يوم فتح مكة لا ينزل دارك نفي الدار التي

النسيير  
 رسول الله ص ٤٧

ورثها النبي عم من خذجه رضي الله عنها وقد كان استولى عليها عقل بعد بخرته فقال وهو ترك لنا  
عقل من دار ولا نقول انما قال ذلك لان خبزها ولم يبق صالحه للنزول لان قوله على هذا النزول  
دارك يابى ذلك وما ولد بان عيونه لم يخرن هابدا راجح فلم يملكها ولا ملكت المراهة فلذلك استردھا  
وجعل نذرھا لملك فلما لم يصلح فيما ذكر من القرابين صار فاللفظ الفقراء الى الحان رجل على الحصة اذ هي  
الاصلة الكلام فالهاصل ان الاشارة وتكون موجبه لوجهها وطعام مثل العيان مثلها في قوله وعي المولود  
رزقهن وقد لا يوجب قطعا وذلك عند اشتراك معنى الحصة والحان مراد بالكلام فاما كونها حجة فلا خلا  
منه **قوله** وقوله عز وجل اما معطوف على قوله للفقراء وقوله سبق كذا اجده مستأنذا لاجلها من الاعراب  
واما مبتدا وسبق خبره تكون مرفوع المحل واشارت لفظ عاسق والضمير المستكن فيها يرجع الى القول  
وكذا البارزة في قوله اي سبق هذا كذا واشار هذا المسوق بيول وعي المولود ليرزقهن الى كذا فكاهته  
قد المسوق قال لا هذا الكلام او الضمير المستكن فيهما اشارة والبارزة بقوله يرحمان الى ما دل عليه قوله  
سبق من السابق وهو الله به ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اي سبق هذا القول كذا واشار  
سابق هذا القول وهو الله به قوله وعي المولود الى كذا والياء في قوله زايغة واشار مراد الى القول  
والضمير البارز راجع الى الله اي سبق قول الله وهو وعي المولود الى آخره كذا واشار قوله وعي المولود الى  
كذا او الكلي بعد ولو قل اشير لكان احسن **قوله** جل ذكر وعي المولود الى اي على الذي ولد له وهو الاب  
وله في محل الرفع على الفاعلية خو عليهم في قوله غير المضروب عليهم رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدة  
ولباسهن بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقصير بطر اللجاسين او تفسير ما ذكر تعالى في الآية ثم ان كان  
المراد من الوالدة في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بدليل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر  
المطلقات فالمراد الحار اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهم يجيئون الى ما يقين به ابدانهم لان الولد  
انما تغدى باللبن وانما حصل به ذلك بالاعتناء وحتاج هي الى التستر فكان هذا من الحواجز الضرورية  
كذا في التيسر وان كان المراد منها المنكوحات بدليل الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد الحار فضل  
الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الرضاع لا اصل النفقة لذلك واجب بالنكاح وعلى  
التدبيرين الكلام مسوق لبيان اصل النفقة او فضلها على الاب وفي ذكر المولود دون الوالدة اشارة  
الى ان النسب الى الاب لانه يضاف الولد اليه بحرف الاختصاص من دل على انه المخصص بالنسب اليه  
حتى لو كان الاب قرشيا والام اجمية بعد الولد قرشياً باب الكفاة والامانة الكبرى وفي العكس  
بالعكس ولهذا قيل وانما امهات الناس واجبة مستودعات وللانساب آباء وفيه شبهة ايضا على

اجابة

فلهذا اشترى

اجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اي الوالدة لما ولدت لهم فكان عليهم ان يرزقوهن وكسوهن  
اذا ارضعت ولدهم كالاظهار الاتري انه ذكر باسم الوالدة حدث لم يكن هذا المعنى وهو قوله بع واخشا  
يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود الا به **قوله** والى قوله اي قول النبي عم انت ومالك لا يملك  
روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عم فقال لي ما لا وان والدي محتاج الي مالي  
قال انت ومالك لوالدك وفي رواية لوالدك كذا في الصحيح وذكر في الكسوة شكا رجل الى رسول  
الله عم اباه انه ماخذ ماله قد عابه فاذا سويح شوكا على عصا فسأله فقال انه كان صغيفا وانا قوی  
وفقر وانا غني فقلت لا امته سناتن مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني وبخيل  
على من ماله بكى عم وقال ما من حجر ومد يد يسمع هذا الا يبكي ثم قال للولادة ومالك لا يملك وذكر  
الامام ظهر الدين البخاري في فوائده ان شخا اتى النبي عم وقال ان ابني له مال كثير وانه لا تنفق على من  
ماله فزك جبريل عم وقال ان هذا الشيخ قد انشأ في امه اباتا ما قرع سمع مثلها فاستشدها فاستشدها  
الشيخ **قال** غذوتك مولودا ومنك يا فقا تغربا اجني عليك وتهبل اذ اليلة ضاقت بالسقم  
لستك الابا كيا اتملك كافي انا المطروق دونك بالذي طرقت به دونه وعيني تهمد  
فلا بلغت السن والغاية التي الهامدي ما كنت فيها او مل جعلت جزائي غلظة وفظاظة  
كانت انت المنعم المنفضل فليتك لم ترع حق ابوتك فطعت كالجار الجاور يفعل  
تراه معدا للخلاف كانه برقة على اصلا الصواب موكل فغضب رسولا الله فقال انت ومالك لا يملك  
فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على ثبوت حصة الملك  
له لكنه لما خلف بالاجماع وقوله عم الرجل حق بماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت به حق التملك  
له في ماله فملكه عند الحاجة بغير عوض ان كان من الحواجز الاصلية وبعبس ان لم يكن كذلك وان له  
ناو بلا في نفسه فلا يعاقب باتلاف ولد كما لا يعاقب باتلاف عبد وقد عرف خمسة في موضعه  
فالفضل المذكور ما شارته ايد هذا الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دل على الحديث  
لقوله عم وما وافق فاقملوه فهذا معنى قوله واشار الى قوله انت ومالك لا يملك قوله به وحمله وفضاله  
تثلثون شهرا المراد ما من مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع عليه الفضال  
ويلاسه لانه يتربي به والفرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهي الى الفصال ووقته ثم المراد من الحمل  
ان كان الحمل بالايدي اذ الطفل حمل باليد من المدة المذكورة للحمل والنصال جميعا ولا تعرض للحمل في  
البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة باسمه فيها ويكون الآية محجة لانه حصر في ان

فيك

اي قوله

الذي

غالباً والمدة

اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا فيجوز على هذا التقدير قوله بحولين كاملين وفضاله عامين على بيان من وجوب  
 امر الرضاع على الاب دفعا للمعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر  
 فالاشارة تامة ولا يمكن التمسك لانه ضعفه بهاء في تلك المسئلة بل يمسك بالمعقول وهو ان اللبن كما في  
 الصبي قبل الحولين فغده بعدهما والنفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل ينظم درجه فدرجه حتى يسر اللبن  
 وتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين مدة النفطام واذا وجبت الزيان قدرنا ذلك لزيان  
 باد في مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا لانتهاها بالابتداء كذا في المبسوط **قوله** النص سوق لبيان مدة الوالد  
 لانه امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب في حاشية الام بقوله جمله انه كرها اي داب كره  
 على الحال او حلاذ كان على الصفة المصدر ولكن المشقة شتر زادة في السان بقوله وحله وفضاله ثلثون  
 شهرا اي ستة الحمل لم يكن متصفا على زمان قليل بل هي مع مسقات الرضاع ممتدة مدة المدد وفيه اشارة  
 الى ان اقدمه الحمل ستة اشهر كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهما فاردى ان امره وتولدت ستة اشهر  
 من وقت الزوج فرفع الى عمرو بن زهير بن ابي عثمان **قوله** فم يبرجها فقال علي وابن عباس **قوله** ففروا  
 انها لو خاصتم بكتاب الله لخصتمكم اي غلبتمكم في الخصومة قال الله به وحله وفضاله ثلثون شهرا وقال عمر بن  
 والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فمى ست اشهر لجهها فاخذ عمر بقوله واشئ عليه ودرء  
 عنها الحد قال ابو اليسر **قوله** وهذه اشارة عامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقه فم وقد احصى هذا  
 الحكم عن الصحابة فلما اظهروا قبلوا منه ولا يقال لدية الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك  
 فيما ذكرت بل هو من قبل بيان الضرورة كما سيأتي بيانه ان شاء الله **قوله** ثلثون شهرا فمى ان شاء  
 تكون السنة بعض مدلوله يكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا  
 فان قيل العانة المسترس في مدة الحمل تسعة اشهر وكان المناسب في مقام بيان المدة ذكر الاكثر المعتاد  
 لا ذكر الاقل النادر قلنا قد قيل نزلت الآية في ابي بكر وحملته امه مشقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر  
 وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التاويلات فاذا  
 كان كذلك لاستتم ذكر ما وراها لئلا يؤدي الى الكذب ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان  
 لا يعيش اذ ولد الا من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل في هذه المدة موصودا لا محالة في حق كل مخاطب فيكون  
 اعباء ما هو المستقر به لكونه ملزما للمنة لا محالة ادخل في باب المناسبة خلاف الفضال لانه لا حد لحانب  
 القلة فيه بل لا نسق في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع الام فلا جرم اعتبر  
 فيه الاكثر لانه هو الغالب منه اذ الرضاع اختياري والثقة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير

قم ان كتابه النفل  
 افقر في الرضا على الكون  
 فكلوه جميع اللبن وايضا  
 في الرضاعة

لا منافاة بين الضرورة والاشارة

العبرة  
 كما في جانب الفضال

كما في

يتبين

كانه قيل قد حملته اشهر لا محالة ان لم تحدا اكثر منها وارضعة سنتين فوجب عليه الاحسان اليها **قوله** دلالة  
 النص هي نصه غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومتصوده وسلبه الجمع من المنصوص وغيره  
 المنصوص بالمعنى اللغوي وسببها عامة الاصول من فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح  
 وفي الاساس عرفت في فحوى كلامه اي فيما نسبت من مران بما تكلم به ما خود من النجا وهو ابراز  
 القدر وسببها بعض اصحاب الشافعي معنوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله  
 في محل النطق **قوله** معنى النص لغة اي معناه اللغوي لا معناه الشرعي ولغة معين لا اجتهاد او الاستنباط  
 برادف وهذا انفي كونه قياسا **واعلم** ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرفنا معنى المقصود من الحكم  
 المنصوص كما عرفنا المقصود من خريم التاميف والنهر كذا في الاذي عن الوالدين لان سوق الكلام  
 لبيان احتملها وثبت ان الحكم في الضرب والشتم بطريق التاميف وكما عرفنا ان الغرض من خريم كل  
 مال البسمة في قوله ان الدين يا كلون اموال السامى ظلما ترك التعرض لها فثبت الحكم في الاحراق  
 والاملاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما رزم من خريم التاميف خريم الضرب اذ قد يقول السلطان  
 للجلاد اذا امرت بملك منافع له لا تقلد اف ولكن افعله لكون التاميف دفع محذور  
 المانع عن التاميف ويقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه والله ما اكلت مال فلان  
 وقد احرقت فلا حنث ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعنا كذا في خريم التاميف فالدلالة  
 قطعية وان احتمل ان يكون غير هو المقصود كما في الجاب الكفاية على المنظر بالاكل والشرب فهي ظنية  
 ولما توفيت الحکم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نزع نظرطن بعض اصحابنا وبعض  
 اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس حلقى فقالوا العاتوف على ما ذكرنا وقد وجد اصلها كالتاميف  
 مثلا وخرج كالضرب وعلته جامعة مؤش كدفع الاذي يكون قياسا اذ لا معنى بالقياس لاذلك الا  
 انه لما كان ظاهرا سميا جليا وليس كما ظنوا على مذهب الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون  
 جزء من النوع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تحتلوه اصلا جزءا مما تحتلوه فرعاً كما لو قال السيد  
 لعبد لا تعطن يد اذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصه داخله  
 فما زاد عليها ولانه كان مابا قبل القياس فعلم انه من الدلالات اللغوية وليس بقياس ولهذا انفق  
 اصل العلم على صحة الاحتجاج به من شتى القياس ونفاته الامان عن داود الظاهري لغير المعنى  
 منه على سبيل القطع والظن **قوله** وهذا معنهم منه لغة اي الاذي منهم منه لغة لا ياتك المعنى الايلام من  
 الضرب يعني اذا قيل اضرب فلانا او لا يضربهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا

لغة

جواز كونه لا ظنية

لا منافاة بين الضرورة والاشارة  
 العبرة  
 كما في جانب الفضال

كما في

يتبين



الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضره مضره بعد الموت لا حنث ولو حلف بضره فلم يضره  
 الا بعد الموت لم يبرر فكذلك معنى الاذى من التامف مضره بعدى حكمه اى حكم التامف وهو الحرمة الى الضرب  
 والشتم بذلك المعنى للثبوت بتعلق الحرمة بالضرورة حتى ان يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او  
 كان من قوم يذموا لعنهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه ولما تعلق الحكم بالزيادة في التامف صار في التقدير  
 كانه قسلا لا تؤذيها منعت الحرمة عامة ولا يقال معنى ان حرم التامف للوالدين وان لم يعرف الكلام معناه  
 او استعمل لجهة الاكرام لان العبرة بالنصوص عليه في محل النقل للمعنى كما في اداء نصف صاع من تمر قيمته  
 نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لعاذركنا لاننا نقول ذلك فيما اذا كان  
 المعنى باسباب الاحتماد ويكون طنا وان لا يظهر في مقابلة القطعي فاما اذا كان المعنى باسباب النص وعرف  
 قطعا ان الحكم يتعلق به فالحكم بدور على المعنى لا عن كطهارة سور الهنق لما تعلقت بالطوف في وقت  
 الهنق ليست بنجسه الحدث كان سور الهنق الوحشة جناس تام النص لعدم الطوف وحاصل ورق  
 المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري  
 او بمنزلة لانا نأخذ انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا من اللفظ ولهذا اشارك امر الراي غيرهم فيه  
 فلا يكون قياسا لاسماء المشروط باسما، الشرط **قول** وانه يعمل على النص اى هذا النوع وهو دلالة  
 النص شبه عند المصنف ما ثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من  
 اصحاب الشافعي راجع لانها ثبت بالنسب عندهم فاما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلا يثبت به الحدود  
 والكفارات لانها لا تثبت بالنسب عندنا وهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد وسبغت  
 من سخي قدس الله روحه وهو كان اعلى كعباس ان يخاف او سكام من غير حقيق انها ثبت بمثل هذا  
 القياس عندهم كما ثبت بالنسب الذي علمته منصوصه فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا  
 ويؤيده ما ذكره الغزالي في المصنف وقد اختلفوا في تشبيه هذا القياس قياسا وبعد جهة قياسا لانه  
 لا يحتاج فيه الى فكر واستنباط علم ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي فمن  
 كان النسب عند عبارة عن نوع من الالحاق تشمل بين الصورة ولا مشاحة في عبارته **قول** واما  
 الثابت بامضاء النص الامضاء، الطلب ومنه اقضى الدين ونقضاءه اى طلبه قسلا في تفسير المصنف  
 هو الضمير في الكلام ضرورة صدق للكلم وخوزه وتسل هو الذي لا بد عليه اللفظ ولا يكون منظوقا  
 لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضي الاحام هو زيادة على النص لم يحقق معنى النص بدونها  
 فالقضاء النص ليحقق معناه ولا يلفو هذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في

ظلمت ان الظهور  
 تشبهت بالقياس  
 خبر ان يقيد  
 فانها قد خلت

في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما آخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة النص لتصحح شرعا **واعلم**  
 ان الشرع متى دل على زيادة سى في الكلام لصيانته عن اللغو وخوفه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام  
 هو المصنف والمزيد هو المصنف ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الامضاء كما ذكر  
 بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المصنف وطلبه الزيادة هو الامضاء  
 والمزيد هو المصنف وما ثبت به موحكم المصنف ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عنى بالف  
 مفسر هذا الكلام هو المصنف لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به امضاء وما يزيد عليه وهو البع مفسر  
 وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المصنف وسبب الكلام فانه ان شئت واذا هذا فالعلم ان المراد من  
 لفظ الثابت ان كان المصنف لانه الثابت امضاء النص بمعنى قوله واما الثابت بامضاء النص واما المصنف  
 والضمير الممكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص وقراء بشرط **تعالى** الاضافة ويكون الضمير  
 في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العايد الى ما اى بشرط تقدمه كما سبب هذا المقام وكذا ذكر  
 المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت والمصنف بالفتح في قوله بواسطة المصنف بمعنى الاتصاف  
 لان زنة المنفرد من اوزان المصادر في المشتبات واللام في بدل الاضافة والتاء في فان اشارة  
 الى تعليل سببه هذا الاسم او الى تعليل اشراط تقدمه عليه وبقي في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدم  
 الكلام واما المصنف فالثاني الذي لم يعمل النص اى لم يفسد شأ ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشرع  
 على النص وانما سمي بهذا الشيء بالمصنف لانه امر امضاء النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك من امضاء  
 النص ليعلم ما ساول النص ايا، فكون صحة النص متوقفة عليه يوجب المشروط على الشرط مقدم لا محالة ولما  
 امضى النص ذلك الشيء لصحة صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه وتؤكد هذا  
 الوجه ما ذكره شمس الائم المصنف عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقدمه لصير المنظوم مفيدا او موجبا  
 للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم ورأيت في بعض الشروح واما التامف بطلب النص لنفسه فثني لم يعمل  
 النص بدون تقدمه على النص فان النص امضاء لكون متساويا لا يصح فصار متساويا النص مضافا الى النص  
 لكن بواسطة المصنف اذ لو لم يكن المصنف لما صح ما ساوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله  
 عليه السلام شري القرب اعناق اصناف الاعناق الى الشري بواسطة تمصناه وهو الملك اذ الملك  
 هو الذي يوجب العنق في القرب لا الشراء، ولولا المصنف لما صح اضافة الاعناق الى الشري بحمل  
 هذا الشرح اسم الاثناين راجعا في ثبات اوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثالث حكم  
 المصنف كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالامضاء بمعنى المصنف وقراء بشرط بالسويين والجملة بعد

عرفته

الضمير المستكن في صاير الجمل

صفه وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى السابيت والمضى معنى المنعوت والفاء في فان للاشارة الى تعديل  
القدم لا غير وهي في فصار للاشارة الى كون اصناف الحكم بوجه للاضفاء وتقدم واما الحكم الثابت بمضى  
النص في ابانته اي لم يوجه الا بشرط سدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضا، النص لصحة مناوله  
ولما كان ينسب ذلك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى الحكم النص ايضا بواسطة  
فلا يكون بابتا بالراى واليه اشارة بقوله فكان كالسابت بالنص اي الحكم السابت بالمضى او المضى على الوجه  
الاول كالسابت بالنص **قال** شمس الائمة ومعرفة ان الثابت بطريق الاضفاء بمنزلة الثابت بدلالة  
النص لا منزلة الثابت بطريق القياس ويؤيد هذا الوجه ما قاله صدر الاسلام ابو اليسر وهو انما الحكم الثابت  
بمضى النص فان ثبت شي زاد على النص او ضاء النص لم يكون الحكم باسما بالنص لان المضى يثبت بالنص  
والحكم يثبت بالمضى يكون المضى مع حكمه تاسس بالنص **قول** وعلانية الى اخره اعلم ان عامة الاصوليين  
من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعزلة جعلوا ما مضى في الكلام نصيحة ثلاثة اقسام ما مضى  
ضرون صدق المتكلم بقوله عم رفع عن امتي الخطا الحديث وما مضى لصحة عقلا كقولهم انما راسا  
القرية وما مضى لصحة شرا كقول الرجل اعترق عبدك عنى بالف وتسموا الكل مضى ولقد اقول في حديث  
هو جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابن زيد شرا حلفوا وذهب بعضهم  
الى القول بخوان العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوان في جميعها  
وهو مذهب القاضى الامام وخالفهم المصنف وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب البيان في ذلك والخطا  
ناطقوا اسم المضى على ما مضى لصحة الكلام شرعا منقطع وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وتسموا محذورا او مضرا  
وقالوا بخوان العموم في المحذوف دون المضى **الاجابة** فانه لم يتقدم المحذوف ايضا وان سلم انه  
غير المضى وسياتك الكلام منه مشروحا ان شاء الله فلما كان كذلك اراد السمع ان يعرق بين المضى والمضى  
بيان العلامة فقال وعلامة اي علامة المضى ان يصح بى المضى المذكور اي يصير مفيدا للمعناه موجبا لما ساوله  
وفي بعض النسخ ولا يلقى عند ظهوره اي لا يغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند الصريح كذا قيل بل يبقى  
كما كان قبله ويصلح نصب الحاء اي المذكور لما اريد به من المعنى اي لا يغير معناه ايضا وتجميع ما ذكره في الفرق  
التتبع سنة ومن المحذوف لآب المحذوف وان كان يصح المذكور لانه ربما يغير به ظاهر الكلام عن حاله و  
اعرابه كما في قوله واسأل القرية وربما لم يغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لغير معناه كالوزن وبعده  
بغير اذن سيد فاجبر المولى فقال طلبها لا يثبت الاجان اقتضا، وان كان يصح المذكور به ولا يغير ظاهره  
عن حاله لانه لا يبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال العبد وهو مودعة عن مولاه بهذا الترتيب يدل على ان  
بجاء

المولى رد العقد والمتاركة فانه سمي طلاقا لا بقاء، النكاح وانه في ولانته فصح الامر فلويت الاجازة اقتضا  
لم يبق قوله طلبها صالحا لما اريد به وهو الجواب لما اريد به بل يصير امر للعبد بالطلاق وليس في ولانته ذلك فلا يصح  
الامر بخلاف ما اذ ان وجهه مضى فيبلغه الخبر فقال طلبها حيث بنت الاجازة اقتضا، لانه سمي الكلام  
صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطبيق بعد الاجان كما كان يملكه قبلها فملك الامر به ايضا وان قرئ  
ويصلح بالرفع مجمل الضمير عابدا الى المتصنى مع انه يلزم منه اشارة الضمير فمعناه ويصلح المتصنى لما اريد  
من تصحيح الكلام وذلك بان تكن اثباته تبعا للمضى قال ابو اليسر في الشى انما يثبت بطريق الاقتضا، اذا  
كان باعلا للمصرح لان المضى يصير باعلا للمصرح في الثبوت قسفي ان يكون باعلا في الجملة حتى يصلح لان  
يصير باعلا في الثبوت او يكون مثله لان الشى قد ينسج مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا  
قلنا لو قال امرأته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا مضى ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع على  
اليده لا بعد وقوعه على النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان يصير تابعه له في الذكر والسوت لانه  
يؤدى الى ان يصير الاصل سعا والبيع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بخلاف بيننا وبين الشافعي  
الا عند تقع الطلاق باضافة الى اليد بطريق اخر وانما الاخلاق في عمره هذا العطف وعن هذا  
قلنا اذا قال لعبد كن هذا العبد عن عنك لاشئ لا عتاق او ضاء لان اهليه الاعتاق اصل لسائر  
الصفقات فلا يثبت سعا وكذلك قلنا ان الكفار لا مخاطبون بالشرع اذ لو خطبوا بها لثبت الايمان  
بمضى سعاها ولا يصح اذ جمع الاحكام الشرعية تبع للايمان وكذلك ذكره في دعوى الجامع اذ ادعى  
على اخوانك اخي لاني وامي فان كان يدعى عليه فما صححت الدعوى وقبلت الشهان على ذلك والآن  
فلا لان الاخوة ينشئ عن البنوة على الغائب وذلك اصل وهذا تابع فلم يخز ان يصير ذلك متصنى هذا  
متى هذا احتيا على غائب فلم يسمع وان ادعى حقا متصود اصارت الاخوة والبنوة متصناه وتبعاله فوجب  
العصاة به غير متصنى وان كان شبه المتصنى من وجه لانه اي لان الاهل اذ ابنت اي صرح به ما  
اضيف اليه اي السؤال الذي ليست الى القرية وعلق بها والضمير في آية راجع الى القرية على ما اول المذكور  
او السؤال هذا هو المشهور في مثل هذا الضمير ولكن الحق فيه ان التامث انما يجب مراعاة حقه اذ كان  
من باب على مذكر زيادة حرف على صيغة المذكر كضارب وضاربه او صيغة غير صيغة التذكير اي يكون له  
مذكورة في الجملة فاذا كان كذلك يلزم حق التذكير والتامث واذا لم يكن كذلك سقط اعتبار لعدم  
الترتيب وبعذر المراعاة كما في لفظ المعرفة والنكر مثلا فان ما بينهما لم يكن مرتب على التذكير اذ ليس لهما  
مذكر لاستصان حرف التامث ولا صيغة اخرى استوى فيها التذكير والتامث سواء وصفت به لخواص معرفة

طلب

واسمكس او جعلته خيرا فخر بدمعته والرجل معرفة خلافة المعرفة والمنكس فان تأييدهما مرتب فانكن  
المراعاة وبطيرها لفظ اسر وثنى متولد هذا اسر وهذا اسر وهذا اسر وهذا اسر وكذا الفعل والحرف  
تقول ضربت فعلا وضرب فعلا وربت حرفا ومن حرف فلا متولد هذا اسر وهذه اسر وهذه اسر  
وهذه شنة وضرب فعلا وضربت فعلا ومن حرف وربت حرفه هين ان التذكير والتأنيث اذا لم يكونا  
مرتبين لم يراع حتما كذلك المحصل في شرح المفصل ولهذا قال جارا الله في المفصلة الضمران والضير  
في قولهم ربه رجلا نكر بهم ولم يتدبرهم ولما كان تأنيث التبرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث  
وليكن هذا عاذا ذكر منك فانك تحتاج اليه في هذا الكتاب كثيرا **قول** من باب الاضمار هنا وسماه  
فيما بعد مخذوفوا الاضمار ما لاثرة اللفظ كقولك وبلد اي ربت بلدة وقوله الله لا فعلن بالجرح  
والخذف خلافة كقولك واختر موسى قومه اي من قومه وقول الرجل الله لا فعلن بالنصب وما ذكر  
من الظن من هذا التسلسل فكان نسبة بالمخذوف اولى وما ذكر من هنا توسع ومثال اي مثال المتضمن  
الامر بالتحريم وهو قوله في تحريم ربة لانه في معنى الامراى في ربة معنى الملك لان تحريم الحر  
لا يصور وكذا الحر بملك الغير عن نفسه فصار القدر فعليه تحريم ربة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا  
لم يصور موجب الكلام وتقيضا لحالما اريد به وهو التكفير وذكر السيد الامام ابو القاسم وهو الثابت  
متضمنه قوله مع وصاحبهما في الدنيا معروفا ولا يحق المصاحبة الا بالانفاق وترك التقلبت في حرمه  
القتل وجوب الانفاق متضمنه سابقا عليه هذا الشأن الى سابق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه  
ويان ترتيبها اي في البعض لانه لم يبين الترتيب الكلي **الفصل** الرابع اي من البيان فكانه جعل بيان  
معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند العارض فصلا وبيان الاحكام  
رابع النصول والله اعلم **باب** معرفة احكام الخصوص **باب** النوع ومنه قوله في  
من تعلم بابا من العلم اي نوعا منه **قول** سناول المخصوص اي مدلوله قطعا بتميز اي على وجه انقطع اذ  
الغير عنه وتساوي هو تارة من غير شك واليقين العلم ووزوال الشك فيعلم من تن الامر بتساوي  
وتعدلاته ناكدا اخرى بيان النجى لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه اذ ان الغير لا يفتي فيه شبه الاحكام  
والقرين من التاكديبين الجاهل في نفي قول من قال انه ليس ينطفي لبقاء الاحتمال وهذا قدم قطعا  
على يقينا وان كان من قصة الكلام تقدم اليقين على القطع لان المانع لم يقع في ثبوت موضوعه بل  
هو وقت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصل ولهذا قدمه لما اريد به اي لاجل ما اريد  
من المخصوص من الحكم الشرعي ومن البيان وذلك كل لفظ الله سناول مخصوصا وهو الافراد المعلقة

وربت حرف

جعل من باب الاضمار

اذا استقر

لما اريد به من يعلق وجوب الرض بوضوح ما قال شمس الائم حكم الخاص معرفة المراد باللفظ وجوب العمل  
فيها هو موضوع له لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة وهذا على مذهب المصنف ولم يعبر نفس الاحتمال قادحا  
في اليقين فاما عند من اعترض كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين لاختلاف الخاص عن هذا  
اي من ساول المخصوص بطريق القطع في اصل الموضوع لانه وضع لذلك وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص  
على المخصوص باعتبار اصل الموضوع لا باعتبار الجملة والمجان لانها من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع  
والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغيير في بيان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل **فان**  
يسر كلف بشت القطع مع الاحتمال قلنا لم يتم عليه دليل الحق بالعدم فلا يسمع القطع به الا يرى انه لم  
يسمع احدا من دخول المستفاد احتمالا سقطوا باب حريا لكن لما لم يتم عليه دليل الحق بالعدم بهذا هو  
السميع من الثقات وخسفة ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحته لانه يراد به غير الموضوع له واردة الغير  
هو المحتمل فتولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال ساد ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص في قولك  
رايت اسدا من غير قرينه يتبين ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال واردة الشجاع هو المحتمل فاذا قلنا  
المراد به موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان بونه متوقف على تمام الدليل ولم يوجد فكون منطعا  
لا محالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحه اللفظ باقية حتى لو اقطع الاحتمال ايضا لسي محكا فثبت ان القطع يجمع  
مع الاحتمال **قول** لكن لا يحتمل الصرف استدراك من قوله وان احتمل التغيير بطريق البيان وذلك ان  
البيان اما ابيات الطهور وهو حقه وازالة الخفاء وهي لازمة فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه  
يتسايزم اثبات التائب او نفي المنفى وكلاهما فاسدان من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا ان العمل لا يوجب  
ولا يحتمل البيان قوله والمطلقات الاله وقوله قلنا نحن حمله مستانف لاجلها من الاعراب قوله تعالى  
والمطلقات تترتب خبره معنى الامر اي تترتب من المطلقات المدخول بهن من ذوات الاوالة ثلثة قرو  
على انها منغولة بقولك المتكرر تبص الغلا او ثلثة قرو على انها طرف والمراد بالقرء الحيض عندنا  
وهو مذهب الحنفا والاشعريين واي الدرء وعند الشافعي المراد بها الاطهار وهو قول زيد بن ثابت  
وعبد الله بن عمرو عاتق رضي الله عنهم واللفظ حملها بالانفاق والبيان في الترجيح قلنا لو حمل اللفظ على  
الاطهار انتقص العدد عن الثلثة لانه اذا اظلم في الطهور فان كان في اوله سعة ذلك الطهور في حق  
العدة لا محالة اذا المراد من الطهور هو الطهور الشرعي المتخلل من ذي ترك بالانفاق لاسمي الطهر  
اذ لو كان كذلك لانتقص العدة في طهر واحد او قل ولما انتقص عدد المسحاضة ثم هو محسوب  
من العدة عند من حمل القرء على الاطهار ويصير العدة قرين وتقتض قرو والثلثة اسم خاص لعدد معلوم

والشأن

الحيض

وبعض النازلة

لاختلاف عن سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخشع الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل  
على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسما الاعداد اعلام ولهذا اتاقت تصنع ثلثة واربعة نصف ثمانية  
من غير انصاف للعلمية والتأنيث والنقل الاجزى في الاعلام خلاف ما اذا حملنا على الخفض لانه لو طهرنا في الخفض  
لا حسب تلك الخفضة بالانفاق لكل الاقراء لا محالة فيكون هذا المعنى الخاص وهو الثلثة يكون الجمل على  
وجه توافق الكتاب او من الجمل على وجه مخالفته ولا يلزم عليه مع الحج اشهر معلومات اريد منها وبعض  
الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلثة لان الاشهر اسم عام يجوز ان يذكر ويراد به البعض كما يريد  
من قوله واذ قالت الملائكة يا مريم حزيني ومن قوله عز اسمه وقد صغف قلوبنا كما قالها اسما  
الاعداد فاعلام فلا يجوز فيه ذلك ولهذا جاز ان يقال ان يقول ربي رجل لا ولا يجوز ان يقول  
ثلثة رجال فان قيل مع الجمل على الخفض مخالفة النص من وجهين احدهما انه يلزم منه ان يرد الخفض على الثلثة  
لانه يعلتها في الخفض لا حسب تلك الخفضة بالاجماع فيجب التبريح ثلثة اقراء وبعض الرابع فاسم الثلثة  
كالاحتمال النقص لا خيرا الزيادة والتساوي لها، علامة التكرير في مثل هذا العدد ثلثة رجال وثلثة سنة  
والخضوض والطهر مذكور فذلت العلامة في الثلثة على ان المراد من التواطع اطلاقنا الجواب عن  
الاول ان ذلك الازدياد بسبب ضرورة وجوب الكمال فلا يعيب به وذلك لان الخفض الواحد لا يتقبل  
الجزئية ولهذا قلنا لو قال لامرأة انت طالق اذ احضت نصف خيضة لا يطلق حتى يطهر كالوقا خيضة وقد  
وجب كمال الاولى بالاربعة فوجب تمامها ضرورة عدم الجزئية والعدد قد يتقبل هذه الزيادة احترازا عن التساوي  
كان عدم الامة على النصف من عدد الجزئية بالاجماع ثم جئت فبين وفيه زيادة نصف التواطع كذا في الاسرار  
وعن الثاني ان الخيضة وان كانت موشا فالقر والمضان اليه الثلثة مذكور ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم  
التكبير والثالث كالبز والحظمة والذهب والعيون فلما اضيف الى المذكور وعي علامة التذكير وما يدكر ان  
المراد من القر الخيضة قوله ومعى الصلوة ايام اقراءك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حضنتان وليس  
بمثل طهران وقوله واللائع يثنى من المحيض الية فاقام الاشهر مقام الخيضة دون الاطهار وان العرض  
الاصلي في العدد استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء  
من الامة بالخفضة بالانفاق وتقال اقراء المرأة اذ احضت كذلك الكشاف **قوله** والتواحد لا يحمل المشي  
تأكد لقوله كالتفرد لا يحمل العدد وانما اكديه لان التفرذ يطلق على الاعداد التي ليست بزواج كما يطلق على  
الواحد ثلثة عدد فرد واربعة زوج فلما احتمل التفرذ العدد ازال الابهام بقوله والتواحد لا يحمل المشي  
ومعناه لفظ التفرذ لاسناد العدد واسم الواحد لا يساوي المشي وكان هذا أي الجمل على الاطهار بمعنى الرد

عمله

مفكر قوي  
في الخليل  
عز الدين  
في الكافي  
٩

والابطال الى لوجب الكتاب لان الكتاب ينص على الكيل والستين **قوله** ومن ذلك اي ومن الخاص  
الذي لا يحمل الصلوة بطريق البان قوله واركعوا **قوله** هو اسر بل يهود بالركوع اي قيموا صلوة  
المسلمين وان كتم واركعوا مع الركعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم وطون ان يراد  
بالركوع الصلوة كما يعتبر عنها بالسجود ويكون امر بان يصل مع المصلين بمعنى الجماعة كما قيل  
واقبوا الصلوة وصلوا مع المصلين لا منفردين كذلك الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع هي الآية  
ثابتة علينا بطريق الاشارة والدلالة فانه بها اوجب الركوع عليهم متابعه لنا فنكون ذلك علينا  
اوجب ويراد قوله واركعوا واجدوا الاثبات فرضية الركوع كما ورد في السنة احسن وقوعه واركعوا  
خاص في حق المأمور به وان كان عام في حق المأمور **قوله** وهو الميلان عن الاستواء يقال  
ركعت الخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ، راسه وركع السخ اذا الخني عن الكبر ما يقطع اسر  
الاستواء حتى لو طأطأ راسه قليلا لم يرفع راسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يخرجه  
لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز وفي المبسوط قدرا الركن من الركوع ادنى  
الانقطاع على وجه سمي له في الناس ركعا فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع و  
السجود واتمام القيام من الركوع والسجود والتعد بين السجدين به اي بالركوع اي بقوله واركعوا  
خبر الواحد وهو حدث الاعراض على وجه يكون فرضا كالركوع بيانا صحيحا لان من شرط الحاق  
خبر الواحد خبرا ثانيا بالكتاب ان يكون فيما الخلق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر  
الواحد وقد عدم ههنا لانه من سفس فلم يصح لعدم شرطه **قوله** ولكن استدرالك من بينهم  
هذا الكلام وقد بين ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اي التعديل ملحق بالنص او  
بالركوع الحاق النوع على الاصل وذلك بان يؤدي الى ابطال الاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى  
لا ينقض الصلوة بدونه وما اشهد هو بتركه ولكن لا يبطل لان الحكم ثبت على حسب الدليل كما هو منزل  
خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون بعبارة الكتاب لا بطلاله **قوله** ومن ذلك اي ومن الخاص  
الذي ذكرنا قوله ويلطوفوا اي طواف الزيارة وطواف ويطوف بمعنى بالبيت العتيق اي من  
الجباين والفرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان او الكبر والكرمه وشرفه ظاهر او التقديم  
لانه اول بيت وضع للناس وهذا فعل اي الطواف الذي هو مدلوله ولطوفوا وتسميته فعلا توسع  
اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا قال شمس الامة الطواف موضوع لفظ بمعنى  
معلوم فلا يكون وقفة اي الحكم بان الطواف موقوف على الطهارة كما قال الشافعي رحمه الله بالكتاب

لانه ساكت عن استراطها ولا ياتنا لانه ليس فيه اجمال وذكر في الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص  
 احتمله بوجه والطواف لا يحتمل الطهارة بل كان يحتمل ان الكلام من جنس الطواف مع الحديث  
 واستراط الطهارة من فيه فكون يحتمل لا يصح خبر الواحد وهو قوله عم الا يطوفون بهذا البيت محدث  
 ولا عزيان وقوله عم الطواف صلوة الا انه ايج في الكلام لكنه اي شرط الطهارة تزداد على الطواف واجبا  
 وهو الصحيح بدليل الجواب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط **فان قيل**  
 النص يحتمل لان نفس الطواف ليس مراد بالاجماع فانه قد يرسمه اشراط وشرطه الابداء من الحجر  
 الاسود حتى لو ابتداء غيره لا يعتد بذلك القدر حتى يسهل الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب  
 والعريان والطواف المنكوس بسببه لا يحتمل ان يكون شرطه كالرطوبة فيكون يلحق جسد  
 الطهارة ببيانها قلنا اما التقدير بسببه اشراط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالنصوص  
 في القرآن يجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعي في الاجز السعصان عن هذا الورد كالحديث ان  
 علماء ناره قالوا لا يحتمل ان يكون التقدير بالاحتمال وحتمل ان يكون للاعتداد به بسبب التقدير المستقيم وهو  
 ان جعل ذلك شرط الاتمام وليس كان شرط الاعتداد فالأكثر منه بقوم مقام الكل لفتح حجاب الوجود  
 فيه على حجاب الغم كالتيمه قبل ان تصافى النهار في الصوم المتقين وكما ان المعظم من افعال الحج بقوم  
 مقام الكل في حق الخروج عن عهد الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفه بوجه كانه اني بالكل واما الابتداء من  
 غير الحجر من اصحابنا من يقول بانه معتد به لكنه مكروه وليس سلمنا انه غير معتد به كما ذكر محمد في  
 الرقيات فذلك ما روى ان ابراهيم قال لا يسهل عليهما السلام ايتي نجر اجعله علامة افتتاح الطواف  
 فاتاه حجر الفاء ثم الثالث ثم الثالث فاداه قد اتاه بها الحجر من اغنا في عن حجره ووجد  
 الحجر الاسود في موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فاداه قبل الافتتاح به لا يكون معتد به  
 كذا ذكر في المبسوط ولكن لا يزول الشبهة لان هذه زيادة على النص خبر الواحد ايضا والاشبهه ان  
 يقال انه ليس يحتمل في نفسه ولكن في حق المبالغة وابتداء الفعل يحتمل لان الامر صدر بصيغة التطوف  
 وباب السفل للسكف والمبالغة وذلك لحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالحي  
 جهل العدد والابداء بيانها به لا يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان  
 الصواب لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت خبر الواحد ونظير مسح الرأس فانه لما كان  
 في حق المتندر محلا للحي فعمل النبي عم بيانها لانه يتبين اجماله دون خبر المثلث لان اللفظ الاحتمال  
 واما وجوب طواف الجنب والعريان وطواف المنكوس فليس يلزم الجواز بل يمكن التقصان الناجز  
 فيه

الامر

الواحد

قوله

كوجوب اعادة الصلوة التي ادت مع الكراهه ولهذا يجزى بالدم اذا رجع من غير اعادة الجار نقصان  
 الصلوة بالسجدة **قوله** ومن ذلك اي من الخاص الذي تقدم ذكره والقائمة فانما اشارة الى تعديل  
 كون منهوم الامة من هذا الباب وبها لفظان خاصان لمعنى معلوم اي كل واحد منهما لمعنى كما في قول المتبلى  
**شعر** حشاي على جرد كتمن الهوى وعيناي في روض من الحسن ترع اي كل واحد والمعنى  
 المعلوم الاسالة للفعل والاصابة للصح فلا يكون شرط التيمه كما قال الشافعي رحمه في ذلك اي في التيمه  
 بقوله عم الاعمال بالنيات او بالتسليم على التيمه لان اشتراطها في البديل يدل على اشتراطها في  
 الاصل لان البديل للخالف الاصل في الشروط غالبا للكتاب لانه ساكت ولا ياتنا لانه بين والواو في  
 وهو للحال والنيته عنده ان تصدق قلبه عند غسل الوجه ازالة الحديث او استباحة الصلوة او  
 فرض الوضوء حتى لو توضع للتبريد او للتعلم او نوى غير مقارن بغسل الوجه لا يعتد بذلك الوضوء  
 عند بلاء ضرب عن منهوم الكلام على الوضوء الذي ذكرنا اي الحاق الغرض بالاصل وذلك بان  
 جعل واجبا او سنة على امضاء الدليل لا فضا كما قاله الحضم ولا يلزم على ذكرنا اشتراط التيمه في التيمه  
 مع انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص اذ التيمه التصديق بطل شرط الولا وهو ان يتابع في  
 الافعال ولا يفرق والذي يتبع السابغ جفاف العضو مع اعتدلال الهواء وانما شرط مالك  
 وابن ابي سلي والشافعي في قوله القدر بفعل النبي عم لانه واظبه على الموالاة قالوا فلو جاز تركه  
 لنقله من فعله للجواز قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزاء لان ذلك من عمل الوضوء وان  
 اخذ في عمل آخر غير ذلك وجب اعادة ما جفت وجعله قياسا على الصلوة اذا اشتغل في خلالها  
 بعمل آخر كذا في المبسوط والترتيب وهو ان يراعى النسق المذكور في كتاب الله به وقد شرطه الشافعي  
 بقوله عم ولا يتب الله به صلوة امر حتى يضع الطهور ويوضعه في غسل وجهه ثم يديه الى ذراعيه  
 وحرف ثم للترتيب والتسمية وهو ان يسمي الله به في ابداء الوضوء ويحتمل المشايخ يسم الله العظيم  
 والمجد لله على الاسلام وانما شرط التيمه اصحاب الطواهر وقد هو قول مالك ايضا بقوله عم لا وضوء  
 لمن لم يسم لتا ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا يبان له بل هو نسخ بموجب خبر الواحد **فان قيل** هذا  
 قلتم بوجوب التيمه واحواها كما قلتم بوجوب التعديل والطهارة والطواف قلنا المانع من القول  
 بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء حط  
 رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط ابناء ولهذا يستط بسقوط المشروط من  
 غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا في تكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في تكمل الصلوة يلزم التسوية  
 بالوجوب

بجواب الشارح

مطلب

لغيره  
في كتاب الوضوء

اذ نصير كل واحد منهما واجالهما فقلنا بالسنة في مكيل الوضوء اظهر اللغاوت بينهما كما اقالوا وشوا هذا  
بان غلام الوتر لا بد ان يكون حائرا من غلام الامير يكون الوتر يادى من الامير **قلت** والاقرب الى الحيث  
ان ذلك لغاوت درجات الدلائل فان الادلة السميعة انواع اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة  
وقطعي الثبوت قطعي الدلالة كالايام المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاجبار الاحاد التي منوها  
قطعي وظني الثبوت والدلالة كاجبار الاحاد التي منوها قطعي فيها لا ولي يثبت الغرض وبالثالث  
يثبت الوجوب والرابع يثبت السعة والاحتجاب لسكون ثبوت بقدر دليله خبر التعديل من القسم الثالث  
لانه عم امر الاعرابي بالاعانة ثلثا فقال كل من ارجع فضل فانك لم تصل شراعه ومثل لو كان قطعي الثبوت  
يثبت به الغرض لانقطاع الاحتمال عنه واذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا اقال ابو حنيفة  
فيه احتيا ان لا يخرج صلوته عنى اذا تركه وكذا خبر الطهارة وهو قوله عم لا يطوفن هذا البيت محدث لسلكه  
بالنون المؤكدة واما قوله عم الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال واعتبار الا  
الاعمال على ما ستعرف فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية لانه معارض لقوله عم من ترضا وسمى كان  
كان طهور الحنجرة الاعضاء ومن ترضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يقطع الدلالة وكيف و  
استعماله في نفي الضميمة شايع وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عم كان نواظب  
على المصضة والاستناق كما كان يواظب على غسل الوجه وخبر الترتيب ايضا معارض لما روي انه عم نسي  
مسح الرأس وضوءه فيذكر بعد فراغه فمسح بركته كنه فلما كان هذه الدلائل قطعي الثبوت والدلالة يثبت  
بها السنة لا الوجوب **قول** وصار مذهب المخالف غلط من وجهين لانه لما سوى منهما في الرتبة  
حيث اثبت خبر الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى مرتبة الخبر ورفع درجة  
الخبر بالنظر الى مرتبة الكتاب كمن سوى من شريف ومن هو ادنى منه في المكان يلزم رفع درجة الادنى  
ان اجلة في مكان الشريف وحط درجة الشريف ان اجلة في مكان الادنى ولكنهم يقولون ذلك لو  
قلنا بان ما يثبت خبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم  
والعمل وما ثبت بالخبر الواحد موجب للعمل لا للعلم حتى لا تكفر جاحدا كما قال ابو حنيفة في فرضيه  
الوتر وفرضيه الترتيب بين الغوايات فانه يلزم ما ذكرتم وجوابه سبابة في باب العزيمة والرضخ  
**قول** ومن ذلك اي ومن الخاص الذي ذكرنا علم ان الصحابة رضوا اخلفوا في مسألة الهدم وصورها  
مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطى الزوج الثاني  
هدم حكم ما مضى من الطلقات واحدا ام ثلثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر على

الحكم

بلغ

بلغ

وابن كعب وابن الحصين وابو هريرة رضي الله عنهم لاهدم ما دون الثلث وبه قال محمد والشافعي وسني  
المسئلة على ان الزوج الثاني ايجاب صاهته في الطلقات الثلث مثبتة حلا جديلا ام هو غاية للجمية الشاهبة فقط  
فعد الاولين هو مثبت للرجل وعند الآخرين هو غاية تمسك الفریق الآخر بان الله تبع جعل الزوج الثاني  
غاية للجمية بقول جل ذكره فان طلقها اى الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد ذلك السطيق حتى ينكح  
اى من زوج زوجا غير اى حرجا اجنبيا وسما. زوجا باعتبار العاقبة كسبته العقب حرجا وكله حتى للعاقبة  
ورفعها ولا تاثير للعاقبة في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا انتهى المعنى يثبت الحكم فما بعد بما سبب  
السابق كما في الايمان الموقفة بنهي الجمية الثانية بها بالغاية ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في  
الصوم سبي حرمه الاكل والشرب بالليل ثم سبب الحل بعد الاباحة الاصلية وكذا الحكم في خبر اربع  
الى قضاء الجمعة وخبر ابي الاصطيداء على المحرم الى انتهاها الاحرام والظهار الموقت الى التكفير فكذا هنا  
باصابة الزوج الثاني بنهي الجمية ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب  
الجمية ولا يقال قد اضمح الحل الاول بصدق فلا يثبت حل آخر يصح به الجمية لاحتمال عود الحل الاول  
لاننا نقول نحن لا نكفر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يست به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج  
الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي يظلم من اول من اضافة الى سبب لم يظهر  
اش اصلا كمن اجر دان خرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له ملك  
حدد عنى الاول لزوال الاول بالملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الزوار  
لابانها، الاجارة فن جعل الزوج الثاني شيا حلا جديلا لم يكن ذلك عمالا لكتاب لانه قضى ذلك بدل  
سقطي كونه غايه وعط بل كان ابطلا لان الكتاب سقضى ان يكون الزوج الثاني غايه وكونه غايه ينقض  
ان يكون وجوده وعنده قبل الثلث بمنزلة وجعله شيا حلا جديلا ينقض خلافه فكون ابطلا وما ثبت  
ان الزوج الثاني غايه لم يكن له عبرة قبل الثلث لان غايه الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صحتها  
غاية عليه فوقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضها حقة فتلغو  
بالتا، اى الغايه قبل وجود الاصل وهو المعنى كرجل حلف لا يكلم فلان في رجب حتى تشير اياه فاستشا  
قبل حلفه رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلفه في رجب قبل الاستشارة حث لان النجس  
اوجب ختم الكلام بعد حوله رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعندها قبل حوله رجب غير  
ولا يقال انصرت وك الظاهر لانه سقضى ان يكون نفس الزوج غايه كما ذهب اليه سعيد بن المسب  
ليس وكذلك اذا اصابه بعد شرط الحل بالاجماع وقول سعيد بن وهب حتى لو قضى القاضى لا ينفذ ولا يقيم

المسك به لاننا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحدث المشهور حتى صار كالمصنوع عليه ولا يمنع ذلك  
كون الحرمة موقفة وكون الزوج الثاني مع الاصابة غايه فكانه يمل هذه الحرمة موقفة الى الزوج والاصابة  
يصح المسك به فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المنهوم من الكلام الاول والتقدير كالمصنوع  
لمعنى خاص وهو الغايه والنهايه فكون الزوج الثاني غايه من جعله اي الزوج الثاني ولكنها استدارك من  
حيث المعنى كما ذكرنا وانها راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لا يكون  
غايه بلا الغايه ما دخل عليه حتى والتقدير فمن جعله محدثا جديدا لا يكون اطلاقا فلا يكون  
الزوج محدثا جديدا لكنه يكون غايه ونهايه فالنهايه تأكيد للغايه ووقع في محله لانه في بيان الخلاف  
كما مر مثله **قول** والجواب في آخره ان علماء سوى معدن المسبب على اشتراط الوطى للتخييل لكنهم اختلفوا  
في انه ثابت بالكتاب والسنة المشهورة وقد ذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه  
ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة الوطى محله على جملة الابناء <sup>المشهور</sup> الى المرأة ههنا باعتبار التمكن  
كما استدلنا الذي هو الوطى الحرام اليها بهذا الاعتبار فكون الاستدلال بما نقلناه من نكاح صائم ويسلك  
قايده ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجها ياتي في ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فضاء معناه  
على هذا التقدير حتى يمكن من وطئها زوجها فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى قالوا  
ويزيل الجحان الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا الاستدلال بحج اعتبار وتمسك الجمهور بان النكاح و  
ان كان حقيقة الوطى لانه اراد به العقد ههنا بدليل اضافة الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا  
العقد فان كنت اي زوجت وهي نكحه بنى فلان اي ذات زوج منهم وكذلك الصحاح وانما يجوز ارادة  
الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى بصورته فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطى اليها لانه لم يسمع في  
كلامهم اضافة الوطى والنكاح الذي معناه الى المرأة ولو كان ان يسمى واطن بالتمكين لكان ان يسمى المركوب  
راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين  
الحرام من المرأة كما هو اسم للوطى الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذ انت كما لا يصح نفي  
التمكين عنها وليس سلما ان النكاح ههنا معنى التمكن فلا يحصل التصود لان الحذف بالوطى الذي هو فعل  
الزوج ولا يلزم الوطى من التمكين لا محالة ثبت ان ثابت بالسنة ثم في هذا الطريق اعمال السنة والكتاب  
جميعا فكان اولي ما قالوا لان فيه اجمالا احدهما ونه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطى انما يسمى بالنكاح لمعنى  
الضم وفي العقد ضم كلام الى كلام شرعا **واعلم** ان السح انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولي الاعتبار  
من الاولى لان كلامه الذي هو الاول لا يفسح الا بان جعل الوطى متبعا للحل ولو ثبت الوطى بالكتاب كما

ايضا

كما ذكروا لا يحصل التصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب وسنا كد كلام الخصوم وانما ثبت الدخول بالسنة  
وهي اذكر الشيخ في الكتاب المائة هي قيمة بنت ابي عبيد القرظيه وقيل عاشت بنت عبد الرحمن بن عتيك البصري  
ورفاة هو ابن وهبان عتيك ابن عمها وقيل ابن سوك والنزير نفتح الزا لا غير وانما ههنا بالعتق قولها  
لمعه الامثل هدية الثوب وهو نظير ما حكته امرأة عن عيينة فقالت جللت منه بواد غير ذي زرع والغيلتان  
كناتان عن العصفور لكونها مطنيتي لا تتذاذ وصفرت بالها لان الغالب على العسل التائيت وان كان يذكر  
ايضا وقال انما انت لانه اريد به العسيل وهي القطع منه كما قال للقطع من الذهب ذهبه والتاكسد  
بالعرض للجائنين اشارة الى انه هو المقصود باب التحليل وقوله تذوق ويدوق اشارة الى ان الشبع وهو  
الانزال ليس شرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف وراوى الحديث العائشه ر وكذا راوى  
ابن عمر وان بن مالك رضي من غير قصه رفاة وفي عام الروايات ان ترجعي مقام يعقودى وكلاهما واحد  
وفي بعض الروايات انها جات بعد ذلك وقالت عيشيني وقال عم لها كذبت في قولك الاول قلن  
اصدقتك في الآخر فبليت حتى قبض السبع ثم ات ابا بكر ر فقالت ارجع الى زوجي الاول فان زوجي  
الآخر قد متي فقال ابو بكر ر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعي اليه  
فلما قبض ابو بكر ات عمر ر وقال لها ان اتتني بعد منك هذه لا رجعتك فمخها كذا في التيسير **قول**  
وفي ذكر العود اضافة المصدر الى المنعول اي وفي ذكر رسول الله العود ونكر لفظ الانتهاء الذي هو مدلول  
الكتاب بان لم يقل اتردين ان سهر حرمك اشارة الى ذوق العسل خليل وذلك انه عينا عدم العود الى  
ذوق العسل فاذا وجد ذوق العود لا محالة لان حكم ما بعد الغايه في الحذف ما قبلها وهو امر حادث  
لانه لم يكن قبل ولا بعد من سب وقد ثبت بعد الدخول مضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل  
الحرمة العظيمة وسببه كونها من بيات ادم الا ان حكمه خلف باعراض الحرمة فاذا انتهت يمكن ان يقال ثبت  
الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فكون حادثا به وبيان  
بعض الشرع ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فكون  
فصل الزوج الثاني نبش الحلال الذي عدم لانه حدث بعد وهو معنى ما قاله من الامم ر في اشتراط  
الوطى للعود اشارة الى السبب الموجب قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا والمحلل حقيقة من ثبت  
الحل كما حرم من ثبت الحرمة والمبيض من ثبت البياض مثبته هذه الصفة بعبار النص كذا قيل  
والوجه ايضا اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له بل لاشارة للمعنى الا ان هذه اشارة طاهرة والاولى  
عامضة والحق اللعن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك للتخييل بل شرط فاسد الحق بالنكاح وهو ذكر

وكسر الباء

الشرط الفاسدان من وجهها شرط التحليل او تصد نفس المشروع ان لم شرط لانه مشروع للسائل لانه مشروع  
والبناء وهو انما قصد غير وبدل عليه قوله وم ان الله لا يحل كل ذواق مطلق واما الحاق اللعن بالحل لانه  
سبب مثل هذا النكاح والسبب شريك المباشرة الاثر والثواب والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار  
حساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما يرض عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعه غير  
اياء واستماعها بالاحقة اللعن اذ هو النكاح الرسول وم في حقا لانه لم يبعث لعانا ويدل عليه قوله  
عليه السلام الا ابتئتم باليسر المتعار وعلم هذا قوله وم لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع به ثم هذا  
الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نكاح جيب العمل به وذلك لان الكتاب  
اثبت كون الزوج الثاني غايه ولم ينف كونه شيئا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غايه ايضا اذ لانا قاً  
بين كونه غايه وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون منفه يكون شتوت صفة كلفه قوله وم ولا جبا  
الاعرابي بسبب حتى يقتلوا فاعتسالا مثبت للطهارة ومنه الجنازة لانه لما ثبت الطهارة لم يبق الجنازة وكما في  
قوله وم حتى ستانوا اي سادوا والاستدذان منه جرمة الدخول بايتان الحل ابتداء والحديث اثبت  
كونه سببا للحل بجيبه العمل ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الاست مطلقات كالحل الاول **فان قيل**  
المبت للحل يرفع للبرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غايه له كالطلاق للنكاح قلت ما يرفع الشيء وقصدا  
فوقاطع له ولا يطلق عليه اسم الغايه كالطلاق فاما ما سببت حكما آخر من ضرورة ثبوتها استثناء الثابت  
لتضادتها فهو غايه لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشيء شتي بضد كالليل بالنهار وعكسه ومثلنا من  
هذا القبيل **فان قيل** سلمنا انه مثبت للحل ولكنه تنضي عدم الحل لان اثبات الثابت بحال الا ترى انه لو تزوج  
منكوحته لم تنقض لان الحل ثابت فلانك اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت كما لا غير تنقض لان زواله تعلق  
بالثبوت قبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلت السبب اذا وجد ولكن  
اطهار فائدة لا بد من اعتبار وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا حرم عليه الاست مطلقات  
سببلات يجب اعتبارها كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار تنقض وان تم المنع عن النكاح باليمين الاول  
والحرمة بالظهار الاول لان في الاعتقاد فائدة وهي كبر التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور  
الربح اوضح ماله الى المالا الغير فاشترىها ببيع لانه يبيد ملك التصرف وجوان العقد في مال الغير **فان قيل**  
فعل هذا وجب ان يملك اربعا وجماسن المطلقات الثلث هذا الحديث وواحدة او اثنين بالاول قلت اذا  
وجد اثبات الحل بهذا السبب لانه لما فيه من الفائدة اقضى استثناء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فنسبى به  
اقضاء كما اذا اعتد البيع بالف شرجه لم ينقض او اكثر يصح الثاني ونسب الاول ايضا او نقل مالا عرفنا

وجوب

الثلث محرما للحل بالنص حكما ثابتا في الحلين فير فيها جميعا الاول بالطلاق او الطلقتين لتقام على  
زوال الاول والثاني بالبراءة كما ملنا في داخل العليتين وهو مشهور **قوله** بسبب الدخول زيادة  
اي على النص وانما ركه ككونه مذهب ما خبر مشهور وهو حديث امرأه رفاعه ختم الصبي يرجع الى النهوم  
من قوله زيادة وهو النص وما ثبت اي لم يثبت الدخول بدليله وهو الحديث الا صفة التحليل  
وثبت شرط الدخول به اي بالحديث بالاجماع فان المتقدمين استوعبا انه نابت بالحديث وابانة بالكتاب  
خرج بعض المأخرين ومن صفة اي ومن صفة الدخول التحليل وخون ان يكون الواو في قوله وثبت في  
ومن صفة الحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا صفة التحليل وانما بطلت هذا  
الوصف وهو التحليل عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باشرط الدخول وانكرت صفة التحليل عملا  
اي لاجزاء العمل ما هو ساكت وهو نفس الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عابدا عليكم قال القاضي الامام  
ابون زيد متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة ومتى نظرت الى موجب نص الية اشكل  
وانه اولى الامرين قوله لا نظا هر كلمة حق ومسئلة اخلف فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم يصعب الخروج  
عنها وبالله التوفيق **قوله** ومن ذلك اي ومن الخاص الذي ذكر قوله في الطلاق مرتان اي التطبيق  
الشرعي بطلته بعد مطلقه على التعزيق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمرتين التثنية  
ولكن التكرير كقولهم في فارحج البصر كرتين اي كرتين بعد كرتين وخو قولهم برك وسعديك وحنانك  
وقوله فاساك معروف او شرح باحسان خبير لهم بعد ان علمهم كيف يطامون بين ان مسكوا النساء  
لحسن العشرة والقيام بمواجبهين وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم ويصل معناه  
الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلث تكون المراد بالمرتين حسنة السنم واليهذا الوجه  
مال المصنف وبدل عليه قوله في فاساك معروف اي رجعة شرعية لا على قصد اضرار او شرح باحسان  
بان لا يراجها حتى تبيين بالعدة او بان لا يراجها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها  
وقيل بان بطلتها الثالثة في الطهر الثالث وقوله في فان حفت اي علمت او طنتم وهو خطاب للحكام  
بان لا تنما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية بما حدث من نشوزها او ثوزها ولا جناح  
عليها اي لا اثر على الرجل فيما احدث على المرأة فعا فيتدت به نفسها اي لا يكون دفنها اسرافا واخذ  
ظلمها هذا نصير الية ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء وقال  
الشافعي في قوله التدبير هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الرواين عن عثمان رضي  
وفائدة الخلاق نظهر في استاص عدد الثلث به تسك الشافعي بان عند حمل للفسخ فانه تفسخ تختيا و

العليتين ب  
ملح

برغبة ع



وعدم الكفاءة وخيار العلق وخيار البلوغ عندكم فمنع بالراضى وذلك بالخلع فاسما على البيع فالشيء تمسك  
في ابيات كونه طلاقا بالنص على ما ذكر في الكتاب **قوله** ذكر الطلاق مرة بمعنى بقوله عز اسمه والمطلقات  
يتربصن وذكر مرتين هذه الآية واعقبها الضمير البارز راجع الى المرن والمترين الى المرسين حسب اى  
اعتب المرة بابيات الرجعة بقوله وبعولتهن والمرس بقوله فاساك بمعروف لعلم ان الرجعة مشروعة  
بعد الطلقتين كما هي مشروعة بعد بطلان كذا قبل والاطهر ان مراد من الذكر مرة ومرتين الذكر في هذه  
الآية لا يجوز السوق يدل عليه لانه في بيان قوله الطلاق مرتان ودلالته على ان الخلع طلاق لا في  
سائر قوله عز اسمه والمطلقات يتربصن اذ لا حاجة له الى التمسك به وانما الحسن ذلك الغير لو قال  
ومن ذلك قوله والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان الله في ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم  
يقول كذلك ويدل على ما ذكرنا بان وجه التمسك ايضا والعرض من ضم المرة الى المرسين مع ان المقصود  
يتم بدونه للاشارة الى اق الشبه وان كان مقصوده كما ذكرنا فان تزويق فيها مقصود ايضا حتى لا يخل  
ارسل التطبيقين لانه قال مرتان وارسلهما جعلا لاسم مرتين كمن اعطى فقرا اذ مرهين لانما اعطاه مرتين  
الا ان يفروق فعلى اذ كونا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بد ونها كما اتفق فتمت مرة ومرتين  
فلم تسمع وايتت بايك مرة ومرتين فاصادفتك ويراد مع الاولى لانه نصح ثلاث مرات واتاه ثلاث  
مرات وحوزان يكون الضمير في اعقبها راجعا الى المره والمرس كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرسين  
محب وعلى التقديرين ابيات الرجعة بقوله فاساك بمعروف لا غير فانهم **قوله** فانما بدأ بان وجه  
التمسك اى بدأ الله به في اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الانتداء  
وخت الافراد اى افراد المرأة بالذکر خصها بالامداء اى لا يكون الامداء الا من جابنها لانها هى  
المحتاج الى الخلاص وصير تقدير الكلام ولا جناح عليهما فيما اختصت به وهو الافداء وفيه اى في  
الافداء بتقدير فعل الزوج على الوصف الذى سبق وهو الطلاق لانه كما جمعها في قوله ان لا يقيما  
ثم خص جابنها مع انها لا يخلص بالامداء لان فعل الزوج كان بياناً بطريق الضرورة ان فعله هو الك  
سبق في اول الآية وهو الطلاق ومنه هذا البان في شرح المنطوق كلمة قوله عز اسمه فورته ابواه  
فلاسه اللث وصار كأنه صرح بان فعله في الخلع طلاق من جعل فعله الخلع فتحا لا يكون ذلك عملا  
بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون **وقفا فان** قبل ذكره اول الآية الطلاق لا فعل الزوج  
صريحاً يثبت بالبان السكوتية هذا القدر وصير في التقدير كأنه قيل وان حدثت ان لا يتم حدود  
الله ولا يظلمها مجانا فلا جناح عليهما فتدبت به ليعمل الطلاق فيكون الاية بيان الطلاق على ما

لابيان الخلع وكلاهما في الخلع فلما برهني بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جملة من عبد  
الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يخبرها فتحاصمها الى النبي عم وطلبت التديق فقال  
ثابت قد اعطيتها حدته فلتردد على فقال النبي عم اتردين عليه حدته وتملكين قالت نعم وان زيد فقال عم  
لا حدته ففطنته قالت ثابته حذمتها ما اعطيتها وظل سبيلها فنزل وكان اول خلع في الاسلام **فان**  
قيل لو كان الخلع طلاقا صارت المطلقات اربعاً في سياق الآية فلما المراد بقوله الطلاق مرتان بيان  
الشرعية لبيان الوقوع بدليل انه بعد ذكر الطلاق في مواضع ولا يضى ذلك ان يكون الطلاق متعدد استعداد  
الذكر وكذلك هنا كما ذكر في بعض الشروح **واما** قول الشافعي رحمه الله في قوله فان النكاح  
بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا ترى انه لا يفسخ بالهلاك قبل السليم فان الملك الثابت به ضروري لا يظهر  
الا في حق الاستفاء فاما الفسخ لعدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك  
في خيار العلق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل مسخاً فيجعل قطعاً  
للنكاح في الحال فيكون طلاقاً **قوله** ومن ذلك قوله فان طلقها الامة الصريح يلحق بالبان عندنا  
وعند الشافعي لا يلحق وانما يحق الخلاف في المتعلقة والمطلقة على ما اذا لا سوتة فمساوئها عندنا  
هكذا سمعت من الثقات واليه يشير لفظ الهذيب فقد ذكره في اطلاق امراته طلاقاً رجعتاً ثم طلقها  
في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطى اما المخلعة اذا طلقها زوجها في العدة فلا  
يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع وراست في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد  
الطلاق على ما لا يفسد هذا لم يبق الخلاف الا في المخلعة وما ذكرته اولاً اصح ما دل ان الطلاق مشروع  
لان التمسك النكاح وقد زال بالخلع فلان الطلاق بعدة كما بعد انتضاء العدة واستدل الشيخ بالآية  
فقال وصل الطلاق بالامضاء وهو الخلع حرف الفاء وهو للوصل والعقب يكون نصيباً على  
صحة انقاع الطلاق الثالث بعد الخلع مصلابه وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع فمن وصله اى الطلاق  
او قوله فان طلقها بالرجعي معنى باول الآية لا يكون وصله عملاً بالفاء ولا سائراً **واعلم** بان ما ذكره الشيخ  
مشكلاً فانه ذكر في شرح التاويلات هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهو قوله الطلاق مرتان اى فان  
طلقها بعد التلقين بطلقة اخرى وذكر في الكتاب فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالكرار في  
قوله الطلاق مرتان واستوتة نصاً او فان طلقها مرتة ثالثة بعد المرسين فوصله بالآية الاولى وكذا  
في عمارة الناسير ثم المراد من قوله فان طلقها امياً ان مباشر الطلقة الثالثة ان كانت شرعياً ثابتة  
بقوله او شرح باحسان على ما روى بورزين الصيلى ان النبي وم سأل عن الطلقة الثالثة فقال

فيه اختلاف  
الشيخ

اوسر باحسان اوسان الشرع كما ذهب اليه اكثر اهل التاويل وعلى الوجهين حب وصل باول الابنه لا  
بالخلع فلا يبقى المسك في المسك كيف والربيه في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروع لانه لو وجب  
ذلك لما صور شرع الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها تاتيه بالاجماع وكذا الخلع مصورا ومشروع بل  
الطلقين معرفتا ان موجب الفاء ساقط وانها لطلق العطف ولانه لو اعبر بالترتيب والوصل كما هو موجب حرف  
الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه بصير الطلقة الثالثة مربة على الخلع والخلع مربة على الطلقتين وذلك خلا  
النسب والاجماع واجاب الامام البرقي في طريقته عن هذا بان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقتها فلا تلحق لانه  
قوله اوسر باحسان وان قوله فيما افدت به تصرف الى الطلقتين المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة  
اخرى لانه لو لم يذكر مطلق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افدت في الطلقتين المذكورتين  
بترتيب على الافداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من السله وسقى النص من الوجه الذي ذكرنا  
والى هذا اشار القاضى الامام في الاسرار ايضا الا انه مع ما بقى عن سياق النظم ومخالفة لاقوال المنسرين  
لاستيم منها لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يسق في المسئلة الاولى وقد ساق في تلك المسئلة ان المراد  
منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان تنسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد  
الحذرى روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخلع على ما صرح بالطلاق ما دامت في العدة وبالجملة انتهى  
المذكورة في المبسوط وغيره قوله هو واحل لكم ما وراء ذلكم اي هو كقولكم ان سقوا مفعول له معنى  
يقين لكم ما يخل ما حرم ارادة ان يكون ابتعاؤكم بما اوتاكم وخوران يكون ان سقوا بدل ما وراقكم و  
الاموال المهور محضين في حال كونكم ناكحين غير ذلك لثلاثة اقسام الاموالكم ونفقوا وانفسكم فيما لا يخل  
لكم فخر وادنياكم ودينكم ومفعول ان سقوا مقدر وهو النساء فان الله بع احل الابقاء اي الطلب بالمال  
والباة للالصاق بمعنى ان يكون الطلب بملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لاجتماعه والمتعة وغيره  
لقوله غير سابقين فيجب مال عند العقد اما تسمية واما وجوبها بايجاب الشرع قوله عن الطلب الصحيح  
احراز عن السكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر ينس العقد بالاجماع بل يراعى الى الوطى قوله في المفوضه  
كسر الواو وتحتها واعلم ان المفوض هو الزوج بلامه وهو عند صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن  
المراة المالكه لامرها شيئا كانت او بكر الويتها ان تزوجها بلامه او تقول زوجي ولان ذكر المهر في زوجها  
وليتها ويقول زوجتكها بلامه وسكت عن ذكر المهر او السيد تزوج امته بلامه او سكت عن ذكر  
مصح السكاح ولا يجب المهر بالعقد الصحيح من المذهب ولو دخل بها وجب لها مهر المثل ولها المطالبة  
بالفرض ولو طلقتها قبل المسيس والفرض لامر لها والفاسد هو ان تقول تزوج الاب الصغيرة او

حجة 2

الخلع

المجنونة مفوضه او الاب زوج البكر بالغدودون رضاها مفوضه في العقد النكاح قولان احدهما صحيح  
وجب مهر المشركه في التهديب للامام يحيى السندي ثم في المفوض الصحيح خور ان نسى المرادة المالكه  
لامرها مفوضه كسر الواو ولا يافوضت الى ذنبت الزوج بلامه ومفوضه ستم لان ولها فوضها  
اي ذوجها بلامه والامه المنزوجه بلامه لا نسى المفوضه بالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها فاما ذكره في  
بعض الشروح ان المفوضه بالكسر هي التي تزوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي تزوجها وليها  
غير مهر فيصح لان نكاح الاولى فاسد عند عدم الولى فلا يكون من باب المفوضه في نكاح الثانية  
حجب المهر بالعقد باذكارنا فلما تاتي الخلاف وذكر في الطريقة النسوية المصدر الحجاب قطب الدين روى ان  
التسك بين الآيه من اصحابنا لا يستتم في المفوضه لان فيه دليلا على كونه مشروعا وبالجملة ليس فيه كونه  
مشروعا وبالجملة بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا وبالجملة وهو  
قوله في نكحي اما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامي منكم فانه باطلا قد يدل على ما ذكرنا والمطلق بخرى  
على اطلاقه المتقدم بقيد **قلت** المطلق يخل على المتد في الحكم الواحد في الحالة الواحدة بالانفاق  
كأنه كفارة اليهن وهذا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاهتمام مع ان  
اطلاقه لا يدل عليه فكذلك شرط المال قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم اي قد علم الله به ما يجب فرضه على المؤمنين  
في الزواج والامه كذلك الكشاف وقيل والنفقة والكسوة والمهر في التيسير اي ما اوصى من المهور  
في امك في ازواجهم ومن العوض في اماتهم واحلنا لك الواهبه نفسها من غير مهر واطلعتك  
الاصطفا من الغنم ما شئت فعلى هذا القول استدلال الشيخ في تدبير المهور وقال العوض لفظ خاص لمعنى  
مخصوص وهو التقدير بمعنى ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز التصان عنه الا انه في تعيين المقدار  
بجملها لحق السنه بيانها وهو ما روى جار بن عبد الله رضي عن النبي عم انه قال الا لا تزوج النساء الا الاوليا  
ولا يزوجن الا من الكفاة ولا مهر اقل من العشرة فصار العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان  
بطلاله لاعماله ولكن للحضرم ان تقول لانكم ان الفرض خاص في المعنى الذي ذكرت بل الفرض الجزئي  
في الشيء ومنه يقتض الفرض الجزئي الذي يقع فيه الوتر والفرض للحدود التي تجزئها والفرض للمهر  
المفروض فوزه وفرضه المهر ثلثة التي منها سقى والعوض الاجاب ايضا وهو شرط بور والفرض البيان  
بعضا قال به سورة ابن لنا وفرضناها اي بيناناها في قوله عتق واحد من المسلمين بن وقال وقد فرض  
الله لكم فيما فرض الله لاي بين في قول جماعة والعرض التقدير كما ذكرت فكون مشركا لخاصا وهو  
خاص في القطع جمعة فيه على ما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اهل الفرض القطع وكذا قال

ثلثه

بالعقد 2

هذه الحديث ياروى في القول  
الحق في الترتيب  
بجربها 2

غير من انه اللغه ثم نقل الى الاجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا  
بينهما ثم على التقديرين حمل على معنى الاجاب منها مقربه وما ملكت بما هم اولى من حمل على التقدير لان معنى الاجاب  
سقط في حق الاما كما استتم في حق الارواح لان ما به قوامهن من المعقه والكسب واجب لمن عليه  
كوجوبه ووجوب المهر للان واج عليهم ولهذا فسر عامة اهل التأويلات بالاجاب ههنا فاما معنى التقدير  
فلا يستقيم في حق الاما لان لم يرد على الموالي الاما شئ ويذكر ايضا على ان الاجاب هو المراد ههنا كانه على فانها  
صلة للاجباب لاصلة التقدير فقال فرض عليه اي واجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمل على الاجاب  
اولى لا يكون ترك القول بالتقدير المبر ابطا لا قوله بذلك اي مجموع قوله **فرضا على** ان صاحب الشرع هو  
المولى للاجباب باضافة الذاة والتقدير بلفظ النرض وان تقديره بعد امثال به مثل معناه ان مهر النساء مقدر  
معلوم عند الله به ولكنها غيب عنا فاصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك التقدير المعلوم لانهم يتقدمون  
ما ليس مقدر واعتبر هذا بتمام الاشياء فانها مقدره معلومه عند الله به ثم يظهر سقوط القومين ونظيره كفارة  
اليمين فان الواجب في حق كل واحد معلوم عند الله به مستور عنا ونظيره في ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان النرض  
ايات بتقدير المهر وان به معلوم قبل الفعل بحقق الامتثال كالتقدير يضاف السرقة وما ذكره لا يند هذا الفرض  
ولم يرد فيه انما الواصل على الحنك يكون ذلك اظهارا للتقدير ايضا كما لو اصطلاح العشر من والذي خطر  
بالي ان هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقديا ما ذكرتم معنى ان لا يكون الزيادة عليه كما لا  
خون النضان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولما حارت الزيادة جاز النضان ايضا فلا يكون المهر مقدر ا  
فاجاب ما من المقادير التي يمنع النضان دون الزيادة كمقادير الزكوات الا يرى انه بعض لحان القلم بالنهي  
فقال لا مهر قبل من العشر دون الكثرة اذ لم يقل ولا اكثر منها فيكون الزام الاكثر امثالا لهذا التقدير لا محالة  
كالزام الزيادة الزكوي خلاف جانب النضان لان ترك الامسالية فلا خون وهذا معنى قوله وان تقدير العبد  
استال به اي تقدير الشرع فمن جعله العبد احتار الاجاب والترك في المهر اي اشام المهر وتركه كما جعله  
مالك وعابن بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي به حيث قال ان شاء او جبال المهر او سكت فوجب المهر ويصح العقد  
وان شاء نفاه فيصح فيه ايضا وبؤثرية فساد العقد كقبي الثمن عن السبع ويصح وينسد البيع والتقدير في اي في  
المهر كما جعله الشافعي به حيث قال الاجاب اصله بالتقدير بيان مقدار منقول لذي الزوجين كان ابطالا  
وحيث ان يكون التقدير نصوبا عطفا على الاحتار وان يكون مجرورا عطفا على الاجاب اي من جعله العبد احتار  
العبد واحتار التقدير **قول** ومن ذلك اي ومن الخاص المذكور قوله به والسارق والسارقة الا يرفعها  
على الابداء والخبر بخبره كانه قبل ومما فرض عليكم السارق والسارقة اي حكمها او الخبر فاقطعوا ايديهما

مقتول

منه ٤

في المهر  
في العقد  
في البيع

ودخول الغاء لضمها معني الشرا ايديها ايديها وخبره قد صفت قلوبها كقبي تشبهه المضاف اليه عن تشبيه  
المضاف واريد باليدين اليمينان بدليل قرأه عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايديهم جزءا ونكاحا  
مفعول بهما كذلك الكشاف وذكر في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسرجس وكذا السارقة واريد  
بهما الجمع وكذلك قال الايدي لانهما افراد مضافه الى الجمع وقال ايديها على السنه ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ  
وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كل واحد وهو شايع كالمجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ وفي  
عين المغاني وقرأه ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايديها والصواب بانهم الا انه اراد ايمان  
اثنتين منهم والعضوان جميع بين اثنتين لانهما اثنتين من اثنتين **واعلم** بان عندنا حكم السرقة قطع نفي الضمان  
عن السارق حتى لو هلك المروق عند قطع او بعد او استهلكه لان نفي الضمان كالموقوف كالموقوف وهو  
ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه نفي اذ استهلكه وقال الشافعي انه القطع لانني ضمان العين  
عنه بل العين في حق الضمان كالوليكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله امر  
بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة  
ولا دلالة على اسناء الضمان واصطلاح العصمة اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانها محلان استامحلتها  
استامح وهو ظاهر ومقصود الان احدهما شرع جبر المجل والآخر شرع زاجر بطريق العقوبة وتحلالا ان محل  
احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله به وسبب الاخر الجناية على حق  
العبد واستحقاقا فان محقق القطع هو الله به وسحق الاجر العبد واذا اخلت من كل وجه لا تنضي  
بثبوت احدهما بثبوت الاخر ولا اسناء وقد دل الدليل على بوثه وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى  
جزءا سئد سئد مثلهما وقوله عز اسمه فاعدوا عليه مثل ما عدى عليكم وكقوله عم على اليد ما اخذت حتى  
ترد يجب القول به فمن قال بان القطع موجب للضمان وابطال العصمة لا يكون هذا علا هذا اللفظ الخاص  
بل يكون زيادة عليه بالراي واخير الواحد وهو قوله عم لا عزم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقد ابيتم  
ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا **قول** اني معني كيف وهو كسبها بمعنى البغي  
اي لا يكون ابطال عصمة المال غلابه والجواب ان ذلك اي ابطال العصمة بت نص يشير الى ابطالها مقرونا بثبوت  
والسارق والسارقة وقد يجوز ان يغير النص بدليل سترن به كقوله انت حر نطقه ايات الحرية فاذا  
استل به الاسساء او الشرط تغيير موجه فذلك ههنا غيرنا هذا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة  
المحل وهو قوله فاقطعوا ايديها بدليل زائد اقرب به وهو قوله جراء وفي قوله مقرون به اشارة الى  
نوع من التشيع على الحضم وهو انه غفل عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على

لغة ٥

على اشارة شر طعن من غير روية فكون الطعن ماندا عليه ثم بيان اشارة الى ما ذكرنا ان الجزء قد اطلق ههنا  
والجزء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابل افعال العباد فبين بان وجوب  
القطع حق الله به على الخلوص ولهذا لم يستند بالمثل وما يجب حقا للعبد سيئد به ما لا كان او عقوبة كالغضب  
والقصاص ولهذا لا يملك المروق منه الخضومة بدعوى الحد وابيانه ولا يملك العقوبة بعد الوجوب ولا  
يورث عنه وما يجب لله به على الخلوص انما يجب استك حرمة هي لله به على الخلوص ليكون الجزاء به وفاقا وذلك بان  
ثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا يخلق العبد لان حيز يصير حرا ما لم يصب مباحا في ذاته بالاب  
الاصليه ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله به كشرب عصير الفخر والوطي في حالة الحيض ثم ان الله به جعل  
هذا المال قبل السرقة محققا على الخلوص ولم يستبق لانه حقا حتى صح بذل العبد واباحته وجب الضمان  
له بالاتلاف ولا يجب لله به ضمان شر او جبر الجزاء وهو القطع بصفة حقا لنفسه خالصا عن غيره ضرورة انه  
استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لغيره وجريمة واحدة لا يبق للعبد ضرورة كالعصيان والخنز فصار  
محرم حقا لله به لا يبق حقا للعبد وكالارض تتخذ سجدا وصارت لله به لا يبق للعبد وكما لا يبق للبايع اذا ابت  
للشترى يسع وهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورية خويلد العصمة اليه وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة  
ابطالها على العبد نقلا الى الله به لا ابطالها مطلقا فان قيل لا سلم ان الحرمة واحدة بل المالم يحترم حق الله به  
لوجود النبي عليه يجب القطع ويحرم ايضا حق العبد كما كان بقاء حاجته اليه يجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك  
في الحرم والحرام وشرب حيز الذي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة فلما بلا الحرمة واحدة لا تات  
لاخذ القطع يجب المالم يحترم حقا للعبد وقد اوجب الله به القطع به لنفسه خالصا الصيانة على العبد  
واستقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيلة لانه  
لم يجب بالحنابة على حق العبد في الصيد بلا حنابة على الاحرام والحرم بدليل ان يجب في الصيد الذي  
ليس بمملوك واذا لم يصدق حقه مضمينا به وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالحنابة على حق الله تعالى  
لاحق العبد فانها حية في قتل المسلم الذي لم يجر السان وان لم يكن دمه مضمونا بالدية وكذلك شرب حيز  
الذي لان الحد بشرها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب حيز منه يجب الحد ايضا واذا لم يجب حقة وجب جبر  
حقة بالضمان ثم استدلال الشيخ به بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدك معنى لغة على كمال المشروع وهو القطع  
في سلبنا مثلا لما شرع له وهو السرقة او الزجر والضمان المسكن راجع الى المشروع والبارز الى ما سمي سلبا  
جزاء يدك على انه كامل وتام في المقصود الذي شرع له لانه ما خور من جزى بالياء اي قضا والقضاء الاحكام و  
الاتام **قال** وعليهما مسرودتان قضاهما داود اوضح السرايع تتبع اي احكامها واتهما كذا قيل فعلى هذا

اصله جزاء بالياء الا انها قيلت بمنزلة الوقوفها بعد الالف كما بقضاء اصله قضاي وجزاء بالهزمة اي  
كفى والشئ انما يكون كما فيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا تكون الهزمة اصلية والاولا الهمة لانه مصدر  
حزي جزى بقا لجزئته بما صنع حزا فاما كونه مضمونا فوا وجدة في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ قد  
عليه واذا دل لفظ الجزاء على الكمال لغة استدعي كمالا الجنابة لان كمال الشئ باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون  
الفعل حرا ما لعينه ومع نفا، العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حرا ما لعينه بل لعين وهو حق المالك فيبقى  
مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فلا يجب معها الحد بالفضب والنزق التكتين  
ان الاولى استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمناه العقوبة وحاصلها يرجع الى معنى واحد  
وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجنابة لان اطلاق يولد على الكمال ايضا واستدلاله في المسوط  
بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلما وحنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب  
الفعل وكان نسخا لما هو ثابت بالنص **قول** ولا يلزم ان الملك لا يملك جواب سؤال وهو ان يقال  
الملك شرط لانعتاد السرقة موجبه للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعبار شبهة في الملك  
ثم لم يعض وجوب القطع نقل الملك الى الله به بل يبقى للعبد كما كان حتى ثبت له ولاية الاسترداد  
ان كان قابلا منه فذلك لا ينقض بقتل العصمة حتى ثبت له ولاية الضمين ان كان هالكا فاجاب  
وقال اشراط الملك لس بعينه وانما هو لمحقق العصمة التي هي محل الجنابة وذلك لان القطع لم يجب  
جزاء على الجنابة على المحل بوصف كونه مملوكا بل كونه معصوما مستقوما لان العصمة لا تحقق بدون الملك  
لان ما ليس بمملوك للعبد ليس محصوم فثبت ان اشراطه لمحقق العصمة لالذاته فلا يلزم من انتقال  
العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجنابة الكاملة قد انقضت به وذلك كالعصيان والخنز يبق  
الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله به وكالشاه اذا ماتت بقتل مالك صاحبها في الجلد وان  
صارت محرمة العين حقا لله به **قول** واما تعيين المالك فشرط جواب سؤال آخر يرد على هذا  
الجواب وهو يقال المالك الملك شرط لعين والاصل هو العصمة في تحقق الجنابة وقد انتقلت الى الله به حتى  
كالخنز على ما قلناه ينبغي ان لا يشرط فيه دعوى المالك وثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر  
وسائر محارم الله به فقال يعين المالك لنفسه شرط لعينه ايضا بل يظهر السبب محصومة عند الامام  
ضمن السرقة هي الجنابة على مال الغير ولا يتصور الجنابة موجبه الحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز  
ومال الغير لا يثبت الخضومة الغير وثابتة فكانت الدعوى شرطا لثبات محل الجنابة لا غير كذا في  
الاسرار وهذا هو وجه الخصم بلاملك كان كافياعندا كالمكاتب ومثوى الوقف والغاصب والمسيور

بين

بلغ

سار

والمستوجب والبعد السرفق بالدين والمضارب والمنهين ووجه آخر لقبه بالجواب وهو ان يقال انما لا  
 بطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا ان يكون السروق مملوكا للبعد لان ما هو ملك الله به  
 لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاحقة فلو قلنا ما سأل الملك اليه بطلت العصمة اصلا ومثلا لانها بطلان  
 الجناية والمقصود من القتل خستها لا ابطالها وامنع القول باسئال الملك بخلاف العصمة **وقول** تحولت العصمة  
 دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التعريف الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك وعلى التعريف  
 الثاني فلعدم امکان اسئال الملك تحولت العصمة دون الملك والوجه الثاني او فوق بظاهر اللفظ **فان قيل**  
 قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الاكثونة مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق ما لا يوقف من المتولى  
 يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا سرق الوفا خرج من ملك الواف ولم يدخله ملك الموقوف عليه  
 قلنا انتهى على ان الموقوف باق على ملك الواف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان  
 كان اهلا وان لم يكن املا كالمسجد والرباط بقوله على ملك الواف ايضا تبعا لاصله كذا ذكر الامام العلامة  
 استاذ الائمة جيد الدين في فوائده **وقول** محله وان كان مخالفا لظاهر الرواية وذكر الامام خير الدين  
 الرعري في طريقة جواب سرقه ما لا يوقف وسرقه التركة المسرفة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك  
 فيها لغيره ولا وارث ان الملك ما شرط لغيره وانما شرط للمكان الحضومة فانها شرط لظهور السرقة وفما ذكرنا  
 ان عدم الملك فاليد ثابتة وهي كانه للحضومة ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى احد  
 اى السرقه ثابتة ضرورة تكال الجناية وانها وافقه على المال فيستقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك  
 فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محل الجناية فكيف يستقل اى لا يتقبل وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزء  
 انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والمالك صفة للمالك لانه بيان عن القدرة وهي من اوصاف القادر لا  
 من اوصاف المال بخلاف ان لا يستط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل ومن جناية على المحل بخلاف  
 ان سقط حكمه الجز **فان قيل** العصمة صفة للعاصم لا للمالك كالمالك صفة للمالك ولهذا يقال ما لم يوصف ولا  
 ما عاصم كان سارقا مملوكا لملك فانه يستعم بهذا الفرق قلنا سرقه محتاج الى بيان كنه وهو  
 ان الفعل المتعدى كالضرب مثلا لا يتعلق بالفاعل وهو متعلق بالتأثير وتعلق بالمفعول وهو متعلق بالتأثير ولهذا  
 يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل يقال زيد مضارب وعمر المضروب واد اوصف الفاعل بمعناه ان الفعل  
 المؤثر قائم به واد اوصف به المفعول بمعناه ان التأثير بذلك الفعل قائم به والمصدر الذى دل عليه كانه  
 واحد منهما لانه مناسب له لاحاله فمصدر المضارب ضرب بمعنى التأين ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر  
 ثم قد يكون المقصود بعلقة بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كانه قولك فلان يعطى ويمنع اى

انتقلت العصمة دون الملك  
 بتصل باول الكلام ومعناه  
 على التعريف الاول فلكون العصمة  
 محل الجناية دون الملك انتقلت  
 العصمة دون الملك صح

بجية الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود بعلقة بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول ثم المقصود  
 من شرع العصمة بعلقة بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال المحفوظ  
 لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو بعلقة بالفاعل واتصافه به من  
 غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الفرض اتصاف البعد بالمال كونه لا اتصاف  
 المال بالملكية ولهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك **قوله** وكيف ينتقل وهو غير مشروع  
 سنى لو كانت الجناية بصورة لوقوع على الملك لا يمكن القول بانقاله فكيف اذا لم يصور وذلك لا يالم فعهده  
 في الشرع اسئال ملك البعد الى الله لانه لا سانية في الاسلام كيف وان سلم ابيات التائب اذ جميع  
 الاشياء ملكه ولهذا الجوران يقال هذا مملوك البعد لاهلوك الله اذ العبد وما في يده ملك لولاه  
 فاما العصمة التي نسبت للعبد فقد عهده في الشرع اسئالها الى الله كالعصية اذ اخذ ولهذا الجوران يقال  
 هذا معصوم للعبد لانه تعالى ولهذا طابا باسئال العصمة دون الملك **واعلم** بان اسئال العصمة عندنا  
 انما نسبت حال اعتقاد السرقة موجبة للقطع كسائر الحاجات الى الحظيرة ملك الخالة ولصيرها لفعلها مناضيا  
 بالعقوبة الزاجرة ولكن انما سئدر هذا بالاستيقنا فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان  
 حرمة المحل قد كانت لله فلاجب الصمان للعبد وان بعدنا الاستيقنا بسن انها كانت للعبد يجب الصمان له  
 وهذا سند في كثير من الاسئلة ثم هذا الاستاقضوى لما ذكرنا انه لمحمق الحناية فلا يظهره في حق غيره حتى لو  
 المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اطلقه غير السارق بضمن وكذا لو  
 اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة لان الاستهلاك فعلى آخر غير السرقة ويظهر  
 حكم التقوم في حق هذا الفعل ولا يقال سنى ان لا يظهر الاستاقضى حتى الصمان ايضا لان الضرورة قد  
 اندفعت بان شاء في حق وجوب القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شى واحد وقد ظهر اسئالها  
 وابطالها في حق الصمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الصمان الاخر سلا يوردى الى تكرار الصمان باناء  
 شى واحد سبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك انما للمصروف  
 بالسرقة فظهر سقوط العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة وان لم يضمن بالتمام المقصود بالسرقة بل هو  
 صرف اخر ابتداء كذا في المسوط **فان قيل** لو اسئلت العصمة الى الله كانه الجز يلزم ان لا يجب  
 لقطع كانه سرقة الجز قلنا انما لا يجب القطع في الجز لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا  
 للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشة والجز ليست كذلك فقدم الحكم لعدم شرطه  
 فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد منتقلا الى الصيانة فوجب القطع لوجوب

لان ما يجب لله تعالى تمامه  
 بالاستيقنا صح

شرطه فان قيل ان القطع شرع لبيان حق العبد في القول مستوط العصب وبطلان الضمان ابطال الحق  
 فمتنع القول به قلنا ان كان فيه ابطال حقيقة صورة فنه كيبال الحفظ عليه لانه لما لم يكن الجمع بينهما لان الحرمة  
 واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حاله السرة جعل المحل محرم السائل  
 حتى انه به مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا غير له من حفظ ما له بالجاب الضمان له كما  
 اني ايجاب لخصاص غير له من ايجاب الدير لان الجرح وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي جبروت فكذلك هذا  
 واعلم ان ما ذكرنا من مستوط الضمان في الحكم فاما ما سئله وبين انه به مفتي الضمان فمما رواه هشام عن  
 محمد بن لان المسروق منه قد حطه النقصان والخسران من جهة سبب هو متعدبه ولكن تعذر على  
 القاضي القضاء على الضمان لما اعتبر المالبية والتقدم في حق استثناء القطع فلا يصح بالضمان ولكن سقى  
 بدفع النقصان والخسران الذي الحق به فيما سئله وبين ربه كرامة المبسوط والله اعلم **قوله** ومن هذا  
 الاصل اي من التسم الذي الحق به سانه وهو الخاص **باب حكم الامر** ذكر الشيخ ربه في اول الباب  
 لفظه ذلك وهو اشارة الى البعد ولما اطلاق الكلام وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو اشارة الى الترتيب  
 وكذا ذكر قبل باب النهي وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح التاويلات ان ما لا يحسن بالصف والاشارة  
 اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحسن بالبصر شبه المحسوس العابد من حيث هو مدرك بالعقل  
 او بالسمع شبه المحسوس الحاضر في استعمال اللفظين وذلك كما تارة دخل الامير البلد فتقول السامع سمعت  
 هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاجازة عن دخول الامير وهو ما لا يحسن بالبصر ولهذا  
 قال مجاهد ومقاتل وابن حريج والكسائي والاضمن وابوعبيد ان معنى قوله ذلك الكتاب هذا الكتاب  
**واعلم** ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر الذي معنى القول وهذا لم يذكر الشيخ تعريفه  
 كما ذكر تعريف الاقسام المتقدم فقول المتضمن طاعة المأمور بانان المأمور به وفيه تعريف الامر  
 بالمأمور والمأمور به الموقوف معرفة ما على معرفة الامر لاشتقاقهما وبالطاعة الموقوفة معرفة ما على  
 معرفة الامر لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التدبير بلزم الدور وقيل هو قول  
 القائلين دونه افعال وخلق وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والعجز والاعانة وتقبل هو اللفظ  
 الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراد واطراد الاول ايضا ان صفة الامر لو صدرت من  
 الاعلى نحو الادنى على سبيل الضرع والشفاة لاسيما امر او على انعكاسها انها لو صدرت من الادنى  
 نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لسيما امر او لهذا ينسب قائلها الى الحق وسواء الادب وقيل هو اللفظ الذي  
 على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء وهذا اقرب الى

بلغ

وباللفظ الذي يحسن  
 اي بعد الاشارة

الصواب واختار بعض المتأخرين ان الامر مضاف فاعل عن كنه على جهة الاستعلاء فاداد بالامتنان ما تقرر  
 بالنفس من الطلب لان الامر بالحسنة ذلك الامتنان والصيغة سمت به مجازا ونقوله فعل عن كنه اختار  
 عن النهي ونقوله على جهة الاستعلاء عن الالتباس والدعاء كما ذكرنا وذكر في القواطع ان حصة الكلام معنى  
 قائمه في نفس الحكم والامر والنهي كلام فكون قوله افعال ولا تنفل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون  
 حصة الامر والنهي ولكن لا تعرف العها وانما يعرفون قوله افعال حصة في الامر وقوله لا تنفل حصة  
 في النهي **قوله** فان المراد الفاعل فان اشارة الى العليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص المراد  
 بالامر اي الوجوب لان عدونا وعندنا هو لا الخالفين لا موح له لا الوجوب لخص بصيغة لازمة الى  
 محتمة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كما سئله ربه  
 اللفظ وقد يكون مخصصا للمعنى ولا يكون المعنى محتصا به كالفظ المراد وقد يكون على العكس كعوض اللفظ  
 المشتركة وقد يكون الاحتصاص من الجانبين كلفظ الانفاط المبسطة فالشيخ بالعرض للجانب اشار الى  
 انه من التسمية الاخر والفرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل  
 الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ قائم لمرخا لقوله ان  
 صيغة افعال خاصة في الوجوب ولكنهم قالوا انه سفاذ من غير الصيغة ايضا كما لا يسناد منها ولهذا  
 قدم ذكره لانه هو المقصود الكلي من هذا الباب لبيان كونه من الخاص وهذا هو الفرض من العدول  
 عن لفظ المخصوص الى لفظ اللازم ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة لا يوجد بدونها فكانت هذه الصيغة  
 ادعى المقصود وختم ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار احتصاص المعنى بالصيغة من غير نظر  
 الى جانب احتصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل على ظاهر اللفظ فعلى هذا كان ذكر الازمة في قوله خص  
 بصيغة لازمة تأكيد اذ البروم سفاذ من الاحتصاص بالصيغة واما ذكر هذه في قوله ليس المراد بالامر  
 لازمة فلا يفراد لولم يذكر الازمة هناك بلهم في احتصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو  
 المقصود من هذا الكلام **واعلم** ان المخالفين واقونا على ان الامر اسرها هو موجب وان الاجاب لا  
 سفاذ الاجاب لافاضا زاملا بينهما وان الصيغة المخصوصة سمي امر احسنة محصله الاجاب ولكن  
 الاخلاق في ان الفاعل سمي امر احسنة حتى محصله الاجاب فمندا لاسيما امر احسنة فلا  
 سفاذ منه الاجاب فمندا سمي امر بطريق الحسنة فيسند الاجاب وهذا معنى قول الشيخ وحاصل  
 ذلك اي حاصل ذلك الاخلاق ان افعال النبي عم عندهم اي عند ذلك البعض الذي عليه قوله من الناس  
 موجبة كالامر المنوع عليه وهو صيغة افعال وصورة المسئلة ان اذ انقل ايضا فاعل من افعالهم

بالامتنان

قيل المخصص على الكلام الذي  
 من بعض الاصوات  
 عن ان الامر خاص  
 عن بعض خصوصي انظار  
 للاصناف مكر للشيخ  
 بما في اللفظ  
 في النقص

فلا بد من ذكره ليس يتم التعليل  
 ومن التعرض بجانب المعنى وهو المراد  
 بالامر قوله يختص بمولا اشارة  
 الى ان الخلاف الذي يذكر بعد  
 في خصوص المعنى لا يختص  
 باللفظ

اللفظ

التي ليست به بوشل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا من حضايصه مثل وجوب الصبح والسواك و  
التباعد والزيادة على الاربع ولا بيان لمثل قطعه يد السارق من الكون فانه بيان لقوله فاقطعوا  
ايديها وتحم الى المرفقين فانه بيان لقوله واسحو بوجوهكم وايدكم هل يعننا ان نقول انه امر النبي بم بكذا  
وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا فنجد ما لك في احد الروايتين عنه والى العباس بن سريح وابي سعيد  
الاصطري وابي علي بن ابي هريز وابي علي بن حيزان من اصحاب الشافعي يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة  
ولجب علينا الاباع فيه وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاباع واما اذا كان بيانا  
لمثل يجب الاباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الاخرى بالاجماع ثم اختلفوا في انهم لفظ الامر مشترك  
بين الصفة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كما شارك لفظ العين بين مسمياتها وقال بعضهم هو مشترك  
بالاشتراك المعنوي كما شارك الحيوان بين الانسان والفرس والحاصل ان الاجاب مع حصة الامر تمتاز مان  
ثبت كل واحد بثبوت الاخر وينتفي بانفائه فليز من الخضار الاجاب على الصيغة اسما الاشتراك  
في لفظ الامر ومن يوجه لغير الصيغة ثبوت الاشتراك فليز من الخضار الاجاب على الصيغة اسما الاشتراك  
وتامة لفظ الوجوب عن غير الصيغة وابانته فانهم احتجوا من قالوا بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله  
تعالى وما امر فوعون برشيد اي فعله وطريقه لانه وصفه بالرشد والفعل فاي وصف به لا القول وقوله عز  
ذكر وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله جل ثناؤه وتنازعتم في الامر اي فاجتمعتم عليه من الفعل وقوله عز  
اخبارا تبخون من امر الله اي صنم فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة  
فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشرح راجع اليه ايضا وقوله ولو لم يكن الامر  
اي معنى الامر وهو الطلب والاجاب مستفاد ابالفعل اي حاصله ومنه ما منى الفاعل بالامر  
اي لما اطلق عليه لفظ الامر لانه اذا كان بصرف لغو من الكلام واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا  
لجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهه ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى  
الفعل حسم الشيء والاتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كون حصة الفعل في الفعل ثبت  
كونه موجبا لان من لوازم حسمه الامر ولئن سلمنا جواز اطلاق بطريق المجاز فالجمل على الحقيقة اولى  
لانها هي الاصل وبانته وهي ما روي انه عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة  
وقال صلوا كما رايتهم يصلون وما روي انه عم قال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاني امر ومقبول  
جعل المناسك لانه ثبت بالنص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالصحيح وهو  
قوله يا طيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا

ويذكر باختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه جمعة في كل واحد منهما فان العود  
بمعنى الحشيش على عيدان ومعنى اللهب على اعود وقد جمع الامر بمعنى الفعل على امور ومعنى القول على اوامر  
فكلاهما امر جمعة بينهما واحتج من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام  
كاشته والشان يجمع اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل  
واحد منهما خلاف الاصل واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركين القول المخصوص  
والفعل لما سق احدهما الى النهم دون الاخر لان ما والاشتراك للعلية على السواء والامر خلافه  
وبان حصة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حصة في غير دفعا للاشتراك وفي نفي الاشتراك المعنوي  
مانه لو كان مشتركين بالاشتراك المعنوي لما فهم منه احداهما عند الاطلاق لان مباح اعم من كل واحد  
منهما ولادلاله للاعم على الاخص كالادلاله للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة  
الكتب وهو يقتضي نفي الاشتراك عن الامر واسما الاجاب عن الفعل من لوازمه ولكن الشرح رحمه الله  
يعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الاجاب عن غير الصيغة على عكس ما ذكره والطابق ما ذكره في اول الباب  
فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المتصودة كما فيه اراد بذكر  
كلمه انما حصر الدلالة على العبارات وان كان لا تنقاد له اللفظ واراد بالمعاني دلالات اللفظ بمعنى  
الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المسكلم الفاها الى السامع واراد ان بينها له هي العبارات لا غير  
والاخو تصور العبارات عن المعاني اي لا يجوز عقلا ان يوصف معنى باللفظ محتاج في الدلالة على  
الشيء اخر لان المهمات اكثر من المسلمات وكذا في المترادفات كشيء فاما وقوع المشترك في اللفظة  
فليس من قبل تصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صار  
مرادفين وكان جواب سؤال وهو ان حال قد سلمنا ان العبارات هي الموضوع للدلالة على المعاني الا  
ان العبارات قاصية عنها لانها متناهية لتركبها من حروف متناهية والمعاني غير متناهية فلا بد ان  
يكون غير العبارة والاعلمها ايضا ضرورة وقال ليس كذلك لاننا نأخذ المهمات اكثر من المسلمات ولاخذ  
معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا سلم ان المعاني التي يعقلها الذهن واحتج الى التعبير عنها غير  
متناهية لا يتعقل الذهن ما لا ينهى واثار اليه بقوله المعاني المتصودة واذا ثبت ان الموضوع للدلالة  
على المعاني المتصون محصور على العبارات وانها لا تنصرف عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر  
ولا استفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفاد منه لم يبق الحصة في العبارات وقد تم الاستدلال ولكن  
الشرح في الاخر للتوضيح وقال قد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مخصوصة

وهو الاجاب  
ان  
بشرط ان  
يكون  
اللفظ  
مستقلا  
في  
الامر  
او  
في  
الفعل  
فان  
اللفظ  
مستقلا  
في  
الامر  
او  
في  
الفعل  
فان  
اللفظ  
مستقلا  
في  
الامر  
او  
في  
الفعل

ببارات وضعت لها مثل ضرب وضرب وسضرب قالوا وهذا على مذهب الفهنا فان عندهم صفة المضارع  
للحال واذا ضم اليه سوف والسين صارت للاستقبال وقد عرف ذلك في شرح جامع الصغير ولكن  
لا حاجة الى هذا التأويل بل لانه بيان خصوص المعنى لا بيان خصوص اللفظ وانما محتاج اليه في  
خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مخصص بالماضي وضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراذا يقول مخصص  
ببارات معنى الماضي مخصص الموضوع له وكذا معنى الحال والاستقبال فنيا للترادف الذي هو خلاف الأصل  
فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب والاجاب محتصا بالعبارة الموضوع له كذلك لانه من اعظم  
المقاصد اذا الثواب والعقاب سنيان عليه وبوت أكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى الاترك  
انه لو لم يخص الصيغة وبت بالفعل كابت بالصيغة لزم منه الاستراك في لفظ الامر وهو خلاف الأصل  
واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل وخيل ان يكون كلمة انما للتاكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في  
عض السمع ويكون الكلام لساوا اخره وتقرى ان الببارات وضعت لالات على المعاني المقصود والبنات  
غير قاصرة عنها لما سنا ان المهمات أكثر من المستعلات فتكون المعنى الثابت بالامر صيغة موضوعه لاجماله  
لان معنى مقصود هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعه كان هو مخصصا بالانما وجدنا كل مقاصد  
الفعل مخصصه بالبنات الموضوعه لها فوجب ان يكون معنى الامر مخصصا بالعبارة الموضوعه له لانه اعظم  
المقاصد واذا صار مخصصا بالبنات بالفعل **قوله** واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة معنى اذا ثبت  
ان لهذا المعنى عبارة موضوعه في اصل اللفظ وهي صيغة افعال شاكات حسنة في هذا المعنى لاجماله فيكون  
لازمة له والضمير في كان ويكون عايد الى اصل الموضوع وانما قال لازمة دون لازمالان اصل الموضوع هو  
الصفة المخصوصة فانت على ما قبل الصيغة واذا كانت الصيغة التي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد  
بدونها يمنع بونه بالفعل ضرورة **قوله** التي بدليل ان لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى بابت نظر الى اصل  
الوضع الا ان يتوهم دليل انه قد استفاد غير الصيغة كاستفاد بها في معنى اللزوم وثبت بدون الصيغة  
على خلاف الأصل ثم تعرض الشرح للمعنى الاستراك عن لفظ الامر المستلزم لسبق الاجاب عن الفعل بطريق  
الوضح فقال لا ترى الى اخر وهو ظاهر **قال** المصنف في شرح التوبة الفعل لا يصلح ان يكون موجبا  
لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل لطلب الوجود وليس له دليل لطلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود  
وان دام ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثرت الازدواج على كونه مرضية  
مجردا عند **قوله** وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى من خلفه فقال ما جعلكم على خلق فاعلموا انما  
سعدوا بغيره قال خلق النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي خلق من خلقه فقال ما جعلكم على خلق فاعلموا انما

الآن يفهم دليل انه قد  
يستفاد بغير الصيغة كما  
يستفاد بها في معنى اللزوم  
ب

خلعت فلعنا فقال ان جبرئيل اخبرني ان في احديهما قدرا خلعتهما لذلك فلا خلعتوا فاعلموا انما لكم كذا في شرح  
الاثار وفي رواية ان سيد الخدري في سمار رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ خلق نعليه فوضعهما على يار  
فما راى ذلك القوم التوا نعالهم فلما قضى صلوة قال ما جعلكم على القائلكم نعالكم قالوا اينك القيت نعليك  
فقال لان جبرئيل اتاني واخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظن فان راى في نعليه قدرا  
فليمسح وليصل فيها كذا في المصباح وما روى انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم وبناهم عن ذلك  
وقال وانكم مثلى يطعمني ربي وسعني في انكار النبي صلى الله عليه وسلم عليهم دليل واضح على ان فعله ليس موجبا لكون  
موجبا كالامر لم يلحاحه معنى كما لو كان امرهم بذلك واشتلتونه قال الغزالي لم يتبعوا في جميع  
افعاله فكيف صار اتباعهم للعض دليل ولا ولم يصحح الفهم في البعض دليل وقوله عم يطعمني ربي وسعني  
لحون ان يكون ذلك حصة الطعام والشراب كما يثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز  
ان يكون كناية عما يسقوى الروح من القرية والمشاهدة والانس بذكره بطاعة وعز ذلك قال بعضهم وذكر  
المشايخ خير شراب وكل شراب دونه كسراب **قوله** ولا ينكر تسمية مجاز اجواب عن مسكهم بقوله هو وما امر  
فزعون برسيد فقال انا لانكر تسمية الفعل بالامر مجاز لان الفعل لطلب بالامر يحون ان يسمى بالامر اطلاقا  
لاسم السبب على السبب وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعوا الى الفعل من يتولاه باكر يامر به فتدل  
امر تسمية للمفعول به بالمصدر كانه قتل ثمان وهو مصدر شانت اي قصدت سمي به المشون اي المطلوب  
واليه اشار شمس الامنة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله فاتبوا  
امر فوعوا اي اطاعوا فيما امرهم والرشيد الصواب وقد يوصف القول به في المطمع فاتبوا امر  
فزعون هو ما امرهم به من عبادة وحقن الهم وما امر فوعوا برشيد اي بذي رشد بل هو نهي وضلال  
وقيل برشد قوله والبنى عم دعا الى الموافقة لفظ الامر جواب عن مسكهم بقوله صلوا اي المتابعة  
انما وجبت بقوله صلوا لانه الفعل لو كان الفعل موجبا لفسد لما اوجب الى قوله صلوا بقوله تعالى  
اطيعوا الله واطيعوا الرسول كالاختاج قوله افعلوا كذا التي هي آخر بوجوب الامتثال به قال الغزالي في  
جوابه وجواب امثاله ان قوله صلوا كالمسك في اصله وخذوا عنى مناسككم وهذا وضوء ووضوء  
الاسماء من قبلي بيان من النبي صلى الله عليه وسلم شرعهم فيه سواء فهموا وجوب الاتباع بذلك لا مجرد حكاية  
الفعل واما قولهم اخلاق الجمع يدل على اخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لانه في الامور جمع الابعثي الشأن في  
الفعل لا معنى للفعل والاعواد والبيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح واما الاوامر فقد  
ذكر في العمدة انها جمع آثر وهو حق لان فواعل في الثلاثي جمع فاعل كواهل او فاعله اسما وصفة

ما نور به كما قيل في

لا جمع امرهم

اسماء



كواثب وضوارب لئلا يفعل فلم يجمع على فاعل البتة لكنه نقل او امر جمع ام جازا كان صيغة افعال امر وجمعت  
على او امر كاجمع نبي على نواهي هذا التأويل ولهذا يقال له ناهية اي نهي واما قولهم هو متواطي اي مشترك بمعنى فاسد  
ايضالا لان ذلك يؤدي الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك في امر عام قد يوجد بين كل مشترك وكل  
مجاز وحسنة وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصول قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير مجازا قوله اذ ذلك عليه  
الدليل وقد قام الدليل على المجاز منها لما ذكرنا والله اعلم قوله ومن ذلك اي من الخاص **باب**  
موجب الامر اي حكم الامر الباب المتقدم في بيان لزوم الصفة للراد بحث لا يوجد ذلك المراد بدونها وبيان  
اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا وهذا الباب في بيان المراد ان يتحدد  
ام واحد مستعين ام بهم **قوله** واذا ابت خصص الصفة اي لزومها للمعنى واختصاصها به بتخصيص المراد  
اي افتراء وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفرد او متعينا مع ان الصفة المخصوصة لازمة ليلزم  
الاشتراك او الاجمال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الفرض من وضع الالفاظ الاهتمام للسامع  
والاشتراك والاجمال لئلا يخلو به الا ان الاشتراك والاجمال وقعوا لعارض قد ذكرنا وسذكرها ايضا ان شاء الله  
فان نقلنا في بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع كذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام  
خصوص المعنى فكيف سنعلم ان جعل من اقسام الخاص اللفظي قلنا لا يترخص اللفظ البياني خصوص  
المعنى اعني تفرد لانه فانه في تحديد الخاص لفظ وضع واجد على الافتراء فلا بد من التعرض لجانب خصوص المعنى  
ليترخص اللفظ قلنا جعل من قسم الخاص **واعلم** بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر  
وجهها كقوله يا قوموا الصلوة واتوا الزكوة والندب كقوله فكاتبوهم وللارشاد الى الاوتق كقوله تعالى  
واشهدوا اذا اتبعتم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخر والارشاد للتبئير على  
مصلحة الدنيا ولا يستحق ثواب ترك الشهادة والمداناة ولا يتردد فعله وللاباحة كقوله تع  
فكلوا مما اسكن عليكم وللأكرام كقوله يا ادخلوها بسلام آمنين وللأمان كقوله فكلوا مما رزقكم الله  
وللاهان كقوله يا ذوق انك انت العزيز الحكيم وللتسوية كقوله يا اصبروا ولا تصبروا ولا تبكي كقوله تعالى  
اسبحهم وابصروا اي ما اسبهم وما ابصروهم وللكون وكالقدرة كقوله يا كن فيكون والاحتقار كقوله يا  
اجبارا القواما استرملقون وللأخبار كقوله فليضحكوا قليلا وليبكيوا كثيرا وللمتدي كقوله اعلموا ما  
شتموا واستغفروا من استغفرت ويقرب منه الانوار كقوله قل متمتعوا وان كان قد جعلوه قوما آخر وللتخييل  
كقوله يا فتوا بسورة من مثله وللشجر كقوله يا كونا قرودا خاسين وللمتني كقوله الشاعر الا ابا الليل  
الطويل الاجلي وللمناديب كقوله عم لابن عباس من كل ما يملك وهو قريب من الندب في الادب مندوب اليه

المعنى به

استعمال الامر لوجوه

لوجوه

جملت

والدعاء اللهم اغفر لي اذ اعرفت هذا مقول ان صيغة الفعل ليست حصة في جمع هذه الهمم  
الوجوه لان معنى التخييل والتخييل والتسوية غير مفاد من مجرد الصيغة بل استاينهم من القرابين اما الذي وقع  
الحلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقعية الامر مشترك بين  
هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقد ذلك عن اشعري في بعض الروايات  
وابن شريح من اصحاب المشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ راجح جعل التوقيع من قول  
وقوله هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وهو ان يكون  
حسنة في الاذن الشامل الثلاثة وهو من جهة المرفوض من الشيعة فعلى هذه من القولين يكون التهديد  
مجازا وقوله هو مشترك في الاجاب والندب لفظا وهو مقول عن الشافعي وقيل معنى بان جعل حصة  
في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن اشعري في رواية والقاضي  
ابا قلاية والفرق بين معهما لان الذي انه حصة في الوجوب فقط وفي الندب فقط او بينهما معا بالاشتراك  
فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون التوسعة الا بالتوضيح اعتقاد ان ما اراد به حق لانه  
يحملان ردام المتقاة وحكم الجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض نفس المرجح وعند البعض في  
تعيينه **وقال** مشايخ سمرقند رؤسهم ابو منصور ان حكم الوجوب علا لا اعتقاد او هو ان لا يصدق فيه  
بندب ولا اجاب بطريق العين بل يعتقد على الإهمام ان ما اراد الله به من الاجاب والندب فهو حق  
ولكن يوقى بالعدل لانه حتى انه اذا اراد به الاجاب حصل الخرج عن العدة وان اراد به الندب حصل  
الثواب فهذا بيان اقوال الواقعية **فاما** عامة العلماء من الفقهاء والمكلمين فقالوا ان حصة في احد  
هذه القامتين غير الاشتراك والاجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة  
من المعنلة كانه الحين البصري الى انه حصة في الجباني في احد قوله انه حصة في الوجوب مجاز فيما عداه  
وذهب جماعة من الفقهاء والشافعية في احد قوله وعامة المعنلة الى انه حصة في الندب مجاز فيما  
سواه وذهب طائفة الى انه حصة في الاباحة ونقد ذلك عن بعض اصحاب مالك **قوله** واحتجوا اي  
الظاهرة الاولى من الواقعية بان صيغة الامر استعملت معان مختلفة وهي ما ذكرنا في الكتاب من غير  
ان يثبت به ترجيح لاحدهما على الثاني والاصلة استعمال الحصة مبيت الاشتراك الذي هو من اقسام  
الاجمال عندهم فلا يخفى العلم بها الا بدليل زائد يرجح احد القامتين على سائرهما لا سيما في رجح احد المتساويين  
بلامرجح والتوقيع والتخييل والاهتمام والتوقيع التهديد والفرق بينهما ان التوقيع لا يكون المأمور قادرا  
على اتقان المأمور به ولهذا لم يبق به افعال كذا ان استطعت كقوله يا فتوا بسورة من مثله فانه من الغريب

مطلب  
منها الفرق  
التفريق والتخييل

والمراد منه النفي اي الانسان بسورة او الشمس من المغرب لسن وجوده ومدور واصلا في التوحيد لكون المأمور  
 قادرا على اتقان المأمور به كقولهم من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم فان المأمور قادر على الكفر  
 والايمان جميعا الا ان المأمور به في التوحيد لسن مطلوب بل المراد النهي نهى لا يتعد هذا فانك ان فعلته  
 ستلحق بك عقوبة وهذا المحقق به افعلا فانك ستحق العقاب قوله في استغفر اي استغفر واسترذ وجه  
 من استطعت منهم على المعاصي بوسنتك ودعائك الى الشكر من قبيل التهديد لمن قبل التوبع الذي ذكر  
 الشيخ كذلك الكشاف والمطلع وعين المعاني والتفسير والتفسير واصول شمس الامة واصول ابى اليسر  
 وغيرها الا ترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاعواء فاني  
 يكون هذا من باب التبرع ولا حاجة الى ذكر التبرع هنا وان ذكره بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية  
 لسبب الاشتراك على ان عمر الخضم وهذا من المعاني الجارية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره وما ذكرنا وهو المتمسك  
 للباقي من القاموس بالاسم اللغوي الا انهم قالوا حله على الاباح والتهديد الذي هو المنع بيده لانا  
 ندرك التفرقة بين اللغات كلها من قوله افعلا وبين قوله لا تفعل وقوله ان سنت فافعل وان شئت  
 لا تفعل حتى اذا وردنا انشاء اللغتين كلها وقد رنا هذه الصفة مستولة عن غاب لانه فاعلم من قيام  
 او تقود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة ذلك بل في الفعل مطلقا سق الى انما اخلاف هذه  
 الصغ وعلينا قطعنا انها ليست بالفاظ مراد في علمي معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد  
 ويقوم زيد ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لغتين  
 تدل وكما يترو المماضي عن المستقبل يترو الامر عن النهي وقولوا الامر قوله افعلا والنهي لا تفعل وانما  
 لا يبان عن معنى قوله ان سنت فافعل وان سنت فلا تفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم  
 بما ذكرنا قوله افعلا يد على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله  
 اجت لك ان سنت فافعل وان شئت فلا تفعل سريع الترجيح بقى الاشتراك بين التذب والوجوب  
 ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعله جمعة في الاذن المشترك بين الله او الطلب المشترك  
 بين الوجوب والتذب اولى دفعا للاشتراك والمجانس الواقفة انما قالوا بوجوب الصلوة لقوله تعالى  
 اجمعوا الصلوة تقرية ان الصلوة كانت على المؤمنين كما يامر قوما وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة  
 وما ورد من تكليف الصلوة في شد الحرق والمرض الى غير ذلك واما في الزكوة فقد اقرن بقوله  
 وانما الزكوة قوله والذين يكرهون الذهب والفضة الاية واما في الصوم فقوله كتب عليكم الصيام  
 وقوله عن اسم فعدة من ايام اخر واجاب تدارك على الحايض وكذلك الزنا والعقل وغيرهما من المحرمات

وردت فيها تهديدات وولات لارادت على طول من السور لاخصي **قول** ولعامة العلماء اي الذين قالوا  
 بان الامر وجوبا معناه ان صفة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل والاولى ان صفة الامر احد تصاريف  
 الفعل كما قال شمس الائمة لان الرباع وقع في خصوصية فلا يستعمل ان جعل مقدمه الدليل وكان العبارت  
 لا تنصرف عن المعاني كانت كانية في الدلالة على المعاني ولم يحجج الى شيء اخر على ما عناه في الباب المتقدم فكذلك  
 العبارات محصنة بالمعاني اي كل عبارة محصنة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس ولا يثبت للاشتراك  
 اي في العبارت الابعاض كما ان الغرض من وضع الكلام الفهام المراد للسامع والاشراك مخلبه فلم  
 يكن اصلا ولكنه قد يقع بعرض وهو يتعد الوضع مع عطفه الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان  
 كان الواضع شي وضعه الاول وقد اشهر ذلك او كان الواضع معددا او قد غنط كل واحد عن وضع صاحبه  
 واشهر الوضمان بين الاقوام او الابتداء ان كانت توفيقية وقد مر بيان ذلك صيغة الامر لا بد ان يكون  
 محصنة بمعنى خاص في اصل الوضع فالامه في معنى اشارة الى اخصاص الصفة بالمعنى ثم الاشتراك يثبت بغير  
 من الدليل المميز كسائر الفاظ الخصوص كسائر الفاظ الناس اي جميعهم كلف في الصحاح او معنى البلغة  
 وهو الاصح فتدكر في الفائق انه اسم فاعل من سار اذا بقي ومنه السور وهو ما يغلط فيه الخاصة فيضغه  
 موضع الجمع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه يتعلق بقوله لشي خاص اي صفة الامر بمعنى خاص ولا يثبت للاشتراك  
 والضمير فيها عن الوضع الاصل الابعاض كجمع الفاظ الخاصة او باقها فانها لغات خاصة ولا يثبت للاشتراك  
 والضمير فيها الا بدليل مقرر كما قلنا ونحو ان يكون معناه كسائر الفاظ التي تحصل بها الخصوص في العام فكون  
 اضافة الفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر والتشبيه مطلقا بقوله يضرب  
 من الدليل المعنى والى هذا الوجه اشار شمس الائمة فقال لا بد من ان يكون صفة الامر بمعنى خاص في اصل  
 الوضع ولا يثبت للاشتراك فيه الابعاض ميمر لانه ليس الحضور في العام ونحو انه لم يرد بالاشتراك  
 الاشتراك الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث الفاظ سبب الاستعارة  
 بين الحقيقي والمجازي فان لفظ الاسد باعبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع  
 وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعد ما يثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل  
 متروك باللفظ انه عن موضوعه الاصل واردة هذا المعنى الاخر وهذا الاختلاف هذا الاشتراك بالفهم  
 لانه قيام الدليل الذي سمويه قرينة لازم له من ذلك على المراد لا محالة لخلو الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت  
 معه الخصوص بسبب الاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا اخذ بالضمير الذي انك اذا قلت رايت اسدا  
 منهم منه المسك المخصوص لا غير واذا قلت رايت اسدا يرمى يفهم منه الانسان الشجاع لا غير واما اذا

بلغ

سورة الصالح او بعضه الما في كما  
 هو اصله قال صاحب الكشاف  
 فهو اسم فاعل من سار اذا  
 بقي ومنه السور وسار كما  
 يغلط العامة ويضعف  
 موضع الجميع في صحح

قلت

دايت عنانهم من سمي شير الحضور لما استدلو باستعمال الامر في العلة المخلقة انه مشترك حقيق  
نظرا في ان الاصلية الاستعمال الحقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصلية الكلام الحضور دون  
الاستراك اجاب عما مسكوا به فقال بعد ما سببت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله شير  
قد عبت الاستراك الصوري الى الجواز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة بصرف الى الجواز بالتقريب  
المضمرة اليها بسبب بالاستعمال مسكوم به بعد ما سببت الخصوص من النوع من الاستراك لا الاستراك الحقيقي لانه  
لا يجمع مع الخصوص والحاصل ان الاستعمال يورد على الاستراك وعلى الجواز على الجواز اوله لانه لا يخل بالانتماء **قوله**  
واما الذين قالوا بالاباحة قالوا الفاء في جواب اما لازم لكن المشايخ قد تتركوا كثيرا لان مطرهم كان الى  
الغنى لا الى اللغز كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الله والدين نور الله منجعه قالوا ما سببت كونه امرا  
اي الذي سببت كونه امرا من الصغ الموضوعة **وقيل** هو احراز عن السؤال والدعاء والتوسخ وخزها فان  
الصيغة هذه المتأنيست بار على الحقة ما نفاق هؤلاء وكان سببنا لموجبه لا محاله فاستاء اى في ما  
يعجز سبب بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل جلاء ما سببت به الحفظ لانه ادنى ما يراى هذا اللغز وهو  
مستنق وفي التوجيه قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجوده الا بالامتياز فذلك ضرورة على التناج  
طريق الامارة عليه وادناه الاباحة واما النادبون فيقالوا الاجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب  
الفعل ولا بد منه من ان يكون جانب الفاعل اجماعا جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما يهنا  
سواء ولما لم يكن يدين الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب والندب ثبت ادناها للسقن به ولا يثبت  
الزيان لان معنى الطلب قد حقق به فلا معنى لاسات صفة زائدة من غير ضرورة واما حصل الترجيح بالندب  
لامضاه كون الفعل احسن من القول وعلق الثواب به **قال** الشيخ زره الا ان هذا المعنى اى القول  
بالندب مع دليله فاسد حقة بالحكم بالنسداد وون القول الاول لان دليل النادبين قد يضمن افساد القول  
الاول فلا حاجة الى العوض له **قوله** لانه الضمير للثان اذا سببت ان الامر موضوع لمعناه المخصوص به وهو  
طلب الفعل بما ذكرنا من الدليل كان الكلام اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجدون وجهه  
وكاله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما تترك على تركه كترت الواب على فعله لان الفعل  
مطلوب الامر من كل وجه نسبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب  
المأمور غالبا **فاما** الندب فمعه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتيب العقاب على تركه وكذا لا يورد  
الى وجوب المطلوب غالبا واذ كان كمال الطلب في الوجوب وجه القول به اذ لا تصور في دلالة الصيغة  
على الطلب لهما موضوعا لذلك ولا في ولاية الامر لانه من فرض الطاعة ملك الالتزام وكان قوله لا تصور

في دلالة الصفة احراز عن صيغة اقترن بها ما منع صرفها الى الاجاب مع كمال ولاية الحكم لقوله بما عملوا  
ما شئتم انه ما معلون بصرف فكان تصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الاجاب وقوله  
ولا ولاية المتكلم احراز عما اذا اقترن بالحكم ما منع صرفها الى الاجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء  
والاتماس **قال** ابو اليسر الامر لفظ خاص مكان المراد خصوصا كاملا لان الاصلية الاشياء الكمال  
والنقصان بعراض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحل على الوجود بواسطة الوجوب ايضا فبا  
الى الامر السابق من جعل الامر للاباحة جعل النقصان اصلا والكمال بعراض وهذا قلب القضية ولا حجة  
للتاذين في قوله اذ امركم باسم فاتوا به ما استطعتم واذ انتمكم فانتهوا حيث فوض الامر الى  
مشيئتنا وهو دليل الندبية لانا لان سلم انه رد الى مشيئتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم  
يقول فافعلوا ما شئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كان كل واجب كذلك ولما  
بين فساد شبهه الحقم شيع في بيان الاحجاج على ندهبه ومدعاء لانه يلزم من ابطال مذهب الخصم  
صحة هذا القول **فقال** والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفعها وهو احسن لطابقته قوله فتم  
العتها سوى الواقفة والاجماع اى دلالة لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه سبوت الحكم في  
هذه الصورة قوله نعم اما قولنا لشي الامر قولنا مبتدأ ان نقول خبره وكى فنكون من كان التامة بمعنى  
الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود الشيء فليس الا ان نقول له احدث فهو حدث عقيب ذلك  
بلا توقف وهذا مثل لان مراد الامتع عليه وان وجوده عند رادته عن موقف كوجود المأمور به عند  
امر الامر المطاع اذ اورد على المأمور المطيع الممثل لا قوله شير والمعنى ان اجاد كل مقدور على الله نعم يهنا  
السهولة فكيف تمتع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذلك اكتشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار  
ما نزل اليه **واعلم** بان اجمل السنة لا يرون معلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجوده معلق بخلق الله  
واليجاد ويكويته وهو الصفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بالجوان وكلا قدرته  
على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد معنى لو كان في قدرة الشرايجاد الاشياء عن العدم بهذا الكلمة  
التي ليست في كلامهم ما هو واجبة في الدلالة على الكون بها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب الحكم بهذا الكلمة  
بلا صنع آخر منهم اليس يكون الاجادة غايه اليس يكون العالم وامثاله يسر على الله بكثرة وعند الامر  
ومن تابعه من سكتي اهل الحديث وجهد الاسماء معاني كلامه الازلي وهذا الكلمة دل عليه لان كانت  
من حرف وصوت او كلامه وقت او حال تعالى الله عن ذلك كما ذكر في شرح التاويلات في غير موضع  
وهذا الامر لما قالوا بان الكون عين الكون لم يمكنهم معلق الكون بالكون معلق بالامر وعندنا لما كان

فيما ان الوجود  
او الندب  
والكمال بان يكون بالوجوب  
لان الوجوب يحل على  
الوجود وكان الوجود  
سواطة الوجوب مضافا الى صريح

التكون صفة ثابتة ان لم يكن معلق الوجود فلا حاجة الى تعلقه بالامر لعلنا نعبان عن سرعة الاجاد و  
سهولة ودك في التسمية في غير قوله واذ افضى امر فانما نقول له ان يكون انه لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن  
فكون هذا الخطاب لانه لو جعل خطبا باحتمه فاما ان يكون خطبا بالعدم وبه يوجد او خطبا بالوجود بعد  
ما وجد لا جاز ان يكون خطبا بالعدم لانه لا شئ فكيف خطب ولا جاز ان يكون خطبا بالوجود لانه قد  
كان فكيف نقول وهو كان وانما هو بيان انه اذا شئاً كونه كونه كان فاذا عرفت هذا فاعلم ان السبح  
انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن صفة السكلم هذه الكلمة لانه مجاز عن الاجاد والتكوين  
موافقا لمذهب الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان المسك بالآية اثبات المطلوب على هذا القول  
الطهر وعن هذا الاختار للمتك هذه الآية من شئ الى شئ التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة  
الكلمة اذ القول فيها مكرر مذكور في المبدأ والخير خلاف ما يراد بالآيات فقال وهذا عندنا اي معنى الآية  
عندنا واراد بقوله عندنا في واوراه دون السلف المتقدمين على انه الضمير للشان والظرف خبر المبدأ  
مرفوع المحل ان يديه اي الصفة كثر الامر اضافة المصدر الى المفعول اي الامر المذكور عند وجود الاسباء  
هذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات لانها احدث وتكون وخونها والسكلم معطوف على ذكر والظرف  
وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال ودو الحال الضمير في بها والسكلم هو العامل فيها اي يريد بالنص  
السكلم هذه الكلمة حصة وقوله لا مجاز بل كلاما عطف على الطرف المنصوب المحل ولو قيل لا مجاز بل  
كلام بالرفع عطف على الطرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اراد به كذا كان احسن لان الحلاق انما  
وقع في نفس السكلم هو موجود عند وجود الاسباء ام لا لانه وصف السكلم انه موجود بطريق الحقيقة  
ام هو موجود بطريق المجاز والمجاز بالنصب بمعنى ان يكون الحلاق في الوصف لانه الاصل  
وقوله من غير شبهة في قول الكراميه فانهم يقولون انه يصير سكلم خلق الحروف والاصوات  
في ذاته وهو يؤدي الى شبهة كلامه بكلام المخلوقين وشبهه ذاته بذاته ايضا او يلزم منه ان يكون انه  
محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقوله ولا تعطيل في قول المعزلة فاتهم  
انكروا كلام النفس وقالوا انه لم يكن سكلما في الازل وانما صار سكلم خلق الحروف والاصوات  
في محالها وهذا يؤدي الى تعطيل وقد مر شرحه في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال  
وقد اجري سنة في الاجاد بعبارته الامن ولو لم يكن الوجود متصوفا من الامر مقر وناب لما استقام  
ان يكون الوجود قربة للاجاء اي الامر اذ الاجاد ليس الامر على هذا القول وذلك لان الفاء في مثل  
هذه الصورة لبيان انه سيجب للاول ثابت به كما قال طهه فاشبهه وسقاه فارواه فلوم يكن الوجود

هذا الكلام  
في قوله كن  
في قوله كن  
في قوله كن  
في قوله كن

منقادا بالامر كان قوله كن فكون بمنزلة قوله سقته فاشبهته واطمته فاروته وهذا لا يجوز خصوصا  
من الحكم الذي لا يسفه وذكر بعض الشارحين ان مذهب السبح عن مذهب الاشعرية فان عندهم وجه  
الاشياء خطابا كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالاجاد لا يجرى مذهب السبح انه بالخطاب والاجاد  
معا فكان هذا مذهبنا ثانيا والدليل عليه ان قوله وقد اجري سنة انما يستعمل فيما اذا امكن ان ثبت  
ذلك الشيء لغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد  
بلا اب كما وجد عسى م كذلك وقالهنا اخرى سنة في الاجاد بعبارته الامر وذلك معنى ان يمكن  
ببوت الوجود بدون الخطاب لسر هذا بمذهب الاشعرية ولهذا صرف هذا الشارح الضمير المتكبر  
في استقام الامر الى الوجود وحصل الاجاد على حصة لا عبارة عن الامر وقال معناه لو لم يكن الوجود  
مقرونا بالامر لما استقام الامر قربة للاجاء يعني لو لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للاجاء اثر  
فيه لم يستقم ان يضم الامر الى الاجاد فيكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقترن بعين  
لستحق موجب ذلك الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم قال فان قيل فاذ  
حصل الوجود بالاجاد فافادة هذا الامر قلنا اطهار العظمة والقدره كما انه مع سعة من في  
القبور سعة ولكن بواسطة فتح الصور لا طهار العظمة او قال دلت الدلائل العقلية على ان  
الوجود بالاجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول بوجوبها من غير  
استغال يطالب لنا بآية كما ان في الآيات المتشابهة وجبت الايمان من عين اشتغال بالتأويل قال العبد  
الضعيف ر ان كان معنى هذا الكلام ما ذكره هذا الشارح فلا يخفى ان تعلق الوجود بالامر كما يتعلق  
بالاجاد او لا تعلق له به اصلا بل هو علامة تعرف بها الملائكة ان عند حدوث خلق كما هو قول بعض  
المفسرين على ما ذكر في المطلع وعين المعاني فان كان الاول فلا يخفى ان يكون كلاما على واحدة للوجود  
وذلك لا يجوز لانه يؤدي الى مقارفة الاجاد الى شئ اخر في اثبات موجبه وذلك دلالة القصصان  
عالي في صفاته عن ذلك ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على  
الاجاد ولم يلزم منه ضمان صفة الاجاد لان الارادة من اسبابه وشرائطه ولا يتأثر فيها في الوجود  
وكلامنا فما هو مؤثر في الاتري انه واسطة بين الوجود وبين الاجاد اذ الامر على هذا المذهب  
من قبيل العلل من بسبب الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون  
كل واحد على الوجود وببوت معلول واحد بعين مجال وان كان التا فلا يستقيم التمسك بهذا  
النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالاجاد ولم يعلق بالخطاب لا يكون الوجود قربة للامر وحكما له

منه

كف استدله على ان الامر للوجوب مدان الاولي ان جعل الوجود معلوما بالخطاب لا بالاجاد عند  
الشيخ كما هو مذهب الاشعري لصح مسكه هذه الآية بدين ما ذكره من الامة راجع الى ان المراد جملة هذه  
الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن الكون كما زعم بعضهم فانما استدله على ان كلام الله عن محرم ولا  
مخلوق لانه سابق على المحدثات اجمع بدينه ما مسكت الاشعري في اثبات ازيله كلام الله عن الاله فقالوا  
انه اخبر انه خلق المخلوقات خطابا كمن يلو كان هذا مخلوقا لاحتياج الخطاب الى كذا وكذا والتا والتا  
الى الانساق وقد استدله الشيخ ايضا في نسخة اخرى من الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامور  
فيها كناية عن الاجاد فتاكر صيغة الامر والمراد من الامر الاجاد كني بالامر عن الاجاد والكناية لا يصح  
بمشابهتها ولا مشابهتها الا بطريق البديهة وهذان يكون الامر للاجباب ثم الاجاب حامل على الوجود  
فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر  
للوجود ثم نقل الى الوجوب لما سذكره والطريق الثاني الى ان اصله للوجوب ثم استعمل الاجاد  
استقارة السبب فان قيل فعلى اختيار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعروف وذلك  
لا يصح لعدم شرطه وهو التزم الا ترى الصبي والمجنون يسا بالامورين لعدم التزم والمعدوم اسوأ حالهما  
فتاخذ الامر بكون الامر بكنف فلا سوف على التزم بل سوف على الامكان الا ترى ان امر الكليفة الذك  
من شرط الوجود والتزم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي يوجد بصيرا مورا وكلها بالامر  
الان في القام بزمان الله او ما من النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كتبت ما مورين باوامره  
عليه السلام وان كنا معدومين مع ومن انكره فهو معاند لذلك يصح امر الكون على قدر ما صور كونه في  
عليه هذا الشرع عين المعاد واجيب عنه ايضا بان الامر للمعروف انما يصح اذا لم يتعلق به فانه وقد يتعلق  
به اعظم العواید منها والوجود فلذلك صح وهل يسمى الامر للمعروف في الازد امر او خطابا الحق  
ان سمي امر الان الامر هو الطلب وهو موجود في الازد ولا سمي خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول  
امر النبي بكذا ولا يصح ان نقول خطبنا بكذا قوله مع من آياته الاله اي من اياته انامه تمام السموات و  
الارض واسمها كهابي عمدة قال الفراء ان دروما قامن اي تابشمن عام المنافع الخلق باسم بان  
امرهما الله مع قتالهما كونا قائمتين وقتل ما قامت وتدين فيها وسياق كلام الشيخ يدل على ان القيام عبارة  
عن الوجود عند شمر ان كان الامر على حصة كما اختار منها فانتمسك ظاهر وهو ما ذكره في الكتاب  
ومقصود احال عن الوجود والعامل فيها حقيقة اذ هي مصدر والتقدير حق الوجود مقصود او ان كان  
كناية عن الاجاد فهو ما ذكره الشيخ في شرح التفسير انه يعنى بالامر عن الجاد السموات والارض فلا بد

من مناسبة منها ولا طريق الا ان جعل الامر لاجابا حتى يخل الامر على الاجاد فحصل الوجود نصير الامر سببا  
للوجود يصح الكناية بطريق السبب وقد تقدم مثله **قوله** به فليحذر الذين خالفون الاله قال خالفني  
فلان الى كذا اذا قصد وان معرض عنه وخالفني عنه اذا اعرض عنه وانت قاصد وبتناك الرجل صادرا  
عن الماء فسا له عن صاحبه مقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واد او انا ذاهب عنه صادرا  
من الاول قوله واما ان هذا خالفكم اليها انيكم عنه يعني ان اسبقكم الى سهوا تكلم التي نسلك عنها لاستبدتها  
و نكم ومن التا قوله ذكر فليحذر الذين خالفون عن امر اي الذين خالفون المؤمنين عن امر  
اي معرضون وهم المنافقون والخالف لا بد له من الخالف فاستغنى عن ذكره بذكر الخالف عند لان  
العرض ذكر الخالف والخالف عنه لا غير والضمير في امر لله سبحانه والرسول عم وهو لا يظهر لانه  
بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول سلككم دعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلوم هو مفترض  
الطاعة امر بويته ما ذكر عن المبرور ان معناه لا تجعلوا امر اياكم ودعاء لكم اي شي كما يكون بعضكم  
لعض اذا كان امر فرضا لا مما يمشي قوله مع فاستحيوا لله وللرسول اذا دعاكم وعلى هذا يكون المصد  
مضافا الى الفاعل ان يصمهم فيه محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب الابهة والآخرة ووجه التمسك انه مع  
الحق الوعيد مخالفة امر النبي <sup>مطلقا</sup> ومخالفة امر من ترك ما امر به اذا مخالفة ضد موافقة وموافقته  
الاسان بما امر به يكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امر حراما مطلقا لما الحق الوعيد به  
فاذا كان مخالفة امر وهي ترك المأموره مطلقا حراما تكون الامتان بالمأموره واجبا ضرورية  
واذا كان الايمان بما امر به الرسول واجبا كان الاسان بما امر به الله كذلك بالطريق الاولى كذا  
في الميزان وغيره وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبها صغنا عن ذكرها احترازا عن الالفاظ  
**قوله** وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب منها وهو ان  
العقلاء اجموا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لعظا موضوعا لاطهار مقصوده سوى  
صفة الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وان موضوع له والام يستعمل طلبهم  
الفعل من المأمور به الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد  
صريح خالفة فثبت بها المدعى ونظير اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد  
لوجوب غسل الاناء من ولوع الكلب يدل على نجاسة سور لان لسانه ملأه الماء دون الاناء فلما  
يجس لاناء فاملاء اولي ولا يبقا لانتم لم تحذوا لعظا لاطهار هذا المقصود سوى الامر لان  
قوله لم وجبت عليكم كذا او الزمت او اطلب منك كذا او امثاله يدل عليه ايضا الا ترى ان النبي  
عم

لو قال وجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق لانا نقول لادلة  
لما ذكرت على المطلوب من صيغة الامر حقيقة لانه احراز عن الاجاب والطلب لا انشاء ولا تامين ولا يجرى  
فيه التصديق والتكذيب ولا يدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء وبصير كما به عن الامر في مثبت به  
الا لزام بطريق الامضاء كما عرف وصار معناه اوجب عليك كذا الا في امرتك فكساير العبارات من الاسامي  
مثل رجل ومن وجار والحرف مثل من وعن والى على الابدل كالجوف حروف الشرطية في قولك ان فعلت  
كذا فبدي حرم وكعدم احكام احرازه على حقيقة مثل الاحراز عن امور التامة بصيغة الماضي كقولهم وقالوا  
الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وسق الذين كفروا وسق الذين  
اعتوا عني ما عن الماضي بحقيقة وكونه ثباتا لا محالة كما انه حقيق ومضى وكذلك الحال لى كان معنى المضى  
للماضى لازم فكذلك معنى الحال للصيغة المضارع لازم الابدل واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج  
عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفهماء فانهم قالوا في قول الرجل كل مملوك لعنك الله  
فهو حر انه سنا ولو ملكه في الحال ولا سنا ولو ملكه على ما عرفت في شرح جامع الصغير فكذلك صيغة  
الامر يطلب لما موربه تكون المأمور به حقا لازما بالامر في اصل الوضع لئلا الامر فادته وقوله الاتري  
متصل بقوله حقا لازما وهو توصل لما سببه الدليل لان جميعا يدل على ان موجبا الامر هو الوجود الا قوله  
بمع فليخبر الدين فانه يدل على ان وجبه الوجوب فاستحق ذلك بقوله الاتري ان الامر بفعل يتعد الى آخر  
فان قيل لا يستقيم ان يكون الاتمار اى الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللانيم اللغوي فالامر ليس  
كذلك لانه يستعد يقال اتهم زيد عمرا واللام انما سمي لان ما للروم على الفاعل وعدم تقديره على الغير  
وان اراد اللانيم الحقيقي الذي سمي للروم بانسانه فالامر ليس كذلك ايضا لان الامور تتحقق بدوئها  
الامتثال الاتري الى الامر قد حقيق من ابدع للكفار بالامان بدون الايمان منهم ولهذا اوضح ان يقال  
امرته فلم ياتر كما صح ان يقال امرته فايتمرو ولا يصح كسرة فلم تنكسر قلنا اننا لانكر ان الاتمار يتعد  
في ذاته ولكن ما هو متعد الى المفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى المفعول وللروم على الثا  
والمفعول الواحد وعدم تعدي به الى المفعول الآخر فيصح ان يكون لازما لما هو متعد الى المفعول كما يقال  
علمته القرآن فعلمه واطعمه فطعمه وكسوته الثوب فاكساه والامر يتعد الى المفعولين الى احد هاتين والى  
احز بالباء قال امرت ربنا فكذا فيصح ان يكون الاتمار لازما له واما قوله الاتمار ليس بالانيم حقيق  
ليحقق الامر بدون فاجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الاتمار لازم الامر في الاصل كما ذكرنا ان التقيد  
منه حصول الفعل كما ان العوض من الكسر حصول الانكسار ولهذا اتى امرته فايتمرو كما يقال كسرت فاكسر

مطلق في اطلاق اللانيم  
على المعنى بالواحد

وكالاتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايمان بالنظر الى الاصل الا  
ان الاتمار لوجبه لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى ثبت بسنن الامر لسنن الاحراز من المأمور اصلا  
وصار ملحقا بالجمادات وفيه نزوع الى المذهب الجبر فلذلك نقلنا الشرح حكم الوجود وهو كونه لازما  
للامر عنه الى الوجوب لكونه معنيا الى الوجود ونظرا الى العقل والديانة وصار الوجوب لازما للامر  
بعد ما كان الوجود لازما له وقوله حقا اي باثبات حاله عن الوجوب وقوله بالامر معلق بحقا قال  
السخري في نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما هو واجب الوجود عقيب الامر وما هو واجب التراخي لان الاعتبار  
حائب الامر بوجوب الوجود عقيبه واعبار كون المأمور بها طبعا كلفا فوجب التراخي الى حين ان  
فاعتبرا بالمضين واثبتا بالامر كما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب حلقا عن الوجود  
وقلنا تراخي حصة الوجود الى احسان وقال ابو اليسر الاتمار من حكم الامر كما ان الانكسار من  
حكم الكسر لان حصوله بفعل مختار يقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الاتمار فان الاتمار لا يحصل  
بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن هذا احتيازا الاتمار حصل الاتمار عقيب  
الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله يعقوب موسى م كوني اقرب خاسن وقد حصل  
الاتمار عقيب الامر وقد باننا عن الاتمار عقيب الامر في قوله عن ذلك ان يكون وجبه القيام بوجوب  
الامر في ما لا احتيار له في قوله ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامر وعرفنا ان الاتمار موجب  
الامر كما ان الانكسار موجب الكسر **قوله** ولما مور ضرب من الاحتيار لما قال ذلك لان الاحتيار  
المطلق الكامل لله مع واحترار العبد ما به لذلك قال الله وما يشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين  
**وقال** الشيخ الامام خم الدين السبكي في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختار كما جله مختار ان  
ما اختار جود حر ان تنكسر كما او حواهد وخور ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا معنى لما لم  
يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله منه كان مضطرا في ذلك الاحتيار كما يمكن على المشي الى  
المقتل فانه مختار في رفع الاقدام حصة وفي حمله على هذا الوجه في مذهب الجبرية والقدريه جميعا فان  
الفرقة الاولى نعت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثنوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلا  
ما اراد الله منه عندهم ثابت السج امر ابي اميرين كما هو دأب السنة في ترك الغلو والتقصير  
وخوز ان يكون معناه ان العبد مضطرب بهوت هذه الصفة له كما هو مضطرب في كونه عاقلا واجاهلا  
واضع واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه  
اثبات هذه الصفات ولا نفيها ولما فرغ عن اقامه الدليل على ما ادعاه والى الفراغ اشار بقوله

والله اعلم شريع الجواب عن شبهه الواقع فقال ولو وجب التوقف في حكم النهي لوجود  
الدواعي اليه على ما زعمتم وهو استعماله في معان مختلفة مثل النهي كقولنا لا تأكلوا الربوا والكراهة عن كانهي عن  
الصلوة في ارض مخرجة عن الصلوة في ثوب واحد والتزوير كقولنا لا تأكلوا الربوا وتكثر والتحقير كقولنا  
ولا تأخذن عنك وبيان العاقبة كقولنا لا تأخذوا الاثر الا كقولنا لا تأخذوا الاثر الا كقولنا لا تأخذوا الاثر  
كانهي عن اتخاذ الدواب كراهي والمشي في نعل واحد حينئذ يصير حكمها واحدا وهو باطل لانها صناديق  
باجتماع اهل اللسان وسحقها ان تكون الاثر ثابتة بالصدس شيئا واحدا قوله سطلا الحقائق كلها لانه ما بين  
كلام الاووية احتمال قريبا وبعيد من نوح او خصوص او مجاز فلو وجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطل التصور  
واحكام الشريعة وذلك باطل **قول** الاتري ان لم ندع انه محكم اي من ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير  
ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكننا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول  
باب الخصوص قوله واذا اريد بالامر الاباحة او النذب الى قوله وهذا صحيح جمع الشيخ بين الاباحة والنذب  
ومن الخلاف فيها على غلط واحد ومن بنى كل فصل على حدة فتعدوا اختلاف القائلون بالامر للوجوب في انه  
اذا اريد النذب كان حسمته او محازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه محاز في وهو  
احتمال الشيخ في الكرخي ولنه بكر الجصاص وشمس الائم السرخسي وصدرا الاسلام انه اليسر والمحققين من  
اصحاب الشافعي رحمه الله قالوا بوليس قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به النذب  
فهو مجاز في ذهاب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه حسمته واليقال الشيخ وشبهتهم  
ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يتأبى على فعله ويقاب على تركه والنذب ما يتأبى على فعله  
ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به النذب فتدار يد بعض ما شتم عليه الواجب كان حسمته كالواريد من  
العام بعضه فيكون حسمته فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمي والاشل ومنطوع الرجل يكون حسمته وان  
فات بعضه وكن لا من شرط ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو المعنى الحقيقي لانه  
جروء الا انه قاصر كلف يكون اللفظ مجازا وان من شرط ثبوت المجاز اسما الحسمته بالكلية فما  
بقى شيء من الحسمته لا يحق الشرط فلا يحق المجاز وجه الجمهور ان الامر حسمته في الاجاب فاذا استعمل غير  
كون محازا كما لو استعمل التهديد والدليل على ان النذب غير الاجاب ان من لوازم الاجاب الحقائق  
العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم الحقاقتها على الترك وبشرتها كما في استحقاق الثواب لا يتفق هذا  
الفرق فينته محاز في الاتري انه يصح بنيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض  
صحيح ولا كذب خلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه كذب بل كذب وصحة

الحسن

الكذب والنبي من خواص المحاز وليس هذا كالعالم اذا اريد بعضه فانه حسمته فيه لانه موضوع وشموله جمع من  
المسميات لا استغراهما عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه بقوله انه  
بجارية البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بالانسان وبالعبي والشكل لا يقتض ذلك المعنى  
خلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من العيب والنذب مغاير له لا محال ولا يلزم ان من شرط المجاز  
اسماء الحسمته بالكلية بل بالشرط اسما الكلية وذلك يحصل بانفساء جن منها كالحصل بانفساء كلها ويصح ان اهل  
البيان استغروا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الاسماء بالكلية شرطها لما صح هذا  
القول منهم وما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر القفاري في اصوله ان المباح غير ما هو به عند  
جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة الفدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب  
الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز في الاجماع لان الامر طلب خصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب  
بلا طلب بل معناه التحيين بين الشئين ان شاء وفعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا في  
بالاجماع خلاف ما اريد به النذب فان فيه طلب خصيل المندوب اليه والحاصل ان الحكم بان حسمته في  
الاباحة مع القول بان حسمته في الوجوب لا يصح الا بان جعل شرطه كالمبين الاجاب والنذب والاباحة  
ما لا يتركان اللغوي او بالمعنى وهو ان جعل موضوعا للاذن المشترك من الثلاثة كما هو مذهب بعض النحويين  
وكذا القول بان حسمته في النذب مع كونه حسمته في الوجوب لا يمكن الا بان جعل شرطه كما هو مذهب  
اللغوي والمعنى بان جعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من شيوخ سمرقند ومذهب  
بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكن القول بان حسمته في غير اشياء  
في الميزان واذا حسمت ما ذكرنا عرفنا ان الخلاف فيما ليس على غلط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله  
وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا صحيح مخالف لقول العامة بل الاجماع على ما ذكره ابو اليسر وهو  
ما ذكره في بعض الشروح ان النذب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود  
احدهما دون الاخر على ما عرفت في مسئلة الصفات والوجوب لا بصورته وان الاباحة والنذب فلم يكونا  
مغايرين للوجوب ولهذا كان الامر حسمته فيهما وظهور ما ذكرنا انه لم تجاوز عن موضوعه كمن سمي مجازا او  
لكن نقول ان نقول قد سنا ان معنى النذب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التحيز  
بين الفعل والترك والوجوب بصورته دون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما صور النذب والاباحة  
بدون الوجوب فكان مغايرا لها البته فتكون مجازا في قولنا نعلم معناه قاله لكن من عادة العرب ان  
من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فانه قالوا نعلم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه

يتلزم كونه الكذب وفي المحقق الزعم ادعاء العلم بالشيء ولا علم ومنه قوله بوزعم الذين كفروا ان لن  
سعتوا وقوله بوم نس مطنة الرجل يزعموا **قول** وصل هذا الاصل اي بالامر وهو اصل عظم من اصول  
الفقه واعلم ان جمهور الاصوليين علم ان موجب الامر المطلق قبل الخطر وبعد سواء من قال بان موجب  
الوقوف او الذنب او الاباحة قبل الخطر وكذلك يقول بعد ومن قال بان موجب الوجوب قبل  
الخطر فعاتمهم علم ان موجب الوجوب بعد الخطر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب  
قبل الخطر الوجوب وبعد الاباحة وعلته اظاهره قول الشافعي في احكام التران كذا ذكر صاحب  
القواطع هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب ورايت في نسخة من اصول الفقه ان النفل اذا كان مباحا  
في اصله ثم ورد خطره مطلق بقايه او بشرط او بعد عرضت فالامر الالاء بعد زوال ما علق الخطر  
به ينبد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقولهم واذ احللتهم فاصطادوا الى الصيد كان حلالا على  
الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع  
وعاد الامر الى اصله وان كان الخطر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا عاية  
فالامر الوارد هو المختلف منه وذكره المصنف الامراء اورد بعد خطره عقلي او شرعي افاذا ما ينبد  
لوم ستره من وجوب وندب وقال بعض الفقهاء انه سبب بعد الخطر الشرعي الاباحة وهذا  
الكلام يشير الى انه لا خلاف في الخطر العقلي انه لا بد علم ان الامر للاباحة بالقتل والنزح اخرج  
من قال انه ينبد الاباحة بان هذا النبع من الامر للاباحة في اغلب الاستقار كقولهم واذ احللتهم  
فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانسروا فاذا تطهروا فانسروا فقولهم كنت نيسكم عن  
الدبا والختم والنقر والمزفت الاقا بنبذوا وكقول الرجل لعبد ادخل الدار بعد ما قال له  
لا يدخل الدار فانه نهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الخطر المتقدم قرينه دالة على ان  
المقصود رفع الخطر لا الخاب كان غير المأمور قرينه دالة على المقصود طهوره غير لاجود النفل  
فصار كان الامر قال فكنك منعك عن كذا فرغت ذلك المنع وادنت لك منه واحج العا  
العامة بان المنع للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها  
والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما حاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال  
منه الى الخاب والعلم بضرورة كونه وقد واد الامر بعد الخطر للوجوب ايضا كقولهم فاد  
المنع الاشر الحرم فاقبلوا المشركين وقوله عن ذكركم ولكن اذا دعستم فادخلوا وكالامر للمحايض  
والنساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والناس وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر

بالقتل في محض حرام القتل بالاسلام او الذمه باركاب سباب موجب للقتل من الهرب والردة  
وقطع الطريق وكالامر بالحد وسبب الجنات بعد ما كان ذلك محظورا وكقول الرجل لعبد ابقني  
بعد ما قال لا تتقني فمذمومة كذا في سبب الوجوب وان كان بعد الخطر مثبتا كما ذكرنا ان الخطر المتقدم  
لا يصلح قرينه لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الاجاب بالمستقيم لا يصلح قرينه لصرف  
الشيء الوارد بعد عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما يتم الاباحة فمذمومة من النظائر  
بقران عن الخطر المتقدم فانه لولا الخطر المتقدم لعم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطلياد واخوانه  
شرعت حقما للعبد فلو وجبت عليه لصار حقا عليه فعمود الامر على موضوعه بالبرص وهذا المجلد  
الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المياجة على الاجاب وان لم يخلو من خطره لولا  
يصير حقا علما بعد ما شرع حقا لنا **قول** ومنهم من قال بالندب والاباحة ايضا مع الشيخ بن الندب  
والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه وقيل  
في قوله فاذا قضيت الصلوة فانسروا في الارض وابتغوا من فضل الله انما امر بذب حتى لو  
يتل تستحب العقود في هذه الساعة لندب الله الى ذلك وقال سعد بن جبيرة ان انصرف من الجمعة  
فساوم شي وان لم شيء وعن ابن جبير قال انه لعنه ان يكون في حلة يوم الجمعة فاقبها بعد  
الانصراف كذا في التفسير وذكره في شرح كتاب الكتب انه امر الاجاب فقال اصل الكتب فريضة  
لعله فاذا قضيت الصلوة فانسروا في الارض وابتغوا من فضل الله يعني الكتب والامر جمعته  
في الوجوب قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله عليه السلام فانه قال طلب الكتب بعد الصلوة  
هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله فاذا قضيت الصلوة الا انه وما نقل عن ابن عباس انه قال ان  
سنت فخرج وان سنت فصل الى العصور وان سنت فاقعد بدل علم انه امر باباحة **قول**  
ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب اي ما سعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار  
قد ثبت ما ذكره الباب ان الصفة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب محقق بعد الصيغة ولا يست  
بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب  
فعلا واحدا خاصة او حكما وهذا الباب ببيان **باب** موجب الامر في معنى العموم و  
التكرار بسبب الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما محتمل من الافعال من  
واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر  
بمع آخر فعلا وادناه ان يكون في فعلين وبيان في قوله تطلق العموم فيه ان يطلقها لثبطلاقات

بلغ



جملة والكرار ان يظنها واحدة بعد واحدة والطاهران المراد منها الروام وانما ساد فان ههنا لان  
 العموم لان صورة الفعل المأمور به لا يطرق الكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب الا لفظ الروام والكرار  
 ذكر في المتران ان استعمال لفظ الكرار ههنا لا يبراهن حقيقة لانه يعود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند  
 اكثر المتكلمين وانما يبراهن بجدد امثال على الترادف وهو معنى الروام في الافعال وفي القواطع ان  
 الكرار ان يفعل فعلا بعد فاعله منه يعود اليه واعلم بان القائلين بالوجوه الامر المطلق اختلفوا  
 في افادة الكرار فقال بعضهم انه موجب للكرار المتعرب طبع العر الا اذا قام دليل يمنع منه وطعن في هذا  
 عن اللزوم وهو اختيارنا في الحق لا من غيري من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث  
 وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا موجب للكرار ولكن ختمه ويروي هذا عن الشافعي رحمه والفرق  
 بين المرجح والمحمول ان الموجب يشتم من غير قريته والمحمول لا يثبت بغيره وما قال بعض شايخنا الامر  
 المطلق لا موجب للكرار الا لا ختمه لكن المعلق بشرط كقولهم وان كنتم حينا فاطهروا او المقيسد  
 بوصف كقولهم الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايكرر بتكرره وهو قول بعض  
 اصحاب الشافعي رحمه قال انه لا موجب للكرار ولكن ختمه وهذا القول مستقيم على اصله لان الامر لها  
 احتمال الكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قريته دالة على ثبوت ذلك لعمومها فان قال انه لا  
 ختمه للكرار في اداة هذا القول من غير شتم لانه لا اثر للتعلق والتسوية ابان ما لا ختمه للفظ  
 ولهذا لم يذكر القاضى الامام في التسوية لفظ ولا ختمه وانما قال وقال بعضهم المطلق لا ينضمي بكرار  
 ولكن المعلق بشرط او وصف تكرر بكرره وقال سمي الامه ايضا والصحيح ان هذا ليس بذهب  
 علمنا رجهم انه هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس مستبعدان الامر المطلق لا يكون محتملا للكرار والمتد  
 بالشرط ختمه او موجب لان المتد عن المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق الكرار عدم احتمال المتد  
 اياها والذهب الصحيح عندنا انه لا موجب للكرار ولا ختمه سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او محضوصا  
 بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنبه وهو اذ في ما عديته متمتلا وختمه كل الجنس بدليل وهو  
 البته وهو قول بعض المحسنين من اصحاب الشافعي قال ابو اسر الامر بالفعل لا ينضمي للكرار ولا ختمه  
 معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء وحاصل هذا القول ان العموم ليس  
 موجب للامر والمحمول له ولكنه يثبت في ضمن موجب بدليل يدل عليه **قوله** او قال ذلك لا ختمه اي قال  
 لا ختمه لطلب امره وانما جمع بينهما ليشري انما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تليقا وتوضيحا حتى  
 اقتصر على المجلس واتسع الرجوع عنه والتا توكيدا محض حتى لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه قوله

مطلق  
 في وجه الرجوع في التوكيد  
 بالطلاق وهو من في التوكيد

واقع على السلات عند بعضهم وهم التزيق الاول لان الامر بالفعل موجب للكرار والعموم عندهم فذلك هي او هو ان  
 يطلق منها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على السارق كذا ذكر ابو اليسر وهذا اذا لم ينزل زوج شتا او نوى  
 ملثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين نسفي ان تنصص على ما نوى عندهم لانه وان اوجب الكرار عندهم الا انه  
 قد يسمع عنه بديل والسبب دليل وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة ان لم ينوشا او نوى واحدة وان  
 نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينوشا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى  
 ثلاثا فعلى ما نوى فان طلقت نفسها ثلاثا وقصر جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان يطلق ثالثة  
 في المجلس وكذا الوكيل اذا اطلبها واحدة ان يطلتها ثالثة في المجلس وبعد ما لم يعزل اليه اشرف في  
 البسوط **قوله** لفظ الامر محصر من طلب للفعل بالمصدر الباء اسبق بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف  
 اليه وهو الامر والضمير الراجع اليه والذى منه المصدر اي لفظ الامر محصر من طلب للفعل بمصدر ذلك  
 الامر فان اضرب محصر من قولك اطلب منك الضرب واضرب محصر من قولك اطلب منك الضرب  
 كما ان ضرب محصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمخض من الكلام والمطول في افان المعنى  
 سواء فان قولك هذا جوهر منضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معبث من  
 العنب وقد غلى واشتد مع قولك هذا حمى سواء ويكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم  
 الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لحسن الفعل اي شامل لجميع افران لوجود حرف الاستفراق  
 وفي بعض النسخ اسم علم لجنه اي اسم يرصنع لجنس الفعل للفعل واحد والاصل في الجنس العموم فوجب  
 القول بعمومه لان القول بالعموم فيما يمكن التولية واجب كما في سائر الفاظ العموم واعتبر الامر بالتهي  
 فقالوا انتهى في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه موجب للروام لو ترك الفعل مرة ثم فعله  
 يكون تاركا لله في ذلك الامر بوجه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون ماركا للامر ولا يسه  
 لو ارضى الفعل مرة وجب ان لا يرضى عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان السخ لو أدى الى البدء اذ الفعل  
 الواصلة تكون حسنا وتبها في بيان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكلين والكل وكلاما فاسد  
 واحج التزيق التاماد كرنا ان الامر محصر من طلب للفعل بالمصدر فيقتضي المصدر غير الثابت به مصدر  
 نكس لان فهو بطريق الاقتصاء للحاجة التي تصحح الكلام وبالمكرر حصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات  
 اللان واللام منه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والتكر في الابيات فخص ولكنها يقبل  
 العموم بدليل يقرن بها لانها اسم حش وهو يقتضي العموم الاتري الى قوله لا ندعو اليوم بيورا واحدا  
 وادعو بيورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولو لم ختم لفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما ذكرنا

قوله فان قلت نسفها تزويج  
 على قوله وان نوى ثلثا  
 والمراد ان يسه الثلث من النوى  
 او الموكول لا يستفهم الاشارة  
 به من جهة واحدة دفعة بل  
 لها والوكيل ان يسهل واحدا  
 بعد واحد وهو كما يرى  
 بما فيه فساد

12

ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي كمن في موضع النهي فيم ضرورة لما عرف فاما هنا ففي موضع  
الابيات فخص الا اذا قام دليل على خلافه واما صحة السخ والاشياء فلان ورودها عليه قرينة دالة على انه  
اريد به العوم كان الاستثناء في قولك ما ريت اليوم الا زيدا دليل على ان المسخ منه انسان واستدلوا  
بحدوث الاقوع بن حابس وهو ما روى ابوهريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا  
وقال الاقوع بن حابس كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا ثم قلت نعم لوجبت ولما استطعت فسيروا  
وهو من صحاح العرب وقول النبي ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر محتمل للكرار وقول الشيخ الا  
تري الى قول الاقوع مصل يتولى على احتمال العوم ولو كان مع الواو لكان احسن وبسك الفرق الثالث  
بالصوص الواردة في القرآن مثل قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه تكرر بكرر للدلوك لتقيده به  
وقوله وان كسر جنتا فاطهروا فانه تكرر بكرر الحنابة لعلقه به والسنة مثل قوله عم ادواعن تمونون  
وقوله في خمسة من الابل السائمة شاة اذعناه ادواعن كل حن من الابل السائمة وان الشرط  
كالعلم فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثلما اذا وجد العلم وجد المعلول بلا قوى منها لاسمائه المشروط  
باسمائه الشرط عند البعض بخلاف العلم لان المعلول لا ينفى باسمائه العلم بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر  
المعلق بالعلم سكر سكرها فكذلك المعلق بالشرط واجه من ادعى التكرار وهم الفرق الاول لا كان عمر  
بعضهم ان هؤلاء من قول حزمي الاولين الذين قالوا بالعوم حديث الاقوع والاحتجاج بطريقتين احدهما  
ان الامر لو كان موجبه المنة ولم ينعى التكرار لعله لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال حجوا  
من واحدة وما اشكل عليه علم ان المنة ليست بمعناه فلو لم يكن معناه السكر ضرورة انما قسا  
على ان متناه احدهما ولا يعارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل لانه  
لانه قد عرف ان موجبا الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الذين ان المخرج منه سني وفي حمله على موجبه حرج  
عظيم فاشكل عليه فذلك سالا لانه ان النهي عم لما عرف وجه اشكاله كفا اشار في قوله ولو قلت  
نعم لوجب ولما استطعتم الى اسفاه السكر لضرورة لزوم المخرج والاك ان موجبه التكرار والآن ما ذكر  
في التوجيه واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجوهين لما اشكل عليه لان موجبه اللفظ اذا كان  
واحدا لا يشبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملها والتكرار من المنه جري العوم من  
للتصوي وجب القول بالعوم حتى يقوم دليل الخصوص **قوله** ولنا ان لفظ الامر اي سلنا ان صفة  
الامر اخصرت معناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دل عليه الصيغة مزد سوار قدرته معرفة  
كما قال الفرق الاول او متكررا كما قال الفرق الثاني واليه اشار بقوله بطلقا او اطلقا وبين العود

والعدد بناف لان الفرد ما لا يتكرب فيه والعديد ما يركب من الافراد والركب وعده سنانيان فكما لا يحتمل  
العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد وكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس موجود فيه اصلا  
ثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل  
ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد وقوله مثل قول الرجل يصل بجوع قوله لفظ الامر  
صيغة اخصرت الى قوله فرد وقوله وكذلك اي كلفظ الفعل الذي اقتضاها الامر ساير الاسماء المفردة اي  
اسماء الاجناس التي صيغها صيغة فرد والمصادر اي ما للمصادر التي بعضها الافعال مثل الماضي المضارع  
فرد وعرض والغرض من ايراد ان من حكم ساير اسما الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار  
وان منع كون اسم الجنس عاما او قبالا للعوم على ما نعه الحنوم ولهذا قال وهما اي بطلقا والطلق اسمان قرآن  
ليسا بصفتي جمع ولا عدد **قوله** وكذلك الامر عطف على النظير اي ومثل قول الرجل طلقني امرسا يير  
الافعال في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد والمقصود منه ان بين ان كون المصدر المنكر والمعرف  
الثابت بالامر فردا ليس محتملا بقوله طلقني بل هو مستمر في جمع الاوامر قوله الا انه اي المصدر الثابت  
بالامر اسم جنس جواب عما قال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد سفي ان لا يصح في قوله طلقني سه الثلث لانه  
عدد بلا شبهة كما لا يصح منه السنين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وان يقع على الادي  
للسنين بغيره يتيه ولتحتمل كل ما يعتبر بمعنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعدد افاك اذا عدت الاجناس  
ولت اجناس التصرفات المشروعة الكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا كان هذا  
اي الطلاق مع جميع اجزائه واحدها الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة وقول الطلاق جنس واحد من الصفات  
كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ولا يتحد كونه ذا اجزاء في الخارج في نوحه من حيث  
الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذي سمي ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل للفظ  
فاما ما بين الكل والاقول فليس بغير وجه فلا يكون محتمل للفظ البتة فهذا لا يعمل فيه اليه لان اليه  
لغيره محتمل للفظ لا لابيات ما لا يحتمل وقوله كالانسان فردا لا يحتمل معين احدهما انه فرد من حيث  
هو جنس وان كان ذا اجزاء اي فزاد في الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذلك الطلاق ووجه الشبهة ظاهر  
والآن ان الانسان الذي في الخارج واحد كزيد مثلا فردا من حيث انه آدي وان كان ذا اجزاء  
في نفسه اي اطراف واعضا كالرأس واليد والرجل فكذلك الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان  
اجزاء ثلاث فصار هذا الاسم الفرد اي الطلاق او اسم الجنس وقوله ولا صورته ولا معنى تأكيد  
لقوله ليس بغير جمعة ولا حكما ويؤيد ما ذكره سبس لانه ولا يعمل فيه الثلثين اصلا لانه ليس منه معنى

فيه ان التعدد المنفي عن الفرد  
في هذا المقام التعدد في الصفة  
لا التعدد في احوال الكلام

بلغ

الزبدية صورة ولا معنى فلم يكن من محملات الكلام اصلا وخون ان يكون قوله حسنة ولا حكما احراز اعماذكي  
 من الاقل والكل وقوله كالكل اذ هو دون ولا صون اي صفة ماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو ظاهر  
 ولا معنى كالنساء في قوله لا ان زوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك فان قيل كيف  
 نقلا انه لا ختم للعدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام كقول الرجل لاخر طلق امرأتي مرتين او ثلاث مرات  
 وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم ختمه لما صح ذلك وكذلك يقول صم ابدا واما ما كثير فلما هذا القرآن  
 لم يصح لغة على سبيل التفسير المحتمل ولكن على سبيل التغير الي معنى آخر ما كان ختمه مطلقا بل ختمه التغير اليه كما صح  
 قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل التغير موجه الى وجه آخر لا على سبيل ان موجب المطلق منه  
 فان قول العايدات طالق ثلاثا لا ختم التاخر ولا شين ولو قال الى شهر او الا واحد باخر الى شهر  
 ولم يقع الاثنان ولهذا اقلوا اذ قرن بالصفة ذكر العدد في الاتع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصلا الصيغة  
 حتى لو قال امراتك ثلاثا او قال واحدة فانت مسلم ذكر العدد لم يقع شيء فبين ان عدل هذا  
 القرآن في الصبر لانه التغير لان التغير يكون مقرا للحكم المنسرا لا مغراله بوضعه انه قال لامرأة امرتك  
 بيدك فطلقت نفسك او احتارى فطلقت نفسك فقالت طلقت نفسي واخرت نفسي بغير الطلاق بايا اعتبارا  
 للمفسر وهو احتارى وامرك بيدك لان طلقني بغيره ولو قال احتارى بطلقة او امرتك بيدك في بطلقة  
 وطلقت نفسها او اختارت نفسها في جميعه لان المطلقة لم يوضع على وجه النفس بل اختارها في التصريح  
 فكان رجعا كذا في الجامع الصغير للتراشي فاما النص فليس على الغير ولكن لقائه مقام المصدر فان  
 قوله طلقت امرأتك ثلاثا معناه تطلقات ثلاثا كذا في القويم واصول شمس لانه وقال الغزالي  
 في المصنف فان قيل فلو تكرر بالكرار فقد تكرر محتمل او كان ذلك الحاق زيان كما لو قال اردت بقولي  
 امتهلا امر زيدا وبقولي صم اي يوم السبت خاصة فان هذا تغير بالليس ختمه اللفظ بل ليس بغيره وانما  
 هو ذكر زيان لم يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاستراك ولا بالانحصار فلما اظهر عندنا انه ان فسره  
 بعد مخصوص كسبعة او عشرة فهو انما زيان وليس بغيره اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد وان اراد  
 استغراق العرف فادركه الصوم في حقه فكان كليه الصوم سى فزاد له حد واحد وحسنة واحدة  
 فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ ختمه فكون ذلك بانا المراد الاستيناف  
 زياده ولهذا الوقال طلق انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت المطلقة الواحد ضرورة لفظه مقصود  
 عليها ولو نوى السلات عدت لانه كليه الطلاق فهو الواحد بالجنس وبالنوع ولو نوى طلقين فالاغوص  
 ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه لا ختمه فان قيل الزيادة التي هي كالتمة لا يصح ارادتها باللفظ فانه

قوله ولا صورة ولا معنى احتراز  
 عما سيذكر ويؤان يكون قرنا  
 صيغة او دلالة اي ما بين الكل  
 والاقل ليس بغيره حقيقة  
 كالاقل اذ هو متعدد ولا  
 كالكل وهو دونه والاصور  
 صح سنج  
 موجه الى وجه آخر لا على سبيل  
 بيان موجب التغير  
 الى معنى كان ختمه مطلقا  
 بل يحتمل التغير اليه كما  
 يصح قران الشرط بالطلاق  
 والاستثناء بالجملة على سبيل  
 تغير موجه الى وجه آخر  
 لا على سبيل بيان المطلق منه  
 صح

طلقة  
 في وجه الفراق بين اداء  
 التمسك والقدرة  
 ما ورد في الثلث  
 من ادخل التطلقات  
 تتر

لو قال طلقت زوجتي وله اربع نسوة وقال اردت زنيبتين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولو لاحتماله  
 لوقع من وقت التعيين قلنا بل العوق اغوص لان قوله زوجتي شرك من الاربع يصلح لكل فاحدة فهو  
 كارادة احد السمات بالشرك اما الطلاق موضوع لمعنى لا شعور من العدد والصوم معنى لا شعور للعشر  
 وليست الاعداد موجودة لكون اسم الصوم شركا منها استراك الزوج بين النسوة الى هنا كلامه ربه وبما  
 ذكرنا سن ان صحة الاستثناء لا يدل على انه ختم النكاح والعدد لان ذلك من له قوله في قوله تعالى ان يريد  
 بما هو محتمل وهو الكل والحق به على وجه الزيادة ليس محتمل لغة فكانه في قوله صم اليوم السبت صم  
 الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت فان قيل قوله طلعتك في امصار المصدر لغة  
 مثل قوله طلق ذمنا فقلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر فعل فعل الطلاق ففلا صحت فيه نية الثلث  
 بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق فلما انما لا يصح فيه الثلث كما لا يصح فيه السنين لانه اجاز والخبر  
 لا يضي وجود المخبره لصح فان الخبر جبر وان كان كذا ولا اثر له في الجاز ايضا لان المخبره لا يصير  
 موصودا بالاحارة الزمان الماضي ولكن سضي وجوده لكون صحته في الجملة بان يكون صدقا وكان  
 ما صار مرة الصدق وهي يرفع بالواحد غير ان الشرع جعله انشا فامضى ما كان سضيبه  
 الاجاز وهو الواحد فاما قوله طلق فامر وله اثر في اجاز المأمور به على ما بيننا فصار مذكورا وكان  
 العموم اطلاق المذكور كان حكما اصليا ولهذا صحت فيه نية الثلث كذا في مختصر القويم واما ما  
 ذهب اليه الفرق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر للشرط في الكرار لان قوله اضربه ان لم يصب التكرار  
 بقوله اضربه فاما وان كان قايما لا سضيبه ايضا بل لا يزيد الا اخصاص الضرب للذي سضيبه الاطلاق  
 بجالة القيام وهو كونه لو كيد طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يضر التكرار سكرار الدخول فلذلك  
 قوله من شهد منكم الشهر فليصمه وادارت الشمس فصر كقول الرجل لزوجه من شهد منكم الشهر  
 فليطلق نفسها ومن زالت عليها الشمس فليطلق نفسها واما تكرار امر الشرع بالوجوب بتكرار الاستطاعة  
 فان احالوا ذلك على الديل فليس من موجب اللفظ بل يربط شرعي في كل شرط وقد قال وسد على الناس حج  
 البيت من استطاع اليه سبيلا فلا تكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا  
 ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان حنيا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يكرر مطلقا لكن  
 اصح منه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعدو فضعيف لان العلم موجب للحكم  
 وللوجوب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون الشرط والمشرط  
 بدون الشرط عندنا فوضع الفرق بينهما ان الحكم يصير ثبوتها على العلم ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت

مطلقة  
 في الفرق بين  
 طلقت وطلقت

المشروط لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب وهو العلة واما الشروط المذكورة فما استشهدوا  
 فعلا أو في معنى العمل فلهذا تكرر الامر بتكررها **قوله** وكذلك سائر اسماء الاحناس اي وكالمصدر  
 النابت بالامر سائر اسماء الاحناس اي جميعها او ما هما وقوعه على الاقل واحتماله لكل دون العدد اذا كانت  
 فردا صفة اي لم يكن صفة صيغة نشته ولا جمع سواء كانت معرفة او مكنة مثل ماء الماء في عين الشرب  
 او دلالة فان كانت صيغة صفة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل العسد ويبيد دم في عين الكلام  
 فاما قران من الاقوال المتخللة بين الحدين وما الاموال لكل فلا اي لاحتمال اللط فان نوى كوزا او كوزين  
 او قرضا او قدحين لا يفسد وقدران صوب بلا احتمال المقدر وليس من شرط اما دخول في المرفوع  
 التبع لظن دخول في المصوب كما في قوله فاما اليتيم فلا يقهر **قوله** واما الفزد دلالة الخاعلم ان  
 اللام للتعريف فان دخلت على معبود وهو الذي عرف وعهد ابا لذكر او غيره من الاسباب فهي تعرف  
 ذلك للمعبود وسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل منه وهو في الحقيقة تعريف فزد من افراد الجنس كقولك فعل  
 الرجل كذا تريد رجلا نعنه كما قال الله كما ارسلنا الى قومك رسولا ففهموا انهم الرسول اي ذلك الرسول  
 بعينه وان لم يكن ثم معبود فهي تعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي منزلة المعبود خصوصها  
 في الدهن واحتاجها الى التعريف وسمى هذا التعريف تعريف الجنس بم الحقيقة واما كما كانت صالحا للوحد  
 واكثر لجمعها مع الواحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاسرافاق ولغيره حسب انشاء المقام  
 فانه يمكن ارتباط الحكم بجمع اقران فاللام للاسرافاق مفردا كان اللفظ او جمعا حتى قوله ان الانسان  
 لفي خسرو قوله عز ذكره الرجال قوامون على النساء وان لم يكن فاللام لتعريف الخسرون الاسرافاق والعهد  
 خو قوله اجار عن يعقوب واخاف ان ياكل الذئب ويقع على اقل ما احتمل اللفظ وهو الواحدة المفرد  
 بالاتفاق ولذا في الجمع عندنا وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين اللام للجنس داخل على المفرد وبينها  
 داخل على المجمع سواء اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان خاطبه وان يراد به بعضه  
 الى الواحد واذا دخلت على المجمع صلح ان يراد به جمع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وشرائه  
 في ساول الجمعية وزان المفرد ساول الجمعية والجمعية جعل الجنس لانه وحده وكذا ذكر صاحب المنهاج  
 انه تنال فما بعد حمله على الاسرافاق حمل على اقل ما احتمل وهو الواحدة المفرد والعدد الزايد على الاسرافاق  
 بواحدة الجمع فلا يوجب مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل الدرهم الالمانية ووجهه انه يمكن  
 رعاية الصفة مع اعتبار حرف التعريف بجمع حرف التعريف للجنس مراعى به الجمعية رعاية للمعنيين واما جعله  
 مجازا عن المفرد مع امكان العمل بالحقيقة في غير سديد فلما اذا دخلت على الجمع بظلمة معنى الجمعية اي لم يبق

في الجنس

مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اي صار كاسم المفرد المعرف وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف  
 التعريف فلما اعتبر صيغة الجمع لزوم الغاء حرف التعريف لانه اما العهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس  
 في اقسام المجمع مهور يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع للمعدودين بل هو سابع كالتكسر ولا يمكن ان يجعل للجنس  
 اضافة اعتبار الصيغة لان اعتبارها بصيغة يقتضي ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ساقفة  
 لان اسم الجنس دلالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مع قطع النظر عنه ساقفا  
 ولو اعتبر حرف التعريف جعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن المفرد اي عبارة عنه لم يبلغ معنى الجمعية بالكلمة  
 لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد الحقيقية او توها فكان اعتبار  
 حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما  
 بالكلمة وما ذكرنا مؤيدا بالنص والعرف اما النص في قوله لا تحل لك النساء من بعد ولم يكن الخطر معلقا  
 بالجمع بل كان حرم على المفرد وصاعدا وقوله في الخيل والبغال والحمير اي يدهب الجنس لا الجمع واما العرف  
 فانه يقال فلان حب النساء وفلان يخالط الناس واما يراد بالجنس فلهذا جعلنا مجازا عن الجنس فكذا  
 قوله فزد دلالة قال سمن الاسلام الاوزحدي فاذا بطل معنى الجمع سناول الادنى الحقيقة الفردية مع احتمال  
 الكلمة حقيقة ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالطتني على ما في يدى من الدراهم وليس يدها شي حتى يلزمها  
 ثلاثة دراهم لا درهم واحد ولا قوله لا اكله الايام او الشهور حتى يقع على العشرة عندنا في حننه وعلى  
 الجمعة والسنة عندهما لعل اليوم الواحد والشهر الواحد لا نقول انما جعل اللام في الجمع للجنس اذا لم يكن  
 صرفا الى معبود حتى لو امكن لصرفه اليه كما في قوله كنت اليوم مع التجار ولقيت الفهاء تريد قوما باعيا  
 قد جرت عادتك بلعائهم وقد امكن ههنا لان قولها ما في يدى عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم  
 بيان له فوجب صرف اللام اليه وكذا ايام الجمعة وشهور السنة مهور بين الناس بحرف اللام اليها  
 عندها فاما ان وصفتهم فقد جعل الاسم معبودا على ثلاثة فضا عدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر  
 هذا المعهود احتسبا كذا ذكر الشيخ في الجامع اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل بقوله اذا قالوا لله  
 لا اشرب ماء او الماء او لا اكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهو الكل لولا  
 غيره فيكون فيه معنى الجشيم ايضا فان نوى الكل صحت نية فيما بينه وبين الله حتى لا تحث اصلا  
 لانه نوى محتمل كلامه لانه فزد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناول الفرد الا بالنية كذا  
 في شرح الجامع للمصنف وهذا شر الى انه لا يصدق قضا ان كان اليهين بطلاق او نحو لانه خلاف  
 الظاهر اذ الانسان انما منع منه باليهين عما تقدم عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه

نحو لا ينهم

وعند التخصيص للجنس  
 الحجت او كما يجب  
 مقصودا في  
 تختمها في انفرادها  
 صوابا  
 في سائر النسخ

خلاصة الكلام ان مؤدى التسمية  
 واللام للجنس في المقام الظاهر  
 واحد في نيتها لتوابعها  
 واحتمال الاستفراق بناء على دليل  
 وذلك للدليل انما الاضطرار او غيره

افضا وكذا اذا حلف لا يزوج النساء او لا يكلم العبد او لا يترى الشاب يقع على الاذى على احتمال الكل وكذا لو حلف لا يكلم بني آدم لانا اذا حملنا على حصة الجمع بطلت الاضافة لانهما للتعريف بمنزلة اللام ولا يعرف شي من انواع الجمع واذا حملنا على الجنس حصل به تعريف الخوض مع العمل بالجمع فصار اولى فان نوى الكل في هذه المسائل صحت منه ولا حث ابدأ قال شمس الاله قالوا واطلاق الجواب دليل على ان صدق قضاء وديانته ان كان اليمين بطلاق او خوفه لانه نوى حصة كلامه وعن ابي القاسم الصفار رحمه الله ان صدق قضاء لانه نوى حصة لا يثبت الا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ولا يثبت ذلك اليوم كما ذهب البعض الى انه سفيان لا يعتقد اليمين عند ايراد الكل لان كلام جمع الناس وتزوج جمع النساء وشراء جمع العبد غير متصور كما لم يعتقد في قوله لا يشرب الماء الذي في الكوز ولما فيه لعدم تصور سرب الماء المدوم لان شرط البرية مسئلة الكوز سرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البرية هذه المسائل فعدم الكلام والزواج والشراء وهو متصور وان حلف لا تزوج نساء ولا يترى عبدا وهذا على الثلاثة ما ذكر لان دلالة الجنس عدت منها فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حصة كلامه وعلى قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حصة لا يثبت الا بنية ومنه خفت فلا يصدق قضاء فان نوى الواحد كما ذكر صحت منه لان الجمع بذكر ويزاد به الواحد وقد نوى ما احتمل لفظه ومنه يعلظ عليه مصدق عليه خلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث سنون هكذا وقال عنيته به الواحدة لا يصدق وان كان منه يعلظ لانه نوى الحضور في العدد وذلك لا يصح الا بطريق الاستثناء واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف مضمومية والمنزلة قبلها بمنزلة وصل بمحاولة للابتداء كمن ابن واسم وعند الخليل كلمة التعريف الكفيل وتلو وانما استمر التحين بالهين لكثرة استعماله فالشيخ بقوله لغا حرف العهد وقوله بقي اللام اشار الى مذهب سبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقي الالف واللام كما قال عني قورنا اشكل جواب عما تمسك به الزياتان الاولان عن سؤال الاقنع فقال لم تكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكره بل انما كان لانه عرف ان ساير العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل صلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكاة بالاموال النامية ولهذا تكررت تكرار النماء وقد راي الجمع متعلقا بالنوت الذي هو متكرر حيث لم يصح اذ ان قبله وبابست الذي ليس هو متكرر فاشته عليه فلماذا سأل لانه لا يكون الا بالمتكرر لانه معنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم تخب في كل عام لوجبت في بيضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا

مطلوب في قوله لا يترى

مطلوب في قوله لا يترى بين اليمين شرعا لا في المعنى في الكوز وغيره

لا يصح من المسئلة الا باستثناء محم الينة قرينة للمجاز

عن ابن ابي عمير في قوله لا يترى

فانه يوم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح القوم السارق لا يوتى على اطرافه الا ربعه عندنا ولكن حبس حتى حدث توبة وعندنا شافعي ربه نوتة على الجمع لان الله بعص على الايدي بلفظ الجمع واذا بها الى السارق والسارقة فوجب الاستفراق كقولك عبدي كما قد دخل الياسر كالمين في الحكم مطلق الاسم كما في الطهارة ولا يخل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ ولان فيه ابطال صفة الجمع لانه لا يكون سارق وسارقة امان بل هما يمينان فثبت ان الياسر محل القطع كالمين وكيف لا والياسر الة السرقة كالمين وفوق الرجل اليسرى فكون محل القطع الا ان في المرة الثانية ثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك استثناء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ولنا رواية عبد الله بن مسعود رضي فاقطعوا ايمانها وهذه القرواة من قرواة العامة بمنزلة المقيدين المطلق مصير كانه قال فاقطعوا ايمانها من الايدي فلا تناول اليسرى وهذا يتدجاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قدمت باليمين كان القيد في يان وصفه كانه قوله مع نصيبام ثلاثة ايام متابعات فيرفع الاطلاق بالثبوت وحبس الجمل بالاجماع وكان كرجل قال لا حتى اعق عبد من عبدي ثم قال عنيته سألما والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى وتقطع الرجل فلو كان النص سنا ولا اليسرى لم يخر قطع الرجل مع بقاء اليد لان مع بقاء المضموص لا لا يجوز العدول الى عنى واذا ثبت التمسك النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله مع قد صفت قلوبكم كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما قد ثبت ان الياسر لم يدخل في النص وان لم تناول الا اليمين وان استدل لال خصم بالآية غير صحيح وكذا بالناسر لا يدخل في الحدود مع الشيخ خرج من المسئلة على الاصل الذي بينه مقال وعما هذا الاصل اي على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يخلو العدد لانه فود خرج ان كل اسم فاعل وقوله دل على المصدر لانه صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر وقوله لا يخلو العدد خبر ان فان قيل فالضمير السكن في لم يخلو ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو معنى الكلام لم يبق له يعلق بالمقصود وهو في القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لانه التركيب عن نوع خلت اذا الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المتداء وهو اسم ان هنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك قلنا داب الشيخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كما سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملو والدين قدس الله روحه غيرهم ولما كان سنا الباب بيان ان المصدر لا يخلو العدد لا حتى على النطق ان المقصود منه نفي احتمالا العدد عن المصدر

عندكم

المشايخ

لأن الغايل وصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى هذا يخرج أن كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحمل العدد كما  
كالمصدر الذي دل عليه الأمر ورايت في بعض النسخ ولم يحمل العدد بالواو وعلى هذا يكون الخبر **قول**  
أن دل على المصدر ولا يرد السؤال لما لم يحمل المصدر الساتر بلغة السارق العدد لا يجوز أن يرد  
بالاية إلا الامعان وذلك لأن ما لم يحمل العدد لا بد من أن يرد به الكل أو الأقل ولا يجوز أن يرد الكل  
لأن كل السرقات التي توجد فيه لا يعلم إلا بأخر العزم فؤدى إلى أن لا تقطع وإن سرق الفمسة  
الآخذ الموت وقد اعتقد الإجماع على خلافه فيعين أن المدا سرقة واحدة وكانه قال الذي فعل  
سرقة والتي فعلت سرقة فاقطعوا أيدهما ثم ظاهرا هذا الكلام بعضي أن تقطع أيديهما جميعا  
سرقة واحدة وهو غير مراد بالإجماع أيضا حيث أن الواجب بالآية قطع يد واحدة سرقة واحدة  
في كل سارق وسارقة ثم هذه الآية الواحدة أما أن يكون المعنى أو اليسرى وقد ثبت أيضا  
بالإجماع وبالسنة قوله وفعلًا وإنما هذه الآية من مسعود بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لم يبق قطع  
اليسرى مراد بها وهذا معنى قوله لم يحمل العدد حتى قلنا إلى الخبر ولو كان محتملا للعدد كما زعم  
الختم لجاز أن يثبت قطع اليسرى بالآية كالمعنى وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرق  
سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما وكل واحدة منها يدا وذكر في طريقه الخلاف للإمام البرغوثي  
هذه العبارة أما قرأه العامة فلا يمكن العمل بها لأن الله لم يذكر السرقة إنما ذكر اسم السارق وهذا  
معنى السرقة ولا يتناول السرقة واحدة وبالإجماع لا تقطع بسرقة واحدة الأيدي واحدة فإن كانت  
قراءة العامة معولها لقطع اليدان كلاهما بالمرة الأولى لأن العقوبة المذكورة حزا حيايه واحدة  
بالإجماع كالجلد مائة في الزنا واجعتنا أن بالسرقة الواحدة لا تقطع إلا اليمن عرفنا أن هذه الآية  
لا تناول إلا اليمن فإن سئل قد ثبت تكرار الجلب بكر الزنا من شخص واحد مع أن المصدر وهو الزنا  
لا يدل على التكرار والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع أن المصدر  
في الكلام على الحكم فالزنا على الجلد حكم مكرر بكرة لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة  
للقطع أيضا إلا أن حكمها الثابت بالنص قطع اليمن وتقطعها مرة لم يبق المحل أصلا كما بعد المرة  
الثالثة عندكم فهذا لا يتكرر الحكم بتكررها **قول** وموجب الأمر الخ واعلم بان الثابت بالأمر  
وهو الواجب يستقيم حسب منتهى المعنى كأكثر الواجبات والتي يخرج كاحد الأشياء الثلاثة في كفاية  
اليمن ويجب فاعله إلى فرض عين كعامه العبادات والفروض كفاية كصلوة الختان والجهاد ويجب  
وفته إلى موع كالصلوة وإلى مضيق كالصوم وإلى أداء وقضا كما ذكرنا فالشيخ ذكر عامة هذه

ويعرف أن المراد  
بمعنى الله خذ  
حق

مثل هذه

بلغ

الاتسام وبراء سقيم الأداء والنضاق وموجب الأمر على ما فسرنا من نوعين قيل معناه الواجب  
بالأمر نوعان أداء وفضا وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عنده وحسن لمعنى في غير لأن كلانا  
في موجب الأمر والمأمور به حسن لا محالة وقيل معناه أن موجب الأمر يتنوع نوعين أحدهما في صفة  
قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الأول يتنوع نوعين وهما الأداء والنضاق  
صنف راجع إلى نفس الموجب كما يرى والثاني يتنوع نوعين وهما الموت وغير الموت والوقت صنف راجع  
إلى غير الموجب والذي يدور في ذهننا من معناه أن موجب الأمر أي الثابت بالأمر وهو على ما فسروا أن  
أن الأمر للواجب يتنوع نوعين أحدهما الأداء والنضاق وكل واحد من الأداء والنضاق يتنوع نوعين  
أيضا وهما الأداء المحض وغير المحض والنضاق المحض وغير المحض فحصل الأقسام أربعة ثم ستم الأداء  
المحض إلى كامل وقاصر والنضاق المحض إلى المعقول والمثلي وغير المعقول وقصار الأقسام ستة فبينت  
الشيخ بتبيل الباب التثمين الأولين الذين هما صار الأقسام أربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل  
من التثمين وبين الأقسام الستة وذلك ليحل بالمعنى ووجه آخر وهو أن لكل هذا التثمين مطلق الأداء و  
النضاق من غير نظر إلى تركيبها وتخصها وذلك أربعة أداء كامل وقاصر ونضاق معقول ومثلي غير  
معقول فدخل التركيب منها في هذا التثمين كما تمحض ثم بعد ذلك باب التركيب منها من المتمحض منها  
فحصل الأقسام الستة وهذا الحسن الوجه لأنه أوفق للكاتب فإن الشيخ ذكر في شرح التقديم ثم حكم  
الروص بشأن الأداء والنضاق الأداء على نوعين واجب ونفل والنضاق أيضا على نوعين يمثل معقول  
ومثلي لا معقول لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضى الامام في التقديم أيضا إلا أن الشيخ هنا أخرج النقل  
عن قسم الأداء وجعل الأداء الواجب على قسمين كامل وقاصر **قول** وهذا يتنوع في صفة الحكم أي  
الذي ذكرنا من التثمين يتنوع في صفة حكم الأمر وهذا الباب لبيان هذه الأقسام وعلى الوجهين  
الأولين هذا الإشارة إلى الباب لا إلى ما ذكر من التثمين لأن ما تضمنه الباب هو بيان أنواع صفة الحكم  
ولهذا التثمين به والتنوع المذكور يتناول نوعين كما تناوله على الوجهين الأولين فلا يصح صرف اسمه  
الإشارة إليه ويجب صفة إلى الباب أي هذا الباب يتنوع في صفة الحكم ولكن أعان لفظه هذا في قوله  
وهذا ما يات ذلك **باب** يثبت بيان صفة حكم الأمر وذلك أي حكم الأمر وقوله كامل  
وقاصر سيم الأداء والمحض مثل معقول أي مماثلته مدرك بالعقل ومثلي غير معقول أي غير مدرك  
بعقولنا لأنه خلاف العقل إذ العقل حجة من حجج الله تعالى ولا تناقض حجة مستحالة أن يرد الشرع  
خلاف العقل كما قيل قوله الأداء اسم لسليم نفس الواجب أي عمنه بالأمر الباء للسببية وهي

في خلد ي

بلغ

تعلق بالواجب لا بالسليم على ما نرى في بعضهم اي الواجب سبب الامر واصنافه الواجب الى الامر توسع لان الوجوب  
بالسبب وجوب الاداء بالامر على ما عرف بعد الان السبب لما علم بالامر اصف الوجوب اليه وهذا  
العرف يشمل الوقت في وقت كالصوم والصوم وسليم عن الموت كالزكوة فان قيل كيف يمكن تسليم عن  
الواجب وهو وصف في الزمة لا يتقبل الصرف من العبد ولهذا قيل الديون بضمي ما لها لا باعما بها قلت  
لما شغل الشرح الزمة بالواجب ثم امر بغيرها اخذ ما حصل به فزاع الزمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او يقال  
الواجب بالامر عن الواجب سبب الواجب الامر فعل الصلوة او ايتا ربع العشر الذي به حصل فزاع  
الزمة مثلا وهو يمكن السليم فاما الوصف الشاغل للزمة فحاصل بالسبب بالامر فعل هذا لا يكون اضافة  
الواجب الى الامر في العرف على سبب التوسع بل يكون بطريق الحسنة **قوله** والعضاء اسم لتسليم  
سبب الواجب به اي الامر ولم يذكر الشرح مثل الواجب من عند كما ذكر شمس الامرج وقال والعضاء اسقاط  
الواحد مثل من عند المأمور موصوفة وكذا ذكر القاضي الامام ايضا ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا  
يكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الفضة الى دينه لا يكون قضاء ولما كان سترد  
ها من رب الدين وكذا الوصف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى الظهر الامس بان نوى ان يكون هذا  
الظهر وقضاء عن الغائب لا يصح وان كانا المماثلة بينه وبين الغائب اقوى منها بسبب السبل والغائب  
لكونها ثابته من الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين السبل والظهر ذاتا لاوصفا لان ذلك ليس من  
عنده الا ترى كيف أكد شمس الامرج مقوله بوجه اخر اذ عن الوديعه ولهذا احتسب المتخ  
ما ذكره شمس الامرج رحمه الله **قوله** وقد يدخل في الاداء قسم آخر اي نداد عليه قسم آخر على قوله من  
جعل الامر حصة في الذب فصير الاداء قسمين سليم عن الواجب كما ذكرنا وسليم عن المندوب  
اليه قال القاضي الامام في التويم الاداء نوعان واجب كالنقض في وقت وغير واجب كالسفل وكذا  
ذكر الشيخ في شرح التويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر  
وعلى قوله من جعله حصة في الاباحة ايضا ينبغي ان نقسم الاداء ثلاثة اقسام سليم الواجب وسليم  
المندوب وسليم المباح اذ المباح موجب الامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع و  
العرف الشامل للتسليم على القول الاول هو ما ذكر القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من  
العمل بعينه وان جعل الواجب بمعنى البات في العرف المذكورة الكتاب وهو شذو التسليم ايضا  
والشامل للاقسام الثلاثة على القول الآخر وما يقال اداء سليم عن ما امر به قال الامام بدر الدين  
انما ذكر هذا معنى قوله وبطل في الاداء قسم آخر احرازنا عما يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء بنقض

منه هو ادى النفل وهو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر فلا يكون العرف جامعاً فقال هذا قسم آخر وما ذكرنا  
فسر آخر اذ نحن في معنى الاداء الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك بقضاء علينا قوله فاما القضاء  
فلا يختمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء سبي على كون المبروك مضموماً والنفل لا يضمن  
بالترك واما اذا اشترع في النفل شراً فموجب القضاء لانه بالشرع صار ملحقاً بالواجب لانه  
نفل كما قيل في الشرح **قوله** قال الله بمصل مقوله الاداء سليم نفس الواجب والسبب انما قيل  
في تسليم العين لان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة  
طلب للمفتاح فطلبه له انه مع عثمان بن طلحة وكان على سداً الكعبة فخرج اليه علياً فانه يدفعه اليه وقال  
لو علمت ان رسول الله لم اسع المفتاح فلدى علي بيده واحذ منه فنهز حتى دخل رسول الله عم البيت  
وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجمع الى السدانة مع السقاة وسأله ان يعطيه المفتاح فانزل الله بين  
الآية فامر رسول الله عم علياً بصدقه اليه فردد اليه والطف له في القول واعتذر اليه فقال لعلي اكرهت  
واذيت سمعت سرفق قال لان الله به انزل في شأنك قرأنا و امرنا بصدقه عليك فقراء هذه الآية  
فاتي النبي وعم واسلم شراة جرد ودفع المفتاح الى ابي شبيه ونوه ولن الى اليوم والامانة في الامل  
مصدر سبي به الشيء الذي يؤمن عليه شراً الآت عامه كل امانة كما قال ابن مسعود رضي الله عنه في كل  
شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والحجامة والكيل والوزن واعظم من ذلك الوداع وذكر  
في عين المعاني فدخل في هذا الامر اداء الغرائض التي هي عانة الله به التي جعلها الانسان وحفظ الحواس  
التي هي ودايع الله به وجل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمن له عين مودعه عنده فاذا اداها في وقت  
مراعي حقه ما قضى الامكان كان اداءه من له تسليم عن الوديعه واذا قصرت رعايته كان منزلة  
الحجامة في الامانة فضا رضاء اذ الحجامة في الامانة بوجوب الضمان واداء الضمان قضاء حصة لا ادا  
كما ذكر في شرح الشرح واعلم ان عامه الاصول من صير الواجب الى اداء وقضاء واعاد ثم من  
لم يجعل الامر حصة في الذب فستر الاقسام فقال الاداء سليم عن الواجب في وقت المعنى اي المقدر  
شرعاً والقضاء سليم مثل الواجب في غير وقت المعنى شرعاً والاعادة ايمان مثل الاول على صفة الكمال بان  
وجب على المكلف فعل موصوف بعينه فاذا وجب القضاء وهو يتصان فاحش يجب عليه الاعادة وهي  
ايتان مثل الاول ذاتا مع صفات الكمال كذا في كفة الميزان فعلى هذا اذا فعلت امانة في وقت او خارج  
الوقت يكون اعادة وعبارة بعضهم الواجب اذا فعلت في وقت سبب اداءه واذا فعل بعد خروج وقت المضيق  
او الموسع سبب قضاء وان فعل من على نوع من الخلل شراً فلتا نيل في وقت المضروب له سبب اعادة فالاعادة

اسم مثل ما فعل مع ضرب من الخلل والعشاء اسم لفعل مثل ما فات وقتة المحدود بشرط الوقت في الاعادة فلا  
يكون ابياته بعد الوقت اعان ومن جعل الامر حصصا في النذر قال الاداء ما فعل اوله وقتة المقدر شرطا  
والعشاء ما فعل بعد وقت مقدر استدر كما لما سبق له وجوب والاعان ما فعل باسائه وقت الاداء للخلل  
في الاول مع قوله ما فعل بنا اول الفرائض والنوافل وقوله اول احراز عن الاعادة وقوله في وقتة  
المقدر احراز عن العشاء وقوله في تعريف العشاء استدر كما احراز عما اذا فعل لا تصد الاستدراك  
وقوله لما سبق له وجوب احراز عن النوافل وقوله في تعريف الاعادة ما لنا احراز عن الاداء وقوله  
خللا اي لغوات شرطها كان مفردا او لم يكن احراز عن صلوة من صلى جماعة بعد ان صلاحها مفردا  
على وجه الصحيح فانها لا يسمي اعان ثم التعريف الذي ذكر الشيخ جرح للاداء احسن ما قالوا لانه جامع يشمل  
الموقت وغيره على ما ذكرنا وما ذكرنا لانها غير الموقت كالزكوة والكفارات والدور المطلقة  
ثم فعل عن الوقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذي ذكره جامعاً فكون فاسدا بالانفاق وان  
لم يكن كذلك كان الاداء محتصا بالوقت كالنقصا فالحد الصحيح عندهم فاسد عندنا لاننا لانسلم لهم ان  
الاداء محصن بالوقت لان فعل عن الوقت يسمي اداء شرعا وعرفا قال الله ان الله يأمركم ان تؤدوا  
الانامات الى اهلها وقال عم ادوا عنتم ممنون ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع الحدوث وكل ذلك  
لسن يومنا يوم متدد وقال ادى زكوة ماله من عدسين وادى طعام الكفارة كما قال ادى الصوم  
والصلوة وقد نص السخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العادات التي احرازها ابنت ان اداء  
كان الحد الذي ذكره فاسدا لعدم انعكاسه وانما لم يذكر الشيخ الاعادة في نعيم الواجب لانها  
ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك التزاة او ركنا آخر من الصلوة مثلا يني  
داخلة في الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما قد اخذ حكم عدم شرعا ويكون الاعتبار للثاني  
مكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان يكون واجبة بان وقع الفعل الاول  
ناقصا لافساد ان ترك مثالا في الصلوة سناخ بترك سجدة السهو فلا يكون داخلة في هذا  
القيم لانه نعيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب والثاني  
والثاني مبرور الجرم بحد السهو وهذا انما على ان المأمور اذا ادى بالماور به على وجه الكراهة او الحرمة  
خرج عن الهدى على القول الصحيح بالحاج اذا طاف محدثا خلافا لهم واعلم ايضا انهم انفقوا على  
ان وجوب الفعل اذا انقروا لم يفعل في وقتة المقدر وفعل بعد ان يكون قضاء حصصه سواء بركبة وقتة  
عدا او سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وماخر وجوب ادائه لما منع سواء كان المكلف

اداء الكرمي  
مقدر الوقت  
هو الذي كان  
في

قادا على الانسان به كالصوم في حق المريض المسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحاضر  
واما عقلا كالصلوة في حق النائم والمعنى عليه فقال بعض اصحاب الحديث انه سمي قضاء مجازا وهو في  
الجمعة فرض مبتدأ لان العشاء الحديثي سمي على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالانفاق وكيف يقال  
بوجوب اداء الصوم على الحاضر ولا يسل لها الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحديث  
فانه يمكن ازالته وكذلك المعنى عليه والنائم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول  
لفوات الثانية في الوقت سمي قضاء وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حصصه  
لان حصته ما فعل بعد وقت الاداء استدر كما كالمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق  
هؤلاء فكون هذا حصصه والدليل عليه انه يجب عليهم فيه قضاء الثالث بالاجماع ولو كان فرضا  
مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حصصه بل بصور ذلك كاف وان كان بعد  
كصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لاما في صحة نقل الحكم الى التراب وقد صور زوال  
هذه الاعذار في الوقت والهاب الاداء بعد فكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء  
بشرط ان لا يكون مؤديا الى الخرج وهذا كما يحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لانتاق له  
الاداء ووجوب الاداء بلائقة وكذلك من لا يجد الماء ولا ترابا لطيفا لا يصور منه الاداء ولا  
التسبب به ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران بلائقة وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها  
وذكر في الميزان في هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط  
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حق من ادراك وقت القضاء وانما  
الخرج عنه على ما عرف في مسئلة المحنون والله اعلم **قوله** سمي الاداء قضاء كما في قوله تعالى  
فاذا قضيتهم منا سلّمكم اي اديتكم واتيتم امور الحج وقوله فاذا قضيت الصلوة اي اديت وقُرِع  
منها لان المراد منها الجمعة وانما لا تقضى ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى  
في يوم الجمعة هو الظهر لقوله عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلوة لما كان الخطبة الا ان الجمعة  
اقبمت مع ما مع القدر على ادائها النوع حاجه وان كان اسم القضاء لها حصصه من هذا الوجه  
**قوله** لان القضاء لفظ متبع بالكسر اي عام لحوز اطلاقه على تسليم عن الواجب ومثله لان معناه  
الاستقاط والاتمام والاحكام وهذه المقام موجود في تسليم عن الواجب كما في موجود في تسليم  
مثله بغير اطلاقه على الاداء بطريق الحصص لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والنرس  
والاسد وغيرها الا انه اخص تسليم المتل عرفا او شرعا كان في غير مجاز اذ كان اطلاقه



على الاداء خمسة لغوية مجاز عرفيا او شرعا **قوله** وقد استعمل الاداء في العضا، مستدا اي تقرنه معنى لا بد  
فمن قرنه بدل على العضا، اذا اسهلت منه كما انه لا بد من قرنه يدل على الشجاع اذا استعمل لفظ  
الاسديفة من قوله يرمى او غير في قولك رايت اسديرمى او في الحمام وهذا كما قال ادي ما عليه  
من الدين مقرنه قوله من الدين منهم منه العضا، لان اداء خمسة الدين محال وكان يقال نوت ان اؤدك  
ظهر الامس مقرنه الامس منهم منه العضا، لان اداء ظهر الامس بعد مضية محال **قوله** الآن للاداء  
خصوصا دليل على استراط التسديد بمعنى ان معنى الاداء محض تسليم نفس الواجب لانه اللفظ بنى عن  
شدة الرعاية والاستصفا، في الخروج عازمه وذلك تسليم عين الواجب لا تسليم مثله بعد ما فات  
فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا احتاج الى التسديد تقرينه فاما العضا،  
فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين مطلق عليها بطريق الخمسة فلا احتاج الى  
التسديد بالقرينة وقال القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله وقد استعمل العضا في الاداء مجازا في  
من اسقاط الواجب واستعمل الاداء في العضا، مجازا لما فيه من التسليم فحلا كل واحد منهما مجازا في  
الآخر والتوفيق بينهما ان السخ نظر الى معناها اللغوية فوجد معنى العضا، شاملا مستورا ولا لا لتسليم  
العين وتسلم المثل فحمله خمسة فهما ووجد معنى الاداء، خاصا في تسليم العين فحمله مجازا في غير  
فاسترد التسديد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الائمة نظر الى العرف والشرع فوجد لكل واحد  
منهما خاصا معنى فحلهما مجازا في غير ما اخص كل واحد به وفي بعض النسخ الان الاداء خصوصا  
مقام لان ومعناه على هذا الوجه ان الاداء قد سمي قضا، وعلى العكس الان الاداء محض تسليم  
عين الواجب في الخمسة والعضا، تسليم المثل على ما بنا لان الاداء بنى عن شدة الرعاية والعضا  
لان بنى عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام تكون محضا تسليم المثل الذي ليس فيه شدة  
الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا النوع الوجه توافق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز  
ان يكون قوله مستدا متصلا بالجلس كما في قوله فن نجز في يومين فلا اشتر عليه ومن باخر فلا اثم  
عليه لمن اتقى ومعناه سمي الاداء قضا، مقدا تقرينه واستعمل الاداء في العضا، مقدا تقرينه  
وقوله نفس الواجب وعينه يرادف التلافي وقوله اي الثلاثة المرددة اي من الاداء لان الاداء  
من مشبهه الثلاثة قال ادي يودي اداء، وتادية كان قال سلم يسلم سلاما وبلغ مبلغ بلاغا وقوله  
ياد وذكيرة الصحاح يقال الذب ياد وللغزال اي يثقله ليأكله والحمل الخداع وادوت له وادسته اي  
ختلته وهذا من ضرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناة له رجاء، نفع يعود اليه في عاقبته ثم حاصل

لخ

ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى العضا، كقولك نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله  
نوت ان اعنى الظهر الوقت جان فاما صحة الاداء بنيت العضا، خمسة كنيته من نوى اداء ظهر  
اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنيته الاسير الذي شتبه عليه شهر رمضان فحري  
شهر او صامه بنيت الاداء، فوقع صومه بعد رمضان وعكسه كنيته من نوى قضا، الظهر على ظن  
ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنيته الاسير الذي صام رمضان بنيت العضا، عاظن انه قد  
مضى فليس بيننا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان  
شئ لان كلاسنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان  
فكذلك لانه اراد بكل لفظ خمسة حسنة وليس كلاسنا فيه واما جواز ان يبايع ان في الاصل  
ولكنه اخطا في الظن والخطا في مثله معناه ما عرف في موضعه **قوله** واخلف المشايخ  
اي مشايخنا واللام يدل على الاضافة في العضا، اجب بنص مقصود اي بنص قصد به الجاب العضا،  
اسداء ام بالسبب الذي يجب الاداء، وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب  
اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان سنت باهت السبب كما بهم الشيخ فقلت يجب  
العضا، بما يجب به الاداء، سواء كان الموجب نضا او غير وقال بعض الشارحين معنى قوله  
نص مقصود سبب ابتدائي غير سبب الاداء، عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة  
الوجه الاول ما ذكره الشيخ في شرح التتوم ثم اخلف اصحابنا قال بعضهم العضا، يجب بلير  
بمبدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا احتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا فات المضمون  
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكره صاحب الميزان فله اخلف مشايخنا في امر الموقت اذا  
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب العضا، انه يجب بالامر السابق او يجب بالامر مبتدأ،  
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بالامر مبتدأ، وعليه يدل سياق كلام شمس الائمة  
رحم الله ايضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامه النهاء، ان الوقت متى فات لا يبقى المأمور  
دنا في الذمة ويجب العضا، في وقت آخر بدليل آخر وقال بعض الناس يبقى ذمته الذمة  
بعد خروج الوقت حكم ذلك الامر والحاصل ان وجوب العضا، لا يتوقف على امر جديد  
وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام انه اراد وشمس الائمة والمصنف ومن  
تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي ربه والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند  
العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالاول بل بالامر آخر

جواب اما في

فاما القضاء بمثل غير معقول

وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي رضي الله عنه وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء  
بمثل معقول فلا يمكن الجواب الا بنص جديد بالاتفاق اخرج من قوله بان يجب بامر مبتدأ بان الواجب  
بالامر اداء العبادة ولا يدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص واذا كان الامر مقدا  
بوقت كان كون المأمور به عبادة متديبا ايضا ضرورية توقفة على الامر فان العبادة مفترقة  
ما هنا فعلا يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامر واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر  
عبادة هذا الامر لعدم دخوله تحت الامر من قال لغنى افعل كذا ايوم الجمعة لا تناول هذا  
الامر مع اداء الجمعة حكم الصيغة كما لو كان متديبا بالمكان بان يصلي اضرب من كان في الدار لا  
تناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول الامر كان الفعل بعد الوقت وبسبب سوا يحتاج الى  
امر اخر ضرورية ولا يمنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره وهذا كانت الصلوات  
مخصوصة باوقات والصوم كذلك ولا يتناول كذا في انه تناول من حيث الصيغة لان لو كان  
كذلك لما سقى قضا، وكذا نقول المأمور بها فوات بضم الميم عن يوفى على امر اخر كما  
في حقوق العباد لا نأخذ من سوط الخاب الضمان المماثلة ولا يدخل للراي في مقادير العبادات  
وهيئاتها فلا يمكن ابيات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء شتمل على الفعل واحراز  
فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فوات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه الصلوة  
والسلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا  
للفعل في الوقت ولما لم يكن الجواب بالامر الاول يوفى على دليل اخر ضرورية قال ابو اليسر ان  
اقامة الفعل في الوقت انا عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامه مثل هذا الفعل في  
وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فان اداء الركعتين لما عرف قربة  
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثلها من الركعتين مقامها في وقت اخر بالقياس عند الفوات و  
كما في تكبيرات الشريق فانها لما عرف قربة في تلك الايام شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامه مثل  
التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات واجب من قال انه يجب بالامر الاول بالقياس  
وهو ان الشروع ورد بوجوب العشاء في الصوم والصلوة قال الله من كان منكم مريضا او  
على سفرين ايام اخر فامطر فعليه عن من انا امر اخر وقال عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة  
او نهيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك ومثها وما ورد فيه معقول المعنى فزجبا للحاق غير  
المقصود به وسأته ان الاداء قد صار مستخفا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان

عند  
فعلية

المعنى لا يستغن عن المعنى عليه الابالاداء ولو بالاستقضاء او بالجزء ولم يوجد الكل بمعنى كما كان قبله  
اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاستقضاء لانه لم يوجد صرحا سبق ولا دلالة لانه لم يحدث  
الاخر ووج الوقت وهو سبب لا يصلح سقطا لان خروج الوقت بغير ترك الانتفاء وذلك لا يجوز  
ان يكون مستطابا هو بغير ما عليه من الهدى وانما يصلح الخروج سقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في  
حق الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادات لكونه متصورا لوجوده منه حصه وحكما في تقدير السقوط بقدر  
العجز وسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثر ان تعدد النويث والى عدم الثواب ان لم يكن تعدد  
للعجز وبقي اصل العبادات الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهده  
بصرف المثل اليه كما في حقوق العبادات فان قيل لان العلم بالقدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات  
الوقت لان الامر مقدم بالوقت تحت لو قدم الاداء عليه لا يصح مكنون الواجب الواجب فعلا  
موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعلا موصوفا بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة  
الميسر لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لصفات وهو اليسر فلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا  
وحيث نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادات في كون الفعل عملا بخلاف هو  
النفس اذ في كونه عظيم الله مع وثنا عليه وهذا الخلف باختلاف الاوقات كما لا يخلف باختلاف  
الاماكن وكان هذا كس امر بان تصدق درهمان ماله باليد المني فثلث بين المني لجب  
ان تصدق باليسري لان الغرض به حصوله وكذا هنا وانما صحة الاداء مثل الوقت فليس لكونه  
مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت سببا مقصودا لم  
يجز ان يسقط سقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادات كسبب المني فثلثها وعجز عن تسليم  
المثل صورة سقط عنه ذلك للعجز ولا يستط سقطه ما هو المقصود وهو المثل معنى يجب عليه العيتم  
كذا ههنا قال الشيخ ابو المعين ربه ايضا مثل الاداء وان لم يكن في العصلة مثله والمثله في حق  
ازالة الماثر لانه حق احراز العصلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالموسى وعين تقوم  
مقام العبادات الكاملة في حق اراله الماثر لانه حق احراز العصلة ولما استان البص معقول  
المعنى بعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى النزوع وهي الواحات بالذم الوقت من الصلوة  
والصوم والاعكاف وغيرها وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادات لا يصير  
عبادات الا بالنص لاننا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي قد شيع عمان في غير هذا  
الوقت حقا للعباد لجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته بمول بان لا يجوز

ادراك

عدم

مثليا

الشرع قد افاضة الصوم والصلوة معنى مقبول فمقاس عليها غيرها وقد خرج الجواب ايضا عن الجملة و  
 بكبريات الشقوق لان سقوطها للحزب لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبادة عند ذلك الوقت  
 بمعنى الوقت بمحقق العرفه وبلزومه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبادة بمعنى الوقت وكذا الجهر  
 بالكبير دون الصلوات غير مشروع للعبادة غير ايام التكبير بل هي بمعنى كونه بدعة بمعنى الوقت  
 بمحقق الفوات نه تسقط كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله ولا يقال لنا وجوب النضاء في الصلوة والصوم  
 اذ لولاها لعرف وجوب النضاء كيف يتم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول  
 قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الموجب لم يكن سقط حتى خرج الوقت وان هذا النص طلب لتفريع  
 الذم عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح سمي قضاء حقيقه  
 وهذا كمن غصب ثوبا وهلك عند خب الضمان لورود النص الموجب ولكنه يضاف الى القصب  
 السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص طلب لتفريع عن ذلك الواجب فكذا همنا  
 قال السرخسي في شرح القوم الفزق الاخر قالوا الفايث مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب  
 ادائه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمفصوب وان لم يكن ادائه واجبا وكانت امانته عند مضمون  
 بالنفوت ايضا فيثبت انه صار مضمونا عليه عند النفات وله مثل مشروع عند مملوك له وهو النقل  
 فانه شرع عبادته لحكم الامر واداء المثل من عمده عن الفايث المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة  
 والاجماع فلا يحتاج الى امر بسداه وهو الاصح **قوله** وبان ذلك اي سان الوجوب بذلك السبب  
 في هذا اية المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة وهو مقبول اي وجوب القضاء يدرك بالعقل وسقط  
 فضل الوقت الي كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اي سقط تنهيا الى غير مثله ان لم يجب من حبه والى غير  
 ضمان بان لم يجب من خلافه ايضا فاذا عمل هذا اي المعنى الذي ذكرناه في المنصوص وهو الصوم و  
 الصلوة وجب به القياس به وهذا الكلام يثير الى ثمن الاختلاف مظهر فيما ذكر من المنذورات  
 المتعينة فعند العامة يجب قضاء ما يتيسر وعند الفزق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود  
 فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر ونذر ان يصلي في هذا اليوم اربع  
 ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف بالقضاء واجب بالاجماع بين الفزقين ولكن على قول الفزق  
 الاول سبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان النفوت انما  
 يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا  
 اذا فات لا بالنفوت بان مرض او جرح في الشهر المنذور صومه افرغى عليه في اليوم المنذور فيه

بالنص

حيث

لكن

الصلوة يجب ان لا يضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة مظهر ثمن الاختلاف ولكن ما ذكره من  
 الاثر ان وجوب النضاء بدليل آخر وهو نفوت الواجب على الوقت على وجه هو معدود منه او غير معدود  
 شر الى ان الفوات بمنزلة النفوت عندهم في ايجاب النضاء في لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين  
 اصحابنا وانما يظهر في الترخيب **قوله** وهذا القساي قول العامة اقرب الى المعقول ماد ذهب اليه الفزق  
 الاول واشبه مسائل اصحابنا اي اوفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتهم صلوة من صلوات الليل فنقضوها بالنها  
 بالخامه جهرا امامهم بالقرائة ولو فاتهم صلوة من صلوة النهار فنقضوها بالليل لم يجهرا امامهم بالقرائة ومن  
 فاتهم صلوة في السفر فنقضوها في الحضر ركعتين ولو فاتهم صلوة في الحضر فنقضوها في السفر صلى اربعا كذا قال  
 شمس الامراء وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب النضاء دليل على انه يجب بالسابق ولا يلزم عليه  
 ما اذا فاته صلوة في المرض الذي يخرج منه عن النيام والركوع والسجود فنقضها في حاله الصحة او على العكس  
 حيث يعبر عنه حالة النضاء الاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء  
 لم يجب عليه هذه الصفة ولم يجب عليه الفصل السابع ان الاداء وجب بين الصفة هذا يدل على انه يجب بدليل  
 اخر كما قال الفزق الاول لانا نقول السبب حق الاداء اعتدته الفصلين موحا للقيام والركوع والسجود باعتبار  
 يوم القدر مجورا للاسئال الى الخلف وهو القعود والامام عند العجز ان احتار الفعل في هذا الحالة فكذلك لا يجزى  
 حق القضاء من غير نفوت فاذا فاته صلوة في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بتمام ركوع وسجود  
 كان لربها ولاية الاستئال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاهما فبقي ملك الصفة نعمها فان وجد شرط النقل  
 في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو امتحنا في الوقت فبانم حدث به عجز كان له ان  
 يتمها قاعدا وبانها ولو امتحنا قاعدا شذ ذلك العجز كان له ان يتمها قاعدا فثبت الاستئال في الاداء وكذلك في القضاء  
 وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول وخوفا في الفصل الثاني لان السبب  
 اعتد موجب للطهارة بالمال في الحالتين لتوهم حدوث الماء يجوز الاستئال الى الخلف وهو التراب عند العجز  
 فان اقدم على الفعل حاله العجز كان له ولاية الاستئال الى الخلف والا فلا فكذلك هذا الخلاف في السفر والحضر فان  
 السبب هناك قد يترد موجبا لركعتين او الاربع فلا يغير ذلك في القضاء فان قيل ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان  
 قادرا على المثل والاستطاعة مسان للجهرا امامه في قضاء صلوة الليل اذ قضوها بالنها لان الجهر بالقرائة في  
 نافلة النهار غير مشروع وكذا سعى ان لا يذم قضاء المغرب لانه نافلة مشروع على هيئة المغرب فلما انما  
 شرط لصحة القضاء كون الفعل مشروع عمن عجز نظرا الى كسفته واكتمه فوجب قضاء الظهر مع ان النقل لم يكن  
 مشروعا على صفة الظهر ركعتان بتذرية وركعتان بتذرية وكذا الاخر التيمم على راس الركعتين في قضاء الظهر

الاختلاف

مسئلة ما شرع كاعمال الانبياء  
 ناقضا وما شرع ناقضا بنودي  
 ناقضا وما شرع ناقضا بنودي  
 ما عرفت ان النبي

وجرت السنة فعلم ان المقترما قلنا كذا اورد شيخنا في ايدى الجامع الكبير ناقلا عن اساده مولانا بدر الدين الكردى  
واحيلت بصلته حسن من المسائل بان السرى طامن بالعضا على هذه الصفة والصحة عرفنا ان له فعلا للصرى الى  
الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فضل النضا لان ما في به اسد له مطلقا كان له معنى احد الاشياء الثلاثة كغارة  
المن صرورة الحس ولكن يثبت ذلك في ضمن الفعل لان معناه بالقول ابتداء وكان للاب ان يتملك جارية الابن  
وضمن الفعل لان سملها ابتداء ونظاير كثير **قول** ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان ما ورد عليه يجب ولا يستط سوط  
ما عجزنا قلنا اذا افاصة صلوة في امام الشرى وجب فضاها باكبيرا في غير ايام الشرى والمصلحة ان يقول  
ان تركها قبل ايام الشرى ثم فضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابى يوسف رح انه يكبر لانه قد روى على وجه الكمال  
فلزم كالمريض اذا افاصة صلوة باما فضاها في الصحة فضاها بركوع وبجود وانا نقول الجهر بالتكبير لم شرع  
الاعتدال ولو كبر للقاء به يكون زيادة على ذلك المقدور وان تركها في ايام الشرى فضاها في غير ايام الشرى  
وهي سلك الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافى رضي الله عنه كبر ليكون العضا على حسب النوات وانا نقول الجهر  
بالكبر يدعى الا في زمان مخصوص بمطل بنواته كرمى الجار يستط بالتقضا ايام النحر وكالجمعة وكالاخصية  
وصار كالصحيح اذا صلى صلوة فضاها في المرض بضمها باما وان فضاها في امام الشرى من العام الدائم  
وحد او حاعة لا يكبر لان الزمان على المشروع يدعى فاما اذا فضاها في هذه الايام من هذه السنة حاعة فان  
يكبر لان وقت الكبر قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام مكبر ليكون التقضا على حسب النوات كذا  
ذكره من الاسلام الاوز حذى رحمه الله في شرح الجامع وذكر السجدة شرح الجامع في هذه المسئلة انه اما يكبر  
لان الكبر جهرا سرورا فيها ويصح ان يكون شرعا على حق النوازل الا ان يود لتفقد شرط وهو الجماعة فظهر  
ذلك في حق الصرى الى ما عليه لانه مثل ما فاتت جماعة وعندهما لم يكبر في النوازل احيانا يظهر ذلك في  
حق ما عليه ايضا ولا شرط الجماعة عندهما للكبر كالمسئلة فان قيل انه قد عجز عن صفة الجهر لان  
اصل الكبر مشروع لم يفسد ان لا يستط الاصل مع القدرة عليه بالجز عن الوصف فيجيب عليه الكبر حفيه فلنا  
قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا استط الاصل بنواته وههنا كذلك لان الكبر في هذه الايام من  
الشعائر وذلك خيصر به صفة الجهر فستط سقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف **قول**  
وسفر عن هذا الاصل وهو ان العضا يجب ما وجب به الاداء عند عامه مشاخرنا ومن مقصود عند آخر من  
مسئلة النذر بالاعتكاف وهي ان نقول له على ان اعتكف شهر رمضان او اعتكف هذا الشهر سواء  
عينه باسم العلم او بالاشارة فصامه ولم يعكف لانه ان بعض الاعكاف مستاعبا بصوم مبتدء  
وعند الحسن بن زياد لاشى عليه وهي احدى الروايتين عن ابى يوسف وزفر رحمهم الله لانه التزم اعكافا

كفى في صفة

بلغ

زفر

بصوم لا اثر للاعكاف في وجوبه ولا سبيل الى فضاة في شهر اخر لانه يلزمه بصوم الاعكاف اثر في  
وجوبه وزيد على ما لزمه ويجب ان يبطل وجه الظاهر على مذهب الفریق الاول بموان العضا خبير  
انما يجب بالسنوت ابتداء لانا الدليل الذى يعلق به الاصل والسنوت سبب مطلق عن الوقت اي  
لاخص العضا بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصا وكانه قال بعد فوات الوقت بقاء على ان  
اعتكف شهر اسما بعد لانا قد ذكرنا ان السنوت بمنزلة التخصيص بانها على الاجاب وكذلك يلزمه  
الاعكاف بصوم مقصود واما الفریق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر منزله الواجب بالامر  
وذلك بمنزلة العضا فكذلك هذا اذا وجب صار من ضروره الجاب الفضل لان نحل الفصل احق  
من ابطال الاصل فان لم يفسد حتى جاء سهر رمضان من قابل فمتضى فيه لم يلزمنا خلافا لفرق  
لان الصوم شرط الاعكاف والشرط ليس وجوده لا وجوده قصد اكالطهارة ولهذا صح بذن بهذا  
الاعكاف وكان كمن يذر ان يصلى ركعتين وهو مطهر فيجز ان يصلى المنذور سلك الطهارة فان  
اصص وضوء يلزمه الوضوء لاداء المنذور فان نواصل اخرى يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة  
وكذا هذا ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب النضا عليه صار السنوت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت  
على القول الاول او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا تادى بصوم رمضان وهذا  
لان الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه ما يلزم بالنذر خلاف الطهارة لانهما لا يلزم بالنذر اصلا  
ولما اثر النذر في اجابه لاسادى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الائمة رحمه الله و  
اذا عرفت هذا فاعلم ان الفریق الاول استدوا هذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين احدهما انهم  
قالوا لو كان العضا واجبا بالسبب الاول كان سعى ان يبطلها اذا اصام ولم يعتكف كما قال ابو  
سنت ربه لان السبب الاول لا اثر له في اجاب الصوم كما ذكرنا ولا يمكن الجاب العضا بلا صوم  
ولا يمكن الجاب صوم بلا موجب يبطله لم يبطل بانفاق سننا فعرفنا انه وجب سببا اخر اوجب الصوم  
والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لكان قضاء في رمضان كالمسئلة  
كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاولى كون الصوم شرعا مسحا عليه وصحة اداء الاعكاف به ومع  
هذا لم يلزمنا ان وجب العضا عن مضاف الى السبب الذى يجب به الاداء وفي قول الشيخ انه  
بعض اعكافه ولا جزى في شهر رمضان الاشارة الى الوجهين ودليل على ان الوجهين واحد وهو  
ان السنوت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت ولهذا لم ينص عليها وقوله لنا سلك استدراك عما قالوا انه  
يجب بالسنوت ولهذا ذكر كلمة المحصر اى لا يجب الا بكذا في هذا في النذر بالتمسك على ما قلنا من الصلوة

والصوم لا يتص بمصود وهو السنوت وفيه اشارة الى ان السنوت كنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو  
الندى واذا ثبت هذا اي عدم وجوب العشاء بنص مقصود بالدليل الذي ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب  
القضاء الى السب الاول وهو النذر قوله الا ترى انه يجب بالفوات من استدلال على انه لا يمكن اضافة  
الى السنوت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب الفوات بان جن او اجمع عليه او مرض حتى فاته المنذور  
لما صار اذا لا يمكن ان جعل فوات المنذور حسنة منزلة نذر ابتدائي لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا  
احصاء الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب الفوات كما وجب السنوت بصفا  
الى معنى شملها وهو السب الاول وصورة الفوات في مسئلة الاعكاف بان مرض مرضا لا يمنع عن  
الصوم ويمنع عن الاعكاف بان صار سطونا او خلق **قوله** الان الاعكاف جواب سؤال برده عليه  
وهو انه لو كان مضافا الى السب الاول فكيف وجب رابع ما وجبه السب الاول مع ان الحكم لا يريد  
على العلة فقال نعم لان مطلق الاعكاف الواجب من غير نظر الى بقية الوقت او عدم بعده او  
الاعكاف الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضي صوما للاعكاف اي للندى الذي يوجه ارضه  
الجابية لان الصوم شرط وشرط السبابع له ولا يوسل الى الواجب الا به حب كوجوبه بعاله وقد  
بالواجب لان في الاعكاف التناول لشرط الصوم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله  
انه شرط في الصوم ايضا لان الصوم في الطهارة في الصلوة وعلى هذا لا يكون الاعكاف السب الاقل من  
يوم وجه اي ظاهر ان معنى السب على المساهلة والسامحة حتى يجوز صلوة السب قاعدا مع القدرة على القيام  
وركبا مع القدرة على الدور والواجب الاخر قال محمد بن ابي عمير انه اذا دخل المسجد نسيه الاعكاف فهو  
معكف ما اقام تارك له اذا خرج ميت ان الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط عبرانه اسع وجوب الصوم  
لوجوب هذا الاعكاف عارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت وهو معنى قوله وانما جاء هذا  
التصان اي عدم امضاء الاعكاف هو ما له اشرف الجاه به بعارض شرف الوقت  
اي سقيد الاعكاف واتقاه بوقت شريف لا يتبدل الجاه الصوم من جهة العبد شرفه  
او معناه انما لم يوجب هذا الاعكاف صوما الى شهر لانه مضاف الى شهر شريف فكان  
الاعكاف فيه افضل من غيره قال عليه الصلوة والسلام من يعرب منه نخله من خصال الخير  
كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة منه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما  
سواه فاكتفى فيه بصوم الشهر لا يدرك هذه الصنيلة وما است شرف الوقت وهو زيادة  
فضلة حصلت لهذا الاعكاف بسبب شرف الوقت وقد فات سنات الوقت اصلا

مقلد وجوب الصوم  
في الاعكاف والواجب

لانه لا يمكن من اكتساب مثله الا بدارك العام العابد وذلك سرمد لاستواء الحق والمات  
في هذه المدد فلا يثبت به القدرة فسقط اي استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للحزن  
كما في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت بقي اي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق  
الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت ولما صار الندى  
بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتأد في رمضان الثاني كما  
لو كان ذلك النذر مطلقا اسدا لانه يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الاخر وليس  
له ذلك فصار الحاصل الى التزيق الاول جعلوا السنوت كالنذر المطلق والعامه جعلوا  
النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق  
بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لانه لا يتأدى بصوم القضاء فما اذا لم يصح  
ولم يعكف ثم اعكف في قضاء الصوم مسابعا كما لو كان النذر مطلقا اسدا لانا نقول استماع  
وجوب الصوم في هذا الاعكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون  
باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال صرف الوقت لم يزل الاتصال لتمام الحلف فيجوز لبقا  
احدى العنين **قوله** وكان هذا احوط الوجهين يسر الوجهان الخاب القضاء بالسب  
الذي وجب به الاداء والجاهه بسبب آخر مقصود والاول احوط لانه لو اضيف الى  
سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول يوجب القضاء عند الفوات  
والسنوت جميعا وكان اولى والاولى ان يقال الوجهان الخاب القضاء بصوم مقصودا اسدا  
بزوال الوقت لتعدرا لاعتكاف بلاصوم وتعدرا لجاهب الصوم بلا موجب كما قال ابو يوسف  
رحمه الله فالجواب القضاء احوطهما لان فيه استا ط النقصان واعان الواجب الى صفة الكمال  
ما جاب تبعه بوجوبه وفي الوجه الاخر استا ط اصل الواجب لتعدرا لجاهب لتعدرا لبيع  
وقد امكن اعبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدناه بطريق الذي قلنا وبيان  
الامكان ان الزيان التي ثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتمل السقوط بزوال  
الوقت كما بينا في الصوم والصلوة فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به والرخصة  
الموافقة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان ختم السقوط والعود الى الكمال  
اولى لان الاولى عود من الكمال الى عود الى النقصان وهذا عود من النقصان الى  
الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني

سؤال وجبه

بالصوم

وفي بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس مستم لان السقوط جيبه  
يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فمخلف الضمير  
المسكن في احوال محل الكلام ولان السقوط في قوله لان ختم السقوط راجع الى النقصان  
والعود الى الكمال راجع الى الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة  
فكانت السخنة الاولى اولى **قوله** وفي غير المومنة كسجود السلاوة واداء الزكوة او  
صدقة النظر والكفارات ابداء في العمولان جميع العرفه بمنزلة الوقت فها هو موقوف  
وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لا يوجب النور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا  
مذهب بعض العالمين بالنور لان اول اوقات الامكان وان عين عندهم الا ان الواو  
بنوته لا يصير قضاء لان معنى هذا الامر افعلة الوقت الاول فان اخرت وفي الثاني  
والثالث الى آخر العمولان اداء لا قضاء فاما عند الباقيين منهم اذافات عن اول اوقات  
الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمته الامكان وقت مقدرك وقت الصلوة ولهذا من  
شروطهم الامر الجدي في القضاء شرطه هناك في الميزان وغيره على ما بين من بعد  
عنى قبيل باب النهي والمحسنه اي الخالص الكامل من الاداء هو الذي يؤدبه الانسان  
ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة لجماعه لان هذه الصلوة توفز عليها حقتها من  
الواجبات والسنة والآداب بل يتبين ان الاداء ينشئ عن الاستعصاء وشدة الرعاية ومنها  
ذلك وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان  
والتراويح فاما فيما لم ينس الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة  
فيها صفة قصور عندنا كما لا يصح الزائد فاذا ائنه قصور لعدم وصفه المرعوب فيه  
شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المتفردين بسبع وعشرين درجة  
كما نطق به الحديث الجهر ساقط اي وجوبه والجهر صفة كالتصاوة في الصلوة  
بدليل وجوب السجود بتركه ولو كان الاداء متشما اقسامًا ثلثه لانه اما ان ادت  
الصلوة كلها مع الجماعة او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله  
والشارع مع الامام في الجماعة اي الذي شرع معه واتمها معه موداد محض اي كاملا  
يبين التمسك الاخرين **قوله** والمسبوق ببعض الصلوة اي الذي فاته اول الصلوة مع  
الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر مودا ايضا لانه يؤد بها في الوقت لكنه مفرد في اداءه يسبق به

القائلين ٤

مطلب الجماعة في كل وقت  
الجماعة في العبادات قصور  
الجماعة في كل وقت  
فما صفة الجماعة  
كلاهما في الزيادة

بلغ

لان الاقتداء لم يمتنع فيما فرغ الامام من اداءه فكان اي المسبوق فيه موديا اداء فاصدا ولكن فعله في الفصول  
دون فعل المنفرد من وجهين احدهما ان صفه الجماعة موجودة هيئنا في البعض بخلاف المنفرد والمان انه وان كان  
منفردا فيما سبق حتى لزمه الفداء وسجود السهو ولو سها فيه لكنه مقيد فيه باعتبار التفرقة لانه ادر كماله مع اللعام وعي  
شي واحد ولذلك لا يصح اداءه الغير به وكان الذي صلى غير امام منفردا في الكل اداء وتحرمة والمسبوق  
منفردا في البعض اداء والتحرمة وكان قصوره دون الاول بدرجتين **قوله** ومن نام خلف الامام ثم اقبله بعد  
فراغه او احدث اي صار محدثا وهو المسمى باللاحق اي الذي ادر ك اول الصلوة وفاته الباقي مود اي باعتبار بقائه  
الوقت اداء يشبه القضاء لاعلى العكس باعتبار فوات ما لزمه من الاداء مع الامام بفراغه وما كانت الجهة  
مختلفة مع اجتماعهما في فعل واحد كونها متشابهين وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لاعلى العكس  
لاننا باعتبار اصل الفعل مودا وباعتبار الوصف قاض والوصف يعم من المعلوم ان القضاء يقيم مقام  
الاداء فكان هو في حكم المقتدر وكان قوله في القصور دون فعل المنفرد حتى لا يلزمه الفداء وسجود السهو  
لو سها كما مقتدر وكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مودا باعتبار الوقت وقاض صفه الجماعة  
نهما فانه مع الامام وكان اداءه كاملا بعضه حقيقه وبعضه حكما يوضح ما ذكرنا قال محمد بن ابي  
الجماع لو قال بعد من حتر ان صلوات الجماعة مع الامام فسبق فيها بركه لم يثبت لانه انها صلى معه  
فاما الاخر فلان المسبوق منفردا امامه ولو اوضح مع الامام ثم نام حتى سلم الامام فصلى حث  
لان التام الذي عصى مثل ما انعقد له احرام الامام مفيد به كذا ذكره الشيخ في جامعته فان قيل قد  
جعل صاحب الشرع المسبوق قاصيا لقوله وما فانكم فاقضوا فكيف ستتم جعله موديا فلنا قد  
بين ان استعمال احدهم العبارتين مكان الاخرين مجازا بجزا وانما سمي المسبوق قاصيا مجازا لما في فعله من  
استقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فانكم او نحن انما جعلناه موديا باعتبار حاله  
ويورده ما اورده الامام محمد بن اسمعيل في الصحيح وما فانكم فانتم اشارة الى اكثر هذه اللطائف  
شمس **قوله** الامر انهم ان المشايخ استدلوا على شبهة القضاء في الوقت حتى لو اؤندك به خارج الوقت  
لا شغرت مع غير مجال بالاتفاق ثم سبق الحدث اي قبل فراغ الامام ثم سبق الحدث اي بعد فراغ ضرورة  
فدخل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام او نور الاقامة اي في موضع الاقامة والوقت باق اذ  
لولا ان كان باقيا صلى ركعتين وان تكلم بالاضلاف انه صلى ركعتين باعتبار معنى القضاء ولو تكلم اي  
هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزال شبهة القضاء بالخروج عن التفرقة المتفرقة  
وبقاء الوقت في تغيير فرضه وعكس هذه المسألة مسافر حدث فانتقل ليأتي مصره فينوضا ثم

مطلب من فصل المسبوق  
عن المنفرد المحض

الركعة خلفه

مسئلة تنوعت على الفرق  
بين الاصح والمسبوق

الامام

سئل عن من غاب عن صلاة الجمعة  
على الاقامة ثم ترك السنن

علم ان امامه ماء فانه نوضا وصلى اربعاً فان تكلم صلى ركعتين للجمعة عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقبلاً  
ما صار مقبلاً في صلوة بالصبير مسافراً فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة بمنع من مباشره العمل بخلاف الاقامة  
لانها تركه السفر وحرمة الصلوة لا تمنع من ذلك فاذا تكلم فدارت تحت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه  
على عزم السفر فصار مسافراً كذا في المبسوط بعد اى بعد وجود المعبر سواء فرغ الامام اول فرغ تكلم اول  
يتكلم لانه مود وكذا اللاحق اذ انكلم اول فرغ امامه فاما اذ فرغ امامه ثم وجد المعبر والوقت بان فانه وصل  
ركعتين عندنا وقال زفر فرغ صلى اربعاً لانه اما ان بعد اللاحق بالمسبوق نظر الى انفراد حقيقة او بالمفتدى  
نظراً الى الاقامة حكماً والحكم في صلواتها انها تنقير بالمعبر فكذلك اللاحق وانا نقول اللاحق مع كونه مقدياً ليس  
بمودة لانه يستحيل ان يجد موداً بخلاف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئاً فانه مع الامام وجعل كانه خلف الامام  
في الحكم لان العزيمة في حقهم ان يودى مع الامام لانه مقتدى بحسن الشرع جوز الاداء بعد فرغ الامام اذ اقامة الاداء  
بعد وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير الفضا لان معناه ان يودى شيئاً مما  
وجبه عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلما يوتر في فعله نيبة الاقامة وهذا  
لان المعبر لم يتصل بالاصل لتفصاته فلم يغير نفسه فلا يغير ما بين عليه وهو الفضا بخلاف المسبوق  
فانه منفرد مود شيئاً عليه في الحال وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مود في الحال يجوز ان يعمل به الاقامة  
في تغيير صلوة وصلواته محتملة للمعبر مع وصفه بغيره بل ليل انه يجوز ان يكون صلوة على خلاف وصف صلوة  
الامام في الابدان بجاز في البناء ولانه منفرد به فما سبق وانما التغيير يظهر فيه وهو ليس نتاج فيه كذا في مبسوط  
الشرع به فان قيل لانه الامام انما لم يعتبر بخروج حرمة الصلوة فاما المفتدى فهو حرمة الصلوة فيكون  
معتبره قلنا المفتدى يجب جعله كخارج من الصلوة حكماً يخرج امامه منها كذا في مبسوط ثمس الائمة **قوله**  
واصل ذلك اسناد لال او بالالحكم على صحة المذهب ثم من المعنى فيه فقال واصل ذلك الى اصل ما دعينا من  
الفضا في فصل اللاحق ان هذا اى اللاحق وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام نفي لقوله زفر فانه  
جعله مودياً خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمودى خلف الامام سواء كما ثبتت فصار اللاحق قاضياً  
لما اعتد له احرام الامام لان المناجاة والمشاركة لم لم يحقق بقول فعل الامام جعل فعل الامام فامام مقتدى  
الاصل اى مادام الاصل وهو الاداء لا قبل التغير لا سفر المثل لان الفضا خلف الاداء والخلف لا يشارك  
الاصل وتقدم ههنا سان الاصل ثم شرع في ترتيب الفروع المذكور عليهم فقال فادام يفرغ الامام وقد  
وجد المعبر في صلوة المفتدى تمت صلوة لعدم المانع بالمعبر من العمل لقبول الاصل التغير لانه مود  
كل وجه فاعتراض المعبر بوتره **قوله** بخلاف المسبوق متصل بقوله ثم وجد المعبر او بقوله فاذا لم

ابى  
ولو تكلم بهذا الرجل المسبوق بالخيار  
المسبوق يصل اربعاً بعد وجود المعبر

لو كان هذا الرجل المسبوق بالخيار  
المسبوق يصل اربعاً بعد وجود المعبر

سئل عن الاداء لم يفتقر الفضا وانما قال ايضا لانهم ان سئل المسبوق بخلاف سئل التكلم لان ظاهر الكلام يقتضى  
ذلك لولا ان قوله ايضا ذلك على لزوم سئل التكلم ووافق سئل المسبوق وانها ما كان سئل اللاحق فعل فذا  
لوقيل بالواو والاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفها على سئل التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف  
ما اذا تكلم بخلاف المسبوق ايضا **قوله** واما العضا فروعان اى العضا الخالص نوعان فاما الذى شابه معنى  
الاداء فنقسم لثلاثة ومعناه لثلاثة بالنظر الى كون المثل معقولاً او غير معقول نوعان فدخل فيه جميع اقسامه  
لان الفضا الذى من معنى الاداء لا يخرج من ان يكون فضا مثلاً معقولاً او غير معقولاً ثم يعسبه بالنظر الى خلوصه  
وعدم خلوصه لا يضر العسب الاول كذا في اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد  
مركب بالنظر الى معنى لغز ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا وقد مر الكلام اما الفضا نوعان فضا مثلاً  
معقول وفضا مثلاً غير معقول اما الفضا آية وانما اختصر اعتمداً ما ذكره في اول الباب **قوله**  
مثلاً الغديه في باب الصوم فانها شرعت خلفاً عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني  
ومن حاله كحال الغديه والغدا البدل الذى يختص به عن مكره يوصى به **قوله** وثواب النفق للامان  
في الحج باجتماع النايب واعلم ان الاجاج عن العجز جازى ولكن في الحج الفرض المشروط بالعجز الدائم حتى جازى  
الميت عن المرض الذى لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضاً حتى مات فان صح فعله عجه الاسلام والمودى  
تطوع لانا عرفنا جواز حديث الختمه وقد ورد في حديث الشيخين خيه وانما دامت لانه  
فرض العمر معتبر فيه عجز مسغرق بغيره العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس  
بمشروط بالعجز حتى ان صحج البدن اذا حج ماله رجلا على سبيل التطوع عزم يجوز ان يمتن التطوع على  
التوسع ثم المناظر من اجلنا هم لعلوا في هذه المالم فقال علمتهم للامر ثواب النفق وسقط  
الواجب عن الامر فاما الحج ففرض عن الماور وهو رواية عن محمد لان الحج عبادة بدنية ولا يحرك النايب في اداء  
العبادات البدنية ولكن له ثواب الاثاق لانه فوله مثاب عليهم وانما سقط عن الامر الحج اما لان الاثاق بسبب  
واقامة السبب مقام المسبب اصل الشرع اولان الواجب عليه اثاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز  
عن اداء الحج نفي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو اثاق المال في طريق الحج فلهذا دفع المال لسفقه الحاج  
في الطريق والدليل عليه انه شرط اهلية النايب لصحة الافعال حتى لو امر ذمياً لا يجوز ولو كان الفعل  
مقتضى الامر شرط اهليته لاهلية النايب كما في الزكوة والايصال لمام بحز النيايه في الافعال وروقت  
عن نفسه لزم ان سقط عن الماور فرض الحج هذه الافعال لا تقول فرض الحج لا تادى لانيه الفرض او  
مطلق البيت ولم يوجد وانما وجدت نيبة عن الامر وقال بعضهم ان الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة

سئل في جواز الاجاج  
عن الزم الرضى اذا غاب عن مكة  
الموتى الاداء والحج اذ لم يكن  
تلق عام

وان الحج عبادة بدنية  
لا بدنية فقط

ان النية عن الفاعل

في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظاهر الخبر في هذا الباب شهد به فان علم قال سائلة حجج عن ابن ابي عمير  
وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج فاجزىني الحج عنه فقال نعم وحدته الختمية في هذا الباب  
مشهور على ما سنده فدل ان اصل الحج يقع عن المحجج عنه وهذا شرط في الحج عنه ولو نزل الحج لنفسه  
فما يوجب صحة ان الوجبة عليه الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتى من ماله سقط عنه الفرض  
ولو اتفق في الطريق ولم يحج لاستقطقت ان النيا في الفعل واذا ثبت هذا قلنا قوله وثواب النفقة في الحج سداه  
باجاز التاييب انما يقع على المذهب الاول اعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه اتم مقام الفعل لا الاتفاق ثم على المذهب  
ثانيا ان المماثلة بين الفعل والفعل غير العقول كونهما مقفولان لظاهر ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا  
لفعل نفسه في قضاء الصوم والصوم يحصل المشقة وانعاب النفس الفعل الثاني كحصوله في الفعل الاول  
فاما فعل الغير فلما حصل به المشقة فكيف يكون مثلا الفعل نفسه الا ان لم يدخل للقياس فيمحق  
بجوز ان يفتى الابن صلوات ابيه والصيام بامر وغيره ولو كانت مثليه معقولة بينهما لجاز ابايته بالقياس  
كما في المندوبات المتعينة **قوله** لا صورة والمعنى اما عدمها صورة وظاهره اما معنى فلان معنى الصوم  
انعاب النفس بالفتى عن قضاء الشهوتين ومعنى الغدبة سقن المال ورفح حاجم الغير فلم يكن الغدبة مثلا  
لصوم قاسا اى اباؤ في قوله لانا لا نعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس في قوله فيما بعده وكذا لك ليس  
بين افعال الحج وبعقه الاحجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق وانما جاء المفرقة من قبل ان قد قيل لمن  
الغديب والصوم مماثلة وهي ان لم يصرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام  
فكان لم يوصل الى نفسه حطامن الطعام وبما وهذا معنى الصوم ولم يفتى المماثلة بوجه من احدين للاتفاق في افعال  
الحج فكان الشرح نظر الى ذلك المعنى ونفا بالطف عيار **وقوله** ولكن استدراك من حيث المعنى على ما لم يكن  
الغديب مثلا معقولا للصوم وكذا الاتفاق للحج الحوزا ثمانية الراى لكانه جوزناه اى المذكور وهو الغدبة بالنق  
قوله وعلى الدين يطبقونه اى وعلى المطعنين الذين لا عذر لهم ان افطروا فانه طعام مسكين نصف صاع من بر  
او صاع من غيره عندنا وكان ذلك بدو الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعدوه فاشتد عليهم فخص بهم في الاظهار  
والغديب وقراء ابن عباس يطبقونه على حمد منهم وعشرهم الشيخوخ والعجايز وحكمهم في الاظهار  
والغديب وهو على هذا الوجه غير منسوخ وبجوز ان يكون هذا معنى يطبقونه اى بصومونه بدهم وطاعتهم وميل  
وسمهم كذا في الكشاف هذا في التفسير وفي رواية ابن عباس **قوله** وعلى الذين يطبقونه اى يكلفونه فلا يطبقونه  
وفي قراءة حصصه رضاعا عنها وعلى الذين لا يطبقونه وقيل هو الشيخ الغاني فعلى هذا لا يكون منسوخا فان  
حكم ثابت مجمع عليه **قوله** وهذا مختصر اى قوله وعلى الذين يطبقونه اى وهذا النص مختصر اى حذف عنه

تخرج عكس وقد ورد  
في ظاهره انما كانت  
المماثلة بين الصوم  
والغديب عند من

يكلفونه

لا كما في قوله سن انه لكم ان تضلوا بالاجماع اى باجماع الفالين انه غير منسوخ او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ  
الغاني ومن معناه مجمع عليه وهو استفاد من الكتاب والاستفاد منه بدون حرف لا يكون بخذوفا المحالة فيكون  
النص مختصا بغيره ويمكن ان يجزى على ظاهر اى هذا النص مختص بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما  
ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فان المقدر عنده وعلى الدين يطبقونه فلا يصومونه ولما سئل ان مختصا لا يمكن  
العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا فقرأه ابن عباس **قوله** وسئل في قيام الاتفاق مقام الافعال في الحج حديث  
الخشمية وهي اسماء بنت عميس المهاجرات والمحدث مذكور في الكتاب وروى عن ابن عباس ان امرأ من خشم  
قالت يا رسول الله ان فرضتة الله تعالى على عباده في الحج ادر كنت ارى شيئا كبيرا الا ثبتت على الرحلة انا حج  
عنه قال نعم قال رجل ان اخي نذر ان يحج وانها ماتت فقال النبي علم لو كان عليها دين كنت فاضيه  
قال نعم قال فاضى الله فهو اخى بالفضاء كذا في المصاحح لا يتمسك على الرحلة اى لا يفقد عنه نية الهن  
وضم الحاء اى احرم عنه بنفسى وادى الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه ادلاله في  
الحديث على ان الاتفاق قائم مقام الافعال فلا سقم التمسك به في هذه المسئلة الا ان سنت اباها كان امرها  
تذكر واسبق عليها وفي بعض النسخ ان حج يضم الهمز وكسر الحاء اى اتم اشد ان حج عنه وعلى هذا الوجه  
صح التمسك اى اى اجزى في وكان اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذكر ان العرب اذا لم يجدوا الضالة  
يقولون لكل من يرونها رايته ضاله كذا اى اجزى في عن الما كان مقبل منك وفي علمه الكتب من المبسوط  
وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا سقم جوابا للمذكور ههنا لان الصدق  
ما سبق من الكلام نفيما كان او اثبا ما يصير بقدر المذكور ههنا نعم لا يقبل فبفسد المعنى بل حيا  
بلى لانه المحقق باعد النفي لكنه سقم جوابا للمذكور في محامه الكتب فبين انه هو الصحيح ورايت في السرار  
ما حدثت الخشمية اى رايته لو كان على اسكدين ففضيت ه اما كان محوز قالت بلى قال فدين الله اخى  
ومعنى قوله اخى اخى بالقبول لانه الاكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حاله العجز  
فعل الغير او الاتفاق الذي لا يفقد عليه وموتيد روايه المبسوط الله تعالى ان يقبل وقيل معناه قدس  
الله اولى بالفضاء بوجه روايه المصاحح وفي بعض النسخ قضيت به بالياء وذكر طريق الشياخ الكسرة التاء  
وهو جاز في لغة حمير قال شاعر هو ايام عمرو وكون ولدته عمرا الكبر والنتية ليتك اذ حجت به هكذا كما نذرنته  
اكتنيه كذا في الجموع الحمويه قيل وفي حديث الخشمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث قاس رسول الله  
قبول الحج بالاداء من الغير وانما يجب بمحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان تغير امره من قول الدين  
الحجازة القبول فلا يمتحق القبول وهذا يدل على ان ذلك بالامر والظاهر ان علم قاس على العادة القاسم

على سائر النسخ على ما مضى في كتابنا  
عليها الخشمية من ابي بن ابي كثرين على ما مضى في كتابنا

وقال الطبري

مخبر ايت افرق

بجواز قضيت به  
تذكر الاداء من الغير لان ذلك الدين ان اشترط فيه  
عن القبول فيجب عليه فاما اذا كان

يقبول الدين بالاداء  
من الغير



بين الناس انهم يقلونهم فربوهم من اي وجه يصل اليهم من المديون وغيره تبرعا او غير تبرع بطريقهم الى وجه  
 المقصود وهذا لا يدل على الامر بوجوب **قوله** ولهذا قلنا متصل بالاعتقاد الاستدراك في قوله ولكننا جوازنا  
 بالنص في ولعدم صرف الرباي فيما لا يدركه قلنا ان ما لا يدركه بالعقل مثله ولم يرد فيه نص سقط لان اجاب المثل  
 متوقفا على ادراك العقل لممكن بحاجب بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلا حاجة الى الاستداه  
 كركه الاعتدال في اركان الصلوة لا ضمن شئ سوى الاتم لان ليس لذلك الوصف مفرد عن الاصل مثل عقلا والوا  
 نصا وقوله سقط احراز عن نقصان لذكر نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يختلف **قوله** ولهذا  
 اي ولما ذكرنا ان ما لا يعقل مثله ولا نص فيه سقط قال ابو حنيفة وابو يوسف جميعا ان الذي خمسة زيونا  
 في الركوع مكان خمسة جواد كوزان سقط عن الواجب ولكن كره لقوله ولا يسمو الحديث منه معقول اليه  
 ولا يضمن شئ مما يقابله الجوده لان المورد في صحيح ولزم حتى لا يمكن احدهما القبح لصيرورته صدقة وليس  
 للوصف الذي يحق فيه العوات مفردا امثله صورة وهذا ظاهر والمعنى لانها لا تقوم عند المقابلة بحسنها  
 فسقط اصلا الا يرد ان لو ادى اربعة حاد عن خمسة زوف لا يصح الا عن اربعة عندنا خلافا لغيره وكذا لو  
 كان له ابريق فضه وزنه مائة وخمسون وقمته بصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا يجب فم الركوع  
 سقط اعتبار الجوده في هذه الاموال عند المقابلة بحسنها والمعنى لقوله من قال سقط اعتبار الجوده  
 للربوا او الربوا من المولى وسببه الاتا بقوله ان الله به عاملنا معاملته المكاتبين او الاحرار فانه حال  
 استقرضهم وملكهم والربوا بجرس بين المولى ومكاتبه الا يرد الى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال في صوم يوم  
 انه حال نهي عن الربوا القبل منكم واحشاظ محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الباب اي باب لعباده فقال عليه ان يودي  
 فضلا ما بينهما ووجه لرب الجوده منقومة من وجه فانها تقوم في الضوب وفي تصرف لمريض حتى لو حاشى  
 بها بان باع قلبا وزنه عشرة وقمته عشرون بعشرة لم سلم المحاباه للمشقر وكذا في تصرف الوصي  
 حتى لو باع درهما جديا من مال النتم بدراهم ردى لا يجوز وغير مسمومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله  
 الا يرد ان ما لا يدر له اصلا وهو معتق السعر الى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله حتى قيل ان من اخذ صيدا  
 من الحرم ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه ضمن الزيادة احتياطا بهذا اولى كذا في الجامع للمصنف وذكر  
 شيخ الاسلام خواهر زاده في شرحه للجامع ان الجوده انما سقطت في حكم الربوا في حق العاقد للتحقق مماثلة التي  
 هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم احجابه اليه لانه لا يودي الى الربوا ثم  
 اعتبار الجوده في حق الفقير يودي الى الربوا من وجه دون وجه من حيث ان الفقير مما ياخذ من الغنى  
 لا يملك منه مقدارا الواجب اذ قد راجب من الاخذ لم يكن مكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال

حديث عروة في النهي  
 عن الصوم يوم النحر

نحوه  
 ان

بما اخذ صله لا يودي الى الربوا ومن حيث انه علق بالوجوب حتى ان لم يصير مملكا له حتى صار صاحب المال  
 ضامنا بالاستهلاك والمحق بلحق بالحقيقة محقق فيه الربوا لانه صير مملكا الواجب منه ما ياخذ من صاحب  
 المال فاذا اتردد بين الامر من قلنا متى كان في اعتبار جهه الربوا منفعه للفقير فانها بعد كما اذا اوى  
 اربعة جلد عن خمسة زوف لا يجوز ومن كان في اعتبار الربوا ضرر في حق الفقير كما في مثلتنا فان لم يعتبر  
 لا يسلم الدائم الزائد له واسد علم **قوله** ولهذا اي ولعدم المثل عقلا او نصا قلنا ان ربح الجار واخوانه  
 لا يقضى فان قيل كيف سقم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار تركه الذي قلنا احباب الدم عليه ليس بطريق  
 انه مثل الدم في مقامه بل لانه حين المنقصان يمكن في نفسه تركه الذي كسبه وهو الصلوة ووجب  
 جبا للمنقصان لاقضاء لما فاته الا يرد ان لا يوجب اذا زاد في الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء  
 فكذا هذا ولما ذكر الشيخ في ان المدخل للربا فيما ليس له مثل معقوله ولزم عليه احباب الفدية في الصلوة تعرض  
 لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اي وجوب الفدية عند الناس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة  
 بل انص بوجبه كذا قياسا على الصوم من غير تعقل وقوله بل انص حال عن الفدية اي اوجبتموها حال كونها  
 غير منصوصة قلنا نحن لا نعد في الحكم بالقياس ولا نوجب حتما لكان قولنا محتمل ان يكون اجاب الفدية  
 في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما  
 عبادة بدنية محضه لا يتعلق بوجوبها ولا اداها بالمال بل اهم من لانا عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله  
 والصوم عبادة بواسطة فتم النفس على ما يعرف بعد لزنا الله فاذا وجب تداركه الصوم عند العجز  
 بالفدية فالصلوة بالنداركة اولى ويحتمل ان لا يكون معقولا وما لا نذكره لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا  
 العمل بذلك الاحتمال معارضه الاحتمال الثاني اياه ولكن وجوب الفدية في الصوم بما احتدل الوجهين المذكورين  
 امرنا بالفدية الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط ولين كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا  
 فقد صار مودا والافليس به ماس لانه يكون حجة ابتداء يصلح حاجيا للسفقات فبيّن ان اجاب الفدية  
 في الصلوة بهذا الطريق بالقياس ولهذا لم تخم جواز الفداء في الصلوة مثل حكمنا بجوازه في الصوم  
 حكمناه بجوازه في الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فيه ورجونا القبول اي الجواز في الصلوة فضلا فان  
 محذورهم لانه قال في الزيادة في هذا اي فداء الصلوة بجزم لشرها الله كما قال بجزم لشرها الله تعالى في  
 فداء الصوم فيما اذا انطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايضا بالفدية ولو كان ثابتا  
 بالقياس مما احتج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثالث بالقياس ولا يقال بما كانت الصلوة مثل  
 الصوم او اهم منه لزمه ان يستل الحكم فيه بطريق الدلالة وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس

معناه

مطل  
 في  
 بيان فدية الصلوة

كما ثبت في اكله في الاكل والشرب  
 بطريق الالة بالنص الواو  
 في الاجماع وان كان غير  
 معقول المعنى

فيه مدخل لانا نقول لا بد للدلالة من كون المعنى الموثوق في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا  
كالإيذاء في النافية أو غير معقول كالجنانة في الصوم بحاجب الخاترة الميكيفية المفترضة وههنا المعنى الذي  
هو الموثوق في حاجب الغدبية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم إذا علمت وجوب صلوات  
يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنظل أو صاع من غيرها وكان محبب متأنل بقوله أو لا يطعم عنه لكل يوم  
نصف صاع على قياس الصوم ثم رجح فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في  
المبسوط وغيره وقد لزم على التزم لم يلزم له غيره فنصدي لبا أيضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عظاما  
والنوا وقد وجبت بعد فوات وقتها التصديق بالعين فيما إذا كانت الشاة عييت بالذرا أو بالشر أو الصاد  
من الفقير بسببه بأية بعد أيام النحر فانه يلزمه التصديق بعينها حسية أو بالقيمة فيما إذا استهلك  
الشاة المعينة للضحية بالذرا وغيره أو كان غنيا ولم يطعم حتى مضت أيام النحر فانه يلزمه التصديق  
بالقيمة كذا في الإيضاح والمبسوط قلنا لأن الضحية عند قربها بالنقص وهو قوله وبالبطن جعلناها  
لكم شعائر الله وقوله علم صحى وغير ذلك واحتمل أن يكون التصديق أصلا في باب الضحية لأنه المشرك  
في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكوة والحالية وصدق الفطر لأن معنى العباد وهو مخالفة هو  
النفس بانه المحبوب من يده يحصل به إلا أن الشرح أي الشارع نقل القرية من تملك عينها أو قيمتها  
إلى الأراقمة في أيام النحر لأجل تطيب الطعام لأن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا ذكره الأكل قبل الصلوة  
ليكون أول ما تناولوا من طعام الضيافة ومن عادة الكرم أن يضيف بأطيب ما عنده وما إلى الصدقة بصير  
من الأوساخ لآلئته الذنوب بمنزلة الماء المتعد واليه أشار الله فخذ من أموالهم صدقة تطهرهم وهو المطلق  
ولهذا حرم على النبي علم وعلى من اتخذه به نسبا كرامتهم وعلى النبي عدم حاجته فلا يليق بالكرم على  
الحقيقة أن يضيف عباده بالطعام الخبيث منقل القرية من عين الشاة إلى الأراقمة ليتنقل الخبيث إلى  
الدماء فسقى المحوم طيبة فمحقق معنى الضيافة في هذه الأيام ما استوا الغنى والفقير فيه إلا أنه مع ما بينا  
يحتمل أن يكون معنى الضحية أصلا من التصديق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصديق في معارضة المنصوب  
المتيقن به وهو الضحية فإذا اتان المتيقن فنوات وقتها وجب العمل بالموهوم وهو التصديق في احتمال  
أي احتمال أن لا يكون معبرا احتياطا أيضا معنى كما قلنا بوجوب الغدبية في الصلوة احتياطا وحاصل الجواب  
أنا وحبنا التصديق باعتبار كونه أصلا باعتبار كونه مثلا لها قوله وهو أي فعل الضحية أو الذبح  
نقصان في المالبية إلى قوله في الهبة معنى من فسنن المشه أو لانه كشف الغرض عن إيرادها بقوله إذا  
وهبت شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن اللواجب أن يرجع فيها في قولنا من يوسفه وقال محمد  
الواهب

وهذا إذا وصح بالقرية عن الصلوات  
فإن لم يوجبه ويرجع بها الوارث قبل  
لا سقط الصلوات عن الميت لأن اختيار  
فيه عدم أصله ولا ثم أدت رتبة  
من الإيضاح فيجب فيه عدم الجواز  
لا غلط رتبته كما فعل ذلك الصواب  
وقيل يسقط عنه شاة الله كما في  
الإيضاح لأن دليل الجواز هو الجواز  
إلى فضل الله وكبره في الإيضاح  
والتمتع جميعا بوجوب ما ذكره التوازل  
سئل أبو القاسم عن امرأة ماتت وقد  
فاتها صلوات عشرة أشهر ولم يذكر  
ما لا فقال لو استقرض ورثتها ففقه  
حنظله ودفعه إلى مسكين ثم يربها  
المسكين لبعض ورثتها ثم تصدق  
بها على المسكين فلم ينزل بعمل كذا  
يجب كصلوة نصف صاع اجزى ذكر  
عنها فتبين بهذا أن التبرع فيها  
كما يصار به

١٨٩

من الأراقمة  
التي لا يوجبها  
إلا بالقرية  
والتي لا يوجبها  
إلا بالقرية

ان ملكا الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقى كشاة الغناب وهذا لان  
القرب لم يقع بعين الشاة بل بالأراقمة بدليل ان ما ادبت به القرية لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبح  
باق على ملكه بالكلية ويضمن به مستهلك ويورث عنه ويبيع فيجوز الا انه صدق في ثمنه وذلك بدليل على عدم  
الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصديق بما مع قيام الملك وإذا ثبت لزاد القرية لم يقع الا  
بالأراقمة بقى الحكم فيما ورث الدم على ما لو ذبح لا للاضحية والرجوع فيها لا بعد حكم الأراقمة لان الغنات لا يعمل  
فيه النسخ ونظيره وهبت شاة نين فضحى باجدها واكلمها ثم رجح في الأخرى أو ذبح شاة الهبة وباع جلد ها ورجح  
الواهب فيما بقى لا يبطل البيع ولا يوجب بطلان القرية كما نادى بالدم نياذى بأجر الشاة بدليل ان  
سلامتها معنوية لا يجوز ابتداءه وبطلان الذبح لو باع شيئا منها بتصديق ثمنه لمكان انه بقى قرية فيجب تصدق  
إلى حيث لا يبطل به حتى الله ولو لم يتعلق معنى القرية بما بقى لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى بأراقمة الدم  
وباطال حتى التمول من الباقي فلذلك لم يبطل أصل الملك لان القرية لم تناد به وان كان كذلك لم يبع الرجوع  
لانه سطل ما أدى من القرية بالعين الا يرى انه يصير بعد الرجوع ما لا يتمول كسائر الاموال كذا في  
الاسرار محمد بن اعين سقوط التمول نقصا فيه لا باعتبار ظهور معنى القرية فيه ونحن اعتبرناه اثر القرية  
ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل إلى الضحية حاصل من وجوب  
التصدق بتفويض المال بإيصال صنفته إلى الفقير والضحية تنقيص المال بالأراقمة أو التفتيش مع  
ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة قال المصنف رحمه الله في شرح النجوم ان الله نقل القرية  
من الملك إلى الأراقمة فنمت المماثلة منها مشروعا من حيث ان الله اقام الأراقمة مقام التملك وفيه شبهة مماثلة  
فان محمد رحمه الله قال القرية لا يتم الا بالتعليق حتى لو وهبت شاة فضحى الموهوب له لا ينقطع حتى الواهب  
قبل التملك فدل ان القرية لا تتم الا بالتملك فاذا كان سها مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت  
الضحية وجب التملك بالشاة أو القيمة لان مثل من حيث ان الشرع اقام أصلها مقام الآخر وقوله  
الان كمثل جواب سؤال وهو ان يقال مماثلة له التصديق بما ذكرتم والنقل إلى الأراقمة معنى الضيافة  
معنى ان يخرج عن العهدة بالصدق في أيام النحر أيضا كمن وجب عليه الجحيم لو صل الظاهر في من له  
خرج عن العهدة وان كان ما موراد أو الجحيم لكون الظاهر أصلا فاجاب وقال كمثل ان يكون أراقمة الدم  
أصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبه بالنص في هذه الأيام فلا يعتبر الموهوم في مقابلته بخلاف  
صلوه الظاهر فان اصلها عمت بالنص أيضا كوجوب الجحيم فيحوز ان يقال الجحيم والدليل على انه أي وجوب  
التصدق كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه أصلا في الضحية لان مثل للضحية لا يغير معقوله كالغدبية للصوم  
للاضحية

صرفه

القرية

ايضا

احدها

اصالة

انه اذا جاء العام الغايل في ايام النحر منه لم يسقط الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت تقدر فيه على مثل الصل  
اي على مثل اصل الواجب وهو الارقم اذا الارقم للارقم مثل من كل وجه او معناه على المثل اصله يجب  
ان سئل الخلف وهو وجود التصديق كما في الغدير يعني من وجبه لغدير اذا قدر على الصوم بسقط عنه الغدير  
وسئل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصل في الباب لانه ان التصديق لما ثبت اصله من الوجه الذي سنا وهو من  
الاصلة الغرات المالية التصديق ووقع الحكم به اي حكم الشرع بوجوده لم سطل بالشك ايضا وهو ان التصديق  
ان كان اصلا يبطل بالغدره على الارقم وان كانت الارقم اصلا سطل للغدره على المثل الاصل كما في الغدير  
وقد صار كونه اصلا محكما به فلا سطل بهذا الشك كما سطل الارقم المنصوص عليها في ايام النحر باحتمال كون  
التصدق اصلا واليه اشار بقوله ايضا وذكر في شرح المقوم انه اذا عاود وقت الاضحية انما لا يسقط التصديق  
لان مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا سطل منه الى الضحية ولو لم يكن مثلا اصلا لكان الضحية  
للفدره عليها كما ان المثل في حقوق العباد اذا فاتت وجبت القيمة عاد حقه بالفدره على المثل ومنها  
لما لم يعد الغايت دل انه مثل اصلي وبعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وبالله  
يا حبان الله فلا سقط بالفدره على الغايت كما في المثليات اذا انقطعت عن يدك الناس وقضى القاضي  
بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا وقد وقع لفظ الان في هذه المسئلة في ثلثة مواضع كلها بمعنى  
لكن فالاول اسند راك من قوله واحتمل ان يكون التصديق اصلا وفي هذا الاسند راك محقق ذلك الاحتمال  
والثاني اسند راك على يلزم من هذا الاحتمال مع اسند راك وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا ونقل معارض  
فيلزم ان يجوز التصديق في ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون الضحية اصلا وفي هذا الاسند راك رفع ذلك  
الاحتمال والثالث اسند راك من قوله وجب العمل بالمعهوم مع الاحتمال ويجوز ان يكون اسند راك من قوله  
يجب ان سطل وقوله على ما تبين ان راديه في شرح المبسوط لاني هذا الكتاب او هو تبين بالناء ان ظهر  
وقوله سفل الى هذا الى الفع متصل بقوله نقل من الاصل الى الضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم  
**قوله** واما الغضاة الذين معنى الاداء الخ رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العبد ما في شكيبات  
العبيد فاما ان كان بر جوان يدركه الامام في الركوع لكون الكسرات في القيام من كل وجه وان كان هذا  
نقصا ما سبق قبل تراخ الامام كلما سفلت اصلا فان خاف ان كبر كسرات العبد ان يرفع الامام راسه فانه  
كتمه للاصاح وهو فرض ثم كبر للركوع وهو واجب ثم كبر في الركوع كسرات العبد ولا يرفع يده لان الرفع  
سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاستغناء لسنه فيها ترك سنة وعن ابن يوسف انه لا ياتي بها  
في الركوع لانهما قد فاتت من موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عند قربه في الركوع فلا يصح

اد او هافيه كالأراء والقنوت وكسر الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا اذا  
ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو قننت فاما بقنوت الركوع فركع فانه لا يثبت في  
الركوع والدليل عليه ان الامام اذا نسى الكسرات لا ياتي في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الكسرات شرعية  
القيام المحض وشرع من جنسها فيما اشبه بالقيام فان كسر الركوع حسب منها حتى ان سهر عنه وهو امام  
او مسجوق سجد للسبه وان سهر عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد تقي محله الخاص  
اذا كان من جنسها فاسرع في حال الاغتناء ولم يشبه بالقيام احتمال ان يكون سايرها ملحقه بهذه الاشهاد  
الجنسية واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذكر آء الاضحية وكان هذا احتياطا لا  
تعليلا ومقايسة كما قلنا في الغدير في الصلوة بخلاف الفزاة والقنوت وكسر الاصاح لانهما غير مشروعة  
فيما له شبيه بالقيام بوجه وبخلاف الامام اذا سهر عن الكسرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على  
حقيقه الا اذا وفلا يعلم شبيه وهذا يحجز عن حقيقته جعل شبيهه كذا في جامع المصنف وغير **قوله**  
لان الركوع شبيه القيام اي حقيقته وحكما اما حقيقته فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو بان الاستواء  
النصف الاخر اذا المضادة او المفارقة بين وبين القعود انما خست بغوات الاستواء في النصف الاسفل  
لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الاغتناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام  
بعض الناس هذا كذا ذكر الامام الاسبيجاني واما حكما فلان من ادركه الامام في الركوع وشركه فيه  
يصير مدركا لذلك الركوع قال علم من ادركه الامام في الركوع فقد ادركها وهذا الحكم اي وجوب التكبير  
قد ثبت بالاشبهه فيحتمل في اثباتها فثبت بشبهه **قوله** الا يرى صل بعد ركوعه لانه في الركوع  
شبهه القيام والاشبهانه دليل آخر استوفى ما يقدم ولست ابر كسرة الركوع في حال محض القيام فان محض  
قال كبر وهو هو قالوا وهذا هو مما روي عن كسرة ركوعه لانه يحلو اذا خالاه الاغتناء عن الذكر  
مختلف الاول وتويد حدث ابن هدره رضي الله عنه انه علم كان كبر وهو هو وما روي انه علم كان كبر  
مع خفض ررغ ولهذا قال في الجامع الصغير وكسرة الاخطا اذا قرا الفاتحة في الاوليين ولم يركع عليها  
قراه في الاخر من الفاتحة والسورة وان قراه في الاوليين السورة ولم يقرأ الفاتحة الكتاب لم يركعها في  
الاخر بين وقال عيسى بن ابيان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة بعضها في الاخر من وان ترك  
السورة الاضحية لان قراه الفاتحة واجبه وقراه السورة غير واجبه وبهذا الطريق مسكح بن  
وطعن على محمد رحمه الله في الجامع الصغير وروي الحسن بن عمار بن حنيفة رضي الله عنه انه يقضها اما السورة  
فلما ركعها واما الفاتحة فكما قال عيسى بن عمار بن يوسف انه يقضها بعض واحد منها اما الفاتحة فلما تذكرها واما

ما شرح صح

بلغ

السورة فلما نهدس في الاولين وما كان سنة في وقت كان بدعة في غير وقته فلما بعض وجه الظاهر ما ذكر  
**قوله** وكذلك السورة يعني كما ان كسرات العيد تقضى الركوع باعتبار شبهه الاداء فكذلك السورة اذا  
 فانت عن الاولين يتحقق بان الاخير من السورة اداء وان كانت قضاء وظاهر ذلك في موضع القراءة جملة الصلوة  
 لقوله علم لصلوة الاقبراء ولقوله فاقدر وامانيسد من القرآن اذا المراد واسد اعلم القراءة لكن الشفع الاول في الصلوة  
 تعين للقراءة بحرف الواحد الذي هو جمل العمل وهو ما روي عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين قراءه في الاخيرين  
 اي يتبع عن القراءة فيها كما يقال لسان الامير وقد تعين الشفع الاول لقراءة السورة ايضا بما  
 روي عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسولا الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوات الظهر والعصر والاربعين  
 بغاية الكتاب كذا في بسوط البيهقي للشفع الثاني شبهه كونه محملا لان القيام في الاخيرين مثل القيام في  
 الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل المعتبر غير قطعي فمن هذا الوجه لم يحقق الفوات فوجب ادائها  
 اعتبارا من هذا الشبه وان كان في المحقق قضاء بالنظر الى خبر الواحد وما ذكرنا من توجيه جابر روي عن عمر رضي الله عنه انه  
 ترك القراءة في ركوع من صلوات المغرب فقضى في الثالثة وجمعه وعثمان رضي الله عنه ترك قراءة السورة في الاولين  
 من صلوة العشاء فقضىها في الاخير من وجهه كذا في المبسوط ويلزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء السورة  
 التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع القراءة على المثل باعتبار شبهه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي  
 الكافي الوجوب من السورة مع القراءة على المثل شرعي الفاتحة في الاخير من فعلا كان اولى ولهذا جوب  
 عنه اي كون قضاء السورة لشبهه الاداء المعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الاولين سقطت لان لا يمكن  
 قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء تاما من حيث القضاء فلان لم يشترع له قراءتها  
 في الاخير من فعلا ابتداء وخالفه ليصرفه الى ما عليه وانما شرعتها اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن  
 عن ابن حنبل رضي الله عنه او على سبيل الاحياط اداء لقوله علم لصلوة الاقباء الكتاب فلما كانت شرحتها  
 بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعتها في الاخير من اداء فان قرأها  
 مرة واحدة وقعت عن الواجب او المستوفى الذي فيه جهه الوجوب فان قرأها من غير ان كان خلاف المشرع  
 لان تكرار الفاتحة في ركوع واحدة غير مشروع فلذلك سقط ولا يقال كما سئل احدنا الى الشفع الاول  
 لم يبق تكرار الفاتحة معنى لانا نقول معنى صورته ورحامه الصورة واجبه ايضا لان التعلل بما يتصور على قدر  
 القضاء وكلامنا على قدر الاداء **قوله** والسورة لم يجب قضاؤها وجواب عن السؤال المذكور بطريق  
 المنع عن لان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن ثم اذا قضى  
 السورة قال بعضهم تقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقه بالقراءة وكان تقدم السورة اولى وقال بعضهم

وسورة وفي الاخيرين  
 بغاية الكتاب

عدم

فقوله

علا  
 الالة بصير تغييرا للشرع  
 وذكر ليس في ولاية العبد  
 اليه انما يشتم الائمة وحامله  
 ان قراءة الفاتحة في الاخيرين ليست  
 بفعل مطلق بل هي جهة الوجوب  
 نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم  
 صرفها الى ما عليه

يوتخ وهو الاشبه وبعده من النفس كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله على هذا الوجه على الاداء والقضاء  
 منقسما لكل واحد على اقسام ثلثة كما في حقوق الله اما الاداء الكامل فهو ردة العين المقصوب وتسلم  
 المبيع على الوصف الذي ورد في العيب البيع واداء الدين اي على الوصف الذي وجب ثم اداء الدين  
 من هذا القسم وان كانت الديون يقضي بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوا هذا لهذا كان للمقبوض  
 في الصرف والسلم او المسلم فيه قبيل القبض وان حرام وكذا له حكم عن الحق في غير الصرف والسلم بدليل انه يجب  
 رتب الدين على القبض ولو كان غير حقيق لم يجب عليه لانه كان استنبه الاج وان موقوف على النقص فيقرنا  
 انه عين ما وجب حكما الاير ان القضاء مبني على الاداء وعلى نظيره وذلك منصف فيه بالكيفية وفي استفاضة  
 استفاضة القضاء فتودي الى التسليم العين الكون اداء وقضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان  
 تسليم العين في حكم تسليم الدين وكان من صل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء الفاضل انه اذ ما عليه  
 اصلا ووصفا وكان اداء كما لا قول مشغورا بالجناية بان جنس المقصوب في يد الغاصب او المبيع في يد الباع  
 جنباية مستحق يارقبته او طرفه او بالدين بان استهلك في يدها مال انسان يعلق الضمان برقبته او ما  
 اشبه ذلك في الجناية والدين بان رده مريضا او مجرورا او رده الجارية المبيعه او المقصوبة مشغولة  
 بالجمل ولا بد من مان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فقوله اذا غضب عبدا فارغا  
 فرده مشغورا بالجناية او بالدين ان هلك في يده المالك قبل الدفع او المبيع في الدين من الغاصب  
 وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجح المالك على الغاصب بالغمه بلا خلاف ولو  
 سلم الباع العبد المبيع مشغورا بالدين فسد في ذلك الدين رجح بكل الثمن بلا خلاف ولو سلم مشغورا  
 بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجح بكل الثمن عند ابن حنبل وعند غيره مما يرجح نقصان ما ن قوام حلال الدم  
 وحرام الدم فيرجح تفاوت ما بين القمتين من الثمن ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه  
 ردة عين ما غضب او باع لكنه قاصر لانه لا على سبيل الوصف الذي وجب عليه اداء الا ان كونه مباح  
 الدم في البيع بمنزلة العيب عند عا فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق ومنع  
 تمام القبض وكونه عيبا لا شك في ان العبد الذي حل دمه او طرفه لا يتوي بما اذ لم يكن كذلك  
 وهذا المعنى اشتد من المرض وهو عيب الاجماع وانما الشبه فوق العيب فالا انه ليس باستحقاق  
 لان ثلثا المايعة التي ورد البيع عليها لم يكن بوجوب لعقوب لان وجهها متعلق بكونها مطبا بالماليه  
 لان المال لا يستحق عقوبة كالبهايم وكمنف متعلق بالماليه وانما سبب سقوط الخطار الذي يوقف  
 وجوب لعقوب عليه بوجهه لانه مشترك اذا استرد عبدا او وفي القصاص ياباه مع البيع ومالكه المشترى

حكم عن الحق اذ لو لم يكن  
 كذلك لصار استنبه لالا  
 ببطلان الصرف وراس  
 مال السلم او المسلم فيه مع

وكونه استحقاقا

ولو كان حقه فما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه مسد لرب البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الخبايا والمستحق  
 بها النفس وانما ملك البيع المالىة وحل الدم لا نفوت المالىة ولا يصيب مستحقة وانما نفوت المالىة بالاستيفاء  
 وذكر فعل الشاه المستوفى باختياره بعد ما دخل المبيع في ضمان المشتري فمقتضى الفوات على زمان وجود  
 الاستيفاء فلما مضى التسليم وكان هذا بمنزلة ما لو سلمه زانيا فجعله عند المشتري وما لم يبرج الثمن  
 لا مصار الفوات على زمان الجلاء كذا هذا خلاف ما اذا استحق المبيع عند او حق رهين او دين لان المستحق  
 هناك هو الذي تناول البيع وهو المالىة فمقتضى قبض المشتري من الاصل وخلاف ما اذا غضب عبدا  
 ثم رده طلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل  
 الخروج عن عهده العصبية وذلك باعادة يده كما كانت قبلا لغضبه وكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفنا  
 على سقوط حكم هذا السبب لظار عند العصبية فاذا لم سقط عدم الرد المستحق عليه ببرئته عن عهد الضمان  
 متى حقه فاما التسليم بحكم الشرع فقد تم مع السقوط والقصاص لانه قبل الاستيفاء بالاجماع والعيب لا يمنع تمام  
 القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك الفوات والفوات كان سبب بعد القبض  
 فلما سقط القبض فان قيل يشك على هذا الفرق ما اذا ارد المعصوبة حاملا فهلكت بالولادة  
 حيث يرجع بالنقصان بالقيمة عند ما كالمسلم المبيعه حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان  
 لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرق بين العصب والبيع في الحمل وفرقا بينهما في الجناب فلنا لان الاصل في الحمل هو السلامة  
 والهلاك مضاف الى المطلق الذي هو حادث وليس مضاف الى الاطلاق الذي كان في يد الغاصب فلا  
 يبطل بحكم الرد كما لو حتمت الجارية عند الغاصب بمردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا بالنقصان بالاتفاق  
 لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب انما كان لصعفة الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتواليه وذلك  
 لا يحصل بالحمى الذي كان عند الغاصب وان كان ذلك غير موجب لما كان بعده وابو حنيفة رضي الله عنه يقول  
 زالت يده المشتري عن المبيع بسبب كذا من الالهام مستحقة في بد الباع فيرجع بالثمن كما لو استحق ما كذا ومترين  
 او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري سقطت به من المشتري من الاصل  
 فكان لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان الفعل سبب الرد مستحق لا يجوز تركه بسبب القصاص مستحق في حق من علم  
 الا ان يشأ من له الحق عفو باختياره والبيع وان كان برده على المالىة ولكن استحقاق النفس سبب القتل  
 والقتل متلف للمالىة في هذا المحل وكان في معنى علة العلة وعلة العلة مقام علة في الحكم  
 فمن هذا الوجه المستحق كالمالىة ولا يتصور بقاء المالىة في هذا المحل بدفع النفسية  
 وبسبب مستحقة بالسبب لانه كان عند الباع فجعل ذلك بمنزلة استحقاق المالىة لان المالىة لا يملك

عيب

بحاله فكان هو الا ان استحقاق النفسية حكم الاستيفاء فقط واعقاد البيع صحها واذ ذلك واذا امان في يد  
 المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء ولهذا هلك في ضمان المشتري واذا قيل فقد تم الاستحقاق ولا  
 بعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كسلك الزوج في زوجته وملك من له القصاص نفس  
 من عليه القصاص يظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا او طنت لمنكوحه بشبهه كان العقر لها واذا قبل من  
 على القصاص خطا كانت الدية لورثته دون من له القصاص وهذا خلاف الزنا فان بزنا العبد لا يصير  
 نفسه مستحقة اذا مسحت عليه ضرب مولم واستفاء ذلك لان المالىة في المحل والتلف حصل لخروج الجلاء  
 او لضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه واذا اشتراه وهو يعلم عمل دمه ففي اصح الروايتين  
 عن ابن حنيفة يرجع بالثمن ايضا اذا حصل عبده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع  
 لان حل الدم من وجه الاستحقاق ومن وجه العيب حتى لا يمنع صحة البيع فلتشبهه بالاستحقاق فلنا عند  
 الجمل يرجع بجميع الثمن وتشبهه بالعيب فلنا لا يرجع عند العلم بشئ لانه انما جعل الاستحقاق لدفع  
 الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم بره فاما الحامل منها كالسبب الذي كان عند الباع بوجه  
 انفصال الولد لا يهون الام بل الغالب عند الولادة السلامة في مثل الزنا اذا جلد وليس هذا كالعصب  
 لان الواجب على الغاصب نزع فعله وهو ان يرد المقتوب كما غضب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا  
 وهما الواجب على الباع تسليم المبيع كما اوجب العقد وقد وجد ذلك من ان تكن بسبب الجناب مستحقة عند  
 الباع مع قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لا سقط قبض المشتري فيه والله اعلم كذا في المبسوط  
 والاسرار واذا حققت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المثلث وان الخلاف المذكور مختص بتسليم  
 المبيع مشغولا بالجناب وفي لفظ الكافي اشار اليه حيث قيل معقب التسليم عنده وعندهما هذا تسليم  
 كامل والتسليم يستعمل في العقد لاني العصب وانما يستعمل في الرد لانه معقب سابق للاخذ ولهذا قال  
 الشيخ في مسأله العصب فرد مشغولا وفي مسأله البيع او تسليم المبيع فعلم استعمال لفظ التسليم ان الخلاف  
 في البيع دون العصب اذ لو كان فيها لقتل اسعص الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل وفي قوله اذا  
 هلك في ذلك الوجه اشار الى ان مسأله الدين خارج عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الكفاية لا في الدين  
 وانما يحق فيه البيع حيث قيل هلك ولم يقل هلكا وبيع علم ان مسأله الدين على الوفاق وقوله تسليم  
 كامل اي تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه لانه اذ كامل اذ العيب من الكمال  
 في الاداء كما ذكرنا قوله واذا اذ الزبوف هو جمع زبوف اي مردود وقال زافت عليه درهمه اي عار  
 مردود عليه لغش ودرهم زبوف وزافت ودرهم زبوف وهو دون النهن من الرداء واذا

بلغ

تعيين

لان الزيف ما يرد به بيت المال ولكنه  
 يروج فيها التجار والنيهرجة  
 ما يرد به التجار وما تسامح  
 فيه بعضهم صح

وجبت على المديون راجح جياذ فادى زوفامكانها فادى قاصو لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزوف من  
جنس الدراهم ولذا لو حو رها في السلم والعرف يجوز من لئلا استبدال بينهما حرام مثل القبض ولكن قاصر بقول  
الوصف وهو الجوده ثم اذا كان قائما في بدرت الدين ولم يكن عالما بالزيادة حالة القبض كان له ان يفسخ  
الاداء وطلب الجياذ احياء لحق في الوصف وفي الصرف والسلم شرط مجلس العقد واذا هلك عند بطل حقه  
في الجوده عندنا حنفية رضي الله عنهما فلا يرجع بشئ على المديون وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض  
ويطالبه بالجياذ لهما ان استيفاء الحق قد حصل بالزوف لانها من جنس حقه متساويا له قدرا وانما  
بقي حقه في الجوده التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن ندادها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضم  
على الغايض حقا له ممنوع اذ الانسان لا يضمن لنفسه وكف يضمن وقد ملك ملكا صحح بالقبض وحقا  
لغيره وللطالب له ممنوع ايضا فاذا تعذر النذار كسقط للعقد وهذا هو القياس واستحسن ابو يوسف  
فقال يضمن مثل ما قبض ليجب حقه في الجوده لان حقه مراعى في الوصف كما في الفدر ولو كان المقبوض دون  
حقه فدرالم سقط حقه في المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه بعد عليه الرد  
بالعمه لتاديتة الى الربوا وورد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحل عينه وانما  
يصير الزوف حقا له اذا سقط حقه في الجوده فاما لم يسقط في غير حقه ويضمن الانسان لنفسه انما يبطل  
لعدم القادة وقد حصل منها فادى عظيمه وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال  
نفسه واذا ضمن فادى صح وهو ان يضمن مال المضارب او كسبه عبده الماذون المديون او ماله  
مع مال غيره فكذا اتفقوا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة وقول اذ لم يعلم به ليس  
لكونه اداء قاصدا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين  
اذا كانت قائمة وورد المثل اذا كانت هالكة عند ابن يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك  
بالاغاق ولهذا ان يكون اداء باصلا لانه لا مثل له للوصف منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل  
اي اصل الاداء للوصف لاجل الوصف الذي هو تبيع وهذا جواب عن كلام ابن يوسف ثم الفرق للمحمد  
بين هذه المشاهير ومن مثل الذكوة التي تقدمت ان يمكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه لا يخفى ان  
عن الربوا وان لا يجري من المولى وبعده وبهنا لا يمكن تضمين الوصف لجران الربوا فيما بين العباد فلماذا  
وافقنا با حنفية رضي الله عنها فيها والفرق لابن يوسف فيهما ان ما قبضه الفقير في سلم الذكوة لا يمكن ان  
يجعل مضمونا عليه لانه انما قبضه في الحكم كغايه له من ابدع الالمن المعطى وبدون رد المثل نتعذر اعتبار  
الجوده منفردا عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يمكن من الرد وطلب الجياذ وكذا ليس له ولاية

ويطالبه به

فان ذكر غير مهور فبطل القول به

باطل به

العين ٣

المطالبة عن العين ان لم يؤد شيئا وهنارت الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الخبر فامكن لزوج جعل المقبوض  
مضمونا بالمثل احياء لحق قوله والاداء الذي هو في معنى القضاء اذ رجل تزوج امرأة على ان يعطى الابن ان  
المهر تمسك بنفس العقد كالبضغ فان استحق الابن بعضا بطل ملكها وبطل عتقته وعلى الزوج قيمته لانه مسمى بالمال  
وعجز عن تسليمه فممنوع كما اذا تزوجها على عهد الغير ابتداء فان لم يرض بالقيمة حتى ملك الزوج الابن ابى بالمدارة  
واللام للعهد بوجه من الوجه ان يشراء او يهب او يهدى او يهبها لزوج سليم العبد الى المراه حتى لو امتنع عنه بعد  
طلب المراه تجبر على التسليم ولو اراد ان يدفع اليها فابتاعه القبول تجبر عليها ايضا لان هذا اذ اعين واستحق  
بالتسمية العقد وكونه ملكا للغير لا يمنع صحة التسمية وسواء استحقاقها على الزوج الا يرضى ان يملكه  
القيمة اذا عذر التسليم وليس ذلك الا استحقاق الاصل وورق بين هذا ومن اذا ما باع عبدا فاستحق  
العبد قضاء ثم استراه الباع من المستحق لا يجبر الباع على تسليمه الى المشتري لان الاستحقاق ظهر ان البيع  
توقف على احرازه المستحق وقد بطل ببرد فاذا انفسح البيع لا يجبر الباع على التسليم اما الموجه تسليم العبد  
هنا وانما هو وهو النكاح لانه لا يفسخ باستحقاق المهر كما لا يفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد لم يلزمه  
الايان في معنى القضاء لان سدة الملكة بمنزلة تبدل العين وكان هذا عين ما وجب تسليمه بالعقد حكما  
والدليل عليه من عايشته رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صا والبرومة تغور بلحوق فقتل بريم خبز واؤدم  
من اؤدم البيت فقال علم الم ابرومة فيها لم قالوا بلوى ولكن ذلك لم تصدق به على بيرة وانما انا كل  
الصدقة قال هو عليه با صدقة ولنا عهد به كذا في المصايح فجعل اخلاف سبب بمنزلة اخلاف  
العين ولا يقال كيف صح هذا والصدقة لا محل لئس هاشم وموالهم لانا نقول لانا كانت مولاه عايشته  
وهي من بني نهم لان من هاشم كيف وكان ذلك الصدقة تطوعا بديل كونه لحما وحرمة مختصة بالعين علم  
وصدق ابو طلحة حديثه له على امة مائة مائة فوزها منها فاشعر رسول الله صا فقال ان الله يوفى  
عند صدقتك ورد عليك حديثك ولان بتبدل الوصف بتغير حكم العين حشا وشرعا كما نخر اذا  
تبدل تغير حكمها الطبيعي من طرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة  
الى المحل وقد سخر سده حل المصروف السابق الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى المحل  
ايضا يجوز ان يجعل العين باعتبارها بمنزلة من آخر واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اذا مال  
من عنده مكان ما استحق عليه وكان شبيهة بالقضاء من هذا الوجه ولهذا لا يكون العبد عن المسمى العقد  
حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنعا اياه ان العبد لانه عين حقه ولهذا ان يكون غير المسمى حكما  
قلنا ان لا يعقوب قبل التسليم اليها او القضاء به لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم

باللحم  
ارضا به  
في الصدقة

والنضار فلا يعق عليها والعقد في ان العقد حال وقوعه لم يقع تملك العبد لان تملك مال الغير لا يصح  
 وانما وقع تملك مال العبد في الذمة وكان المهر مثل ما يبتدئ الا ان مال العبد مثل ثاقي ومث  
 حقيقة وماليه محل اذ لم يستك ذلك لانها تكون مثلا المهر في الحزر والظن معنى امكن تسليم عبيد العبد  
 لا يصار اليه لان اعد من العتمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لما قبل التسليم او القضاء وبهذا  
 اي ولو كان غير المستحق كما قلنا اذ تصرف الزوج في بيع او كتابه او بيعه او هب قبل التسليم والقضاء  
 بعد تصرفه لانها صادقت ملكه نفسه وكان سعيه ان يسهل التصرفات التي يحميها كالمصنوع والبيع والهب  
 حتى المرأة لعين العبد كالمستور اذ تصرف في الدرار المشفوعة والراهن اذ تصرف في المهر ونحوها لا يمتنع  
 لانها لو نقصت بطل حق الزوج في التصرف لا الى خلف ولو لم يمتنع بطل حق المرأة الى خلف وهو القسمة  
 والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتجمل بخلاف مثل الشفيع لان ثمة لو يمتنع بطل حق المستور الى  
 خلف وهو الثمن ولو لم يمتنع بطل حق الشفيع اصلا وفي الرهن لا يمتنع تصرفه بل يؤخر الى ان ينكح  
 الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام وبهذا اي ولو كان العبد غير المستحق الحكم قلنا اذ انقضت بقتمة بعد  
 الاستحقاق لم يملك الزوج لم يبعدها اي العتق فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على الفجوة لان  
 الحق نقل من العين الى القسمة بالنقض وتفرضه فانقطع الحق بحاله حكم المثل كمن غصب شاة مثل  
 من جنسه وملكه عنده ثم انقطع مثله ففقد القاض عليه بالقسمة ثم جاءه او انه لم يبعدها حكم المثل  
 ولو كان العبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم غير المستور من كل وجه لعادته بقتمة اذ كان القضاء بالقسمة  
 بقول الزوج مع العتق كما في المعصوب اذ اعاد من اباة بعد قضاء القاض بالقسمة للمعصوب منه  
 بقول الغاصب مع مبيته وانه اعلم **قول** هو متصل بالجملة اي وما ذكرنا من اقسام الاداء متصل  
 مثله مبيته على الاداء وهي ان من غصب طعاما فقد مده الى مالكه وابعه اكله فاكله وهو لا يعلم به او  
 غصب ثوبا فكساه ربه الثوب فلبس حتى يتخرق ولم يعرفه يبر الغاصب عن الضمان عندنا وفي احد قولي  
 الشافعي لا يبراه وهذا اذ لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان  
 مخبئة ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمدا فنبذته وسفاهه او ثوبا فقطعه وخطه قبضه او  
 لا يبراه عن الضمان بالاتفاق لان ملكه هذه التصرفات عندنا ولو هب وسلمه لوابعه منه وهو لا يعلم به  
 او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبراه عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده  
 لانه ما ان بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يبراه بالغرور والغاصب لا يستفيد البراه الا  
 بالرد المأمور به فاذا لم يوجد صار ضامنا ولانه ما اهاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لا يصير

بالمعصوب منه

بلغ

تصريح

مطلق

مطلق التصرف فيما اوجبه وكان فعله قاصدا في حكم الرد فلو جعلنا هذا رد انضرب به المعصوب منه لان اقدم منه  
 على الكلياء على خبر انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم ياكله وحمله الى عياله فاكله معهم ولرفع الضر  
 عنه بقى الضمان على الغاصب كذا ذكره شمس الاسمه رم فالنكته الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير  
 الى انه وجد فاصرا ولكن لم يعتبر نفي الغرور ومجتنبا في ذلك ان الواجب على الغاصب تسريح فعله وقد تحقق  
 ذلك ما من حيث الصورة فلانه وصل الى يده المالك وبه يتعدى ما كان فابتا واما من حيث الحكم فلانه صار  
 متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه حمل بحاله وحمله لكونه ميقيا للضمان فوقفه  
 الغاصب مع تحقق العلة المسقطه كما ان جهل المثل للكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق  
 الائتلاف اذ كان نظن انه ملكه واما الغرور فثبت ولكن بمجرد الخبر لا بوجبه كما من عرف بسران  
 في الطريق فاخبر ان الطريق آمن فخر حوا فقطع عليهم لا ضمن الغار شيئا وانا المعصوب منه ما يوجد  
 في ضمن عقد ضمان كافي ولذا الغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب لم يمتنع ما شرط لنفسه عوضا  
 ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المعصوب منه عين  
 المعصوب كافي استفاضا الضمان عن الغاصب لا يبراه ان اوجبه الى بيت الغاصب واكل ذلك  
 الطعام بعينه وهو نظن انه ملك الغاصب بمر الغاصب من الضمان فكذا اذا اطعمه الغاصب  
 كذا في المبسوط **قوله** ليس ياد المأمور به اذ لا يد المأمور به من ان يكون حسنا والغرور وقع منه عن  
 فكيف يكون مأمورا به اذ المراد لا يخفى ان لا يجتنب ولا يحسن في العادات عن مال الغير في موضع الاباحة  
 لان المانع من التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالى بالثام  
 بخلاف مال نفسه فانه يحسن زعن انما اشد الاحتراز باقائه على نفسه واذا كان كذلك كان النكح  
 مضافا الى الغرور الى فعله بقى الضمان على الغار بطل معنى الاداء اي بطل اتصاله الى المالك حقيقة  
 رد الغرور المهني عنه وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس ياد او لكونه غرورا وقوله ولو كان  
 قاصرا لم تجزى عن نكته الشافعي لم يذكر في الكتاب وفي ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقه بجميع  
 التصرفات وما اعاد منهم الطعام اليه لا يبراه الاباحة وكان اذ اذ قاصرا فلا يتوجب عن الكامل فاجاب  
 وقال لو كان قاصرا كما زعمت لثم بالهلاك كما في اذ آه الذي يوف عن الجياد مع اننا لان لم انه قاصرا  
 بل هو كامل لانه اتصال الحق الى مالكه اصلا وصفه وقوله ما اعاد الابد الاباح قلنا وجهه الاباح  
 ساقطه بالاجماع لانه لا يتصور في حق المالك الاجهه المالك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم وهو  
 الغرور الذي تضمنه هذا الاداء فاما وقع بجهل المالك والجهل به جهله المالك لا يمتنع الاداء

اللازم وهو الرد  
الى المالكين  
منه العين  
الى المالكين فرض

الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى باجهل عارا لان يقضي فان الرجل  
يعبر به فوق ما يعبر به نقصان اعضاءه فكيف يصح عذرا في تبدل اقامه الفرض على الغاصب وتعدا  
به فجهل بان هذا ملكه لا يصلح مبطالا له الا بغير ان المعضوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اغنى  
العبد فقال اعفته وهو لا يعلم انه عبده فقد عتقه ولا يرجع على الغاصب بشرى وكذا الباع لو قال  
للمشتري اعنى عبدا وهذا اشار الى البسيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا  
ولزومه الثمن لان اعنى ملكه وجهله بان ملكه لا يمنع صح ما وجد منه فكذا هذا **قول** والعادة المخالفة  
للديانة الصحيحة لغو جوارح عز قوله المراد لان تمام في العاد ان عز مال الغير يعني العادة انما اعتبار اذ المكن  
مخالفة للديانة الصحيحة وتفيد الصحيح اخرا عن ذبانات اهل الاوهاء والسفم والمنسفة  
وتجوها فان العادة المخالفة تقتر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام  
ان لا يرعى مال الغير وان يحب الاخيم ما يحب لنفسه قال علام والذم نفس بيده لا مؤمن عبدا حتى يحب  
لاخيه ما يحب لنفسه فكما يكبر ائلاف مال نفسه مع كونه مطلق المصروف فيه فكذلك ينبغي ان لا يكبر ائلاف  
مال الغير وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى مكان فغيدل الحريق بعبد  
من وكانك فعلت الحمد ثم قلت في نفسي هب انك تجوزت من البلا الآتية للمسلمين ما هتم لنفسك  
فانا استغفر الله من قولي الحمد له منذ ملثيت سمه واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة للديانة  
غير معتبرة فلا يصح ناقصة للاداء الموجود حقيقة **قول** كامل وقاصر فنل هذا التعظيم بحرم  
في حقوق الله ايضا فان قضا الفاتمة بالجماعة قضا مثل معقول كامل وقضاها منفردا قضا  
مثل معقول قاصر كما في الاداء فصارن الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر قسما وتختل لجزا لجزا هذا  
المقسم فيها لان صنف القصور في المثل انما ثبتت اذا تحقق الوجوب في الصنف لم يمكن بقواتها قصو  
فيه كما في الاداء ولم تحقق هنا لان وصف الجماعة ليس لازما في القضا لان الذموم فيه يثبت على صير **الوجوب**  
دينا في الذمة وبعد الفوات الصير وصف الجماعة دينيا في الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصانع  
لا غير فبفوات هذا الوصف لا يمكن قصور في المثل بل القضا منفردا مثل كامل والخصاء بجماعة اكمل منه  
فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثمانية عشر قسما وهذا خلاف الاداء فان فوات هذا الوصف بوجبه قصورا  
فيه لان سنته له شبه الوجوب من حيث انه متمم مؤكده ولكن يظهر اثره في الفعل حتى سقط به التخيير في الفعل  
والترك مع جانب الفعل على سبيل التاكيد دون صيرورته دينيا في الذمة انه ليس بواجب حقيقة  
فلسببه الوجوب عند القصور في الاداء لغواته ولعدم الوجوب جحتم لا يثبت القضا وهذا الا وصف

من الشعاب فيلحق الاداء الذي يلبي عن شدة الرعايه وبحوزان سنت له فيتميم الوجوب دون القضا الذي  
ينبغي عن التقصير والامتنان ولهذا قيل انه قضا الصانع في المجد علايمه وانما قض رسول الله علم ما فانه  
عنده ليلته التقى من جماعه لفقاه معنى الاداء من وجه بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع في بعض الاحكام  
مثل قضا ستم العجز وتدارك الورود الذي فانه بالليل كما جازت به السنة وكان ينبغي ان يكره الجماعة  
في القضا لما قلنا الا انه لما كان مبنيا على الغايبة انتفتت الكراهة كما انفتت شيئا لوجوب وينبغي الجواز بظاهر  
الحديث **قول** وفي باب الفروض انما عدا الشجر والمثل في باب الفروض من القضا وفي باب لدون من الاداء  
لان رد عين ما قبض ممكن في الفرض فيصح ان يجعل رد مثل قضا لوجود شرطه وهو تصور الاصل  
فاما تسليمه فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضا له لعدم شرطه وهو تصور الاصل  
فكان تسليم العين يتم تسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء فان قيل معنى ان يكون رد المثل في  
الفرض قضا لثب الاداء لان بدل الفرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشئ بحسنه  
نسيئة ولهذا كان الفرض في حكم العاربه حتى لا يلزم فيه التاجيل عندنا بخلاف الذي يكون فلنابدل الفرض غير  
المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الروايات التي يظهر فيها وراى موضع الضرورة وهو  
كونه اداء كذا قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنع من ان يكون من اقسام القضا مثل معتو  
كما اشترنا اليه فيما سبق ان الشئ قسم القضا بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيد به القضا المحض فضل  
فيه القضا المحض وغير المحض **قول** تحقيقا للغير جبر الكسراى اصله فالغاصب خوف على المقبوض  
منه ما له صورة ومعنى وهو مذموم عامة الفقهاء وقال لغاه القياس العاربه على الغاصب والقيمة  
في جميع الاموال عند تعدد العيون لان حق المعضوب من في العين والماليه وقد عذر اتصال العين اليه فيجب  
اتصال الماليه اليه ووجوب الضمان على الفصية باعتبار صنف الماليه وماليه الشئ عبارة عن قيمته ولكن القضا  
يقولون الواجب هو المثل قال الله عز عندر عليكم فاعندوا عليه مثل ما اعتدك عليكم وسجيه الفعل الثاني  
اعتد بطريق المقابلة مجازا كقولهم وخا سبهم سبه مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية  
قال علام الحنطه بالحنطه مثل مثل الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة ولان المقصود وهو الجبر كما ذكرنا  
وذكر في المثل ان فيه مراعاة الجنس والماليه وفي القيمة مراعاة المالية فقط وكان يجب المثل اعدرا  
اذ اعتدرد كذلك بالانقطاع من ادراك الناس في بصار الى المثل القاصر وهو القيمة الضرورة كذا في المبسوط  
**قول** فالعمه فماله مثل كالمكمل والموزون والعدد في المتقارب اذا انقطع مثله عن ادراك الناس  
بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا يملكه كالحبوانات والثيران والهدديات المتقاربه

بلغ

لا تاجر التام ان تذكره بادا مال  
من عنده هو مثل لما قوت عليه صورة  
ومعنى صح يقوم مقام الاصل وهو  
المقصود من كل وجه وكان المثل  
صورة ومعنى صح

بلغ



فان الواجب المشكوك في المعنى وهو القم عند عذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة بضم مثلها من  
جنسها معد بالاهتمام لان ممر عايب المماثل صورته ومعنى اما صورته فظاهرا واما معنى فلانها معدلا  
فيه وكان اولى من الدرهم التي يغرب فيها المماثلة صورته وروى ان عبادشة رضي الله عنها كسرت قصعة  
لصفية رضي الله عنها ثم جات بغيره فمعه مثل ذلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صا وروى  
ان اعرابيا اتى عثمان رضي الله عنه وقال ان بني عمك عدوا على ابلي قطعوا الباكنا والكلوا فصلانا الخبز  
الى ان قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اني باي هذا واديه معطى ثم ابلما مثل ابله وفصلانا مثل  
فصلان فرضي به عثمان به ونسك الجمهور بالحدوث المشهور وهو ما روينا ان علم من اعنى شتقا له في  
عبد قوم عليه نصيب شريك ان كان موسرا وهذا التصيب على اعتبار القم فما المثل له اذ الم مثل بضم  
مثله نصف عبد آخر وبان عثمان النعدي مبنى على المماثل وهذه الاموال سفادت في المايه حلقه فمعدر  
بينار عايب الصورة اذ لور وعيت لغات المماثل معنى فوجب رعايب المعنى الذي لا تفاوت فيه وهو القيمة  
بمخلاف المكيدات لانها لا سفاد خلفه فامكن فيها رعايب الصورة والمعنى بوضوح ان لو استمر عشرة افرق  
حفظ بعشره درهم كان له ان صرع واحدا منها مائة على درهم لعدم تفاوت الفزان ومثله في  
العبيد لا يجوز للتفاوت لئلا منهم فلا يعرف قدر الواحد من الجمل قطعا واما حديث عايش رضي الله عنها  
فقال لم ترد كان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت الفضة تقبل لرجل الله  
ويحتمل ان الفضة كانت من العديان المتقاربين واما حديث عثمان رضي الله عنه فقد كان على سبيل الصلح لا على  
طريق القضا بالضمان لان المتكلم لم يكن عثمان صر والاشان غير مواخذ بجنايب بن عمه الا اذا تبرع باء  
مثل ذلك عن بن عمه لغرض ميبيل الى اقاربه وانتصارهم به لذل الالسرار والبسوط **قوله** ولهذا يكون  
المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على الفاضل قال ابو حنيفة رضي الله عنه على وجهه اما ان كان القتل  
بعد البر او قبله واما ان كان القطع من شخص واحد او من شخصين فاما ان كان خطاين او معدين او احدهما  
معد والآخر خطا فان كان القتل بعد البر فمما جانيان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البر الا انه  
من شخص آخر وكذا ان كان قبل البر من ذلك الشخص ولكن كان احدهما معد والآخر خطا وان كانا خطاين من شخص  
واحد والقتل قبل البر فمما جانيه واحده بالاتفاق وان كانا معدين فمما جانيان عند ابن حنيفة وجانيه  
واحد عندهما فتبين بما ذكرنا من قولنا قطعه يد رجل مفيد بالعمد اي قطعها عمدا وان قوله ثم قتله عمدا  
مفيد بان يكون قبل البر اي قبل عمدا قبل بره اي دانه الضمير للشان اي الشان ان الوقي تخيير ان شاء  
قطعته ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان الفضايل مبنى على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي

والقتل

بفعل  
بفعل  
بفعل

القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وضمم القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل  
وصورة الفعل جميعا معجز المولى مهمها ولا يمنع من القطع بخلاف الخطا فالمعتبر هناك صيانة الحد عن الاهدار  
لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عتار حمة من الشرع علينا وقال ابل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان  
القطع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه بنفسه وصار قتلا والفعل الثاني ههنا التمام  
لما توفقت عليه القطع وبحقيق له بدليل ان حكم حكم السراية بعينه وكانا جانيه واحد بخلاف ما اذا اختلف  
بينهما بر لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبر ويكون اشيا جناية لغيره الا ان كانا خطاين  
وكلد بره عنهما تجزيه ونصف كما لو كانا الشخصيه بخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يوف  
على ان يصير بالسراية فضلا مضافا الى آخر فلا يمكن جعل الثاني انما للاول ومخلاف ما اذا كان احدهما عمدا  
والآخر خطا لان باختلاف صفة الفعل بخلاف موجب فلا يمكن جعل الثاني انما للاول كما اذا اختلف الفاعل  
او محل الفعل وايضا جميع ما ذكرنا في فصل الخطا ان لو قطع يده ثم سلم قبل البر لا يجب لاديه واحدة  
فكذا ههنا ولنا هذا اي القتل بعد القطع قبل البر هكذا يحتمل موجب لقطع كما ذكرنا وكانا جانيه واحد  
ولكن من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فاما ان الفعل متعدد وقوله في باب جزاء الفعل اشارة  
الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب الفضايل انما يعقل بنفسه واحده لتعدد الافعال  
بمخلاف الخطا فان الواجب فيه بدل الغايت فان جماعة لو فعلوا واحدا خطا لم يجب لاديه واحده وههنا قد  
تعدد الفعل بجوز ان تعدد الجزاء **قوله** الا يبرى انه يصلي ما حيا انما القطع كما يصلح محققا لغير القتل  
بعد القطع كما يصلح انما للفعل الاول من وجه فكذا كما يصلح ما حيا له بمنزلة البر من حيث ان الحد يفوت  
به ولا تصور للسراية بعد فوت المحل والقتل بنفسه صالحه للحكم وهو انزهاق الروح فوق الاول  
لان ليس سموه الى الانزهاق لا محاله بل الغالب عدمه فيصير لئلا يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا يبرى من  
الفاعل لو كان غير الفاعل كان الفضايل النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لامحاله لوجب الفضايل عليها  
ووجد قولنا وما اكل السبع الا ما ذكيت جعل الذكاة قاطعة للسراية والاماصل المذكور بعد جرح السبع  
ولهذا قلنا اذا جرح الى صيد تاركا للشبيه عمدا وجرح ثم ادركه وذكاه حل فعلم لئلا الفعل الثاني يصلح ما حيا  
كما يصلح محققا ولهذا خيرة ناه بين الوجهين **قوله** ولهذا قلنا اي ويكون المثل الكامل اصلا في ضمان العود ان  
وسابقا على القاصر اذا انقطع المثل في المثل بعين القم وقت القضاء عند ابن حنيفة لان النحول الى القم  
انما يحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمه قبله وهو مطالب حتى لو صدر الجرح او ان كان له  
ان يطالب بالمثل وانما النحول الى القم العجز وذكروا في القضاء بخلاف ما اذا كان المقصود بالمثل كما

لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابن حنبل وغيره من غير مطالبه بآثار المثل بل هو مطالب  
بآداء القيمة باصل السبب معتبر بتمتته عند ذكره ابو يوسف بقوله لما قطع المثل التحق بالمثل له  
في وجوب اعتبار القيمة والحلف بما يجب بالسبب لانه بحسب الاصل وذكر العصبه معتبر بتمتته يوم <sup>تقوله</sup> الغضب  
ومحمد رحمه الله بقوله اصل العصبه وجب المثل خلفا عن ردة العين وصار ذلك دنانير ذمتها فلا وجب القيمة  
ايضا لان السبب لو احدث لا يوجب ضمانا ولكن المصير الى الغنمة العجز عن اداء المثل وذكره لا يقطع عن  
ايدى الناس فمعتبر بتمتته باخر يوم كان موجودا قيمه فانقطع كذا في المبسوط **قول** ولهذا لم يضمن منافع  
الاعيان الخ اي ويكون المثل الكامل او الفاسد شرط في الغنم لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل  
المنافع لا كاملا ولا ناقصا او معناه ويكون العجز منقطع الضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله فانه  
لو غضب زوج انسان او ولده وهكذا عندنا لا يجزي الضمان العجز قلنا لا يضمن المنافع بالانلاف للعجز  
تسليم المثل واعلم بان المنافع لا يضمن بالعصبه ولا بالانلاف عندنا وقال الشافعي رحمه بصحة ما وصفت  
الغضب ان مسك العين المضموم مده ولا يستعملها بصورة الانلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد  
يركب له اية او سكن الدائم الخلاف مثل العصبه ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف  
في زوائد العصبه فانها ليست مضمونه على الغاصب عندنا لان العصبه هو ازالة اليد المحقة بالثبات  
اليد المبطله ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث  
في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونه لان العصبه ليس الاثبات اليد المبطله وقد تحقق ذلك في الزوائد  
فكذلك المنافع لان اليد تمت على المنفعة كما على العين فاما الخلاف في الانلاف فبناء على الاصل المذكور  
وهو الغدره على المثل وعدمها الا على اثبات اليد وانها لا يضمن الزوائد يضمن بالانلاف للاختلاف  
فتحقق ما ذكرنا ان الشافعي انا قيد بقوله بالانلاف اخذ من العصبه بقوله بطريق الغدره احتراز  
عن الانلاف بالعقد كالجاره والجاره مضمونه بالانلاف عنده قولوا واحدا حتى لو استنجر حيا  
استعمله لزم له المثل وغير مضمونه بالعصبه في قول حتى لو استولى عليه وجسه حتى تعطلت منافعها  
يلزمه شي لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه ككتاب بدينه خلاف العبد وجه قول الشافعي في علم  
الانلاف ان المنافع اموال متقومة مضمون بالانلاف كالاعيان وانما قلنا انها اموال بديل المحقق والعرف والحكم  
اما الحقيقة فلان المال غير الادبي خلق لمصالح الادبي والمنافع منا ومن غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة  
في المحقق تقوم بمنافع الاشياء لا بدوا زواياها والذوات بصير متقومة وما لا منافعها اذ كل شيء لا منفعة فيه  
لا يكون ما لا يكف سلف حكم الملايقه والمنقوم عنها واما العرف فلان الاسواق انما يقوم بالمنافع والاعيان

بلغ

جميعا فان الحوز والمخاضات انما تستلجده وقد سناجر المرء جملته وواجب متفرقا لا يتفرقا كذا في شرحه وبيع  
متفرقا اما الحكم فلان في الشرع عدت اموال متقومة حتى صلحت مهذبا وورد العقد عليها وضمنت بالمال  
في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقد لا يجعل ما ليس بالمال ولا ليس بمقوم متقوما كورود  
العقود على الميتة والخمر واذا ثبتت بها اموال متقومة وقد يحتمل الملاذ لان الاسفاح بالنسبة لانها منافع  
يتكون مضمونه عليه لعلمنا ومهم في نفي المماثل بين المنفعة والعين طريقان احدهما نفيها بنفي المايلية والنقوم  
عن المنفعة اصلا وثانيها اثبات السواء في المايلية معهما سان الاول ان المنفعة ليست بالمال ولا متقومة  
فلا يضمن بالانلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة المايلية للنسبة بالتمول والتمول عبارة عن صيانة النسي  
واذ خاره لو نزلت الحاجب لاعت الاسفاح بالانلاف فان الاكل لا يضمن له ولا المنافع لا يضمن بل كما يوجد  
يتلاش فكيف يرد عليها التمول وكذا النقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا سبق الوجود فان المعدوم  
لا يوصف بان متقوم اذ المعدوم ليس بشئ وبعد الوجود النقوم لا سبق الاحرار كالصيد والحشيش والاحرار  
لا تحقق فيما لا سبق زمانين فكيف يكون متقوما ولا يقال المنافع محرزة ضرورة احرازها قائمته هي  
لانا نقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب للمضموم ومن احراز الغاصب بوجوب الضمان عليه كما  
في زوائد العصبه ليست مضمونه عندنا ولو كانت محرزة للمضموم منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لان  
احراز ضمن الاقصد وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش الثابت في ارض مملوك لا يكون مضمونا بالانلاف  
وان كان محرز ضمنا لاحراز الارض وعلى هذا يقول الانلاف لا يتصور المنفعة ايضا لانه لا محل للمعدوم  
ولا ياتي مقترنا بالوجود لانه صفة الوجود وانما ياتي بعده وهي لا سبق في الزمان الثاني لحد الانلاف والثبات  
الحكم بدون تحقق سببه للحوز وسان العائن ان ضمان العدو ان مقدر بالمثل بالنسبة والمنافع وان كان اموال  
متقومة فهي دون الاعيان في المايلية فلا يضمن بالاعيان كما لا يضمن بالعين والرد بواجب وهذا لان المنفعة  
يقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما تقوم بغيره تبع له والعقود بين النسي والمنبوع ظاهر فكذلك المنافع  
لا سبق وقتين والعين سبق لوقانا وبين ما لا سبق ومن ماسق سفاوت عظيم مهم من ضرورة كون النسي مثلا  
اغيره ان يكون ذلك الغير مثله اذ هي اسم اضافي كالانواع والعين لا يضمن في باب العدو ان المنفعة قط  
نعرفنا انه لا مماثل لها منها بوجه ان المنفعة لا يضمن بالمنفعة عند الانلاف حتى ان الحوزة حان واحد على تطبيع  
واحد لا يكون منفعة احدها مثلا المنفعة الاخرى عند الانلاف بالاجماع مع ان المماثل من المنفعة والمنفعة  
الظهر منها بالعين والمنفعة لان الاضمن المنفعة وهي الدرهم او الدينار او الف دينار ثم لم يشار بقوله لان العين

ومعناه خ

يوجد ص

كما لا يتصور بالاحراز ص

الدينا ح

ليس مثلها إلى الطريق الأول وقوله ولأن المعاوت بين ما سقى إلى الطريق الثاني **قوله** الآن من  
أحرازها استثناء منقطع من قولها وليس لما لا سقى صفة المقوم حقيقة الآن ثبتت أحرازها شرا بخلاف الغناس  
فمقوم وهو في الحقيقة جواب السؤال وهو أن يقال قد تبين أن لها صفة المقوم في باب العقد مع استحالة  
أحرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز أن يثبت بها هذه الصفة في الانلاف أيضا سد باب العدوان  
فأجاب أن أحرازها وقومها في باب العقد إنما سمي غير معقوله المعنى بناء على جواز العقد حتى لما جاز  
العقد شرعا سمي الأحراز ضرورة بناء عليه فلا سمي في غير موضع العقد ولا يقال وقد ثبت المقوم بها  
في غير العقد أيضا كما لا وطى جاربه مشتركه منه ومن غير محبت عليه نصف العقر لصاحبه لا ما يقول منافع  
البضغ المحقت بالاعيان عند الوجود على ما عرفت تكون الضمان في مقابله العير حكما ولأنها إنما ضمن بالعقد  
إذا كانت فيهم بينهم العقد فأنما إذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وإنما يجب الحد وهذا الجواب شير إلى علم  
صحة المقاييس من العقد والانلاف تكون الأصل غير معقول المعنى وقوله ولأن المقوم في حكم العقد ثبت  
لقيام العن مقامها حواشي عن هذا السلب المعنى لما كان للناس حاجته إلى هذا العقد فقام الشرع العير المتفق  
بها مقام المنفعة في قبوله العقد إذ لا بد له من محل الأبرار أنه لو اضاف إلى المنافع لا يصح بان قال إنك  
منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة سمي حكم العقد فيها سمي المقوم لهذا الطريق **الضرورة**  
ولا يصدق مثل هذه الضرورة في العدوان فسعى الحقيقة معتبرة **قوله** وهذا الصح اعلم بان الشافعي جعل المنافع  
المعدومة باب الجارة كما يوجد حكمه الآن العقود لا يصح الاضافة إلى محال الحكم وهو الملك إنما سمي  
في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد أما حقيقة أو تعدد من جهة الشرع ليكون الحكم المقدر  
على مثال الحكم في المحقق فانزل المنافع موجودة تحريما للصحة العقد واعتبرت الاضافة إلى الدار لأنها محل المنفعة  
فصار من المنفعة بذكرها مذكوره لان باعتبارها حدثت بها عرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى له **البيان**  
حكم الولد الحى باعتبار العرضية وعندنا عقد الجارة مضاف إلى العين التي هي محل حدوث المنافع خلقا  
المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا سمي الحكم الا بالاضافة إلى محل ضار وجوده للمحل شرط الصحة العقد  
وتعد باعتبار هذا الشرط حقيقة في بيع المنافع إذ لا وجود لها حال العقد ولا يتأخر الوجود فاقمنا  
الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة بعد ما وجد اللغزان المرتبطان وصار على الاثبات حكم يتأخر عملها  
في اثبات حكم وهو الملك إلى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فسامع من اصحابنا من قال اللفظ الصادر منها  
مضافا إلى محل المنفعة ككلاما وهو العقد منها إذ العقد فعلها ولا فعل يصدر منها سوى ترسيب

أخرج

لع

العقد ح

القبول على الاحتياط ثم الانقضاء حكم الشرع سمي صفا لكلامها مشرعا مجازا فيقال العقد قد وجد فيها  
وذكر عبارة عن كلامين يرتب احدهما على الآخر حكم الشرع بالانقضاء عند حدوث المنافع ما عرفت  
كذا في اشارات الاسرار للشيخ ابن الفضل الكرمانى رحمه الله فعلى الطرفين الاول يكون العقد منعقد في حق العين  
والحكم ينقذ في المنفعة وعلى الطرفين الثانية يعقد على المنفعة لا على العين فاذا عرفت هذا مقول الجاب  
الشيخ من السؤال المقدر على معقدا الخضم ولا يقول الآن سمي أحرازها بولاية العقد ان هذا الكلام  
يدل على لزوم العقد برود على المنفعة ابتداء ثم اجاب على مذهبه تاننا بقوله ولأن المقوم لا يرجع مذهب بقوله  
وهذا صح ووجه ان ما قاله الخضم قلب الحقيقة وهو جعل لعدم موجود او ما قلنا ابتداء الامر على  
حقيقته وبما ضحك الحكم إلى حين الوجود وانما قابل للناظر والتراخي كما اذا وصى بما يتم تخيله يتأخر حكمه إلى حين  
وجود الثمرة لأنها تجعل موجوده ولأن اقامه السبب مقام المبيد في الشرع امر شائع كاقامة السر مقام  
المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك مقام شغل الرحم في حرب  
الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس هو في الشرع استمرار ما ذكرنا فكون ما قبلها الصح وقوله  
الابري كان ضمان العقد فاسد كان او جازا يجب بالنراض جوابه كغيره عن ذلك السؤال المقدر بطريق  
التوضيح وهذا الجواب ثبت وصفا من قايه بفسد القياس فصار كانه قال لا يصح القياس لان المقوم ثبت  
غير معقوله المعنى وان كان معقوله المعنى ففي القياس عليه وصف يفارق به القياس وهو الرضا لان  
للمضا اشرا في ايجاب صل المال وفصله محبة الجار بالنراض فاما ضمان العدو وان فمبين على اوصاف العين  
والرجوع إلى اوصاف المحل فوجب عدم الضمان هنا فصار هذا القياس كما قيل من الفرج حدث كما  
اذا من ربال والغرض من ابراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكرنا ولا انما يصلح جوابا عن العقد  
الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجازم من الفاسد فيلزم  
متوازن لا تقوم المنافع فيه كما في الانلاف والغصب فاما اثبات التقوم والشرام المال بطريق النراض فيجوز  
في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الانلاف والغصب ثم الانفصال عن العقد الفاسد على ما ذكرنا او لا  
هو ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا يميز بين الصحيح والفاسد بل يوجد حكم الفاسد والصحيح  
ولا يجعل الفاسد بنفسه أصلا **قوله** ولأن المعاوت قد ذكرنا في المعاوت بين العينين وجهين احدهما  
ان العين سقى والمنفعة لا سقى وإنما ان المنفعة مقوم بالعين لكونها عرضا والعين مقوم بنفسها فصح  
الشيخ رحمه الله بغير وجه من بقوله فانسق ومقوم العرض بومين العرض القائم به ان العرض الذي لا سقى  
وهو مع ذلك قائم بغير **قوله** تعاوت فاحتشى قال الشيخ رحمه الله المعاوت باعتبار البقاء لا بوقوع المنفعة

عقد

العقد

باجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اذ الف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجهد والبطيخ فان يضمن الدرهم ولا مساواة  
منهما في البقاء لان الدرهم سقى لزمه كثيره والحمد ونحوه لا ينفى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء  
لا يمنع من وجوب الضمان لتساوية في اصل الوجود فاجاب الشيخ به بان التفاوت بينهما فاحش لا يفي مع المساواة منها  
فمنع من اجاب الضمان وهذا لان الماهية باعتبار المعنى الذي هي عليه الضمان وهو الماهية التي كل معنى فان الدرهم مثل  
الحبوان في الماهية لا غير وهذا التفاوت في نفس الماهية لما ذكرنا ان ماله المنافع لا يساوي ماله الايمان لانها  
تقبل النقص والمالية صفة الموجود فاذا كان الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى الماهية فمثل معنى الماهية  
في الايمان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما تسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدرهم في  
مقدار البقاء لانه سقى زمانين وارمنه كثره لان الدرهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع من وجوب الضمان  
وهذا لان المساواة من التلذذ وبدلها كما تنطبق حال وجوب الضمان لانها حال اقامه احداهما مقام الاخر فيجب  
لنكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليس موضع  
العصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان **قوله** باعتبار الحاح الماهية فان الحاح  
ماسه الى اهدار هذا المعاونة ههنا ايضا ساء الساب العدوان اذ في اعتباره الصاح بان الظلم وضيق  
الامر على الناس قلنا ليس الامر كما زعمت فان مساو الحاح فيما اكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لافئما  
يندر وجوده وهو العدوان فان منى عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبتنا للزجر العقوبة والحبس  
فان ذكر في المبسوط وعند ذكر ما تم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيا فان قيل في اعتبار هذا التفاوت  
ابطال حق المالك لصلا في اهداره واجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا وكان ترجيح حق صاحب الاصل  
اولى وكيف وان مظلوم الغاصب ظالم والحاق النقص بالظالم اولى قلنا حق الغاصب فيما وراه ظلم مخذوم  
معصوم لا يجوز نفوته عليه ولهذا فقد الضمان بالمثل وانما يجوز اسفاه الضمان منه على طريق الانتصاف  
مع قيام حرمه ماله فلا يبرح حق المصوب منه على الغاصب **قوله** حاق الغاصب بغيره وصفا وحق المالك  
لا ينفى اصلا فليس كذلك لان حق المالك بل تناقض الى دار الجزاء والتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى  
فما حق الغاصب الوصف مسطر اصلا لانه سقى عليه بقضاء القاضي وما سقى بالقضاء الذي هو حجة الشرع  
لا يوصل اليه دار الاخرة وكان باخر الاصل اهون من ابطال الوصف بوض ما ذكرنا اننا لو اوجبتنا عليه زيادة  
على ما انفق كان مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشئ وذلك لا يجوز واذا لم توجه الضمان لتعذر ايجاب المثل  
كان ذلك لضرورة ما فيه في حقتنا وهي ان لا يقد ر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم **قوله** الا يبرح توضيح  
لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط ونفى معنى الاداء الى ابطال العقود اصلا **قوله** سطلها

بلغ

لا ينفى

اصلا

اصلا الى العقود لانها شرع للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت من البديل والمبدل فان الباع يبرح  
خيريه في الثمن نظرا الى جانب المبتور كذلك في جانب الباسع فليست تقابل طلبا للفصل الذي راي كل واحد  
منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب الاعدوان لما ذكره وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر  
فلا بد من شرحه ايضا معقول وعرفه وليس الى المقوم حاص اذا الاستبدال صحيح من غير المقوم معناه انها قد  
تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي يندفع بالاستبدال من غير المقوم كما في الخلع والعقود على مال  
والصلح عديم العمد ولما تقومت من غير ضروره عرفنا انه هو الاصل فيما ثبتت تقومها في ضمان الاعدوان  
ايضا تم اجاب عنه فقال ان القياس ما يثبت تقومها لما مر من الدليل ولكنه يعموم بالفضل العقد بخلاف  
القياس وان لم يكن الى المقوم حاص معنصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى **قوله** وانما قلنا  
ذكر ان بان المقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الشرع اسفاه الايضاح بالمال المتقوم بقوله عز وجل  
ان سعوا بما موالكم والاموال انما اضاف اليها واسطر الاوز الذي به سنت المقوم للاموال فسنت  
الابتغى بالمال المتقوم ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الا ابتغى بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم  
ما وراه ذلك شرطان مدفوعا موالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الا ابتغى بالمتنا  
فانه اذا تزوج امرأة على رعي غنمها سنة جاز وقال تعالى اجبار على الرعي ثمان حج فعدنا ضروره  
لن المتنا في العقد موال متقومه حيث صح الا ابتغى بها ورطنت لمغايبه لانه قياس مع الفارق على  
ما سنا ولا يثبت شي من ذلك بالعدوان بعنى لا سب به اصل المال ولا فصله فان اذ التلذذ جلد منم لا يجب  
عليه شر ولو اختلف ثوب ان لم يجبه عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا فصله  
والله اعلم **قوله** لان المال ليس بمثل للنفس صورته وهذا ظاهر اذ الامثال من الادم والابل والدرهم صور  
ولمعنى لان الادم مالكم متبذلا لمساواه والمال منبذله له ولا تاول من المالك والمملوك بل هما على النضاد  
في الدرهم هذا في الدرهم العليا وذكر في الدرهم السفلى ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح  
به ومعنى الادم هو ما خلق له من عبادة ربه والخلاف في ارض الاقامة حقوقه وتحميل امانته ولا مشابهة للمعينين  
ولان المال يجعل مثلا للمال ارض محال صورته فتساوية في قدر الماهية لا يغير وهذا السلف ليس مال فكان طريق  
المانع عنهما مفسد او لان المثل معنى عبارة عن شئ من الشئ وهي عبارة عن قدر ماليته بالدرهم والدنانير  
واذا لم يكن الشئ ما لم يكن له قيمة كذا في الاسرار **قوله** ولهذا قلنا ان يكون المانع غير معقول بين  
المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال العقود وانما قيد بقوله مثلا لان المال  
بطريق الصلح مشروع مع احتمال العقود بالاتفاق وسان هذا ان موجب العمد العقود على النفيين عندنا

بلغ

لا يعدل عن المال الاصل وهو احد قول الشافعي وفي قوله كلفه موجب العود او الدين والخيار الى الويل في  
التعيين لقوله علم من قبل مسلا فاهله من خير بين ان اجبوا فلو او ان اجبوا اخذوا الدين وهذا نصيب  
على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الويل مختار بينهما ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شوع ليجر حتى  
المقتول فمما فات علمه بدليل حاله الخطا فان الفوات عليه الوهمين يقع على شرط واحد الا يبرأ ان يقع  
به بعضه من ذنبه وسفده وصلايه اما الفضايل فانما يقع به الويل اذ الشك في حصوله ولهذا كان المقتول  
شبهه في العمد دون الخطا لان منع الفضايل لا يعود اليه بخلاف منع الخطا الا يبرأ ان الشرع اوجب الفضايل  
ضمانا زيدا للمعنى الاستقام وشقي الصدور ونظرا للوحي واجبا للحيوة فشرع الاستقام الضمان الاصل لكن  
تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما محب كما للعبد حتى يعمل فم استقامه وورث عنه والحوار الجمع بين الحقتين  
لمستحق واحد بمقابل محل واحد فانما الجمع بينهما على سبيل التخيير ولنا انه المنع مضمونا بصيغة ضمانية  
بالمثل ما امكن كالمال ويعتق حقوق الله من الصلوات والصوم والمال ليس بمثل للمثل لما ذكرنا  
والفضايل مثل له صورته لان مثل واقائه حيوتها كالاول ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الاستقام <sup>الثاني</sup>  
في معنى الاستقام كالاول ولهذا سمي قصاصا وفيه مقابل النفس لنفس كمال تعالى ولما علم في النفس  
بالنفس فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا يبرأ ان الصوم  
لا يجوز قضاءه بالقدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا فان قيل كان المال ليس بمثل للفضايل  
النفس فكذلك القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فصدق ان لا يجوز الاقتصار على القدرة على  
القطع والعقل فلما المال ليس بمثل للنفس حرة ولا معنى فاما القتل بمثل للقتل صورته ومعنى مثل القطع  
معنى الصورة ولهذا النوع من المماثل كان الواجب في الابتداء لحدوها اما الجمع او الاقتصار اسما لا العاجب  
الاصل مع القدرة على استقامه الى خلقه بخلاف الدين في العمل العمد لانه لو وجبت كانت خلفا عن الفضايل  
لانه الواجب الاصل دون الدين التي لا تماثلها معها وبالفاتت بوجه يكون احتقار الدين اسما لا العمد الاصل الى الخلف  
مع القدرة عليه ولان الاجصار بمنزلة اسما لبعض الحق واستقامه الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجتماع **قوله**  
وهو ان الفضايل ان اجبا الذين هو المقصود من شرعية الضمان اقرب سانه ان الاول فان حياة يكون  
المثل القام مقامه ما جبر به الفاتت وانما يحصل ذلك بالخلاف حية يحصل بجموع اللون القام مقام القليل وذلك  
في الفضايل دون اجبا لعل لان افاته الحيوة مضمونه مما تقدم مقامها وانما يقوم مقام الحيوة اخرى المال  
اذ كذا الدنيا لا يسوي بحسب ساعته وقد نص لعله على ان في الفضايل حية لفاوة ذكر في شرعية واستنباط  
اما الاول فلان من قصد عذره ونكرانه بعض منه فانه يفرج عنه ذلك فيكون الفضايل حية لهما جميعا فعمل هذا

كون الخطاب لكافة الناس واما الثاني فلان من قبل اننا يكون حرا على اولياء القيد خوفا على نفسه ومم  
خافونه لانه سمعوا عليهم بغيره على ما عليه عادات المنقلب منى فلو هو قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك  
ونقتل حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والديه سمي دفع الهلاك من الحي احياء قال الله عز وجل ومن احياها  
فكاننا احياء الفاتت معا فكون في الفضايل حية اولاده وفي حيويتهم حيويتهم لان نساء الرجل نساء اولاده  
طريق المعنى ولهذا يسمي اولاده كما يسمي لنفسه صلتا من الفضايل الى احياء اقرب وانما قال اقرب لان  
المال نوع اقرب الى المقصود اذ بوجوده قد يمنع الفاتل عن القتل وبما سنفه في منع الويل عن الاستقام  
ولكن دون الفضايل في هذا المعنى فلهذا كان الفضايل اقرب الى المقصود **قوله** وانما شرع المال جواب عما  
قال السابق من ان المال مثل للنفس بدليل حاله الخطا فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم  
عن الهدر فانه عظيم الخطر وعذر الجاني الفضايل لا يطريق ان مثل وحقق في الفضايل غاية في العقوبات  
المعجلة في الدنيا فلا يجوز موافقة الخاطيء به لكونه معذورا فرفع ونفس المقتول محترمه لا يستطرح منها  
بعذر الخاطيء فوجب صيانتها عن الهدر فوجب شرع المال في حاله الخطا لصيانة النفس المحترمة عن  
الاحداث لا يطريق ان مثل كما اوجب الفدية على الشح الفاتت عند وقوع الياس له عن الصوم وذلك لا يرد على  
ان الاطعام مثل الصوم فيكون في الجاني على الفاتل ان سلمت له نفسه بوجه ان قل نفسا معصومة  
ومنه على المقتول بان لم يهدر حقه ما يجاب شئ يقضى به حواجه او حواجه ورثته مع ان الفاتل معذورا واذ  
ثبت هذا في الخطا ففي كل موضع من المواضع العمد يحقق هذا المعنى وهو تعذر الفضايل مع بقاء المحل  
لمعنى في المحل يحمل المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنفس الحق به ما يكون في معناه من كل وجه فالاب  
اذ قل ابنه عمدا احت المال لعذر احباب الفضايل عن مراهبة واذ اعفا احد الولدين بحسب الاثر المال  
لانه تعذر عمله استينافا الفضايل بمعنى في الفاتل وهو ان جرح بعض نفسه بعضا واحدها وكان ذلك في معنى  
الخطا فوجب للمال الاثر بخلاف ما اذا مات من عليه الفضايل لان تعذر الاستينافا لغوات المحل فلا يكون في  
معنى الخطا وفي لفظ الشح رجوعه لانه اشار الى ما ذكرنا تحت قال وانما شرع عند عدم المثل ولم ينفى  
حاله الخطا اذ وجوب المال ليس مختصا بحاله الخطا بل هو ثابت في غيره كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل  
ليكون شاملا للصور **قوله** ولهذا ان ولما ذكرنا ان ما ليس مال لا يكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمن  
به قلنا اذ اشهد الشهود على رجل بالعضو عن الفضايل ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا الويل الفضايل  
شيا وقال الشافعي يضمنون الدين وكذا اذا سلم من عليه الفضايل انسان آخر الا يضمن لويل الفضايل شيا وما  
ذكره هنا بديل على ان عنده لضمن لويل الفضايل لانه كاشاهد ورايت في الهدية ولو وجب الفضايل

على رجل فعلم اجنبى بحب عليه الفصاح لورسنته وحق من له الفصاح في تركته ولو عفا وارثه عن الفصاح  
على الدية فالديه للوارث كالقصاص وحق من له الفصاح في تركته هذا يدل على ان الاجنبى لا يضمن  
عنده شالوى الفصاح كما هو مذموم وكذا ذكر في الاسرار ايضا وسند ذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله  
او سئل القائل اضافة المصدر الى المفعول قوله لئن الفصاح منكم مفوم المولى الا ترى ان القائل اذا صاح في  
مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اختلفوا عليه ذلك شهادتهم يصحون عند الرجوع وان لم يكن لهم  
مالا لا يضمن النفس الاطلاق حاله الخطأ وكذا القائل انك على حقه المتقوم فيضمن وان لم يضمن عنده كما  
هو المذكور في الهدية الاسرار فالفرق له ان القائل انما المنة بمنتهى اللام الحلق لا قصد اليه فلا يضمن بخلاف  
الشاهد فانه المنة قصد اليه وهذا لان ملك الفصاح ضرورى فظهر في حق المولى من حيث نظرته الى  
دون المالك على حقه لم يصير المولى مملوكا له فلا يظهر في حق العتق اليه استيفاء الاسرار ولنا ان المتلف ليس مال  
متقوم فلا يضمن المالك لان المال ليس بمثل له صورته ولا معنى لان ملك الفصاح من عليه الفصاح وملك  
حوته في حق الاستيفاء او شرعية لمعنى الاحياء فلا يكون المالك مثالا له لان القائل انما المنة في الصلح الدية  
مقابل ما هو من اصول حوايج فهو محتاج الى هذا الصلح لا بقائه نفسه وحاظه مقدمه على حق الوارث  
فلهذا يصير من جميع المال **قوله** وانما شرعت الدية جوارح عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للمصنوع فقال  
لا يجوز القياس على الخطأ لان جوارح مال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم من الهدر واطهار خطر الحمل  
وما في الشهادة ارا تقدم ليصان الضمان بل فيها ابطال ملك الفصاح باثبات العفو والعفو مندوب  
اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله ولمن صبر وغفر لن ذلك لمن عزم امره  
ولان الفصاح صوم حكما وفي العفو صوم حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كان الشهود وانما  
عليه بفعل مندوب والمراد من اهداره عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته **قوله** ولذا ارا ولما تناه ان ماليس  
بمال متقوم لا يضمن المالك قلنا اذا شهد شاهدان بالنظريات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد الفضا  
بالفرق لم يضمن شيئا عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج وكذلك ان قتل رجل منكور رجل لم  
يضمن القائل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول  
لم يضمن للزوج عندنا وعند له مهر المثل عليها كذا في المسوط وكذا في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل  
الكرمان رحمه الله في علم رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المراه اذا ارتدت  
بعد الدخول الا بغير للزوج شيئا وقد فونت عليه الملك بالردة كما فونت الشاهد بالشهادة لان الردة توتت  
في عدم الاعتقاد لابي النكاح قصدوا والشاهد انك بالشهادة قصدوا وهذا مخالف ما ذكر في المسوط عن

اشافعي في سنة الردة فحمل على ان له في سلع الردة قولين وذكر في التهذيب بان وجدت الردة بعد الدخول  
فقد استقر مهرها بالدخول فلا تسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول فنظر فان ارتدت المرأة من غير مهرها  
لان الفصح من قبلها وان ارتدت الزوج فعليه نصف المهر وهذا يوتيد ما ذكره ابو الفضل ثم سكت الشافعي بان  
ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوته يكون مقوما عليه زواله لان الزوال عين الثابت من ضروره  
تقومه في احد الحالتين بقومه في الحالة الاخرى كملك الميراث بل اولى لان ملك الميراث يجوز الكتابه بلا  
بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهره بحسب الفاسد قيمته كما في اللعيان الا يرى ان الزوج لو خالعا  
على مال يجوز وما لم يكن مقوما الا يصير مقوما ما العقد كالحجر واليه وانا المعاضة القائمة المسمى  
المال مقام اصل القيمة بواضعها ولنا ان ملك النكاح ليس مال متقوم فلا يضمن المالك عند التلاوة  
لان ضمان التلاوة مقدر بالمثل ولا ما تملك منها صورة ولا معنى لان معنى الشيء ما خلق له شيء ذلك الشيء له وملك  
النكاح شيع للسكن والازواج واقامة حكم الله في النسل وابعاد العالم والمال خلق بدله واقامة  
المصالح فان ثمان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادنى بمعنى تعريض الادنى منه وكان معتبرا به معنى  
وان خلق مالك المال والمال خلق بدله مملوكا له فكيف تشابهان **قوله** وانما تقوم بالمال بضع  
المرأة عما استدل به الاثافي انه متقوم بثبوته مقوم زواله افعال انما المقوم عند الثبوت بضع المرأة  
لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من بقومه دعوى الملك لان ذلك لا يظهر خطر ذلك المحل ليكون مقوما على  
الابتداء ولا يتمك تجا نانا فان ما يملك المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر  
النفس لان النسل حصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس يدر خطره ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير  
شهود ولا ولي ولا عوض ولا يقال عدم بوقفه على هذه المقدمات حاله الابطال لا يدل على كونه غير  
خطيرة نكاحه فانه لو اختلف ما له المقوم بلا شهادته بان ياكله او يلقيه في البحر ومع هذا لو اختلف  
عليه ان ضمن لانا مولانا ضمن نكاحه باعتبار مملوكه الذي هو مقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه  
وقد من انه ليس بمقوم حقيقة فلا يضمن **قوله** وهذا هو لان يقوم البضع لا يظهر خطره لم يجعل  
له اى للبضع حكم المقوم عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج او عند زوال ملك الزوج عنه  
لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء  
عنه واطلاقه فلا ولهذا الزوج الاب الصغير بماله يصح ولو خالعا ابنته الصغيرة بماله يصح **قوله**  
ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جوارح يقال لو لم يكن البضع مقوما عند الزوال لما ضمن الشهود  
شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول الرجوع بعد الفضا وشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم

مسألة معلوم عند الزوال أيضا فقال الشيخ لم يحج كقيمة لما ألفوا عليه وهو البضع معتمنة مظهر  
المثل تاما ولا يعرفون بل يعرفون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل كثيرا واكثر منه  
تكثر فلو ضمنوا بطل المثل لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال استراه الاسنان لا يعتبر الفرق  
عند الائتلاف وهذا العقد كفي جوابا عن المعض من وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى  
وسان ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرق قبل الدخول سقط جميع الصداق اذ لم يكن الزم  
مضافا الى الزوج ولم يكن باسماء النكاح فم باضافة الفرق اليه منعوا العلة المسقطه من ان يعمل  
عملها في النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم قوتوا بده في ذلك النصف بعد فوات  
سليم البضع وكانوا بمنزلة الغاصبين في حق مضمون ذلك عند الرجوع ولا يلزم عليه لزوم الابن اذا  
اكره امره ابيه حتى زن بها قبل الدخول يعفيم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم يوجد من ما يصير  
الفرق به مضاعف الى الاب لاننا نقول هو باكرهه اياها من صيرورة الفرق مضاعف اليها واذا مضى نصف  
الصداق على الاب فكانت الزمة ذلك وقصرده عنه فلذا لم يضمن وهذا الجواب هو محتار المناظرين  
وعبارة المتقدمين فمن ان المهر قبل الدخول على شرف السوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او  
قبلت من الزوج سقط كل المهر فان شهود بشهادتهم اكرهه او ما كان على شرف السوط فكانهم الزموا ذلك  
فلهداهم سواء ولكنهم قالوا ان الم التأكيد بل المهر كله وجب لنا كما بنى العقد لان لم يسخ بعد الا  
الوطى الذي جرى مجرى القبض وهذا العقد لا سلق تامه بالقبض على ما عرف وليس سلمنا التأكيد  
فلان لم ان تأكيد الواجب سببه للضمان الابن ان الشاهد من لو شهدا على الواجب اخذ العوض حتى يطل  
القاضي عليه حتى الرجوع ثم رجعا وقد هلكت البهي لم يضمنوا للواهب شيئا وقد اكد ثبوت العوض حكم زوال  
ملكه ولم يجر مجرى الزالة استدا كذا في الاسرار ولما كان جواب المناظرين اقرب الى التحقيق اختاره الشيخ  
**قوله** كما قال الساقى متصل بقوله تاما كما لا نقول قيمة للبضع على ما ظن البعض فان عند ان نفي  
كان ما ذكرنا بعد الدخول بحسب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل الدخول فكذلك  
في رواية المنزى عنه وفي رواية الربيع عنه بحسب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج لم يعزم لها الا نصف  
وقد عاد اليه نصف الابن انها لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يضمنوا شيئا لانها ان اخراجا السلعة عن يد المشتري  
فقد رد اليه الثمن والامح هو الاول لانهم ائلفوا جميع البضع بحسب عليهم بدله ولا اعتبار ما عزم الابن ان  
يرجع مهر المثل وان عزم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى واكثر وكذا لو ابراهه من الصداق  
يرجع مهر المثل على الشهود وان لم يعزم شاكذ في التهديب فان نفي بقوله تاما كما لا نقول قال الساقى

اشارة الى هذا المذهب **قول** ممثل رجل يروح امره على عبد اذا روج امره على عبد مطلق وجب الوسط  
عندنا اناها بالعين احزت على القبول وان اناها بالقيمة اجزت على القبول وعند الساقى لا يصح التسمية  
فحسب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة  
فكذا بالنكاح وهذا لان المقصود بالمسمى مهدها هو المالمية ويجوز ذكر العبد لا يصير المالمية معلومة  
فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لبقا، الجاهل فيه الاسر ان لو سمي ثوبا او دار او دارا لم يصح التسمية  
فكذا اذا تمي عبد او لثان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحجوان بنت دينا في الزمة مطلقا  
في مباد له ما ليس بمال لا يبرر ان الشرع اوجب في الزمة عوضا عما ليس بمال فكذا لم يثبت شرطها وهذا  
لان المهر باعتبار المالمية مال وجب ابتداء وبالجملة المستندة في التزام المال ابتداء لا يمنع صحة كما  
في الاقار فان من اقرا لثان بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لم يراعاة  
الجانبيين فوجب لشرع الوسط نظرا اليها كما في الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقر وارباب المال  
وهذا بخلاف سوجه التوبة والدار لان الجمالة فيها حاله الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى  
كل جنس يعدهم في الجنس الاخر فلا يحتمل فاما العبد فهما معلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جماله  
يسير فيتمثل مما ينسب على المسامحة وهو النكاح دون ما ينسب على المضايقة وهو البيع واذا ثبت الواجب  
هو الوسط فاذا اتى به اجرت على القبول لانه ادى عن الواجب لو ان بالقيمة اجرت على القبول ايضا  
وان كان تسليم قيمته الشئ فضاله لا محالة اذ هو سليم مثل الولي ولهدا لا يجمل القيمة الا عند العجز  
عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس  
صحيحه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا بعينه واحتمل العجز باعتبار جماله الوصف اذ لا يمكن  
تسليم المجهول بحسب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمي عبد الغير او سمي عبد نفسه فابق ثم ما كان الاصل  
وهو العبد لا يستحق اداؤه بجماله وصفه الاسمين اي بعض الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر  
الى المفعول ولا يتعين الا بالانقضاء صارت تقوم اي القيمة اصل من الوجوه اذ هي هذا الاعتبار مثل العبد  
الذي يقضى به فكان تسليمها القيمة من هذا الوجه اداء لا نقض لان القضاء ظف عن اداءه بعد  
ثبوت اصله قبله فصار مزاجه للمسمى به اي مساويه له في الوجوه لانه صارت اصلان الاتقاء اعتبارا او العبد  
اصل تسمية وكان وجب بالعقد احد الشئ من قلدها بحسب الزوج وانما تخير هو دون المراه لان اعتبار  
القيمة انما وجب للمكان التسليم وهو عليه دون المراه بخلاف العبد المعين او المكيد او الموروث او الموصوف

لان المسمى معلوم جنسا ووصفا وكان ممتة قضاء ايضا فلا اعتبر عند القدرة على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم  
 بصبر كان نزوجها على عبدا وقيمتها وذكروا بفساد التسمية بحسب المثل اذا كانا قال الشافعي في الابري  
 انه لو اعتق العبد فقال بزوجك على هذا العبد او ممتة لم يبع التسمية فعند جهالة العبد او قلنا انها  
 يفسد التسمية في المسئلة المذكور بل انما اذا قال على عبدا او ممتة صارت التسمية واجبه بالتسمية ابتداء وهي  
 مجبولة لانها دراهم مختلفة العدد لانها لا بد من اختلاف بين المقومين فصار كأنه قال على عبدا ودرهم فيفسد  
 لجهالة ما اذا قال على عبدا تحت التسمية لان جهالة الممتة لا يمنع الصحة ولم يوجب التسمية بهذا العقد لانها ما  
 فيه لكنها اعتبرت ناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا لانه لا يمكن منه الا معرفتها ولما كانت ممتة على تسمية  
 مسمى معلوما جاز ان ثبت كما اذا تزوجها على عبدا بعينه فاستحق او هكذا فان القيمة بحسب وتنتصف بالطلاق  
 قبل لدخول لانها وجبت ناء على مسمى معلوم ابتداء كذا في الاسرار **قول** ومن قضيت الشرع اى من حكم  
 الشريعة في هذا الباب اى باب الامران حكم الامران بما مورب ان يوصف بالحسن والمعنى ان ثبوت الحسن  
 للمامور به من قضيا بالشرع لامن قضيا باللفظة لان هذه الصيغة بحسب في الفصح كالكثر والسف والعبث  
 كما يحسن في الحسن الابري من السلطان الجابر اذا امر ان نابا الزنا والسرقم والعند غير حق كان امرا حقيقيا  
 حتى اذا خالف المامور ولم يات ما امر به يقال خالف امر السلطان ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامرو  
 من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الشافعي واصحاب الحديث هو من موجباته وهو ناء  
 على ان الحسن والفتح في الافعال الجارية لا عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندنا لا يلاحظ في ذلك  
 وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان المراد بيل معرف على حسن سبق  
 بالعقل وعندنا ما كان للعقل حظ في معرفه حسن بعض المشروعات كالايان واصل العبادات والعدل  
 والاحسان كان للامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسن في العقل وموجبا لما يعرف به كذا في الميزان وذكر في  
 القواعد ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على حسن شئ وتقسيمه ولا يعرف حسن  
 الشئ ونحوه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل له يدرك به الاشياء فيدرك بها حسن وما قبله بعد ان  
 ثبت ذلك بالسمع وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب حنيفة قالوا ذهب  
 طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والفتح ضربان ضرب علم بالعقل لحسن العدل والصدق والنافع وسكر النعمه  
 وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمه وضرب يعرف بالسمع لحسن مفاد العبادات وهما نافع وقبح  
 الزنا وشرب الخمر والواو سبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده موكد لان العقل واليه

حسب حسن التسمية

ذهب من اصحابنا ابو بكر الفخار الشافعي وابو بكر الصبياني وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحكيم  
 وغيرهم واليه ذهب كثير من اصحاب حنيفة وخصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرها  
 واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قولهم في ذلك ان يكون موصوفا بالحسن كونه مامورا بالا العقل نفسه  
 اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه طائفة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث ويدل عليه ما ذكرتم من اسمه  
 ولا يقول ان حسن المامور به ثابت عقدا انه ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل نفسه غير موجب عندنا  
 واثار نقوله الى ان العقل ليس بمحدد اصلا بل هو آله يعرف به الحسن بعد ما ثبت الامر كالسر في الاضطرار  
 ولكنه غير موجب بحال سواء كان مامورا به الحضم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن وشمل الحسن القبيح  
 مثله كلامه عظيمه فالاولى ان يطلب بحسبها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما الحسن من  
 موجبات الامران لان الامر من الله بطلب حصيل المامور بالبعث والناهي عن هذا الطلب ان كان حسنا  
 لان تعالى حكيم لا يخلق الحكمة بطلب ما هو صريح قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفسق والفسق هو المنكر فلو الامر  
 على كونه حسنا والعقل اليه هاد لان نفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل كما جاز ورود النسخ  
 عليه لان الحسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل مدرك  
 الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غير ذاته كذا رايت بخط شيخي قدس سره فان قيل الفعل  
 عرض وان صغ والصف لا يقوم بها فكيف يصح وصف بالحسن والفتح والوجود حقيقيا وايضا الفعل قبل  
 الوجود يوصف بكونه حسنا وقصحا واجبا حراما والمعدوم كيف يصل الصف حقيقيا قلنا هذه صفات  
 راجعة الى الذات كالوجود مع الوجود والحادث مع الحادث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود  
 محدث ومصنوع وعرض وصف ولون وسواد هذه صفات راجعة الى الذات لامعان زائده لان الفعل  
 بانه حسن وقبيح لدخوله تحت حسن الله وقبحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله  
 تعالى لان محدث الحادث قام به لان ذلك الحادث محدث محتاج الى حدوث آخر فمورد الى القول بمعان  
 نهايه لها وان باطل لان هذه صفات اضافيه واسماء نسبية والصفات الاضافيه ليست بمعان قائمه  
 بالذات وتكون الذات محصوفا فانها على الحقيقة وانما بعض وجود غير موجود يكون غلقه من الصف  
 الموصوف والاسم المسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوف بهذه الصف حقيقيا لا مجازا وان  
 لم يكن الابوة والبنوة والاخ معان قائمة بالذات زائده عليها لم يوصف بالمعدوم بهذه الصفات  
 على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتصل بالمعدوم  
 لاحالة الحدوث وعلى الطريق بوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه

ان الحسن بواقف غرض  
 الفاعل والفتح مخالف  
 ذلك فعل بعد ان يكون  
 العقل موافقا للشخص مخالفا  
 لشخص غير نوح في حق من  
 توافق مع حق من غيره ويكون  
 اطلاق لفظ الحسن والفتح على الافعال  
 كاطلاقه على الصورة فمن قال بطبع الى صورة  
 استحسنها من سعة عباد استحسنها من  
 تفرغها استحسنها من سعة اللون استحسن



كذلك الميزان واساعلم **باب** **سائر صفات الحسن للمأمور به** المأمور به نوعان  
 في هذا الباب في وصف الحسن من معنى نفسه اي انصف بالجنس باعتبار حسن ثبوت في ذاته وحسن لمعنى في  
 غيره اي الحسن باعتبار حسن ثبوت في غيره وضرب بمن لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن بحال سواء  
 كان ملكها او غير ملكه كالصدق وضرب منه يقبله اي يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالافتقار فان وصف  
 الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض الشروح وهو مشكل لان حسن  
 الافتقار وما يضا فيه لا يسقط في حاله الاكراه الا يورى انه لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فكيف  
 يكون حسن ساقط في حاله وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم  
 عدم الحسن كالمندوب على ان لا يسلم ان الوجوب ساقط وايجبه عن لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا  
 ابقاء حسن الافتقار لانه لو سقط حسنه للزم منه اباخه منه وهو اجل كلمه الكف بغير ذكر اياها  
 كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية محقق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقائه حيا  
 اجراء كلمه الكف لا على بقاء حسن الافتقار **وقوله** عدم الواجب ليس مستلزما لعدم الحسن  
 قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثاني  
 ممنوع لاسفاء اللازم باسفاء الملزم وقيل معناه ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف ان كونه مأمورا  
 به كالصدق فانه مأمور به في جميع الاحوال وضرب يقبله اي يقبل سقوط هذا الوصف كالافتقار فانه  
 لا شيء مأمور به في حاله الاكراه بهذا الحسن ولكن سياق الكلام ياباه وما ذكره شمس الاسمه ادل  
 على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول فسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال بمعنى به السقوط عن  
 المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال وضرب منه اي الذي حسن لمعنى في نفسه  
 ما الحسن بحكمه لكنه شبيه بالحسن بمعنى في غيره نظرا الى حقيقة كالتزكوة لا يتبادر اي ذلك الغير الذي  
 هو المقصود كالصلوة والجمعة مثلا الذي قبله وهو الطهارة والسعي فكان شبيها الذي حسن لمعنى في نفسه  
 من حيث ان ما هو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المأمور به وضرب منه ما حسن لحسن بشرطه بعد  
 حسنا في نفسه كالصلوة او لمحتبا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالتزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها عظيمة  
 الله قولها وفعلا والتزكوة ملحقه بها وقد اتراد في كل واحد حسنا باعتبار حسن في شرطها وهو الفدية  
 على الاحاد وهذا القسم سمي جامعا لاشتماله على ما هو حسن بمعنى لعينه وغيره وقد جمع الحسن في الاعتبار  
 في شيء واحد كالمراه الجميلة اذا تزينت بزينة القصب حسنا زابدا على حسنها بشك الزينة ونظير الظهور  
 المحلوقه اذ آتت فان آتاه ما حسنا احترازا عن هنك حرمه اسم الله بعد لزك كان حسنا في نفسه **قول**

انصف

لمعنى

فحق الايمان بالله تعالى وصفاته اخرازمعنى من بوحده انه هو وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وقوله  
 غير انه نوعان ليس محصورا على ظاهره لان النوع الابد من ان يوجد فتم ماهية الجنس من زيادة قيد ولا يوجد  
 تام ماهية الايمان في الافتقار ولا في التصديق على ما اختاره الشيخ فلكونه معناه غير انه ركنان اي هو مشتمل  
 على ركنين بدليل قوله بصدق وهو ركن واقرار وهو ركن واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا رحمهم الله  
 الايمان هو التصديق بالقلب والافتقار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقبل بلسانه  
 مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المشافق اذا وجد منه الافتقار دون  
 التصديق بكل مؤمن في احكام الدنيا لوجود شرط وهو الافتقار كما عند الله لعدم التصديق وقال كثير  
 من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والافتقار باللسان الا ان الافتقار ركن زائد يحتمل السقوط بعد الاكراه  
 والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقبل بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا  
 عند الله وكان من اهل النار وهو مدحج لمصنفه كمن لا يصدق بقلبه ولا يقبل بلسانه في ذكر بطواهر  
 النصوص نحو قوله صلوات الله على من اتبع الهدى ان الله لا اله الا الله والشهادة لا اله الا الله وقوله علم الله ان الله  
 ما الايمان شهادة لئلا اله الا الله وقوله علم امرت لئلا تقابل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله صلوات الله  
 وسبعون شعبة فافضل ما قول الله لا اله الا الله وغير ذلك وتسمى الفرق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو  
 التصديق فحسب وان عمل القلب والاتفاق له باللسان فان الايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان  
 رسوله وتصديق رسوله فيما بين يديه من اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرح به في قوله  
 لغوه وان الشئ لا يوجد له الوجود كونه والذم من موصوف الايمان على الصحيح من حين آمن الى ان مات  
 بل الى الابد فكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه حقيقة ولا وجود للافتقار حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن  
 بتمامه من التصديق القائم بقلبه الدائم بمجرد اعتنا له لكن الله هو اوجب الافتقار ليكون شرط اجراء احكام  
 الدنيا اذ لا فوق للعباد على ما في القلب فلا بد منهم من دليل ظاهر يمكنهم بناء الاحكام عليه والله هو المطلع  
 على ما في الضمير فحرم احكام الاخر على التصديق بدون الافتقار حتى لزم من افتقار لم تصدق فهو مؤمن عندنا  
 وعندنا مؤمن اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقبل بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله مؤمن اهل الجنة  
 ثم لما كان الافتقار ركن عند الشيخ والشئ لا يتقدر بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حاله الاكراه بدون الافتقار  
 فادرج في انشاء كلام الجواب عن مقال الافتقار ركن بلحق به اي التصديق في كون ركنه كونه استند ركعه قوله  
 هو ركن اي الافتقار كونه ركننا يحتمل السقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حاله الاكراه لان اللسان  
 ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان ولا يلزم من نوات الافتقار نوات التصديق وهذا يقتض

مباحث الكليات

مؤمن

ان يكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معتبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعلما فاجعل  
ركنانيه وقيام السيف في عدم الاكراه على راسه دليل ظاهر على لزوم الحمل له على تبدل الاقرار حاجته الى دفع  
الهلاك عن نفسه بالتبدل التصديق فلم يصح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يتحقق ركننا  
فاما في غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن من دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا ليعينه  
وواجبا عليه من غير عذر وكلفه في انيانه لا يكون الا بتبدل الاعتقاد فصلا ان يكون ركننا وان كان دون التصديق  
مختارا في التصديق اخترازا عن التصديق حاله الياس فانه لا ينفع اصلا لان موثقا يعني عند الله بهما  
وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيار مع عدم التمكن والاقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة  
**قوله** وكالصلاة عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما محتمل  
السقوط وكان من الضرب الثاني وكان قوله واقرار هو ركن انما كان الضرب الثاني وكان من حق الكلام  
ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق هو الركن الاصيل في الايمان لانه لا يتحمل السقوط عن  
المكلف بحال واما الضرب الثاني وكالاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن ليعينه اذ هو اقرار  
بوجود ايمانه واقرار بالعبودية وهو حسن وضعا لكنه محتمل السقوط اذ وكالصلاة فانما احسنه  
لمعنى في نفسها وهو العظم لله وقوله واقرار هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن ليعينه اذ هو اقرار  
حسن في ذواتها وضعا ولهذا كانت راس العبادات قال علام الصلوة عماد الدين فقال علام وجعلت  
قرة عين في الصلوة لكنها فقط بالاعداد الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المتأخر خصوصا  
في تصنيفات الشيخ غير غريب والاحسن ان يقال الحسن ليعينه باعتبار كون الحسن حقيق في ذاته وحكما  
نقسم قسمين ما حسن ليعينه حقيقته وما الحق به حكما والقسم الاول باحتمال اعتبار السقوط وعدمه  
نقسم قسمين ايضا محتمل السقوط وما لا محتمل فيحصل الاقسام ثلثة فالقسم المتوسط من القسم الاول  
باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل وكان من حق الكلام ان يقال الحسن ليعينه في قسمين  
حسن ليعينه حقيقته وما الحق به حكما والاضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد  
الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل ونترك التقسيم الاول لانه مما ذكرنا بان تأمل ثم قال بعد واما  
الاضرب الاول من القسم الاول واراد منه ان من الضرب الاول الحسن مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم  
مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرق القسم المتوسط بالذكر فعمل هذا يكون قوله وكالصلاة  
به عطف على فتح الايمان ويكون الكافي محل الرفع ويدل على قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان  
عطف على الاقرار لم يفتق لهذا الاستدناء فائدة ويومض ايضا قوله فيما بعد والامر بالمطلق في اقتضاء

لغنه الجنس تناولا للضرب الاول والقسم الاول حيث اراد به الحسن بعينه مطلقا كما سنته ان شاء الله **قوله**  
الذات الستة ركن جواب عما قال انها لو كانت كالاقرار فما جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه طواهر  
النصوص التي لم يلح على العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعلما كما ذكرنا فيصالح  
يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا وجودها لا يصلح دليلا على وجوده  
الاقتداء بصحة وهو الجماعة حتى لو وصل الكافر منقرا بالاحكام باسلامه فلماذا لا يصلح ركننا في قوله صار حنا  
معنى في النفس سانه ان الصوم ما حسن لحصول تغير النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعودك  
به على ما جاء في الخبر انه يوحى الى داود علم عاد ونفسك فانها انتصبت لمعادني وقال علم اعدى عدوك  
نفسك التي بين جنبيك لانه حسن ذاته لانه يتجوع النفس ومنع نعم الله به عن مملوك مع النصوص المبيحة  
لهما مثل قوله بوقل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل احل لكم للطيبات كلوا من طيبات  
ما رزقناكم كلوا مما في الارض خلا لاطيسا ليس بحسن وكذا الزكوة انما صار حنا واسطة دفع حاجم الفقير  
الذي هو من خواص الرحمن النفسها لان تملك المال وتنقيصه في ذاته اضاعه وهو حرام شرعا ومنوع  
عقلا وكذا الحج انما صار حنا واسطة انه زيارة امكنه معظمه محرمه عظمها الله به وشرها على غيرها  
قال واحد من الصحابة رضي الله عنه ما انت يا مكنة نشر فكلمه على البلاد وفي زيارتها تعظيم صاحبها صار  
حنا واسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اما كن معلومة يساوي في ذاته سفر التجارة  
وزيارة البلاد غير ان هذه الوساطة يثبت بخلق الله به الاختيار للعبد فيها فان النفس ليست بحنا  
في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يبلغ احد على الميل الى الشهوات  
ولا يسال عن يوم القيمة لانه طبيعي ولا يقال مما لم يكن النفس حانية في صفتها كيف استحققت القهر لانا  
نقول انما وجبت قهرها بخلافها هوها لثلاث اشياء المرفى الهلاك سبب متابعتها كما ان التباعد وجب  
عن النار اخترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختاره وكذا الفقير ليس مستحق اذا العباده  
لاستحقها الا الله به وانما قال ذلك لانه يفتقره قد سحق اتصال النفع اليه بطريق المبرة التي يدعو اليها  
الطبيعة اذ هي في الاصل ما يله الى الاحسان الى الغير ودفع الضر عن الجنس ولكن الاستحقاق ما هو عبادته  
اصلا مما ذكرنا وكذا البيت ليس مستحق للتعظيم بنفسه اذ هو محرر كسا بالبيوت بل بحول الله به  
اباه معظمه اذ هو ايانا بتعظيمه ولما ثبت لزوم هذه الوساطة سبب خلق الله به بدون اختيار العبد كانت  
مضافه الى الله به وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حنا خالصه من العبد للرب  
بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا للشاذلي في فصل الزكوة

يصح

دفع حاجم الفقير

وكذا الضرب الثاني والاضرب الثالث  
المؤثرات حنا في ركنها مستحق  
في الايمان وغير حنا في ركنها اخترازا  
عبد الصلوة

عبادة

فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبه ايضا فتعني ان يكون من الضرب الثالث لان الثاني كالحق قلنا انما  
اوردنا بالواسطة ههنا ما سوقت موت الحسن للممور به عليه كما عدنا ان حسن هذه العبادات يتوقف  
على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لعبره والصلوة بعظيم الله وهو حسن في ذاته  
من غير توقف له على جهه الكعبه ايضا فانها كانت حسنة حين كانت القبلة مسما المقدس وجهه المشرق  
وقد سقى حسنة عند فوات هذه الجهة جدا لاشتباها القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوسائط كانت من  
الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها وكانت من الضرب الثالث اليه اشار  
الامام العلامة بدر الدين الكردي في فوائد النجوم فصار في القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار  
والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادات الخاصة محض حتى الله به شرعت على العبادات انشأ وهو  
غني على الاطلاق فيتوقف وجوبه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق  
العبادات فانها يجوز ان يجب باهلية فاصحة لحاجتهم محبة على الصبي والمجنون وينوب الوالي عنها في الاداء  
واعلم بان ايراد الايمان في النظر هذا النوع مشكل لان في سان الحسن الذي ثبت للممور به بالامر وعرف  
ذكروه لا قبل بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرض العقل لا يتوقف على ورود السمع حتى قلنا  
بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضي الامام في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة  
لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ما سأل السمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مقتضى  
الشعرية لكن قوله لا قبل سقوط هذا الوصف في هذا الاحتمال ثم حاصل ما ذكرنا ان المتصدق في اعلى درجات  
الحسن والافراد ونه تخلف السقوط والصلوة دونها لانها ليست بركن في الايمان والصلوة واخناه دونها  
مشابه للحسن لغير **قوله** واما الضرب الاول من القسم الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره وذكر الغير  
ينادي بالافعل مقصود فمثل السعي الى الجمعة ليس بغير مقصود اي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونزول  
اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره للذات ثم  
الجمعة لا تادى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن لزمنا به بالحسن اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على  
غيره لانه اعلى رتبة من غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصدق في القسم الاول ومعنى السعي الى الجمعة هو  
الاقبال عليها والمشى بلا سرعة فانه يروى عن عمرو ان سجد وان زبير رضي الله عنهما ان معنى قوله فاسعوا  
الى ذكر الله اقبلوا على العمل الذي امرت به وامضوا فيه وليس في حديث السكينة فصل بين الجمع وغيرها وجمع  
الفقهاء انه مشي في الجمعة على هيئته كذا في شرح النوايا **قوله** وكذلك الوضوء اي وكالسعي  
الوضوء في كونه من هذا الضرب لان من حيث هو فعل بعد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصود الى

حاله

لانها

يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانما في نفسه تبرز وتظهر وذلك ليس حسنة  
لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره ولا تنادي به اي بالوضوء الصلوة حال وسقط  
بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره وهذا جاز التيمم لصلوة العبد وصلوة الجنان مع وجود  
الماء عند خوف الفوت لان النوى انما يلزمه اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة اذ لو اشتغل به بغيره الصلوة  
لا اخله فيسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه وكان فرضه التيمم كذا في المبسوط **قوله**  
وستفتي اي الصلوة عن صفه القربة في الوضوء جوابا لثاني الفرض في الوضوء لانه عبادة اذ العباد  
اسم لفعل نوى بتعظيم الله به بامر وحكم الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء قال علم الطهارة على الطهارة  
نور على نور يوم القيمة واذا ثبت ان عبادة كانت التيمم من شرط كسائر العبادات ونحن نسلم ان الوضوء  
يصلح ان يصير عبادة وان لا بد من صيرورته عبادة من التيمم ولكننا نقول صحة الصلوة يستغنى عن هذا  
بل يفي انما يتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبريد يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كما  
لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت الصلوات وهذا كما ذكرنا ان معنى العبادات فيه غير مقصود  
بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باي سبب كان سقط الامر بالسعي  
الى الجمعة سقط لاجتماعه وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة  
لحصوله في المسجد المكون عبادة فعلى اي وجه حصل سقط الامر كذا في الاسرار **قوله** والضرب  
الثاني وهو الذي حسن لمعنى في غيره وذكر الغير تنادي بالممور به لا يحتاج الى فعل مقصود كالجهاد و  
صلوة الجنان واما الجهاد فلانه ليس بحسن في نفسه لانه بعد عبادة الله به ونحوه بلاهه وليس ذلك  
حسن كلف وقد قال علم الادب نبيان الرب ملعون من هدم منان الرب وسال نبي من بن اسرائيل  
عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عترو الاحبار الطوال فادح الله اليها منهم عمرو والبلاء في عاشر فيها  
عبادي وفي رواه اصفوا عبادي وعمرو والبلاء فادح الله لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفا الكافرين  
الكافرين وعدوا لله وللدين فشرع الجهاد اعدا للكفرة واعزاز للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى  
واما صلوة الجنان فانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عجت كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد  
وانما صار حسنة بواسطة اسلام الميت لانه لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قسحة منها عتبات قال  
الله ولا تصل على احد منهم مات ابدا والآخرة حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضا حق الميت المسلم  
**قوله** اي كفا الكفرة واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفرة قام بالكفر والاسلام بالميت  
والجهاد قام بالمجاهد والصلوة بالمصلي والمقصود من هذا الكلام بحسنة هذا الضرب حسنا لغيره اذ هو

سعي

كونه

المقصود بانسان المأمور بنفسه بوجه ان ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذكر معنى  
منفصل آية فدفع ذلك الوهم **قوله** لكنه خلاف الخبر انه روي عن النبي علم انه قال لن يبرح هذا الدين  
تاما ما يقاقل عليه عصاب من المسلمين حتى تقوم الساعة وعن عمران بن الحصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله  
طاف من امتي تقابلون على الحق ظاهرين على من ناداهم حتى تقابلوا منهم الميخ الدجال **قوله** كان شبيها  
بالقسم الاول وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن  
لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الواسطة وهي كقوله في كتابنا واولاها لم يمت هنا  
دون الصوم ونظيره لانها وان كانت سقودا لله وشيئة فهي سببا اختيار العبد وصنع غيره طوعا وعيبا  
اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لعنه غير ما لان العبادة يتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون  
الواسطة المتضمنة الى غير الله غير فعل العبادة صورته ومعنى خلاف ذلك الواسطة فانها من صنع الله تعالى  
لا صنع للعبد فيسقط اعتبارها حقيقة العبادة حسنة من العبد للرب بالواسطة ثم حكم النوع الاول من صوره  
الملة واحد وهو انه اذا وجب الامر لا يسقط الا بالاداء ولا باعتراض ما سقط لعينه وحكم الضربين الاولين  
من القسم الثاني واحدا ايضا وهو نفاذ الوجوب سقودا وجوب الغير وسقودا بسقود الغير حتى اذا حمل  
انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعه ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل  
بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع او كان مختكفا فيه يصل الجمعه سقط اعتبار السعي ولا يمكن بعده  
نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لم يرض او سقطت السعي وكذا حكم الوضوء الا ان مع عدم السعي  
يتم اداء الجمعه وبدون الوضوء لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا  
شمس الامة فله الوضوء مسارا والسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة بمنزلة  
حصول الرجل في الجامع وقد حصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما حصل الجمعه بدون فعل السعي ولا يحصل  
بدون صنع الطهارة كما لا يحصل الجمعه بدون كون في الجامع وكذا لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لا سعى  
فرضه الجهاد ايضا وكذا كحق الميت منى سقطت بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق او كسر سقط  
حقه وكذا اذا قام بالولي سقطت عن الماتين حصول المقصود ومنى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت  
الصلوة باقية على الولي وكذا اذا لم تتكسر شوكة الكفار بفعل امره لم يسقط الفرض ووجوبه ثانيا لان المعنى الذي  
وجب بمنزلة السبب الموجب فلا معنى الحكيم بدون السبب كما ذكر الفاضل الامام ومسئله الامة رحمة الله ثم المستحب  
لما ذكر في اثبات كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صراحة **قوله** واما الضرب الثالث وهو الذي  
سماه جامعا مختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم الثاني في الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا

اي علام

كلام

سنة في

الحسن الذاتي والاضافي باعتبار اشراط الفدر وهي مشروطين وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما استعرفه  
فلا تنافي في القضاء الجع بين الحسين فيكون مختصا بالاداء وضوره ثم الحسن باعتبار الغير انما سمي هذا  
القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا يصح ان يكون ما سواه الا بقدره من الخلق فهو موقوف دونها على  
القدرة بوقف وجوب السعي على وجوب الجع فصاح حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وذلك اشارته الى الغير  
المفهوم من قوله الضرب الثالث اي السعي الذي صار الحسن لعينه حسنا لغيره بواسطة هي القدرة التي يمكن بها  
العبد من ادائها لغيره بقدره عليه وذلك اي اشراط المذكور وهو الفدر بشرط الاداء اي بشرط وجوب الاداء دون  
الوجوب اي دون نفس الوجوب وقيل معناه الشرط المذكور وهو الفدر الحقيقية بشرط الاداء اي بشرط حقيقة  
الاداء دون الوجوب اي دون وجوب الاداء لان شرط سلامة الآلات وصحة الاسباب لا حقيقة والاول هو الوجوب  
وعليه ما ذكره الفاضل الامام ومسئله الامة في كتابها وصل ذلك اي اصل اشراط الفدر قوله لا تكلف الله  
نفسا الا وسعها الا طاقها وقدرتها اي لا يامر بها بما ليس في طاقها فثبت بالنسبة ان الفدر بشرط لصحة الامر و  
واعلم ان الامة قد اختلفوا في حوز التكليف بالمتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا رحمهم الله  
لا يجوز ذلك عقلا ولذا لم ينشئ شرعا وقالت الاشعرية انه جاز عقلا واحلفوا في وقوعه والاصح عدم  
الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممنوع لذاته كالجع بين الضدين والعقد بين الشيعتين فاما التكليف  
بما هو ممنوع لغيره كما كان من علم الله به ان لا يؤمن مثل فرعون وابراهيم وسامر الكفار الذين ماتوا على كفرهم  
فقد امن الظل على حوز عقلا وعلى وقوعه شرعا لا لشعره مسكوا ان التكليف من تصرف في عبادة و  
مما يليك سواه اطاق العبد او لم يطيق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان الاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا  
لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان النجس انما يكون باعتبار عدم حصول  
الغرض والقدم منزلة عن الغرض وتساك اصحابنا ان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل بعد سنها في الشاهد  
كالتكليف الا هي بالنظر فلا يجوز نسبتها الى الحكيم جل جلاله حقيقة ان حكم التكليف هو الاستحالة عندنا وانما يحقق  
ذلك فيما فعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان جاز لا يمكن وجوب الفعل  
منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون محذورا في الامتناع فلا معنى معنى الاستحالة ويعرف باقى الكلام في علم  
الكلام فاذا ثبت هذا فنقول ما ذكره الشيخ ههنا من قوله وهذا اي اشراط هذه الفدر فضل ومتم من  
الله بعدنا بوجه يظهر ان التكليف بدون هذه الفدر محذور عنه كما هو مذهب الاشعرية وما ذكره  
بعض مصنفا ان الحكم الاصيل مشروط في العبادات في بعضها حقيقة للعلة على ما قال الله لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها والميسر مشروط في بعضها حقيقة للفضل على ما نطق به النص وما ذكره الفاضل الامام في

الفدر م

ابو زيد

المقوم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء ملكته العبد من حكمة ومدلات شرعا الى خلاف ذلك كما هو مذموم  
عامة اهل السنن ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا للمكلف الذي تشرى  
فضل من الله ووجهه للعبودية على العبد بشرط ان يكون له الاصل واليتم اشارة بقوله عندنا وثناء التكليف على  
هذه القدرة واستمرارها له عدل وحكمة كما استرأ العقد لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قيمة  
وظقت العقول في الانسان لصيرها اهلا للخطاب فضلا عن كذا ذكر في عامة الشروح ولنا ان نقول هذا القول  
وان كان صحيحا في نفسه لكن سبب الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاسترأ القدرة لصحة المكلف لا اعطاء  
القدرة وخلقها في المكلف فالوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى استرأ القدرة دون اعطائها  
ذلك ان حوز التكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به فخل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب  
بحدوث هذه القدرة بها عند اعادة الفعل عادة بشرط صحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب لصحتها  
نقول ملك القدرة وعلق ملك القدرة بها لا محالة فاسترأ هذه القدرة مع ان المكلف صحيح بدنها بناء على  
نوعه وجود القدرة المحققية عند الفعل كما سبقته يكون محققا للفصل اليدانية في الميزان وعليه دل سبب  
كلام شمس الاتمه فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء وغيره لا يشترط وجودها  
وقت الامر بصحة لانه لا ينادى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما ينادى بالموجود عند الاداء وذلك  
لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة تسبق الفعل وعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يحسن ان يكون  
حسنا بمنزلة عدم المأمور فان النبي علم كان رسولا الى الناس كما تم في حق الامر في حق الدين فوجدوا بعده ويلزمهم  
الاداء بشرط ان يبلغهم فتمكنوا من الاداء فكما حسن الامر قبل وجود المأمور بحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن  
بها من الاداء ولكن شرط التمكن عند الاداء الا بغير ان الشرع به لا يبعد صحة الحسن في الامر فان المرض يؤثر في  
المشرك اذا ابداءه فكونه كذلك حسنا قال الله فاذ اطعتم فاقموا الصلوة الى اذا امنتم من الخوف فصلوا بالايا  
وامتنع قنيت ما ذكر رحمه الله ان المكلف قبل القدرة المحققية صحه سواء على وجودها عند الفعل فاشترط  
القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة **قوله** وهذا شرط في اداء كل امر  
اي ما ذكرنا من القدرة سلامة الآلات شرط في وجوب ادائها ما سئلت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا للعبودية او لغيره  
حتى اجمعوا ان الطهارة لا يجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقد على استعانة حقيقة وتناولها اذ المجد من  
سعدن به فان وجد من سعدن به لا يجوز له التمسك في قول ابن حنيفة لانه لا يجب عليها اعانتة وان كان مملوكا اصل المشايخ  
المعين حرا او امرانه جازله التمسك في قول ابن حنيفة لانه لا يجب عليها اعانتة وان كان مملوكا اصل المشايخ  
على قوله والفرق على احد القولين لان العبد وجب عليه الاعانة وكان بمنزلة يديه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان

مبنى على القدرة المحققية التي بها  
توجد الفعل المأمور به الا انها لم  
تسبق الفعل ولا بد للمكلف

كان المعين بعينه ببدل لا يجوز به التمسك عند الكل نسبا ذكرنا ان قوله واجمعوا ما اول ما ذكرنا على انه روي عن محمد  
ابن ابي بصير عن عبيد بن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
بمن قرهه او بعيد والعين يعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليد كذا في المبسوط **قوله** وعلى  
من عجز عن استعماله اي حكما ان حل نقصان يديه بان ازداد مرضه بالنفوس او ماله بان لا يجد الماء الا بشئ قال  
واختلف في تعيينه العالي فقيل ان كان لا يجد الا بضعف القيمة فهو قال وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين  
فهو قال وتعيين قيمته في اقرب المواضع الذي يعجز فيه الماء كذا في ما روي القاضى الامام في الدين به **قوله** في مرض  
معطوف على قوله في الزيادة وهو لطف ونشر مشوش **قوله** وكذا كذا وكذا لو ضره الصلوة لا يجب اؤها  
الا بهذه القدرة ان الممكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن من فاعدا او بالامانة لان يمكن السفر المخصوص  
به ان لا يحصل ونهاى دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه  
العادة لان الزاد عبارة عن القوت والراحلة عبارة عما يحمله وهو لا يجد بدا عنها ولا يشترط زاده المال والحكم  
لان الوجوب في سلق بالممكنة المبيتره وهي ليست بشرط الاجماع وانما تقويم في الغالب لانه قد يوجد دونها  
بغيره في الكرامة كما هو محتمل من بعض السلف قد يوجد بدون الراحلة ايضا لان ذلك نادرا لا يصح بناء الحكم عليه  
ولا يقال لانه القدرة في صحة البدن بحيث يقد على المشى واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح التقدير بما شيا  
وسعى لمن يكون الوجوب متعلقا بهذا القدرة من القدرة لا بالزاد والراحلة لانه لا يقول في اعتبار هذه القدرة  
حرج عظيم لانه يودي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبارها في الصلوة القدرة المتقومة كان  
محقق الاداء لا يظفر اثره في الخلف وهو القضاء للعين الاداء ولا خلاف في صحة ما شئت الحرج فلذلك  
لم يعتبر الا بقدرة ما يبره وهي ان يكون متمكنا من ادائها ان كان ما كان المال قادر عليه بنفسه او بنابغ حتى لو  
ثبت له التمكن كمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب ادائها الزكوة وهذا لان الطهارة حيث سئلت  
القدرة على الماء لا باختم لان صنع العباد فيها غير مقصود بل المقصود الطهارة وهي يحصل بالايجاب وبها  
معنى العباد مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المودى معتبر ولا يحصل ذلك الا بايجابه وكذا لو كان بعيدا من  
ماله او لم يكن محد المصروف لا يستمكن حتى لو بعد كما قال قبل الوصول اليه سلف الواجب بالاجماع وانما  
يقدر به لان في الهلاك بغير التمكن خلافا لما سياتى **قوله** ولهذا قال رفراخ قد ذكرنا ان المأمور بفعله  
لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حصته لان مكلف ما ليس في الوسع قد يبره ليس حكيمه الا ان القدرة  
على نوعين احدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهي سمي قدوره لمحدث القدرة بها عند قصد الفعل  
في المعتاد والى حقيقته القدرة التي يوجد بها الفعل والمكلف يعتمد الاولى وكان معنى لن يعتمد الثانية

ينبغي

منه في قوله ان يتخذ التكليف على الزاد  
المحققية وجوب التكليف بعد العلم  
على التكليف بغير علم كسر ولا على شرطه

التي هي سلامة الآلات  
وصحة الاسباب

وغيره من الامور...  
 في وقتها ان يكون المأمور قادم على الفعل حقيقة على معنى ان يخرج على الفعل بوجود الفعل بالقدرة الحقيقية وكانت حاله وجود الفعل حاله وجود القدرة جميعا فلهذا قال زفر اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهر الخايض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يمكن من اداء الفضة بل لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يفت التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقوله من قال ان احتمال القدرة مات باحتمال امتداد الوقت وهو كان لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل بالآثار لان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم على الغائي واحتمال القدرة على القيام والكوع وجود للمرض المذبذب والمفقد بزوال المرض والزمان واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يجعل شرطا للتكليف فهذا اولى قوله لكن احبابنا استحسنوا ان عملوا بالادلة الخفية الاقوى ونزكو القياس الذي عمل به زفر بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة او لانه انقطع في الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم تمام العشرة ما دراك وقت الغسل بعد الانقطاع وصاحبه ان الدم اذا انقطع على العشرة اي تمام الحيض بنهاية العشرة وقد بقي من الوقت شئ قليل ولكن يركن عليها فضا تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل وان اطعم على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان يغتسل وتقوم للصلوة كان عليها فضا تلك الصلوة والاقبال ان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من الحيض في حق المسلمة واجب ولهذا لا ينقطع الرجوع للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم سيل ناره وسطح لفرجه يبيح الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض بخوازان ما عادوا فالدم فاذا اغتسلت بحكم تطهرا تراها عاندا كانت هذه الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لم يجب عليها الصلوة قوله في الحيض

في وقتها ان يكون المأمور قادم على الفعل حقيقة على معنى ان يخرج على الفعل بوجود الفعل بالقدرة الحقيقية وكانت حاله وجود الفعل حاله وجود القدرة جميعا فلهذا قال زفر اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهر الخايض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يمكن من اداء الفضة بل لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يفت التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقوله من قال ان احتمال القدرة مات باحتمال امتداد الوقت وهو كان لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل بالآثار لان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم على الغائي واحتمال القدرة على القيام والكوع وجود للمرض المذبذب والمفقد بزوال المرض والزمان واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يجعل شرطا للتكليف فهذا اولى قوله لكن احبابنا استحسنوا ان عملوا بالادلة الخفية الاقوى ونزكو القياس الذي عمل به زفر بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة او لانه انقطع في الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم تمام العشرة ما دراك وقت الغسل بعد الانقطاع وصاحبه ان الدم اذا انقطع على العشرة اي تمام الحيض بنهاية العشرة وقد بقي من الوقت شئ قليل ولكن يركن عليها فضا تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل وان اطعم على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان يغتسل وتقوم للصلوة كان عليها فضا تلك الصلوة والاقبال ان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من الحيض في حق المسلمة واجب ولهذا لا ينقطع الرجوع للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم سيل ناره وسطح لفرجه يبيح الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض بخوازان ما عادوا فالدم فاذا اغتسلت بحكم تطهرا تراها عاندا كانت هذه الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لم يجب عليها الصلوة قوله في الحيض

غير ان بعد رعدتم المشروط على الشرط من غير ذكره فقد شرطه الى الاولي حصوله الثانيه باعادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون المأمور قادم على الفعل حقيقة على معنى ان يخرج على الفعل بوجود الفعل بالقدرة الحقيقية وكانت حاله وجود الفعل حاله وجود القدرة جميعا فلهذا قال زفر اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهر الخايض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يمكن من اداء الفضة بل لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يفت التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقوله من قال ان احتمال القدرة مات باحتمال امتداد الوقت وهو كان لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل بالآثار لان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم على الغائي واحتمال القدرة على القيام والكوع وجود للمرض المذبذب والمفقد بزوال المرض والزمان واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يجعل شرطا للتكليف فهذا اولى قوله لكن احبابنا استحسنوا ان عملوا بالادلة الخفية الاقوى ونزكو القياس الذي عمل به زفر بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة او لانه انقطع في الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم تمام العشرة ما دراك وقت الغسل بعد الانقطاع وصاحبه ان الدم اذا انقطع على العشرة اي تمام الحيض بنهاية العشرة وقد بقي من الوقت شئ قليل ولكن يركن عليها فضا تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل وان اطعم على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان يغتسل وتقوم للصلوة كان عليها فضا تلك الصلوة والاقبال ان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من الحيض في حق المسلمة واجب ولهذا لا ينقطع الرجوع للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم سيل ناره وسطح لفرجه يبيح الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض بخوازان ما عادوا فالدم فاذا اغتسلت بحكم تطهرا تراها عاندا كانت هذه الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لم يجب عليها الصلوة قوله في الحيض

لاشياء من الغد

الغسل واستحاله تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على نوهه القدرة التي يجب نؤها على سلامة الآلات ووجهه الاسباب وقد وجد النوههم هنا جواز ان يظهر في كذا الجزاء امتداد توقف السمع للمسح للاداء فثبت بهذا القدرة وجوب الاداء ثم بالجزء الحالي عن الاداء مستغلا الحكم الى خلف وهو الغضا يوضح ان في اوامر العبادات ليست لزمه الاداء وهذا القدرة من القدرة فان قال العبد اسقني ماء غدا لم يكن امره صهي موجبا للاداء وان لم يست في الحال انه قادر على ذلك جواز ان يموت قبله او يظهر عرض تحول سمه وسر النكاح من الاداء لم يكن في اوامر الشرع وجوب الاداء حسب هذا القدرة كذا ذكر الامام الرضوي رحمه الله فان قيل فكذا ان القدرة على نوعين فقدره سلامة الآلات والقدرة الحقيقية فمن سلم ان نوهه القدرة الحقيقية كافي لصحة التكليف اذا كان صبيا على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لا سلم ان نوهه حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحة فان نوهه حدوث الآلة الطيران للسان مات وكذلك نوهه حدوث سلامة الآلة الابصار والمشى والمشي والمشي ثابت مع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والابصار والمشى والنوع الذي ذكرتم من هذا القبيل ان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فلما يصح بناء التكليف عليه فلنا نوهه القدرة انها لا يصلح شرط للتكليف اذا كان المطلوب عين ما كلف فاذا كان المطلوب منه غيره فهو كافي لصحة كالامر بالوضوء اذا كان المقصود حقيقة التوضؤ لا يصح الا عند وجوده حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلف وهو التيمم فنوهه الكفاية وان كان بعيدا كافي لصحة الامر به لظهور اثره في حق خلفه وسنترجح سلامة الآلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة الآلات الاصل وفي مثلنا ان المقصود من هذا التكليف اجاب خلفه لاحتمال الاداء مسترط سلامة الآلات في حق الخلف هو الغضا لسلامة الآلات الاصل وهو الاداء بل كفى نوهه حدوث قوله باحتمال امتداد الوقت عن الخيرة الاخيرة كلمة عن معنى من البيانية وسعلق بالوقت والوقت بمعنى الزمان والباء في توقف الشمس للسببية وتعلق بالامتداد اي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزاء الاخير عن وقت الصلوة بسبب توقف الشمس كما كان سلمان سلمه وروى ان سلمان علمه ما عرض الخيل الصافات الجياد وفاته صلوة العصر او ورد له كلف في ذلك الوقت باستقباله بها واهلكه نكاح الخيل بالعقد وضرب الاعناق كما قال في عطفق صبي السوق والاعناق لشوقها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس مما منعها عن خطوتها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة لسداد كما فاته من الصلوة او الورد بتسخير الريح بدلاء الخيل فحرس امره رجا حيث اصاب ليه اشير في كتاب عصية النساء وكتاب حصص النساء من فخص النساء عليهم قوله نظير من ساء اعتبار نوهه القدرة وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخلقه بطير اعتبارا بنوههم البروان كان بعيدا في العقاد السمين على من ساء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليمسن الساء او لم يحسن هذا

غيره فهو كافي لصحة

السلام على سليمان  
 بركة الشمس الى موضعها

المجرد عنها العقدت بميمته عندنا وابتدئ في هذه اليمين لان المقصود من اليمين عظيم المقسم به وانما يحصل منها  
هناك حرمه الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل وقال زفره لاسعقد لان شرط انعقاد اليمين ان يكون ما  
عطف عليه وسعه الجاهه وهذا لم ينعقد اليمين الغموس وقلنا غير موجود وهذا ولكننا نقول انعقاد  
اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عن سموسه فان الله اخبر عن الحسن  
فانما لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه ولو اقدره الله على صعوده لصعد كعيسى ومحمد علم وكذلك الحج  
محل قابل للتحويل لو حوله الله في معقده بميمته ثم كحنت في الحال العجز عن ايجاد شرط البرطاهه وذلك  
كأن كحنت ولا يوضر الى حين الموت لعدم القابله وهذا خلاف الغموس لان تصور البتر الذي هو الامثل مستحيل  
فيه ممره فلما سعتد بالخلف وهو الكفار ولا يقال اعاده الزمان الماضي في قدره الله ايضا وقد علم  
للبيمان علم وكان مستغنى ان نعتقد بمن الغموس بهذا الطريق ايضا لاننا لانسلم تصور اعاده الزمان الماضي  
على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل في الصدق لان الله وان اعاد الزمان لا يبصر الفعل فيموجودا  
من الخالف بغيره ان يعلم فلهذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط **قوله** فصار مشروعا معلق بقوله  
وقد وجد احتمال العذر والصميم المستكن في فصار راجح الوجود لاصل ان فصار وجوب الاصل وهو  
الاداء مشروعا بهذا الاحتمال ثم وجب لنقل عن الخلف وهو القضاء للعجز الحالى **قوله** كمن هجر  
اي دخل وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاثبات بخته والدخول من غير استئذان واثنان  
وقتا الصلوة هذه المشابهة لان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان رتبته يتهدى بالذکر فلما اذا  
دخل عليه بغيره فالظاهر انه لا يمكن التخصيص بل ذلك الهجوم وقت الصلوة على المسافر مع استئذنه له تنعيب السفر وعدم  
من علمه بالوقت من مؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيب الماء قبل ذلك ومع ذلك يزوج عليه  
خطاب الاصل في الوضوء وهو قوله فاغسلوا الاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقوله عن بعض  
لم يستقل العجز الظاهر الى خلف وهو التراب **قوله** والامر المطلق اي المطلق عن الداله على ان الامور حسنة  
لغيره او لغيره مساو للضرب الاول من القسم الاول هو الحسن لغيره وقد سوغ نوعين ما هو حسن لغيره حقيق  
وما الحقي بحكمه فالامر المطلق مساو للضرب الاول دون ما عداه من الاقسام او معناه مساو للضرب الاول  
اي النوع الاول وهو الحسن لغيره من القسم الاول من التقسيم الاول وهو قول الامور نوعان في هذا الباب  
ويدل عليه ما ذكره ويحتمل الضرب الثاني اي ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب وهكذا  
ذكر الشيخ رحمه الله في شرح المفهوم ايضا فقال واما الامر المطلق في العباده بصرفه الى ما حسن لمعنى  
في عينه مثل الامان بالديه والصلوة الا بدليل بصرفه الى غيره والحاصل ان بالامر المطلق ثبت حسن

الامور به عينه وعند بعض مشائخنا حسنة الحسن اخبر ان بون الحسن فيه بطريق القضاء على ما مر وهو ضروري  
والضرورة سند في البلاد وهو الحسن لغيره فلا سب ما وراه البدليل زايله لكننا نقول سب مطلق الامر اتوى  
انواع الطلب وهو الاجاب مقتضى ذلك كما في صفه الحسن المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس  
الحسن وكما له بمعنى كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتي اذ هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من الغير له  
شبه بالمجاز لانها تسمى وجه دون وجه لان الكلام في الامر بفعل هو بعباده وكان الامر باستيفاد الاذلاف  
في المعنى من قوله اقموا الصلوة ومن قوله اعبدوني والعباده لله حسنة لغيره هذا معنى قول الشيخ رحمه الله  
وكذلك كون عباده مقتضى هذا المعنى فقوله ثبت بطريق القضاء عند اللادين قلنا ثبتوه بطريق القضاء يمنع  
ثبوت العموم ولا يمنع صفه الكمال فيه وكلامنا في ذلك وذكر في الميزان والشرعيات فالواحدة المثلثة فرع  
مسئله الحسن والبيع فمن قال الحسن عقلي قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير مستعمل به  
ومن قال هو شرعي فالحسن عندهم ما امر به محبان كون كل ما امر به حسنة لغيره الا اذا ثبت بالدليل  
انه حسن لغيره وهذا هو الاصح **قوله** وعلى هذا اي على ان الامر المطلق بمعنى كمال صفه الحسن  
للمأمور به قال زفره والشاخي لما سأل الامر بعد الزوال يوم الجمعة وهو قوله جل ذكره فاسعوا  
الى ذكر الله دل هذا الامر على صفه حسنة اي على كون الامور به وهو الجمع حسنة لغيره وعلى انه في الامور  
هو المشروع في حق من تناوله الا مردون غيره حتى لو صلى الصلوة المضمرة في منزله ولم تشهد الجمع  
لا يجزه الا اذا ظهر بعد فراغ الامام من الجمع عند زفره وبعد خروج الوقت عند الشاخي وذلك لان الاجماع  
منعقد على ان فرض الوقت صلوة واحدة وقد سماها بها في الجمعة في حقه اذ هو ما امر بالسعي الى الجمعة  
وترك الاشتغال بالظهور ما لم يحقق فوت الجمعة فيلزم منه اسقاء شرع الظهور قبل فوات الجمعة ضرورة  
الا عند زفره فوت الجمعة بفراغ الامام لان شرط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشاخي فواتها خروج  
الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا ذكره المبسوط **قوله** وقالوا ان نأ على هذا الاصل ان المعذور  
اذا صلى الظهور يوم الجمعة في منته ثم اني الجمعة فضلا لا استقص به الظهور وهو القياس حتى لو شرع  
مع الامام قبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهور لا يلزمه اعادة الظهور وعندنا استقص الظهور ويلزمه  
الاعادة وهذا استحسان وجه قولنا ان هذا اليوم في حقه كسر الايام فتخرج عليه خطاب الظهور فصار الظهور  
حسنة مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهور من الاجماع من غير اساءه واذا صح ادائه في وقت لم ينقض  
الجمعة كما اذا صلى الظهور في منته ثم ادرك الجماعة او كما اذا صلى الظهور ثم ادرك العصر ويلزم ما ذكرنا ان لو ادرك  
الجمعة قبل اداء الظهور لا يجوز عندنا كما لو ادرك غير المعذور الظهور بما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد

تعيين الظهور حتم فان دفع غيره ضروره وليس كذلك فان المعذور لو ادى الى الجمعه قبل اداء الظهر يجوز عن فرض الوقت  
بالاجماع كما لو ادى الظهر والاوجه ما ذكره الفاضل الامام في الاسرار وهو ان فرض الوقت واحد واجمع ان المعذور  
لم يؤمر باقامة الجمعه عينيا بل له الخيار بين اقامة الجمعه والظهر فان ادى احدهما اندفع الآخر كما للمكفر المميز  
اذا كفر بنوع بطلت سائر الانواع ولم يتصور بعض ما ادى بالآخر كما اذا اصل الجمعه لم ينقص بالظهر **قوله**  
وقلنا نحن للاضافه في هذا الاصل معنى في كون الامر المطلق مقتضيا الكمال الحسن لكن الكلام في كيفية توجب الامر  
بالجمعه منقول الفرض الاصل في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافر لان الفرض العين ما مخاطب الاصل باقامته  
وللجمعه شرائط لا يمكن الواحد من اقامتها بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا والميل عليه اذا فانه فرض الوقت  
اصلا سوى قضا الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الظهر لما صح فيه قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت  
ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر قد ادى بالجمعه في هذا اليوم وليس ذلك  
على سبيل التنبيه للظهر كما نرى في النسخ لان بعد فوات الجمعه ونفاذ الوقت يودي الظهر وهو لا يصلح قضا للجمعه  
لاحتمالها اسما ومقدارا وشرطا كيف ولا قضا للجمعه بالاجماع فخرنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر  
بل قضيت اقامه الجمعه مقام الظهر غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور ولم يفسد كذا كذا في حق المعذور  
بل رخص لمان لا تقم الجمعه مقام الظهر بفعله ويأتي بللفرض الاصل بدليل ان المميز اجمع وان  
المسافر اذ ادى الجمعه قبل الظهر كان ذلك فرض وقتا وكذا المقيم الصحيح اذ ادى الظهر بعد فوات الجمعه  
كان فرض وقتا وفرض الوقت ما علق بالوقت فاما الفوات فاما سعلق بقضا الفات فثبت ما  
ذكرنا ان الظاهر مشروع في حق الصحيح المقيم كما ان الجمعه مشروعه في حق المسافر فصار كان الشارع جعل الدلوك  
يوم الجمعه سببا للظهر والجمعه على ان يختار العبد بالجمعه ولا ينافي مقام الظهر اذا ادت وقته  
وقت رمضان علمت شرعية الصوم بالشهر في حق الكل وسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخر فاذا ثبت  
هذا قلنا اذ ادى المقيم الظاهر صح لانه فرض وقتا ولم ينسخ بالجمعه كما في حق المعذور لانهما سوا في كون  
الظهر مشروع الوقت في حقها وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة  
كما سافر اولها من الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانهما سعا في ان الشهر سبب شرع هذا الصوم  
في حقها الا ان الصحيح المقيم يثبت ترك الجمعه ما ادى الظاهر لانه منى عن ذلك وما كان النهي بمعنى في غير ما ان  
به من الفعل لم يجب فساد الفعل واما المسافر اذ ادى الجمعه بعد الظهر فقد اعصى ظهره ايضا لانه سوا  
المقيم في شرعية الجمعه في حتم على ما سنا وانما سافر في ان سله رخصه تركه وهذا رخصه حتمه لانه رخصه  
بالاجماع وهي محتمة للعزيمة لانه لا ينافيه لانه اذا اقدم على العزيمة صار معترضا عن الرخصة التي هي حقه

فالتحقق بالمقيم والمقيم بنفسه يظهره محتم كما هذا كذا في الاسرار وغيره وعن محمد رحمه الله انه قال لا ادرى ما اصل  
فرض الوقت في هذا اليوم ولكن سقط الفرض عنه باء الظهر او الجمعه يريد بان اصل الفرض احدهما لا  
يعينه وسعتن فعله كذا في المبسوط **قوله** وسنان تضيء الامر عن قولنا فاسعوا اذ الظهر بالجمعه  
ان اقامته مقام الظهر بالفعل واستقاطه عن الذمه باء انفصاله كما في الامر بالجمعه منقرا للظهر لاننا نحن  
له بمنزله فدار اسمعيل علم بالبحث حيث وقع الذبح عن اسمعيل ولذا سمي سمي و امر منقصة اي الظهر  
بالجمعه بعد ما ادى كما امر باستقاطه بالجمعه قبل الاداء وذلك لان قوله فاسعوا سدا من صل الظهر  
ومن لم يصله ولا يذبح مكرها وسيله النقص بالاعادة ولا يقال في الامر بالنقص ابطال العمل وهو  
حرام مهي ولا يجوز القول به لان النقص لا يكال جاز ولا يابطال ضمنى فلما يعتبر **قوله** وانما وضع عن  
المعذور جواب عما يقال من المعذور رخص له ترك الجمعه فاذا رخص و ادى الظهر في منه استوفى  
موجب الرخصة فلما يكون اداء الجمعه منه نقضا لما وضع لانه لا يمكن تبديل الرخصة بعد الاستيفاء  
واليه اشار الشيخ في قوله لم ينقص بالجمعه من بعد وقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا  
امكن العمل بالبعد ذكر وقد امكن ههنا المقادير بالجمعه بعد اداء الظهر فلو لم يجز جمعة بعد ما حضر  
ادى الجمعه لكان عادلا على موضوعه بالنقص لان السقوط كان لدفع الحج فلو لم يكن كان فيه اثبات  
حرج في حق المعذور وذكر باطل **قوله** حكما التقصير لان التعصير لا يصلح سببا لاستقاط الوجوب  
عنه لانه جازم وهو لا يصلح سببا للتخفيف فلم شرط لبقاء الواجب لان بقاء الشيء غير وجوده ولهذا  
صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلما يلزم ان يكون شرطا لوجود شرط البقاء  
لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشروط في باب النكاح لان انعقاد البقاء اذ لا  
يلزم منه تكليف ما ليس في الوسخ لانه نفا التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي  
فلما لم يشرط فيه القدرة وهذا التام سقيم على قول من اوجب لقضا بالنقص الذي وجبه **قوله**  
فاما من اوجب لقضا بنفسه مقصودا لا بدله من ان شرط القدرة في باب القضا ايضا لانه تكليف اخر  
والدليل على ان القدرة للسنن بشرط في وجوب القضا ان في النفس للخير من العمر لزمه تدارك  
ما فات من الصلوات والصيام والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولذا سقى عليه  
بعد الموت وليس ذلك كجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك لظهور اثره في خلفه ولا خلف  
للقضا فلم يعتبر وقد ثبت الفوات عليه فعلم ان القدرة مختصم بالاداء ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا  
فانت صلوات في الصحيح فقضاها في حاله المرض قاعدا او مضطجعا او موصا حثت يخرج عن العدم وقوله



يستتر في الغدرة في القضاء ما خرج عن الهدية لان القيام والركوع والوجود كانت ولم يات بها الا نقول انه قضاءها  
كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل الغدرة التي يمكن تمكن من الاداء قاسما او قاعدا لا فذره كلفه فقط  
بعد ان استطاعته على القيام ما كان شرطه في الاستدانة بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان كون القيام  
مشروطا في الصلوة الا ان كان مرضيا في الوقت يلزمه الصلوة على ما استطيعه فعلم ان الشرط  
هو مطلق الغدرة لا الغدرة المكيفة فيكون استراط القيام والركوع وغيرهما عارضا زائدا  
كذا رايت في بعض المشروح ولم ينضح لي هذا الجواب **قول** وهذا قلنا اي ولعدم استراطها بقا الواجب  
قلنا لا سقط بالموت وان كان عجزا كليتا في احكام الاخر فسقطت عهده مواخذا به فثبت ان دوام الغدرة  
ليس شرط للبقاء ولقائل ان يقول ان عدم السقوط في حق الاتيم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط  
عن المسبب بالاجماع وذلك لا يدل على عدم استراط بقاء الغدرة لبقائه فان ما ثبتت بالغدرة الميترية  
لا سقط بالموت في حق الاتيم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكوة بعد التمكن حتى عدك الى سقى الواجب في  
حق الاتيم حتى جازان بواحد في الاخر وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال والحاصل ان  
بقا الواجب يستغنى عن الغدرة عند الشبهة وان كان لا يستلزم ابتداء بدون الغدرة ويظهر من  
فيما اذا مات قبل ان تغدرا ثانيا اتم بما فيه من الغدرة بتأخير مختارا وان لم يكن الغدرة قائمة عند  
ولم تغد حتى مات لم يواخذ به بعد شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا عندك الزاد والراحم حال امن  
الطريق وجب عليه الاداء فان لم يرحم ولم تغد حتى مات يواخذ به في الاخرة وان لم يكن له غدرة عليه اصلا  
لم يواخذ به وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حاله البقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا منه فلا بد له من الغدرة  
لان طلب الفعل بدون الغدرة لا يجوز الا بغير ان المنظور اليه في استراط الغدرة حاله الفعل موجب الفعل  
حسب لغدرة في تلك الحالة فاذا وجبت الصلوة عليه في حاله الصحيح فانما مضى بها في حاله المرض مضطجعا  
وتخرج بغير الهدية ولو وجب عليه في حاله المرض مضطجعا مضطجعا في حاله الصحة على العكس في المشركين بعض  
الحق من الامانة شيخنا كان يقول لا فرق في استراط الغدرة من الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا  
بنفسه يشترط فيه الغدرة التي هي سلامة الالات صنف وان كان مطلوبا بالغيره مشترط فيه نفس النوحهم  
لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل من مقصود ايشترط فيه الغدرة وان لم يكن الفعل من مقصود  
يشترط فيه النوحهم ايضا وفي نفس الاخير انما سقى عليه وجوب قضاء الصلوة المتكثرة والصلوات المعهدة  
ناد على نوحهم الاستدانة ليطهر اثره في المولخه كما ان وجوب الاداء سبب في الجزء الاخير من الوقت بناء على  
النوحهم ليطهر اثره في القضاء وكان يحرج الغدرة ونقول انما سقى الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات

وغيره من الغدرة في القضاء  
وغيره من الغدرة في القضاء  
وغيره من الغدرة في القضاء

الغدرة كتوهم حدوث الغدرة بعد ذلك لان الغدرة لم تستر للقضاء ولذا كما استغدره ميسره بعد فوات  
الغدرة كالكفارة بالمال سقى بعد فوات المال على توهم حدوث الغدرة الا بغير ان لو ملك بعد فوات المال واستقال  
الحكم الى الصوم ما يؤدى به الكفارة بحسب علم الكفار بالمال ولو كان بقاء الغدرة شرطا للقضاء ينبغي ان يجب  
الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما سقط الزكوة بهلاك المال للعين  
المحد حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمنا اسقط عنه الزكوة بفوات الغدرة ولو وجد بعد سبب لا يجب عليه زكوة  
السنين ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا العشر والحج لان كل واحد متعلق بنها متعين بهما لم  
النوح وكان يعول الاجرة فقامت الصلوة وجوب الكفارة في ان تغدرا الغدرة عند الفعل وكفى قبله  
النوح ويدل على استراط الغدرة في القضاء ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يعنى مضمونا  
اذا كان يادرا على المتخذ حتى لو عجز عن المتخذ سقط كما كان سقط في فضل الوقت وعصب المنافع وانما ملك  
النكاح فلم يكن الغدرة شرط في القضاء لما سقط بالجزء لان ما وجب بالغدرة يمكنه سقى على فوات ذلك  
الغدرة لم يوح الغدرة بعد ذلك فان جمعوا من نوح وجب الفعل والظاهر انه في المولخه في الدار التي ذكرنا  
الاسرار في سلم الغدرة ان الاصل ان الغدرة المشروطة لا تبدأ وجوب الاداء لسقوط لقاء الوجود الا اذا كانت  
الاداء فان الله بما كلفه اداء ما ليس في الغدرة واسقط بالحج كثر من حقوقه وقت الفعل فشرط قيام تلك  
الغدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا بغير انما استراط الغدرة على النوحى بالما حين المباشرة وقيام  
الغدرة على اداء الصلوة فاما حين الاداء لا يجب الوجوب **قول** واما الكامل من هذا القسم ان شرط الدرستنا  
ان الواجب يتوقف عليه ونزداد حسنا باستراطه فالغدرة الميسره وهذه زائدة على الاولى وهي  
الممكنه بدرجه لان هاست لا مكان ثم اليسر وانما شرطت هذه الغدرة في اكثر الواجبات بالية ولم تستر في  
البدنية لان ادائها اشق على النفس من العبادات البدنية لان الاشيق الروح محبوب حتى العامة و  
المقارفة على المحبوس بالاحتياط امر شاق اليه اشار ابو اليسر و فرق ما بين الامر من اي الغدرة بين  
ان الاداء المباشرة للمكين من الفعل لم يغيرها صفة الواجب الا بالكلية ثباته بدونه كانت شرطه محضا ليس فيها معنى  
العلمه بوجه والمشرط المحض لا شرط دوامه لقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة والارزاق ولها  
الجواز كالشهود في باب النكاح كما ذكرنا وهذه اي الغدرة الميسره غير صفة الواجب بل صفة مخصوصة  
عليه ميسره **قول** شرط جواب تمام في بعض النسخ فشرط بقاءه فيكون عذر جواب لما قوله فعمله ميسره  
المعبر وقوله سمحنا لينا الفاظ مترادفة والغدرة هذه الغدرة لما كانت قدره ميسره مغيرة صفة  
الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة بشرط سهاها لقاء الواجب ليس معنى المعهدة كان واجبا لا بغدرة

مكانه لكان جائزا فلما توفقت الوجوب على هذه القدرة دون المكنه صار كان الواجب تغتر من العسر الى اليسر  
وكانت مغيرة وصارت شرط في معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار اركانها شرط ولا يقال بقاء الحكم  
سعتن عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط صحت لشرطه ولو انما لا نقول ذلك  
اذا لم يكن بقاء العلة كالمصلحة التي فاما اذا لم يكن بقاء العلة شرط وهذا لا يمكن لان اليسر لا يفتقر الى  
والواجب لا يفتقر الى بقاء العلة هذا الوصف بمعنى تبدل من الواجب اي من العسر الى اليسر وذلك الوصف باليسر  
مستلحق الحق ان الواجب ان لم يفتقر الى بقاء العلة لا يفتقر الى بقاء العلة **فقيه** ولذا اي واشترط بقاء هذه القدرة  
لبقاء الواجب الذي تعلق قلنا الزكوة مستطه بلاك المال عندنا وكذا العشر والحراج لان الشرع تعلق وجوبه اي  
وجوب هذا الواجب بقدره ميستره وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء ولم يوفقه من ان الواجب تغتر باليمن  
من الاداء لم يهلك المال بمجرد عدم ما يودي به ومن يغتر عليه الوجوب لم يهر بالمعجز عن الاداء فحق عليه  
الى الاخر كما في ديون العباد وصدق الفطر والحج ولان الواجب جزم من النصاب فلما لم يوفقه في حال  
بعد تمكنه منه صار مغفورا للحق عن محله فممن كمن لم يصدق في ذهاب الحق ولنا ان الحق المستحق اذا وجب  
بوصف لا يفتقر الا كذلك لان العاقبة الواجب اسداء لا غيره كالمالك اذا ثبت جميعا سقي كذلك وكذلك  
ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب من بعض ثناء المال حقيقه او بقدره فلو بقي  
بعد هلاك ذلك المال الذي هو ثناء لا تغلب غرامة بان على اصله فان قيل الباقي عند غير الواجب اسداء  
بل هو مثله ضمنه بالذمة عن وهم وهو اول اوقات الامكان كغوب الصلوة والصوم عن الوقت او بالمتى  
عن العجز بعد عجزين مقدار الواجب محلا للصرقة الى الفقر كمن الرهن عن الميراث قلنا الزكوة ليست متوقفة  
ولا تصور نفوتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا مستحق يد العصب على مال بان ابطال على  
الحق حقه من ملكه كما في من الوصية عن المال لو يد فنقومه كما في من الرهن عن الميراث ولا تصور ليد الفاضل  
فيما نحن فيه على المال ارجح صلاحه مال ملكا ويديا وانما حق الفقير في ارجح محلا للصرقة اليه بالمنع كما  
يطلب ملكا محليته ولا يوجب الضمان كمن اشتترى الدار عن الشفيع حتى صار حرا ومنع الولد العبد المديون  
عن المدين عن السبي او العبد المجاني عن اولياء الجنايه من غير اختيار الارش حتى هلك اوجب الضمان ولا  
على ما في ذمة من فعل التسليم لان العصب لا تصور على ما في الذمة والام بالمنع انما يفتقر اذا لم يكن عن الرهن  
ولو لا يوجب المنع مادام يتحرر من هو اول كالا ما من حتى قال العرافون من شأنا اذا اطلب الساعي فامتنع الاداء  
حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي رحمه الله في مختصره لان الساعي سعي لا يفتقر الى بقاء الاداء  
عند طلبه فبالا امتناع لصير مغفورا وشأنا فنقولون لا يصير ضامنا وكذا ذكره ابو سهل الزجاج

وابوطاه الدباس وهو الاصح لانه ما توفت هذا الجنس على احد ملكا ولا يداوله رايه اختيار محل الاداء  
ان شأنا من السامة وان شأنا من غيرها فانما جسد السامة لسودي من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والميسر  
**قوله** تعلق وجوبه اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميستره بدليل ان الملكته  
الاصليه حصل ملكا الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المائتين لمكون الواجب قليلا  
من كثير والثاني لشرط الوجوب تعلق بوصف الثناء لئلا يفتقر الى اصل المال وانما تفتقر به بعض المال غير  
الشرع اقام المدعي في النصاب للمعد للمتمم مقام حصة تسمى المائتين التعلق بحصة المتمم صرح  
فقرنا انما سئل بقدره ميستره والى الوجه الثاني اشهر في الكتاب وهو المعتمد مال مطلق اي عن  
صفه الثناء عند الواجب اي من اليسر الى العسر فكان غير الاول فلاست السبب آخر كصلوة المقيم لا تغتر  
الى الركعتين لا سعيه وهو السعير وكذا على العكس **قوله** ولا يلزم جواب سوال وهو ان يقال ان اشتراط  
النصاب اشتداء لا يفسد كاشتراط الثناء لان الملكته الاصليه مست بدونه كما ذكرنا فوجب ان اشتراط بقاء  
لبقاء الواجب كما شرط لاشتداء ولو هلك بعض النصاب في الابتداء لا يجب شئ من الزكوة فكذلك يجب لبقاء  
لا يفتقر بقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه فقال لان السلم ان اليسر اشتراط النصاب بل اليسر  
الحاجر القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الاداء ربح عشر الباقي وهذا لان  
اليسر في الابتداء كان باحباب ربح العشر في كل جزم من النصاب ولم يكن يزيد اذ ليس ما تعلق بحزب انضمام  
جزء آخر اليه لانه تعلق به ربح العشر ايضا كما تعلق بذلك فلم يزد اليسر انضمام جزء آخر اليه لا يستقص  
ايضا بهلاكه الا ان كان كمال النصاب شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغني والشرع  
أكد هذا الشرط في الزكوة فاعتبر الغنا بالمال الذي جعل سببا بوجوب الزكوة لا بما لا يفتقر الا اذا كان  
نصابا كاملا صغر النصاب لصير به غنيا اهلا للوجوب والغنا لا يست مطلقا بل يستكثره  
المال وذلك امر لا يضبط للختلاف بالاشخاص والازمان والامكان فتولى الشرع بقدره ابتداء وكان النصاب  
شرط لتبوت الاهلية لتبوت اليسر فمادون النصاب اكثر من في النصاب لان ثناء الفرض ربح من اربعين  
الفاو اذا ثبتانه بشرط الوجوب لا شرط اليسر لم شرط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال  
وقوله ولكن الغنا وصف جواب سوال آخر مجرد على هذا الجواب وهو انه لم يحصل به اليسر وجب  
لولا يشترط في الابتداء ايضا لان الزكوة لا يجب الا بقدره ميستره فقال الغنا وصف لا بد منه الى آخر  
**قوله** الاغناء من غير الغنا لا مستحق فان قيل الاغناء الواجب مملك ما يدفع حاجته الفقير دون  
الاغناء الشرعي وحقيقه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح والاغناء من غير الغنا لا مستحق فلم يكن

ما موربه شرعا لانها وجبت لدفع حاجته الغفيرة لا لاجح المودى وبوتيد ما ذكره القاضي الامام في التقوم  
ولما شرعت اي صدقة الفطر للاغناء عن الفقراء هلا الوجوب بها فيصير مشروعيته لا لاجح فهذا يشير  
الى ان حسن الاغناء للمامور به متعلق بالغناء الشرعي دون اصله ونقص عليه شمس الامم ايضا فقال ولما  
تحقق الاغناء بنصف الحسن من الغنى واذا كان كذلك لم يكن حنا عند عدم ما يتعلق به حسنة فلم يجز  
ان يكون مامورا به شرعا فان قيل حسن الاغناء لا يوقف على الغنى الشرعي ايضا فان الله يمدح اقواما  
على الايتار مع مساس حاجتهم الى ما اتوا بقوله جل ذكره ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قلنا  
بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة واطهار الجوع والفقر  
عند صابا المكروه وقال به لئلا ان خلق هلو عاذا امسه الشر جزوعا واذا امسه الخير منوها قلنا لم  
يحصل الا غناء من غير الغناء للمامور به الامم المذموم فاما من اخفق بتوفيق من ربه وادنى قوة في دينه  
حتى اثر ما غيره على مراده وصبر على الشدة والمكاره فحسن الاغناء منه لا يوقف على الغنى الشرعي  
بل عند حسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال علم افضل الصدقة جسد المقتل الا ان هذا كان نادرا لم  
يصل البناء الحكيم فبين على الاول **قوله** لما كان امرا زادا على الاصلية بمعنى لما سب ان استرط النصاب  
لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زادا على تلك الاهلية في هذه العبادة  
بالعقل والبلوغ وملاك النصاب كما ان القدرة الممكنة من العتق الصلوة امر زادا على الاهلية واذا كان كذلك  
كان استرطه للوجوب لا لليسر كما استرط الاهلية الاصلية واسترط القدرة في الصلوة فلم يترط دوامه  
الى اخره ولا يقال لما كان النصاب شرط الاهلية لا بشرط اليسر معني ان الاسترط الزكوة هلاكه لا يقول  
سقوط الزكوة لغوان التما الذي تعلق اليسر لغوان النصاب الا ترى انه اذا هلك بعضه سقط  
الباقى ولو كان النصاب بشرط اليسر لسقطت الزكوة لغوان جزء من النصاب لا سقاء الكل لغوان جزءه  
وهذا اي هلاك النصاب محال فاستهلاكم بان استقرت بالمال في حاجه نفسه او تلفه مجانته بان الغناه في البحر  
مثلا وان لا سقط الحق وان تانت التما والملاك كما في الهلاك لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب  
الحق وهو العتق سانه لن النصاب وان كان في ملكه بل مال وفي يده حتى جاز سعه وسائر تصرفاته في عينه  
ولكنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رصدا لفضا حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب  
لا مطلق المال في الذمة بدليله انه لو وهب لنصاب من الفقير لا ينفى الزكوة اجزاء عن الزكوة ولو وهب  
مالا آخر له لم يجز عنها وكذلك لو هلك قبل الممكن من الاداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب لا مطلقا  
في الذمة لكان هلاك النصاب ونفاؤه سواء واذا ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا

105  
على محل الحق بالاملاف بمجعل المحل فاما جزاء عليه ونظره صاحب الحق اذ لو لم يجعل قاما ادى الى فوات الحق لان  
من وجبه عليه الزكوة بنصف مال الزكوة الى حاجته فلما يصل العتق الى حقه واذا جعل قاما فقد براسنى الواجب  
سقاء كما ثبت ابتداء التما سقاء وهذا كالمولى اذ اعتق العبد جاني او قبله من غير ان يعلم بالجناية ضمن  
العصمة لا وليا الجنايم لان جنى على حقه بالاملاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا للضمان  
وكذا هذا ولا نه خوطب باداء العين الى العتق فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط حق الواجب  
عن نفسه فلا يفند ر عليه بمجعل العين كالقائم رد الفضة فاذا هلك باذم ساقية فلا يصح من جهنم فجاز  
ان سقط الواجب ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسقط ما اختياره وقصده  
ولو مرض ابيح له الفطر لانه آف كذا لك ههنا ولان الساعي لا ياخذ ذلك الواجب بل ياخذ واجبا لغيره سبب  
لان سببا للوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق يمكن تحقق الوجوب ولان القدرة  
الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها الاستحقاق كذا في الاسرار وطرفة  
الامام البرغوثي وغيرها **قوله** ولهذا قلنا اي والاسترط لبقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذي  
تعلق بها قلنا كذا والتخيير سبب لانه اذا ثبت له الخيار شرعا ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا  
خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينيا بدون اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب  
عليه الصوم عينا ولا يقال صدقة الفطر حنت خير منها من نصف صاع من بر ومن صاع من شعير  
او تمر وغير ذلك ولم يجد التخيير التفسير حتى قلتم انها واجبه بقدره ممكن لاننا نقول ليس ذلك  
بتخيير بمعنى فلما يفيد التفسير وحقيقة ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون  
تيسير الامر على المكلف فتفسير الاول قوله لو اهلوا السكيم او اخره من دياركم اي لا بد ان يصدر واحد  
منها منكم وقولك لو اريد لك حين غضبته اما ان تقرا الليلة ربع القران او بعد الكتاب العلمات او كتبت  
كذا جزاء من العلم ثم شام والالاستهتن منك فالمقصود منه تأكيد ما وجبت عليه من السهر في النعيب لا التيسير  
عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل كذا احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عندك السهر لا محالة ونظيره  
الثاني قوله فلما هلك استهله الرام لحم او خبزا او فاكهة فالمقصود التيسير ومعناه اختر منها  
ما يشتر عليك بم عرف المقصود في التخيير ان الشرعية يكون تلك الاشياء التي خيرا المكلف فيها متمثلة  
في المعنى وغير متمثلة فبما انها اذا كانت متمثلة في المعنى فالخبر يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة  
ضعيفه تاكيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير متمثلة فيها في الصورة في يتعدى اثر التخيير  
الى المعنى ضعيفه التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القليل الاول لان الواجب فيها مقدار ما يبره

صاع من برودمه صاع من شعير او تمر صاوية عندهم وكذا المقصود دفع حاجه الفقير في هذا اليوم والكل  
فيه سواء فلا يفيد المحرم النيسير قصد ابل بعينه التاكيد وبصير معناه لابل من ان يقع الاداء لاحالة  
اما بصف صاع من برودمه وغير ذلك مما عاينته في المالية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ماله تذك  
الاشياء مختلفة لاختلافها فالتحريم فيها يقع على الصورة والمعنى مفيد النيسير واعلم ان ما ذكره من  
التحريم بعينه النيسير انما سقم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد الاشياء  
يوجب واحدا منها غير عين وان المأمور بخير في بعض واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا سقم  
لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل وسقط اداء البعض  
ولما كان الكل واجبا لا يفيد التحريم المسير والمسئلة طوله مذكوره في عامة الكتب **قوله** ولان  
سقط لداخر على انها متعلقه بقدره ميسره وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة  
فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في سائر الافعال مثل قوله ان لم مات البصر بعد  
حرا وقوله ان لم اطلقك فاسطابق وان لم انكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر في الشيخ الثاني حين لو قدر بعد  
الغذيه لا يحزبه تلك الغذيه دل على تسير الامر على المكلف حيث لم ستر ما اصله الممكنة مع احتمال  
حدوثها في العمر لسرعتها بالصوم ولا سقى تحت عهده الوجوب الى حدوث القدرة ثم استدلل على ان  
المعتبر العجز الحالى بقوله من لم يجد فصيام ستة ايام فانه لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر  
العجز المستدام في العمر والاعت ذلك الا باخر العمر ولا سقى من اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالى  
وذكر في المبسوط ولو كان له مال غايب وهو لا يجد ما يكفر به اجزاء الصوم لان المانع قد زنه على التكفير  
بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون في ماله الغايب عسجد لا يحزبه التكفير بالصوم  
منتمك من التكفير العقيق فان عوفت العقيق باعتبار الملك دون اليد فلما لم شرط الانتظار الى حصول  
المال فلان لا شرط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهر يعني كما ان المعتبر العجز الحالى فما  
دله فذلك هو المعتبر في جميع الكفاره في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار والصوم  
والقتل معتبر في جميعها العجز الحالى في نقل الحكم عن الرقيب الى الصوم وكذلك في النقل عن الصوم الى الاطعام  
في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياها فكفرت بالاطعام جاز وان قدر على الصوم بعده فثبت لمن  
القدرة المشروطة فيها ميسره وكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة وانما خص الاطعام بالذكر مع ان  
الحكم في الصوم كذلك لانه آخر ما سئل اليم في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين وما ذكر الشيخ من  
الكفاره من قبيل الزكوة وقد فارقتها في ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابه بالآخر قبل

102  
الاداء والعود في الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة وفي لز الواجب بالاستهلاك منها سئل الى الصوم كما سئل  
بالملاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الملاك كما فترنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض الجواب عن الاول  
بقوله الا ان المال ههنا غير عين عن الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسره سئمت بملك  
المال ولا يخص مال دون آخر لان المال انما اعتبر ههنا كونه صالحا للتقرب به الى الله بمحصله الثواب بصير  
مقابلا بالاثم الذي عليه ولهذا لم شرط فيه الثم وكان المال الموجود بعد الحث والمستفاد بعده فيه سواء  
علاقه الزكوة لانها متعلقه بالعين فلا سقى القدرة ههنا العين على ما مر من بعد اى من بعد الحث ومن  
بعد الهلاك دامت اى سئمت وعن الثاني بقوله ولهذا اى ويكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الملاك في الكفاره  
حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذ المفسد له جاز له الكفر بالصوم كما اذا هلكه بغير صنعه من علف الزكوة  
حيث فارق الاستهلاك كما ذكرنا وذلك لان ثناء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقفا كالصلوة  
فانها ما شرعت موقفة كان الفاجر عن الوقت ضايب على نفس الحق بالثغوبت او بالثغدى على محل الواجب  
بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقفا لعدتغوبته عن الوقت ضايب  
ولم يكن المال متعينا ايضا بصير استهلاكه بعد ما كان الاستهلاك كالملاك ضرورة اليم اشير في طريقه  
الامام البرغوثي **قوله** وصار هذه القدرة اى القدرة المالية في الكفاره على هذا التقدير  
على تقدير انها يدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لا سبق الفعل من حيث ان وجودها  
تعتبر صلة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا سقم الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حاله  
الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا سقم الفعل ولا شاخصه حتى لو كاف موسرا وقت الحث معصرا  
وقت الاداء يحزبه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يحزبه **قوله** ولهذا قلنا اى وما ذكرنا ان  
الزكوة يجب بقدره ميسره وان شرط وجودها الغنى فقلنا بطل وجوب الزكوة بالدين الذى اقتضى وجوب  
الزكوة لكن اذا حقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا سقط الزكوة كذا في فتاوى الفاضل الامام في الدين  
لان ما عرف ما عرفنا لا يلزم لز يكون رافعا لانه اى لان الدين ساقى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل  
بما فضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجه الاصلية اذ الحاجه الى قضاء اصلية فلا يحصل الغنى  
ملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهى لا محل للغنى وكذلك اليسر فما اذا كان المودى فضل  
مال غير مشغول بحاجته ومعنى مشغول به المال فكان كالمصرف الى الدين كالماء المعد للتعطش وانما اورد  
هذه المسئلة في هذا الموضع ليعنى عليها المسئلة يليها وسن الفرق بينهما **قوله** لانه قال اى لان محمدا  
والاضمار من غير ذكر جاز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقولنا بوانا انزلنا في ليلة القدر والمدكوز



في اصول شمس الائمة لان المذكور في كتاب الامان **قول** ولم يذكر في محمديه انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الف  
الى الدين ما جوابه واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال بحزبه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب  
وفي قوله الامر ان الصدقة محل لهذا وفي هذا التعليل لا فرق ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال  
الذي في يده مستحق بدينه يجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كما لو اذ كان معرماً وهو حيا  
العطش يجوز له الشيم لان الماء مستحق لعطشه يجعل كالمعدوم في حق الشيم وقال بعضهم لا يجوز  
استدلالا بالمقيد الذي ذكره بقوله بعد نفي دينه والتقييد في الرواية يدل على استفاضة  
وعلى هذا احتج الى الفرق والحاصل ان في الكتاب اي المبسوط ما يدل على القولين فالتمليل بقوله  
ان الصدقة محل له يدل على ان الصوم يحوزه في الحالين والمقيد يدل على انه لا يجوز قبل قضاء  
الدين فلهذا اختلفوا **قول** وجبت نصف البسر لابن الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة  
ولهذا وجب لتقليد من الكثرة وجبت في النماء لاني اصل المال يسير على ارباب الاموال ولهذا شرط  
لتكرار الواجب تكرر الحول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ وشرط الفدره بمعنى قدره بوجبه هذا  
اليسر ومعنى الاغناء بقوله علم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم نص معنى الاغناء وهذا الحديث  
ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يودوا  
صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم سب  
في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما رجعت صدقة الفطر لسد خله الفقير مع قصور نصف الغنى  
بينها لقصور النصاب لان حجة الزكوة لهذا المعنى مع كمال ضعف الغنى منها كان اولى وقوله علم في مثل هذا  
اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة بمعنى اغنوهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة ثم قيل المثل زائد كما في قوله  
ليس كمثل شي والصواب انه ليس كذلك وقايدته بصحيح الحكم اذ لو لم يذكر انقص الحكم على ذلك اليوم  
المعين وانما ادخل اللام في قوله ومعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صف البسر وشرط الفدره  
فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة ولهذا افرد به باللام **قول** وبقوله علم لاصدقة الاعن ظهر غنى  
ذكر بحارات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا  
كان له قوة من غنى والظاهر كناية عن القوة وكان المال للغنى بمنزلة الذي عليه اعتماد واليه استناده و  
لذلك يقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه كذا في المغرب ولما لاصدقة الاعن  
عن ظهر غنى بمادة عن غنى فالظاهر مقتضى كناية في ظهور القلب وظهور الغيب ووجه التمسك به انه علم شرط  
الغنى لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة ليس نفي الوجود اذ هي توجد ويصح بدون الغنى

على نفي الوجوب لان الوجوب شدة مناسبة للوجود من غيره وليس استراطه لثبوت اليسر الواجب لان  
لا يحصل به بل لثبوت الاهلية على ما مر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه لان يكون المقصود اغناء  
الفقير فمن هذا انها وجبت معنى الاغناء وما دلت بانها وجبت معنى الاغناء بقوله اغناء الفقير  
بمعنى النعمة الغنى لان المال نعمة عظيمة به عاقب البقاء الابدان وبه ينيط مقاصد الدنيا والفرح  
واليسار والبنى علم بقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح فوجب ان لا تخلو عن شكره على سبيل  
العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضه سوى الزكوة فصحت لشكر نعمة المال الشكر  
مستدعي سبباً كاملاً لثبوتها في احباب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملاً كان ملحقاً بالعدم من وجه والعدم  
لا يؤثره من وجوب الشكر من ذكر الوجوه والدين وسط الكمال اي عن الغنى قال شمس الائمة ووجه ان قضاء الدين  
بالمال لعدم تمام الغنى ملكه لانه استحقاق المال عليه والمستحق بجهده كالمصرف الى تلك الجهة بمنزلة الماء  
المعد للعطش ولا يعدم اصله اي اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت تصرفه فيه وما زال وصف المال  
عنه لم يجب الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم **قول** شرط من الكامل اي بعضا منه وشرط الشئ  
نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعاً ومنه قوله علم في الحاضر بقوله شرط عمرها سمي البعض شرطها  
توسعاً في الكلام واستكفاً والتعليل ومثله في التوسع تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف  
العلم كذا في المغرب **قول** ولهذا اي والاستفاضة الغنى باستفاضة الكمال عنه صلت للمد يوزن الصدقة اي  
الزكوة وهي لا محل للغنى اذ لم يكن عاملاً وبن سبيل **قول** ولهذا الاستاذ في الزكوة اي ولان الزكوة  
وجبت معنى الاغناء لاسا في الامم عن متعمره اي مملك عين متعمره حتى لو اسكن الفقير داره سنة منية  
الزكوة لا يجوز له لان المنفعة ليست بعين متعمره وكذا الواجح طعاماً منية الزكوة فالكلم الفقير لا يجوز  
عن الزكوة لان اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى قال ابو اليسر الزكوة شرعت للاغناء الفقير بقوله علم  
اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تملك مال محض من متعمره بلا نقصان في نفسه والاغناء  
الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل كما في المملك بغير عوض لا يحصل الا من المالك **قول** سائرته او زاجره  
اي سائرته بعد الجناب زاجر قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباختبار  
معنى العبادة هي سائرته للذنب اي ملجيه له قال ابو بكر الخنات مذعن السيات وقال علم  
اشيع الحسن السبيحة تيممها اذ تنب هي سائرته لمرتكبه الذنب لانه لما فرق لباس تقواه بارتكابه صار عبراً يا سائرته  
الكفارة وصادرت معاً لما فرق وباعتبار معنى العقوبة هي زاجر كسائر العقوبات **قول** ولذلك  
اي ولا يها لم يشع للاغناء يتادى بالاجح في الخطاب بها اي في كونها مطاباً لآثار الكفارة بل شرط الفدره  
واليسر بها ان شرط العدم المستر

خرق

وفي بعض النسخ بل الغدرة والبسوة بان تعلقنا او وجبت بالغدرة الميسرة وذلك لا يتقدم بالدين اي اليسر  
لا يفوت به بل تسير الاداء قائم ملكا كمال مع قيام الدين عليه لان البسر فيها تمت بالخسر او باعتبار العجز الخالي  
كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين والاداء وان كان من الفاظ المحدثه فان اصل الفهم لم يجوز واعد منه فان عدم  
لان عدمه معنى لم اجده وحقيقته يعود الى قولك فاق وليس له مطاوع فكذا اعدمت اذ ليس فيه احدان  
فعل وذكر في المفصل والنافع يعني الفعل لا حيث يكون فيه علاج وثانيه وهذا كان قولهم انعدم خطابه  
الانه كما ساع استعماله في التبيص استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى النهي ولهذا قيل الخطا المستعمل اولى  
من الصواب لانه اشد وقوله وعلى هذا الاصل وهو ان نفاذ الغدرة الميسرة شرط لبقاء ما يتعلق بها من  
مسئله العشر مستغن عن قيام سعة الاشارة عن الغدرة على اذ امرها هو من الجمل الى تسع الاشارة  
بالنظر الى ذاته وان اضرته اليها من حيث هو عشر كما ان العجز لا يقتصر الى الكل نظرا الى ذاته فانما من حيث  
هو جرح فلا يستغنى عنه بارض ناهية بالخارج ان النما الحقيقي قوله وكذلك الخراج مستغنى ان كان العشر  
يسقط بذلك الخارج فكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع ثم اي استاصله آفة التي متعلق بنماء الارض  
كالعشر حتى لو كانت الارض سحرة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم سلم الخراج لرب الارض بان زرعا ولم يحتمل  
او غرقت الارض ثم نضرت عنها الماء في وقت لا يغدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليه الخراج  
فقد رنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا ان النماء المقدس بان كان متمكنا من الزرع فلو تها كالتصديق  
لان يمكن باعتبار النماء المفسد من الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصير  
عذرا في ابطال حتى الغزاة لجعل النماء موجودا حكما لمقصود حيث عطلها مع التمكن كما جعل جود  
بعد حوالان الحركه مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن احكامه الا في النماء الحقيقي بخلاف  
ما اذا اصاب الزرع اذ لم يضر حتى لم يعطلها الا انه اسبب فلا يغرم شيئا لو تها الى  
استيصاله حتى لو مات بعد الاصطلام مده يمكن فيها استقلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج  
ايضا كما سمعت من شخى قدس سره وصح قال شمس الامنة ومما جمد من سير الكاسرة انهم اذا اصاب  
زرع بعض الرعيه افة غرموا له ما انتق في الزراعة من سدهم وقالوا النجس شركة الخسرين كما هو  
شركه في الرخ فان لم يعط العام شيئا اقل من ان يخرجه الخراج قوله ودليل عطف على قوله الا يبرر  
انه لا يجب من حيث الغنى وقدره بدليل انه لا يجب لاسلامه الخارج وبدليل كذلك الى نصف الخراج يعني  
الخارج كظم انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخراج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخراج ليس له  
النصف على كل حال والتقصيف عين الاضاف ولو كان الخراج مثلا ساور بيارا والواجب ببناء ان

جيد ما روي قوله وهذا الذي جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للشيخ الذي قامته الشافعي  
عليه فانه اذا وجب ملك الزاد والراحلم لم يسقط بقوتها ما يعباده وجبت بشرط الغدرة دون  
اليسر فانه بشرط فيه نفس الاستطاعة بقوله عن اسمه في استطاع اليه سبيلا ولا يحق الا الزاد والراحلم  
عاده وكان ملكها اذني ما يقطع به هذا السفر وكان اي ملك الزاد والراحله شرط الوجوب لا شرط اليسر  
فلا شرط ادومه لبقا الواجب وذكره الاسرار للشيخ لا يجب الا ملك الزاد والراحله وسقي بدونه لانه  
شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يسر بالزاد والراحلم وانما يسرهما السفر وما لا  
مسئله قدره الاداء ولا اليسر لا شرط الاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله وكذلك ان كان  
الحج لا يسقط بعد الوجوب نفقات الزاد والراحله لا يسقط صدقة الفطر بملك الدار الذي هو السبب ان كان  
له عيب وحتت عليه صدقة الفطر بسببه فملك وذهب المال الذي هو الشرط وان لم يحتمل تدا بديونها  
لان استراط الغناء للوجوب لا لليسر للاذاء لما ذكرنا ان صدقة اليستقيم احكامها الاعلى غنى كما  
لا يستقيم الاعلى موصرا لانهما مشرعت الا لا غناء العقر خصوصا هذه الصدقة لقوله علم الغنوة  
فلو كان العقر اهلا للوجوب لما عليه صارت مشروعه لاجب وذلك لا يجوز وسانه اذا ملك ما يمكن من حيث  
اغناء الفقير مما لا يمكن هو غنيا عن المسئلة متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد  
موضوعه بالمعنى لانه تصدير محتاجا وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه كالمحتاج الى المسلم اولى  
من دفع حاج الغير الا يبرر انه لو كان ليرطعام او شراب محتاج اليه وغيره ايضا محتاج اليه كان الصرف الى  
نفسه اولى بل واجب ان يملكها عليها ولهذا شرط الافرغ ان من يملك من وجب عليه صاعا فاضلا  
من قوته وقوته من بقوته يوم الفطر وليعلمه الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم الشرعي حتى حط  
لما لكة الصدقة فشرطا النصاب لست حكم الوجوب بشرط عاصم الاغناء وما ذكرنا في بعض الشرع حتى حط  
ما يقال المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن المسلم الا الاغناء الشرعي فلا يكون الغنى الشرعي شرطا  
لا هليتم به انه ما ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كقيام العقر بقوله على المسلم حتى الغناء المشروط  
في جانب المودى مطلقا فصرف الى ما هو المتعارف في الشرع ضعيف جدا الا ان استراط الغنى في المودى  
ما ثبت نصا وانما ثبت ضروره وجوب الاغناء فاذا سئل ان المراد من ليس الاغناء الشرعي فان ثبت  
استراط في المودى به فكان ما ذكرنا اولا اولى قوله ثبات البذله والمهنة الدله بالكثر ما يستدل  
من الثبات المهنة بالفتح الخدمه وحكي ابو زيد والكساي المهنة بالكسر وانكر الصمعي كذا في الصحاح  
وفي المغرب جمع الميم وكسرهما الخدمه والابتداء فحل هذا يكون البذله والمهنة ترادفان قيل اراد  
شياء البذله ثباتها

المهنة  
والبذلة

التي تليق الاعياد والمواسم والمهنة التي ليس فيها ما يملك من ثياب لبدله والمهنة ما يساوي انصافها  
 فاضلا عن حاجته الاصلية بحسب علمه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل اصل الثمن والغنا فاما صدقة  
 فمعلنة بالمال الذي يكون الاداء من فضل المال وذلك ليس شرطا ههنا الا ان لا يشترط حوان الخول المحقق  
 لتمامه بل اذ املك نصابا يلزمه صدقة الفطر فحرفنا ان الغنا شرط الثمن لا شرط اليسر فلا يشترط  
 دوامه لبقاء الواجب كذا ذكره في كفاية المصنف والامام البرقي في كتابها **قوله** ولا يلزم اي على قولنا صدقة الفطر  
 لم يحسب بغير اليسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما في الزكوة ولو لم يكن واجبا بغير اليسر لم يكن  
 الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ان لا يمنع وجوب الفطرة من عدم الغنا كما في قوله تعالى  
 منع فموجب بقدر ما يمكن ان لا يتناولها من الغنا كما في قوله تعالى ولا يفتقر الى الغنا من شرط  
 الاهلية لعدمه بل بالتمتع الوجوب بالجملة **قوله** بخلاف الدين على العبد اذ كان على العبد الذي هو لخدمة  
 دين بان اذن له مولاه في التجارة فعلقته رعيته ومولاه موصوفه ان يودي عنه صدقة الفطر لان صفة الغنا  
 ثابتة له ما يملك من مال آخر سوى هذا العبد وما يملكه من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله  
 سبب لاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون لخدمته لان شغلها بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لان  
 سعى غناه ولا صدقة الا على الغني من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله من ماله  
 ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجاره الى اخره وسان الفرق ان المعنى في الزكوة الغنا بذكر المال  
 الذي فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بالمال لغيره وبين العبد يمنع الغنا مما يملكه  
 فاما المعنى في صدقة الفطر فمطلق الغنا بما في حاله كان ودين العبد لا يمنع الغنا بالمال لغيره فان **قوله**  
 هذا الذي ذكرنا ابر ما ذكرنا من ان الاداء والقضاء الى ههنا تقسيم في صفة حكم الامر وهو ما مر في باب الحسن  
 فاما ما يكون صفة المأمور به فاقامة لعينه اي تغيير المأمور وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه موقت  
 كما يوصف بانه حسن فلا بد من ترتيبه اي تقسيمه على الدرجه الاولى وهو الاداء لانه هو المتفق على الوقت المحدد  
 في بعض الاوامر الا القضاء الذي هو الدرجه الثانية فانه غير موقت وقيل معناه ان المأمور به في الدرجه الاولى  
 اي القسمه الاولى انقسم على نوعين اداء وقضاء والى حسن تعيينه ولغيره ثم كلا واحدا الى انواع فكذا حكم  
 الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعيارا او مشكلا بهذا الاقسام والترتيب كدرجه  
 الاولى كما ترون اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الدين وقال الشيخ الامام استاذ الامم جليلهم والدين  
 رحمه الله معناه ان المأمور في الدرجه الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب في نفسه وههنا انقسم الى موقت  
 وغير موقت وهذا الذي يسم في غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء الثوب علم فان ذكرها

الدين

قلت ويوجد هذا الوجه ما ذكره الشيخ في شرح العقوم ثم هذا الذي ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء  
 على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوعه واحد واما الموقت فهو انواع فصار الحاصل ان  
 المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعني به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء  
 لا يخرج عن كونها موقته وغير موقته مع بعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع غير موقت والله اعلم  
**باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت قوله** مطلقه اي غير معلقه موقت وموقته  
 اي معلقه موقت والمراد به الوقت المحدود الذي احتض حوازا داءها به حتى لو فات بصير قضاء اما اصل  
 الوقت فلا بد للمأمور به منه لان الواجب بالامر فعمله لا محالة ولا بد له من الوقت لانه لا يوجد بدون  
 ولهذا قال مطلقه ولم يقل غير موقت كما قال غيره **قوله** ظلا للمودى وشرطا للاداء فان قيل قد  
 استفاد الشرطية من الظرفية لان الظرف محال والمحال شرط على ما عرفنا فآية فائدة في قوله شرط  
 ظنا المراد من المودى الركعتان التي يحصل في الوقت ومن الاداء اخرجها من العدم الى الوجود فكانا  
 غير من واعتبر هذا بالزكوة فان اداء تسليم الدرهم مثلا الى العقر والمودى نفس تلك الدرهم  
 التي حصلت في يده واذا كان كذلك استفاد من ظرفه المودى شرطية اذ لا يلزم من كون الشيء  
 شرطا للشيء ان يكون شرطا لغيره على ان لا يلزم من كون الشيء ظرفا للشيء ان يكون  
 شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد دون هذا الطرف ثم العرض من  
 ايراد هذه الجملة لثلاث سنان ما وقع به الاستراك والاعتناء لوقت الصلوة والصوم فامتياز وقت الصلوة  
 عن وقت الصوم كونه ظرفا واستراك في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله  
 شرطا للاداء او فائدة عظيمة **قوله** الا ترى ان بعضه عن الاداء يعني اذ اكتفى في الاداء على تقدير  
 المفروض بعض الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء  
 في اي جزء شاء من آخر الوقت ولو كان معيارا لما جاز صحت ان ظرفا للمعيار وبعبارة الطرف ههنا ان  
 يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مفترقا به وبعبارة المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومفترقا  
 به فيزيد او ينقص بزيادة الوقت وانقصه كالمكيل في المكيال وكان قوله ظرفا محضا اخترا عن المعيار  
 فانه ظرف وليس محض ولهذا اكد بقوله لامعيار **قوله** وكان شرطا لان دخل الصلوة لا يخلف اثباته  
 في الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان الساعات انما وقع باعتبار الوقت حتى يسمي احدهما اداء والآخر  
 قضاء **قوله** والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص  
 وان وجد جميع شرائطه وتغيره سغرت الوقت علامه كون الوقت سببا للبيع لما كان سببا للملك يتغير

المكسفة حتى لو كان البيع محجبا كان الملك صحيا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حقل  
الوطي وثبوت الشفعة وغيرها على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون احلاف من الاداء اختلاف  
صفا الوقت يكون نظرا لانه لو لم يكن سببا كما في صوم يوم النحر كلف الوقت ليس سببا لاداء بل السبب في الخطاب فلا  
يجب هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو احلاف الحكم باحلاف منحل عليه ما لم يفرغ دليل تصرفه عن وان  
المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كمالا وانقضاء كمال الوقت ونقصانه ووجوب  
الاداء وان كان بالخطاب لكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب له في ثبوت بالسبب الذمة محصلا باختلاف  
الواجب صحت ان الاستدلال صحيح **قوله** ونفس التعجيل قبله دليل آخر على سببية الوقت ولا يقال هذا  
لا يصح دليلا على السببية لان التعجيل كماله يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الصلاة  
لانا نقول ذلك اذ لم يوجد قرينة يبرح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب  
وهو الدليل السابق وهو غير الاداء سعة الوقت اذ المشروط لا يحلف باحلاف صفة الشرط معينين  
الفساد لعدم السبب لعدم الشرط فليس دليلا على السببية وهذا كالمشترك لا يصح دليلا على احد منهما  
عينا من غير قرينة فاذا اضممت اليه قرينة من احد مفرقيه صليلا عليه **قوله** وهذا القسم  
ان الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا لربيع انواع ما يضاف الى الجزء الاول اي فيما ادى في اول  
الوقت والى ما يلي استاء الشروع فيما لم يود الى اول الوقت ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضبط الوقت  
وفساده اي فيما اذا اقر العاصي وقت الامر **قوله** وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسده  
به انه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسده نقول وفساده دفعا لهذا الهم  
يضاهي الى علم الوقت اي فيما فات الاداء في الوقت ودلالة كون الوقت سببا في ما ذكرناه وهو علمه  
سببية الوقت فاما الدليل على سببية فذكر في موضع وهو بيان اسباب شرايع **قوله** والاصل  
في انواع القسم الاول ان القسم الذي هو ظرف واراد بالانواع الثلثة الاولى دون النوع الاخير لانا لا نحتاج  
الى جعل الجزء سببا لان ذلك ليس جعل كل وقت سببا لوجوب تاخير الاداء عن وقته او تقدمه على سببه لانه لا بد  
رعاية معنى السببية بمعنى الظرف فلوروع في معنى السببية لمزم من تاخير الاداء عن الوقت وقته ابطال  
معنى الظرف والشروط المخصوص بقوله وان الصلوة كانت على المزمين كما هو قوتها ولوروع معنى الظرف لمزم  
من تقدم الحكم على سببه وهو منسحب بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يحول كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار  
السببية وجب ان يجعل البعض سببا لوروع ولا يقال لا يجبه ذلك لانه يمكن ان يحول مطلق الوقت سببا  
والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فليزم ان

يجب جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد نمتنا ان ذلك لا يجوز فثبت ان لا بد من تقييده  
بالبعض ولانه لا بد من تصور السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم ما لزم ان يكون البعض سببا  
لزم ان يكون سابقا على الاداء لئلا يفسد الاداء بعده ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر معلوم يمكن تزجيحه  
على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترخيص بالامر  
وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزأ من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على التام  
عليه معتن للسببية وهذا الوادي بعد مضمحل من الوقت جاز **قوله** ولهذا اي وكون السببية  
مقتضى على الجزء الادنى قالوا ان اصحابنا الثلثة والافق واصحابهم ان الكافرا اذا السلم وقد  
ينجز بواحد من الوقت لزمه فرض الوقت اي قضاءه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب  
وقد قال محمد رحمه الله في نوادر الصلوة اراد به النوادر التي رواها ابو سليمان عنه فذكر فيها امرأة  
ايام اقرها عشرة فانقطع الدم عنها وبقي عليها من الوقت شئ قليل او اكثر فعملها قضاء تلك الصلوة  
وانما خص محمد بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التضييف وهذا النوع من الاستدلال انما يكون  
لا ثبات للمذهب او لسان تاثير الاصل ولا يكون لا ثبات الاصل لانه لا سقم اثبات الاصل بالفرع  
وما ذكره هنا من القسم الاول **قوله** واذا افسد هذا وجوبه لا يقتصر على الجزء الادنى بما ذكرنا من الدليل  
كان الجزء الاول او في سببية اي حال وجوده لعدم ما يراه اذ المعدوم لا يعارض الموجود **قوله**  
اذا الوجود بنفسه ان افاد الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شئ آخر اليه  
او من غير ان يتوقف على استطاعة لان السبب ما وجد في حق الاصل لم يوجد مانع ظهر تاثيره لا محالة  
وحوز ان يكون الباء زائده الضمير راجعا الى الوجوب اي افاد نفس الوجوب وسواء ما ذكرنا في بعض  
اذا الوجود بنفسه والمراد انه مست في الذمة عند صحة الاداء ولا ياتم بتركه قبل الظلمة بالصدر  
الاسلام ابو اليسر عن نفس الوجوب استغفال الذمة بالواجب كالصبي اذا تلف مال الانسان سقتل فمتم  
بوجوب القيمة ولا يجب عليه الاداء بل يجب على وليه وكذا الفضايل يجب على الفائل ولا يجب عليه اداء الواجب  
وهو الفضايل وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب من له الفضايل تسليم النفس لا استيفاء الفضايل  
ثم قال الوجوب امر حكيم والامر الحكيم يعرف بالحكم وحكمه ان اذا ادنى ما في ذمته يقع واجبا **قوله** واذا  
صح الاداء لان الوجوب لما ثبت كان حوازا لاداء من ضروراته على ما عليه عامه الفقهاء والمتكلم فان الوجوب  
يعني حوازا لاداء عندهم لكنه ان يكون السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء للحال وقوله ان الوجوب  
حوازا ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الاداء للحال وسنانه ان الوجوب سبب من سبب الاختيار



العبد والوجوب بالاختيار منه في مباشرة سببه لا بوجبه لاداء الحال كقوله هبت به الريح والغتم في حق انسان  
دخل في عهدته حتى صح مطالبه صلح اياه به ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هكذا قبل الطلب لا يجب عليه شيء  
لان حصوله في يده كان بغير صنعه فكذلك هذا اختلاف الغصب فانه مختار فنعقد في مباشرة سببه الضمان يجب  
التسليم قبل الطلب ازاله للتعدي وحوز ان يكون قوله لان الوجوب دليل على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس  
السبب وقوله ليس من ضروره الوجوب دليل على ان الوجوب لا بوجبه لاداء الحال فيكون المجموع دليل على  
المجموع وتقرر ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقد رتبته لوقف حصة الفعل عليه بل سبب خبر  
عنده وجود سببه للاختيار منه وقد وجد السبب ههنا فثبت لوجوب نشأ العبد اولى وذلك لا  
يستلزم وجوب لاداء اي لانه ليس من ضروره الوجوب في الذمة تجعل لاداء فانه منعك عنه كاني ثمن المبيع  
ومهر النكاح اي الثمن والمهر الثابت بهما مجبان بالعقد اي عقد البيع والنكاح لا يمنع خلق البيع عن  
الثمن والنكاح عن المهر ووجوب لاداء فيها تناخر الى المطالب حتى لو كان البيع باجل كالثمن في الحال  
وتناخر المطالب الى حصول اللجل وكما في صوم شهر رمضان في حق المسافر ست نفس الوجوب في حقه وتعدم  
وجوب لاداء في الحال واذا كان كذلك لا ست نفس الوجوب ووجوب لاداء في الحال بل تناخر الى وجود دليل هو  
الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره في وقت لاداء اي فوض اليه بعض الجزء الذي يودي به بالفعل لانه  
انما عليه لاداء في كل الوقت لا في جزء متعين واذا لم تتعين في العبد مجتري في لاداء اي في ان جزء نشأ  
لكن بشرط ان لا يكون عن الوقت ولهذا سعت وجوب لاداء في آخر الوقت لتحقق المطالب بيمين **قوله** واما  
الوجوب متصل بقوله وجوب لاداء يناخر الى المطالب يعني الوجوب تمت بناء على صحة السبب الذي هو  
علامة ايجابه عليه عينا لا بالخطاب بل تمت به مطالبه الواجب **قوله** ولهذا كانت الاستطاعة  
مقارنة للفعل اي لما ذكرنا ان نفس الوجوب مفصل عن وجوب لاداء فلنا الاستطاعة التي هي سلامة  
الالات مقارنة للفعل اي مشروطه لوجوب الفعل لا لنفس الوجوب فانه تمت في حق العاجز كالنام والمعنى عليه  
وان لم تمت وجوب لاداء في حقه لعدم القدرة تمت ان الوجوب منعك عن وجوب لاداء وذكرنا في سببه في  
اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة اذ في شرطه في الفعل لا اختيارا بل في الجبري ولذلك  
لم تستر القدرة سابقه على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب لاداء لا يعتمد القدرة الحقيقية  
على ما عرفت اما قول لاداء يعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل مع الخطاب وقيل معناه  
ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يعتمد في فعل المكلف  
وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يعتمد في فعل المكلف وقد رتبته كذا وجوب

وجوب لاداء لا يعتمد في وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب مفصل  
عن وجوب لاداء كذا وكذا وجوب لاداء مفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجوب من وجوب  
الاداء وغير مراد عند اهل السنن اذ لو كان مراد الواحد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل مخلو المراد عن ارادة  
الله لانه عجز واضطرار والله تعالى عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان حال كفرهم وكذا  
العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لا يوجد مدتها ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب  
فحصل من هذا كل اشياء ثلثة نفس الوجوب ووجوب لاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب لاداء  
بالخطاب ووجود الفعل بارادة الله ولكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله واما لا  
يكون حجة للعبد ان ذلك عت عنه وكان العبد ملزما بما يحوج عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب لاداء  
بالخطاب انما يكون عند سلامة الالات وحمم الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله اجزى العادة  
خلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل او مباشرة اياه ووجود الفعل بمقدار هذه القدرة  
الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضروره الوجوب يجعل  
الاداء لان الاستطاعة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب وجوب تجعل لاداء كانت  
الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين وحاصله انه جعل الاستطاعة على حقيقة  
القدرة لا على سلامة الالات وجعل قوله يجعل لاداء على حقيقة بمعنى ليس من ضروره الوجوب ان يوجد  
الفعل مقارنة لاداءه متصلا به ولهذا اي ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل  
لا مقارنة للوجوب ولو كان تجعل لاداء من ضروره الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لا مقارنة للفعل الذي  
هو المحتاج الى القدرة ولكن لا يعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تناخر وجوب لاداء عن نفس الوجوب كما نرى  
اذ يلزم من هذا التقريب تناخر وجوب لاداء عن نفس الوجوب وقيل معناه انما اجبت الاستطاعة  
مقارنة للفعل لاسباقه عليه احترازا عن تكليف العاجز وتحقيق الفعل بلا قدره وانما لو كانت متقدمة على  
الفعل كانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة تقاء الاعراض الى الزمان الثاني فيكون الفعل واقعا  
من لاداء له ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لا اشتراطها في المكلف فانه يصح تكليف العاجز  
ثم تناخر وجوب لاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد تمت جبريا بالاختيار العبد اي تمت  
عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بدليل وجوب اصوله على النام والمعنى عليه لزم من تكليف  
العاجز الذي احترازنا عنه في سلم الاستطاعة وهذا وجه حسن ولكن لا يساهه سوق الكلام اذ ليس  
لاسم الاشارة فيه مرجح لعدم تقدم ذكره كالمكلف العاجز الا باضماره وان يقال ليس من ضروره الوجوب



تجد الاداء اي وجوب الاداء اذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز وهو غير جائز ولهذا اي لعدم جواز  
تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا قالوا في الاول اولى وان لم يخل عن تحمل ايضا **قوله** وهو كسور ان ما ذكرنا  
من تحقق الوجوب وناخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اي حاجت وثارتم به واما ذكر هذا بعد  
ما استوضح كلامه سطرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق اشبه بمرامه اذ لا اختيار له في مباشرة هذا  
السبب وحق الوجوب كما لا اختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله  
مباشرة بها باختيارنا **قوله** وفي مثلنا لم يوجد المطالبة اي على وجه ما ثم يترك في اول الوقت واما  
تحقق المطالب في آخر الوقت لانه له ولا ياب الناخير الى آخر الوقت والناخير الثاني المطالبه واذا ضاق  
الوقت فقد انتهى الناخير فيجب عليه الاداء لتمام المطالبه ولا يلزم عليه ما اذا حال عليه الحول على  
النصاب فانه يصير مطابا بالاداء مع انه يمتنع حتى لو هلكه النصاب سقطت الزكوة فسبب من التخير  
لاسان المطالب على الفور تحققت بل تمت نصف التراخي بشرط ان لا يفوت عن العمر على ما عرفت وفي  
آخر اجراء العمر حسب المطالب كما في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل **قوله** ولهذا قلنا ما تثير المذهب  
وان الاداء مما يلزمه عندنا قلنا اذا ما ان قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم استعمل على الفكاك وجوب  
عن نفس الوجوب مسلمة مجمع عليها فقال وهو ان تراخي وجوب الاداء عن نفس الوجوب في اول الوقت نظير  
تراخي وجوب الاداء عن النام والمعنى على ما امر عليها جميع الوقت ولم يزد الا على يوم ويليه حيث  
اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهم وتراخي وجوب الاداء لعدم الاهلية بالخطاب لزوال النهم فان  
قيل السببية عند الخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السنه ثابتة للوقت فلا يتصور  
ثبوتها في حق من لا مخاطب قلنا بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا في وجوب الاداء بالوجوب في  
حق كل اهل سنه سببية في حقهم والاستطراد في صيرورة السبب في حق سببا لان العلم بالوجوب كما  
ليس شرط لثبوت جبرافلكذا سببا للوجوب بل الحجة في الجهد تقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا  
يشترط علم كل فرد بل اذا عرفت لقيمة السببية بمعنى بالوجوب في حق كل من منه السبب في حقه  
علم بذلك ولم يعلم الا بمران الزكوة بحسب علمه ولا شك في تحقق الوجوب ههناك بالسبب ولم يشرط  
علم كل شخص بذلك وكذلك لا خلاف جعل سببا للزمان والنكاح للمحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت  
في حق الصبيان والمجانين وان لم يستطع الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقتنا فان قيل  
كيف صح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء لانه خلف عنه والخلف  
لاست الابد ثبوت الاصل وقد ثبت في اثبات وجوب الاداء في حق الكافر اذا سلم في الجناح الاخير

ونظايره لا يجب القضاء كما مر الكلام من زفر في الباب المسند وهو ما وجب القضاء والاجماع فتح وجوب تعذر  
القول باسقاء وجوب الاداء عنها موده ان القضاء لا يجب الا ما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب  
فوجب هنا ما استوفى القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقه وح  
لا يصح الاستدلال قلنا قد ذكرنا فيما تقدم من وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل فيه نفسه مطلوبيا  
من المكلف حتى ياتم نترك الفعل ولا بد من استطاعة سلامة الالات ونوع يكون فعل الاداء فيه مطلوبيا حتى  
ياتم نترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلف وهو القضاء ومكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط  
حقيقة الاستطاعة في تمام النام والمعنى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل مطلوبيا على وجه ياتم بتركه لم  
يوجد لغوات شرطه وهو استطاعة سلامة الالات فاملو وجوب الاداء على وجه يصح وسيله الى وجوب  
القضاء ولا يكون الفعل فيه مقصودا لوجوده وجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه و  
الافاقه في وجوب القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الاتم بناء على اسقاء النوع الاول فهذا  
هو الشيخ على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب ويؤيد ما ذكر الشيخ في شرح المبسوط ان تصور العذر  
كافي في وجوب الاداء في الجملة ليعتقد السبب سببا في حق الخلف فاما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل  
متصورا لصار الخلف في حق كونه حكما السبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتمال وتصوره لجعل في  
الاصل كانه هو الاصل مقدورا ودلالة ان التصور كافي لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النام  
والمعنى عليه اذا ثبته فان ولا قدره على الاداء ههنا حقيقة واما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال وذكر  
بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني ليه ان الوجوب اذا ثبت في  
الزمنه فاما ان يكون مقصوبا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن احكام الاداء وجب القول به والا  
وجب الحكم بوجوب القضاء وليس بشرط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا او لا ثم يجب القضاء  
لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب للمضايقة الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء  
لما ع ظهر وجوب القضاء وهذا هو معنى الخلف من الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب  
الاداء لوجوب القضاء لان السبب موجب وهو الوقت يصلح للقضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كما في  
حق المستيقظ والمفتيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يرد السؤال **قوله** فبين ان الوجوب  
ياول الجزاء اي باول جنس الوقت واللام للمحسين الكلام كما في قوله ولقد امر على اللهم او بدل من الاضافه  
**قوله** خلا فالبعث مشاخصنا في لقوله وشاخ العلق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق باخر  
الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتقبل نفي لقوله شافعي بان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان

عن معنى واحد في العبادات البدنية فمن كل فصل حده اما الفصل الاول فقوله لوجب اذا تعلق وقت  
بفضل عزاءه اسمي وليجا موشعا كما سمي ذلك لظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعمامة  
لمتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لاداء فيما يرجع الى سقوط الفرض وبحوز الناجز عن  
اول الوقت الى ان يضيّق بان يعلم انه لو اقر عنه فان لاداء في محرم عليه الناجز وانكر بعض العلماء التوسعا  
في الوجوب وقال انه ساقى الوجوب بان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب  
ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المشافعين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق  
باول الوقت فان اقره فهو قضاء وهو قول بعض اصحابنا في وجوبه ان يتعلق باخر وهو قول  
بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر  
من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المودى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا من قبل الوجوب  
متعلقا باول الوقت فان الواجب الموقت لا يسطر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت  
فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون  
متعلقا بما بعده لما ذكرنا من اشباع التوسع وقايد التوقيت على هذا القول انه لو اثنى بالفعل فيما  
بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء كلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح  
فانه لا يكون الا ما بقي قضاء ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما حازله الناجز الى ان يضيّق  
الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره ثم المودى قبله اما ان يكون نفلا كما  
قال البعض لا يمتنع من الترتيب في اول الوقت كما الى بدل وانتم وهذا حد النقل الا ان ياداء  
حصل المطلوب وهذا ظاهر فضيلة الوقت فممنع لزوم الفرض كمن نوضا قبل دخول الوقت  
نفع نفلا لانه انما يجب للصلوة فيما لم يحضر وقتها لا بوصفها لوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض  
بعد دخول الوقت كما ان يكون موقوفا كالزكوة المجهولة قبل الحول فانه اذا تجددت من اربعين شهرا  
الى الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلثون له ان ستره المدفوع ان كان الساعى فاما وان كان  
الساعى صدق به كان نظو عا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلثون كان المودى زكوة وكما في الاول  
من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل ما في الاجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب  
والافلا وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع فان قولهم اقم الصلوة ولو كان الشمس الى غسق الليل  
وقوله جبريل للنبي علمها ان لم في حديث الامامه ما من هذين وقتك ولا تمتك وقول النبي علم ان  
للصلوة اولا واخرى الى لوقتها فتناول جميع اجزاء الوقت ويدل عليه ان جميعها وقت لاداء الواجب

وليس المراد بمتعلق فعل الصلوة على اول الوقت واخره ولا فعلها في كل جزا بالاجماع فلم يبق ان يريد به ان كل  
جزا صالح لوقوع الفعل فيه ويكون التكلف مخترا في انتفاعه في اي جزا او ضروره امتناع قسم آخر فثبت  
ان التوسع ثابت شرعا وليس بمنسحب عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال بعد هذه حط هذا التوب في مباحض  
النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اودت فمهما فعلت فقد امتثلت الواجب كما في صحيحه ولا يخفى  
ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا وكذا الاجماع  
منعقد على ان الواجب كما يتبادر من التظاهر والاشارة منه النقل ومطلق التيقه ولو كان نفلا كما زعم  
بعض العراقيين لسادى منه النقل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لنادى مطلق التيقه ولا يتصور فيه  
تيقن النقل والفرض وقولهم قد وجد في المودى في اول الوقت حد النقل لانه لا يعاقب على تركه فاسد لانا  
لا نسلم ان ذلك تركه بل هو ناخير باذن الشارع وذكر الغزالي به ان الاقسام في الفعل بلثه فعل يعاقب على  
تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث منعقد  
الى عبارته ثلثه وحصفته لا يعد والنذب والوجوب فاو الى الاعقاب به الواجب الموسع او النذب الذي  
لا يسع تركه وقد وجدنا الشارع سمي هذا التوسعا لوجوبه دليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في التوسعا وقت  
الصلوة وعلى انه يتباب على فعله ثواب الفرض لا ثواب لنذب فاذا الاقسام لثه لانها العقل والنزاع  
يرجع الى اللفظة والالفاظ الذي ذكرناه اولى واما الفصل الثاني فقوله وجوب لاداء منفصل عن نية  
الوجوب عندنا حلقا لثا في العبادات البدنية وقايد الاحكام نظير في المرأة اذا حاضت  
آخر الوقت لا يلزمه قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوبه لاداء لم يوجد وعنده ان ادركت في اول الوقت  
مقدارا يصل فيه ثم حاضت يلزمها قضاءها قولا واحدا التحقق وجوب لاداء وان ادركت اقل من ذلك  
فما هي مختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقراء الوجوب بما كان لاداء بعد وجود  
الوقت وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومه  
وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى لاداء الا الفعل ولما لم يكن  
بين الفعل ولاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب اداها باعتبارين عن معنى واحد وهو لزوم  
اخره ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلامعنى الفصل من الوجوب ووجوب لاداء فيها كلاف الخوف  
المالية لان الواجب قبل لاداء وما لم يعلم فممكن ان يوصف قبل وجوب لاداء كما في حقوق العباد  
ونظيرهما الشراء والاستنجار فان اشتراء العين من الملك ونتم السبب قبل فعل السليم والاستنجار  
لا سيما الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانه لا استغناء ولا يتصور تسليمه باو وجوده هابل بقدر

التسليم بالوجود فاما بصير معتقدا عليها مملوكا بالعقد عند الاستغناء فكذلك في حقن في الله بفضله بين  
المالي والبدني من هذا الوجه ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم اجباري الله تعالى سببه والواجب  
اسم لما لزمه بالاحباب والآداء فعل العبد الذي سقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استاجر خياط  
لخياط هذا الثوب فتمبصا بدهم فلهذا الخياط فعل الخياط بالاعتقيل والآداء الخياطه نفسها وبها يقع  
سليم ما لزمه بالعقد وكان الفعل المسمى ولجبا في الذمه غير المودع حاله بالانقيص واعتبر بالتمام  
والمعنى عليه فان هناك اصلا لوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقه ووجوب الآداء  
غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما مر بحقيقته وهذا يدل على المغايره بين الامر من وان كان التمسك بتعقد  
بينهما بالعباره ولا يقال ذلك ابتداء عبادته يلزم حدوث الاهليه بالانتباه والافاقه بخلاف جديد  
لان شرائط القضاء يرعى فيه كاليه وغيرها ولو كان ذلك فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء  
بل كان ذلك آداء في نفسه كالمودع في الوقت لولا النوم والافتاء والذم بحقق هذا ان الوقت لومض على غير  
الاهل ثم حدثت الاهليه لما وجب القضاء ان كان كافرا وصيبا في الوقت ثم حدثت الاهليه بالاسلام والبلوغ  
وحين وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء ان الامر على ما بيننا وكذلك وجوب  
اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمرضى حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الآداء من ادائه  
الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة او الصحة لقي الله وهو على ذلك في طرفة الشيخ  
ابن المعين به وسياتي بيان فساد فرقة في موضع ان شاء الله ثم اعترض الشيخ ابو المعين على هذه  
الطريقه فقال ما ذكرنا طريقه مشاكتنا وهي واهيه بمره بل هي فاسده لان آداء الصوم هو غير الصوم  
فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الآداء وهذا شئ لا حاضر الى اثباته بالدليل لثبوت صحته في  
البداهه قال ثم يقول الصوم ما هو الامساك عن قضاء الشهرين نهارا لله ام غيره بان منه ومكاتب  
لكل منصف وان قال هو كذلك مقوله الامساك فعلك ام هو معنى وآء فعلك فان قال هو معنى وآء فعلك  
فيقال لو وجد فعلك ام غير فعلك فان قال لو وجد غير فعلك فقد جعل الصوم مما يوجد لما فعل العبد  
واختياره وذا فاسد وان قال يوجد مفعول مقال له بان فعل يوجد وما ذلك الفعل الذي يوجد  
الامساك الذي هو صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك مقال ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب  
للرجل ولكن يوجد فعله وكذا الجالس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج عن المعارف  
ووجد للضرب وان قال الامساك فعل مقول اد حصل منك الامساك فقد حصل منك الفعل  
فما الآداء فعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار القائم فاعلا بفعلين احدهما الامساك والاخر آداء الامساك

وكذلك فاعل فعلا لا لكل والشارب والقائم والقاعد كان فاعلا فاعل من احد هاتين الفعلين والآداء  
وهذه مكابره عظيمة ثم هذا الكلام بناء على من ذهب الى التعديل العلاف من شياطين القدرة وهو ان الصوم  
والصلوة والحج ليست بحركات ولا سكون وهي معان تثار بالحركات والسكنات حكى المذهب عن ابو القاسم الكعبي  
وهو مذهب لم يقدح ابو هذيل تصويره فضلا عن حقيقته وهو كقوله ان الكون معنى وآء الحركة و  
السكون والاجتماع والافتراق وارا ذلك تصويره فلم يقدح عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول جعل اصل  
الوجوب عن وجوب الآداء مساعيا على هذا المذهب فان الآداء هو حركات والسكنات والصوم والصلوة والحج  
معان وآءها محبة تلك المعاني وسقط الذمه بها ثم حصل عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان  
التحرك والسكون من العباد آداء لها وتخصيلا لها فحصل هي بها او معها مع هذه العبادات عند  
افعال للعبد فكذا عند هذا المقابل هذه العبادات افعال للعبد وهي معان وآء الآداء الذي هو من  
جنس التحرك والسكون فحسب الاسباب ثم بالامر بحركات والسكنات التي بها او معها تحصل هذه العبادات  
الواجبه فكانت الحركات والسكنات التي من اغيارها وهي من قرابته آداء لها لحصولها لحصول  
الحركات والسكنات فاننا نقول ان هذه العبادات هي هذه الحركات والسكنات وهي بنفسها آداء  
فلا يمكن ان يجعل الآداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل ماع ووجوب مناقضه ظاهره وذا لا  
يقوله من له لبت قال وقولهم من استاجر خياط لم يخط له هذا الثوب لانه كلام فاسد لان المعقود  
عليه هناك ما يحل بالثوب من اثار الخياطه التي هي فعله وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على  
صور مخصوصه فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن  
بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط  
والمعقود عليه ما يبصر مما فعله في الثوب وهو حصول التركيب على هيئه مخصوصه ولا شك  
ان ما حصل بالفعل هو عين الفعل حقيقته ان الخياط فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب فالحاصل  
في الثوب ليس بفعل له حقيقته لانه فعل العبد فمما وآء حصره بل هو فعل الله ولكن يضاف  
الى العبد حكما الاجراء لله العادة بتخليقه بل الصنف في الثوب عند مباشرة الخياطه فاما ما نحن فيه  
فمخلافه لما عناه ان آداء الصوم ليس لغير الصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو  
المودع فاما التركيب فالحاصل في الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركبه بل المتركبه هو الثوب ولو كانت  
صنف التركيب فعلا له لكان هو المتركبه فدلان من الامر من تفاوت وتعلل على ان من ساعده ان المعقود  
عليه الخياط يقول هي الواجب بنفسها واداءها بنفسها لا غير ووجوبها بالعقد ووجوب آءها لا غير بل لا ما

ان اذ اكر الفعل نفسه لا غير وقولهم ان في حق النائم والمعنى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوبه لا يمتنع  
غير صحيح لما قلنا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوبه لشيء مع اشتقائه وجوبه محال فاذا انا  
نسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاعطاء بخطاب مبتدأ من قوله فمن كان  
منكم مريضا او على سفر لايه والمعنى عليه مريض ومن قوله علم من نام عن صلوة او سبها في صلواتها اذ اذكرها  
فان ذكر وقتها والاعطاء مثل الصوم قولهم هذا قضاء ولو كان ابتداء فرض الزمها كان اداء قلنا لا فرق بين الاداء  
والقضاء بل هما اللذان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديتهم وقضيت الصلوة واديتها  
على ان المفاهيم منهما سبب اصطلاح الفقهاء دون اضافة اللغة قولهم راعي فيه شروط القضاء قلنا  
عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء في حق النبي لاني الصلوة والصوم وانما يحتاج الى ان ينوي صوما  
وجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وهذا لا يمتنع ان الصوم  
والصلوة كانا يجبان في حاله سقط عن الانسان ادا وهما وقولهم لومضي الوقت على غير الامل ثم حدثت  
الاهلية لما وجب عليه القضاء الخ فاسد ايضا لانه تناه بالادلة ان هذا محال والاشتغال باثبات  
المتحيل بما يتخيل ان دليل ضرب من السقم على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مريض  
عليه لو نام بعد زوال العذر ما كان بوجوب في الوقت لولا العذر وفي باب الصبا والكفر ما فعل هكذا  
والامر لصاحب الشرع بفعل ما يشاء وكما ما يريد قال ولا نقول بحمق وجوب اصل الصوم في الحاضر  
والمرضى وناخر وجوب الاداء لما قلنا ان محال بل يقول ان هناك اوجب بعد الصوم على العبد معلقا  
باختياره الوقت بحسب ما منته على عبادته ومرحمة عليهم فان اخار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا  
فيه وان اخره الى حالتي الصحة والاقامة حتى لو لم يدرك عدة من ايام لفران مات من مرضه او سفره  
يلتقي الله ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب  
الاصل دون وجوب الاداء وكما في هذه الكلمة بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو  
المال والاداء فعل في ذلك المال فحسب عند تحقق الاسباب الاموال في ذم الصبيان وجعل ذلك شرعا  
كما لو وضع عند الصبي مال معين فوجب على الولي اداؤه ما وضع في ذمه الصبي والمال ونفقهما عنه كما لو  
وضع في ذم الصبي مال وهذا لا يمكن تصويره في الافعال هذا كلام اوردته لفظه وصاحبه منع المغايرة  
بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استخفافها في الواجب البدني والجواب ان الامر ليس على ما زعم فاننا  
وان سلمنا ان الصوم او الصلوة واداء الصوم او الصلوة هو الفعل ايضا لكننا لانسلم انها واحدة  
وبيان ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجود في الذهن ومدركه ذلك العقل وسمى ماهيم ووجوبها

هو الفعل

في الخارج ومدركه ذلك المحس فففس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجود الاداء  
عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجها من العدم الى الوجود الخارجي  
الا انه لا يمكن في وسعة ذلك انهم مال آخر من جنس مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج  
عن العدم وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الذيون يقض بانها لا باعيا بها حسب  
بما ذكرنا ان المفاهيم منها ثابتة من غير اشتغالها والاداء علم ثم اذا انقضت الجزاء الاول فلم يتوذا في فلم  
يشرع في الاداء اسفلت السببية الى الجزاء الثاني ثم كذلك سقط امر ما اشغل من السببية الى الثاني  
سقط الى آخر جزء الوقت جزاء الجزاء امثله اشتغالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس سبب  
بل السبب جزاء منه والباقي ظرف وشروط كان الجزاء الفاعل اولى بالسببية من الجزاء الفاعل فجعل الفاعل  
خلفا عن الفاعل في كونه سببا الى ان سلخ كفو الوقت قصيرة ذلك الجزاء هو السبب عينيا لكن على تقدير  
الشرع فيه فاذا لم شرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح الشفوم  
للمصنف به ولا يقال للضرورة في نقل السببية وجعل الفاعل خلفا عن الفاعل اذ الغوات لا يمنع  
من نفوت السببية كما اذا فات الوقت لانا معمول له على ذلك بغير الاحكام بالسفر والاقامة  
والحيض والظهور ونحوها بعد الجزاء الاول فان السببية لو تفرقت عليه كما تفرقت الاحكام بهذه  
العوارض بعد انقضائه كما لا يستعمل ما بعد انقضائه الوقت وانما لم يمنع بقدر السببية نوات  
الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما ههنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول  
فكان اولى قوله كما ذكرنا من ضروره تقدم السبب على وقت الاداء معنى كما ان ضرورة كون السبب مقدما  
على وقت الاداء اي على الزمان الذي يقع فيه الاداء او جبت اسفالي السببية من الكل الى الجزاء فكذلك  
يجب اسفالي الثاني والثالث لان السبب انما يكون منقذ ما لصفه الاتصال بالمسبب لا بصفه الانفصال  
اذ الانفصال يعارض صفه الاتصال لاسد الاما لا اسفالي ما بعد الجزاء الاول فكان هذا الاشتغال من  
ضروراته التقدم ايضا كما لا اسفالي الاول قوله وكان ما يلي الاداء به اولى كما انه جواب سواله يرد عليه  
وهو ان يقال لان سلم تحقق الضرورة في الاستفالي الى ما بعد الجزاء الاول لانه يمكن ان يجعل جميع ما  
تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لوصول المقصود وهو تقدم السبب مع صفه الاتصال  
بالمسبب فقال ما يلي الاداء به اولى اي الجزاء المتصل بالاداء نفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء  
المقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزاء الا اني لما ذكرنا من الدليل لم يجز تقديره  
اي لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المقدمة على الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي الى التجاوز عن

غير ذلك التصور الموجود في الذهن  
وان كانا مطابقا له ولذا لا يتبدل  
ذلك التصور بقدر الوجوه الخارجية  
بالعدم بل هو باق على حاله والبدني  
كما لا يلا فاقا فان اصل الوجوب  
في المال عبارة عن لزوم ما لا يتصور  
في الذمة ولزوم الاداء عبارة  
عن اخراج العدم الى الوجود  
الخارجي

الغليل وهو الجزء المنصل بالاداء بلا دليل بوجبه ذلك لان الدليل ناد على ان الكل سبب والجزء الاذني  
سبب فاشيات السبب لما وراء الكل والاذني يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة في  
الاستقال الى الثاني والثالث ما قيم فان قيل لاضروره في الاستقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب  
الوجوب في الذمه لاحصافه الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب  
ايضا فحجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم في البيع ايضا الا ان البيع ايقن الى زمان الاداء شرعا اذ العقود  
الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف من استلصال سنة ومن الاداء الذي هو حكمه فاما الجزء الاول  
هنا فاذ انقض حقيقه وكذلك الحكم لانه لاضروره في ابقائه حكما لان امثاله التي يصلح للسبب ووجد بعده  
سنة الاتصال فلهذا ادعت الضرورة الى الاستقال وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلي الاداء  
اولي ان الجزء المنصل بالاداء اول بالسبب من الجزء الاول لان الجزء المنصل بالاداء لما صلح للسبب لا يجوز  
الفاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يودي الى التخطي وهو الغليل وهو الجزء المنصل بلا دليل وذلك  
لا يجوز كمن سبق الحديث في الصلوة فانصرف واستقبله نهد وراه نهد آخر فترك الاقرب ومشى الى الابد  
لا يجوز ونفسه صلوة لانه استقال بما لا عينه فكذلك هذا قلت هذا معنى حسن وشيخنا لم يقل ولم  
يجر بفرجه على ما سبق ولكن قوله يودي الى التخطي عن الغليل لا سقاده ولو كان كما ذكره لوجب ان يقال  
يودي الى التخطي عن الغليل الى البعيد بلا دليل قوله بلا دليل اخر اذ عن استقال السبب عن الجزء الاخر  
الى الكل ولم يوجد الاداء في الوقت فانه وان كان تخطا عن الغليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل  
ما ذكرنا ان السبب لو لم يسبق عن الجزء الاول فاما ان يضم معه الاجزاء المتقدمة ام لا فان لم يضم  
اليه يلزم نزوح المعدوم على الموجود مع صلاحه الموجود للسبب واتصال المقصود به وانما فاسد وان  
ضمن اليه يلزم التخطي عن الغليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فاسس الاستقال وقد استدلوا عليه بما  
الاجماع ايضا فان اهلهم لو حدثت في انشاء الوقت ما سلم الكافر وطهرت الحائض او افاق المجنون  
بعد انقضاء الجزء الاول لزم عليهم الصلوة بالاجماع فلما استقرت سبب على الجزء الاول ولم  
يسبق جزءا من اجزاء الصلوة عليهم كما لو حدثت اهلهم بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر  
وقت لا حرجا بجزءه ايضا وجماعا ولو لا الاستقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فلهذا  
الضرورة دعوتهم الى القول بالاستقال **قوله** واذا انتهى الى اخر الوقت اعلم ان خيار تأخير الاداء است  
الى ان يمتنع الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه باثم فاما استقال  
السبب فكذلك يستدل بمتن الوقت ايضا عند زفره لانه مني على ثبوت الخيار عنده ولم يمتنع ذلك عندنا

116  
الاستقال است الى اخر من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسبب وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه  
التأخير لصيلا نفوت شرط الاداء وهو الوقت واذا عرفت هذا فاعلم ان اخر الوقت في قوله واذا انتهى الى الاستقال  
الى اخر الوقت ان جعل على وقت التمتنع بدليل قوله بعين الاداء لان ما كان موافقا لمذهب زفره لان استقرار  
السبب عند التمتنع مذهب وان جعل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يمتنع لقوله حتى بعين الاداء لانه  
قايده لانه ثابت قبل ذلك الا ان يقال المراد من السبب استقرارها في حق وجود الاداء لانه حتى علم  
حوال الاستقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل على ايقان المراد من بعين الاداء بقوله الواجب يعني  
واذا انتهى الاستقال الى اخر من الوقت حتى بقوله الواجب حيث لا يحتمل السقوط استقرت السبب على ذلك  
الجزء ان اتصل الشروع به ولا يسبق الى غيره اذ لم يمتنع بعده شي يحتمل الاستقال اليه ولهذا اعتبر بها  
المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمه والصبا والبلوغ والكنة والاسلام على ما عرف وان لم يتصل  
الشروع فمسئل السبب الى كل الوقت كما ساني ساني فصار الحاصل انه معتن للسبب الجزء المتصل  
بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والاحتمال الى الثاني والثالث لان في المجاوره عن الجزء  
الذي يتصل به الاداء في جملة سببا لاضروره وليس بين الاذني والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كما ذكر  
شمس الاحممه **قوله** فان كان ذلك الجزء صحى اسان استقرار السبب واعتبار صم ذلك الجزء فانه  
ان كان صحيا كان الواجب كما سلا كما في الحجر وان كان فاسدا الى ناقصا كان الواجب ناقصا فلذا عرفت الشمس  
في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا نقصان في سبب وبالغروب يمتنع النقصان فنادى  
كاملا ولو اطلعت الشمس في خلال العصر يفسد عندنا وقال الشافعي لا يفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا  
بقوله علم من ادرك ركعتين الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعتين العصر  
ان يغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريره وهو والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حجب  
الشمس وبه لا يفسد الكراهه بل يمتنع وكان مفسدا للفرض والغروب تأخيره وبه يفسد الكراهه  
فلم يكن مفسدا للعصر وما قبل الحديث انه لسان الوجوب ما ذكرنا من الوقت قل او اكثر كما في  
المبسوط ولكن ما في هذا ما رواه ابن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة  
من صلوة الصبح قبل ان يطلع الشمس فليتم صلوته والاولى الصبح ما ذكره ابو جعفر الطحاوي  
في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل فهم علم عن الصلوة في الاوقات المكروه ولا يقال كان ذلك  
يبيح عن النطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر ولا يوجب شيء هذا الحديث لانا نقول  
بل هو نهى عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوات فيها لا يجوز الا ان يعلم بما فاته صلوة

السبب

الصبح غداه ليله الشمس انظر في فضاها الى ان ارتفاع الشمس فدل هذا على ان ما رواه شيخنا  
وعن ابي يوسف انه ان العجز لا يفسد بطلوع الشمس ويكتفى بصبر حتى ارتفاع الشمس ثم صلواته وكان  
استحسن هذا النكاح موديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان موديا جميع الصلوة خارج الوقت كذا في  
المبسوط وقوله بطل اشاره الى نقل ما رواه عن محمد بن ابي سلطان الجهم سئل اصل الصلوة على ما عرفت  
في شرح الجامع الصغير للمصنف **قوله** جعل الوقت متعسا الشارح جعل جميع الوقت محلا لاداء  
فرض الوقت واسماه ولاه شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا  
بخدمه ربه في جميع الاوقات الا ان الله جعل للعباد واليه صرف بعض الاوقات الى حواج نفسه رخصة  
صحت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء  
محلته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة ههنا الا ان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص  
فيصير ذلك البعض ناقصا وما لم يكن للآخر اذ غلبه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فان بنا على  
الاول كما قال محمد بن ابي النوار من شرع في الخامسة بعد ما تعد قدر التثنية في صلوة العصر فانه  
صنيفا ليهما ركعتان ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن ما كان  
بنا على الاول وقد حصل له حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم يستصحب الكراهة كذا ذكر ابو اليسر  
وذكر الفاضل الامام علا الدين المعروف بالهسي في مختلفاته ان السبب في ما هو المحرم في الغائم الوقت  
جمله الوقت ومعنى الغائم ان لو لم يفسد سفل السبب في الغائم الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف نحو  
الفرق من صلوة العجز والعصر فان العجز يفسد بطلوع الشمس في ظلام العصر لا يفسد بالغروب  
ثم قال وظن كذا من فقهاءنا ان الغائم الذي هو وقت الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في  
العصر في الوقت المنجز وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى  
الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كما مل بل يقول بعد الشروع كل جزء الى اخر الصلوة  
سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل الاداء الا ان يخرج الوقت فيفقده السبب على الجزء الاخير  
ان كان شرع فيها في اخر الوقت **قوله** ولما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما اسقطت  
السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء ناقصا كالعصر اذا  
فانت عن وقتها يجوز قضاءها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكره ويجوز ان يكون استناد سنان النوع  
الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا كانت الاداء في الوقت لانا انما جعلنا  
جزء من الوقت سببا لصورة ونوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه بشرط الاداء وذلك سبب

ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد فوا سببا فجعلنا جزاء من سببا والباقي ظر فاهو هذا الضرورة فيما  
اذا جعله ظر فاهو متحققه فاذا لم يجعله ظر فاهو لم يود في الوقت شيء فان سقطت الضرورة ووجب  
العمل بالاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا كما لان الاضافة وجدت الى جميع لوقت يقال صلوة  
الظهر والظهر اسم لجميع الوقت وما جعل الكل سببا للافساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلما  
يصح ادائه في وقت ناقص كما في العجز وقت الطلوع ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الوقت  
لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما  
ينترك الاداء لانا نقول انما سئل السببية الى الكل بعد الياس عن الاداء في الاداء فلا يلزم اسفا بالوجوب  
في الوقت ولا نه لما كان ما موربا بآداء الصلوة في الوقت ومن ضرورة جعل بعض الوقت سببا في  
حقه وكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت لسببته بان يصل الاداء به ويأتيه بتركه وتقدير  
فان قيل لو اضيفه الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا لضروره  
مسغى ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كما مل من وجه ناقص من وجه والواجب ان يكون كذلك  
فلا تنادي في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكر في محلفات الفاضل العيني الا انه لو قضى العصر في اليوم الثاني  
فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فكل وقت التغيير ليس بوقت لقضاء شيء  
من الصلوات كذا ذكر الفاضل الامام في الدين به والواجب الصحيح ما ذكره شمس الامم به انه اذا لم  
يشغل بالاداء حتى يحق النفوس بمعنى الوقت صار ديننا في ذمته بصفه الكمال وانما تنادي بصفه  
النقصان عند ضعف السبب اذ الم يصير ديننا في الذمه وذلك بان شغل بالاداء لانه يمنع صبره ورتبنا  
في الذمه وحقته المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ  
هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاستغفار بالصلوة في هذا الوقت شبيه بعباده اهل الكفر وتعظيمهم  
ما يعتقدونه آلهه في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يحق فيه نقصان كسائر الاوقات في حقها  
يرجع الى اللجباب في الذمه الا ان النقصان الذي ذكرنا كان مختلفا في الوقت الامر بالاداء فاذا مضى لم ينش  
محتملا لان الواجب يحق في الذمه كاملا فلا تنادي بصفه النقصان وهذا هو الجواب عما اذا السلم  
الكافر اذ بلغ الصبح او ظهرت الكاين في آخر وقت العصر ثم قضوا في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث  
لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب ديننا في الذمه بصفه الكمال فلا تنادي ناقصا كذا قال  
شمس الامم ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقبلا في اول الوقت ثم سافر في آخره وفاته الصلوة  
حيث يجب عليه صلوة السفر مع الوجوب مضاف الى كل وقت لانا نقول النقصان من الرابع

الى الركعتين لم يستثن من قبل على المصلي فلا سفاوتان يضاف الى الجزء الاول لكل خلاف وقت وقت العصر فان  
التقصان فيمن قبل السبب سفاوتان يضافته الى الوقت الناقص والكامل ولان الرخصة باعتبار السفر بعد  
خروج الوقت السفر باق بمعنى الوقت لا يتغير فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان التقصان فيه باعتبار الوقت  
ولم ين فيعود الى الكمال **قوله** لان هذا لا يردى اي عن السلف كابي حنيفة واي يوسف ومحمد رحمهم الله  
فيمتد ان يجوز قال ابو اليسر في هذا المقام ان لم يانه لا يجوز فانه لا يردى لهذا ومن المشايخ من قال لا يجوز  
لان الغوان عن الوقت بوجه الفضاة مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء  
اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف في المحرم في رمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول  
**قوله** لعل من منيعنا عن كون الوقت متسعا وكون العبد مختارا في الاداء والواو في قوله والاختيار  
للمحال والضمير في وقت راجع الى الاداء او الى التعيين الذي دل عليه الكلام قصد اي بالغلب بان نوى ان يكون  
هذا الجزء سببا ونصا اي بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسبب لا لتعين ويجوز الاداء بعده وهذا  
اي عدم قبوله التعيين قصد ان يصير العبد ولا يبعث الاسباب والشروط اي من غير تفويض اليه  
وهنا كذلك نيزع الى الشك في ان يرضى ويذهب ليراهنا قالان نيزع الى البيه في الشك اي ذهب التعيين  
نوع تصرف لانه بعد المطلق وهو نسخ لاطلاقه معنيين في المشروع اي بارفاقه بعين ما هو متعلق  
**قوله** وانما للعبد ان يرتفق بعني ليس للاختيار المطلق لان ذلك منه به فعل ما يشاء واختار فلو  
ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه حال عن الرفق والنفق وانما جعل الالعبد اختيارا ما فيه  
رفق ولا يرفق له في اختياره من الجمل قولنا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكن الاداء في الجزء الذي يتيسر عليه  
كذات لصول الفقه للمصنف **قوله** ان لا سقى غيره اي لا يمنع صحة صلوات اخرى لان الوقت لعل من  
معياري الا يصير مستغرا بالواجب فلا سقى مشروع غير سائر انواع الصلوات وهذا لان الصلوات اسم للافعال  
معلومه من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الانواع وجبت في الزمة والاداء يحصل  
للمنافع بدنه وكان الوقت خطوا عنها سقى غير هام مشروع عاينها والمنافع مملوكة له بصرفها الى اي نوع اراد  
كالرجل يلج بون وله مال لا سقى وجوب دين آخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك المال كذا هذا وكذا كذا  
اجر نفسه بخياطة الثوب ملكا ان يجتط ثوبا آخر لان الواجب فعل الخياطة وذكرا لينا في فعل آخر كذا  
هنا **قوله** النبي شرط لصيرته الى ما عليه اي بصير المنافع التي هي مملوكة له صالحه للاداء  
الفرض وغيره مصروفه الى ما عليه ولا يقال هذا تفسير القضاء لان الفضاة مصروفه من المشروع بعد  
قوان الوقت الى ما عليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ما عليه ثم لا بد من تعين القيمة وهو ان يعين فرض

الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولم يصير مذكورا بالاسم المطلوب ان يقول نويت ان اصل الا عند  
بعين الوصف ان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظاهر او بقصد يقبله ذلك وذكر فرض الوقت ليس  
بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يقطع هذا الشرط بصح الوقت لان من العوارض وهي لا يعارض  
الاصلي كالعصمة العائنة بالاسلام والدار لا يقطع معارض وجود دار الحرب حتى لو دخل مسلمان  
دار الحرب وقتل احدهما صاحبه بحب الدين لان الاصل وهو العصمة لم يسطر بهذا العارض فكذلك ههنا  
وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي سببنا على توسيع الوقت فلا يقطع معارض ضيق الوقت  
الا ان التعدد باق فانه لو فرض فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى بخلافه ويجوز ان يكون المراد  
من العوارض النوم والاعمال ونحوها الى لا يقطع هذا الشرط بان نام او اعطى عليه اونس حتى ضاق الوقت  
لانها من العوارض وكذلك لا يقطع معصية العباد بالطريق الاول لان المعصية لا يصلح سببا لسقوط  
الحق **قوله** وانما قلنا ان معيار اي الوقت معيار لانه قد ربه ان لان الصوم قدره بالوقت حتى ازاد  
بارديده واسفص نقصانه كالمكمل بالكيل وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيد الصوم هو  
عن المعطرات الثلاثة نمارع النبي باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه  
لا يوجد بدنه وكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرف  
ويكون تأكيد القول اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له وسببا له خبر  
بيننا محذوف اي وهو اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضع ومن حكمه ان حكم هذا النوع  
شغل المعيار به اي هذا الواجب هو وقت به وهو اي المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اي المعيار  
وصفه هو كونه مشغولا بواجب يعني المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غير مع  
قيام الفرض فيه وكان من ضروره بعين الفرض استغنا عنه لانه لا يتصور اداء صومين باسماك واحد  
والاصور في هذا الوقت الامساك وهو لا يفصل عن المستحق فلا يكون مشروعا فيه ولا متصو  
الاداء شرعا كذا قاله شمس الاسماء وهذا على الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله المسافر  
اذ انوى واجبا آخر في رمضان او تطوعا او المطلق النبي وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم  
علم في حق المقيم والمسافر لان وجوب شهود الشهور قد يحقق في حق المسافر كما في المقدم ولهذا الو  
صام عن فرض الوقت بجزءه وقد سبنا ان شرعه سقى شرعية الغير فمتان فرض الوقت لم يبق  
مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشدح اثبت له الشخص بالفطر دفعا للمثقة فاذا ترك  
الفرض كان هو المقدم سواء سقى صومه عن فرض الوقت بكل **قوله** رخص له ان يديعه



بالفطر معناه ان الترخيص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت صار منحصرا  
بما لم يجعل للشرع كذا ذكر الشيخ في شروح المقوم فاعدم فعله اي ادائه الواجب الاخر والظن  
لعدم ما نواه اي اهدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل وقال ابو حنيفة في اذ انوى عن واجب شرعي عانوى  
لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهر رمضان الا ان الشهر اثبت له الترخيص  
بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخيص ان يدع مشروع الوقت  
بالمثل الى الاخت فاذا استغل عن واجب آخر كان من خصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط  
فرض الوقت لان لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك  
الواجب ولما جازله الترخيص باللفظ لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلا يجوز الترخيص بما هو اخف  
عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله **قوله** وبهذا صح ادائه وهذا عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة  
وعند اصحاب الطواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن عمر وروى عن ابن عمر انه قال لان الوجوب في حق من مضى الى  
عدة من ايام لفرضا هذا الوقت في حقه كاشهر الذي قبله في حق المقوم فلا يجوز الاداء قبله وقال علم  
الصائم في السفر كما لم يفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر ومسك الجاهل ونقول له في شهر منكم  
الشهر فليصمه وهذا يعنى المسافر ثم قوله عزه كرم من كان منكم مريضا او على سفر لسان الترخيص بالنظر  
مستغنى وجوب الاداء لاجزاه وفي حديثه انس به قال سافرنا مع رسول الله صامنا الصائم ومنا  
المفطر لا نعبد البعض على البعض والاخبار في هذا كثيرة وتاويل حديثهم اذا كان بجهد الصوم حتى يخاف  
عليه الهلاك على ما روى انه علم مترجلا فخشى عليه فقضى عليه بعد اجتماع عليه الناس وقد تدلل عليه فقال  
عن حاله فقال له انه صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر من هذا حاله لانه في الميسر **قوله** بلا توقف  
اختاره عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول بعض مشايخنا العواقب فان موقوف على ما يظهر  
من حاله المودى في آخر الوقت على السبب هو الجوز الخيرة عندهم ولختار عن اداء الزكوة في اول الحول  
فان موقوف على كمال النصاب اخذ الحول حتى لو هكذا النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان فانما  
لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو التمام لم يوجد فلو وجد السبب قلنا بالجواز  
بغوات وصفه قلنا بالتوقف وهما السبب وهو شهر رمضان ثابت في حق الجميع وصف الكمال بجميع الاداء  
بلا توقف كاداء الحج من الفقر لكمال سببه وهو البيت ويجوز ان يكون معناه بلا تردد ووثق **قوله** فصار  
كونه ناسخا لغيره جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما سبب فحقه لم يبق غيره مشروع عاى صار كون الصوم  
رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسك بالعموم فاذا لم يفعل اي

لم يرض عن الرخصة لما ذكرنا في اي غير الصوم الوقت مشروع لان المعاق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط  
فصح ادائه وهذا الطريق بوجوبه اذ انوى النقل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعه عن وهو الاصح  
لان لا يمكن اثبات معنى الرخصة هذه اذ هو يتجسس للحال مراده الجوع ويلزمه قضا فرض الوقت في  
الثاني ولا فائدة في النقل الا الفوات وهو في فرض الوقت اكثر وكان هذا ميلا الى النقل لا الى الاخف  
واذا لم سنت الترخيص بقى صوم الوقت مشروع عاى سادى فيه النقل كما في حق المقوم وروى الحسن عن ابن حنيفة  
انه يقع عانوى لان اسفا شرعية النقل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء منافع فان ذلك موجود  
في الواجب لموسع بل من حكم بعض هذا الزمان لاداء الفرض ولا يعنى في حق المسافر لانه مختص بالاداء  
فيه واستجيز الترخيص الى عدة من ايام لفر فلا معنى صحه اداء صوم آخر منه بهذا الاعمال كذا ذكر اللعام  
السرخسي وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الله هو امر المسافر استداء الصوم العدة من غير الترخيص بالفطر  
فاحل وجوب الصوم في حقه بالاضافة كمن نذر ان يصوم رجبا وهو في عمر رجب لا يجب الصوم الكمال  
فلم يبق في حقه رمضان فرضا الا ان يعجله وما نوى صوما آخر ما عجل فيبقى رمضان في حقه كشعبان ما لم  
يعجل الفرض فصح منه اذ النقل وغيره وسنتن بهذا انه من فرض الاداء النقل ايضا كما انه من فرض  
فرض آخر وان ترخصه لا سطل الا بصوم الوقت واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يقع فيها النقل لا شك  
انه يقع عن رمضان لان فيه النقل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا يحتل الفرض فبالنية المطلقة التي يحتلها  
لولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يقع عنه النقل عن النقل فقل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان  
لما صار في حقه كشعبان حتى نقل سائر انواع الصيام لا بد من بعض النية كما في الظاهر المصنف ولان المطلق  
يحتل النقل والفرض والوقت بقوله ما وكان الحمل على النقل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان  
الصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخيص وتركه العزيمة وهي صوم الوقت لا يعتد  
بهذه النية لانه انما سبب نية واجبة اخرى او نية صرح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتل واجبا اخر  
غير فرض الوقت لانه لا يتبادر بمثل هذه النية في غير رمضان فعينه اولى ولست سمع صرح النقل ايضا  
بل هي يحتلها كما يحتل فرض الوقت ولما لم سنت الترخيص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم  
الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما  
هي متعلقة بالفطر لا غير **قوله** اما المريض فالصحيح عندنا انه اختار زيب عمار وروى الحسن الكرخي  
ان الجواب في المرض والمسافر سواء على قول ابن حنيفة وهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده  
فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان نية واجبة اخرى فعند ابن حنيفة يصير صامها عانوى

ولو صام فيه النطوع في ظاهر الرواية لم يصير صاماً عن رمضان وروى الحسن عن ابن حنيفة انه يصير  
 صاماً عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين  
 الولوالحي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ المكي الفاضل الكرماني رحمهم الله وقد ذكر ابو  
 الفضل الايضاح وكان بعض شاشنا فصل بين المسافر والمريض وان لم يكن يصحح والصحيح انها  
 يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابن حنيفة نضاً انه اذا نوى النطوع بغير النطوع وما ذكره هنا  
 اختيار المصنف وشمس الامم ومن تابعها قلت وكشف هذا ان الرخص لا تطبق بنفس المرض باجماع  
 بين الفقهاء ولا يعبا فيه بقول مخالفهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضرب الصوم مثل الجريان  
 المطبق ووجع الرأس والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضرب الصوم كالا مراض البطني وفساد  
 المضم وغير ذلك والنزح انما يستلجاجة الى دفع المشقة والضرر برضا من البعيد ان ثبت  
 فيما لا حاجه فيه الى دفع ضرر فذلك شرط كونه مفضيا الى الخرج بخلاف السفر فان وجوب المشقة  
 بكل حال فعلق الرخصة بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم يمثلهما سماً للنزح خوف  
 ازدياد المرض كما ستحتمه العجز لا اختلاف فيه من اصحابنا فان من ازداد وجع او حماه بالصوم باج  
 له الفطر وان لم يجز عن الصوم ولم يبر عن احد من اصحابنا خلاف ذلك اذا فرق منه وبين المسافر بوج  
 فعلي هذا الاستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب بناوبل وهو ان المرض لما نوع كما ذكرنا فعلق  
 النزح النوع الاول وهو الذي يصير الصوم مخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي  
 دفعا للخرج وتعلق في النوع الثاني بحتمه العجز لانه وان لم يضرب الصوم لكن لما ان امر المرض المذك  
 عجز عن الصوم لا بد من ان يثبت له المرض دفعا للهلك عن نفسه كما سبب لا كراه اذ معنى العجز ان لو  
 صام لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض عجز واجب لم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزاً ولم يثبت به المرض  
 منع عن فرض الوقت وظهر ان مراد الشيخ ابن الحسن من قوله الجواب في المرض والمسافر سواء المريض  
 الذي امر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلق بحقيقة  
 العجز المرض الذي لم يضرب الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة وقوله فان الصحيح عندنا كما ارادته  
 نفسه وانما قال هذا لان روايه الشيخ ابى الحسن به ان الجواب في المرض والمسافر سواء على قول ابى  
 حنيفة به لو اضر على ظاهرها وعموماً من غير ما قبل وحسب تعميم الحكم في كل مرض العموم في حق  
 المسافر وذلك فاسد فالشيخ به نظر الى عمومها الظاهر وأشار الى الفساد بقوله بان الصحيح عندنا  
 كما يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الامم في المبسوط فاما للمريض اذا نوى وجباً آخر فالصحيح انه يفتح صومه

وهو انما هو جواز الصوم في المرض والمسافر سواء كان المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة

من رمضان لان باحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء اختلف المسافر  
 به قال ذكر ابو الحسن الكرخي بان الجواب في المرض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهو هو اما او  
 ما دل ومراده بطبق الصوم ومخاف منه زيادة المرض فهذا يدل على ما دل على صحة ما ذكرنا والله اعلم  
**قوله** بطريق النبيه والنبيه الاعلام عني حوازل النخص بالفطر لاجتة الرباويه منه على حوازه  
 باء الصوم لحاجته الدينيه بالطريق الاول لانه هو فسد في النخص والحكم من الفطر الى الصوم الواجب  
 للحاجة بالقياس او بالدلالة **قوله** ولما صار متعينا آخر الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان  
 ولم يحضر اليه لم يكن صاماً عندنا وقال زفره نخرج عن عهده الامر لان الامر بالفعل متى  
 تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المسحق فعلي اي وصف وجد وقع عن حمله كما مورب كالا مريض  
 الغصوب والوداع كما كان متعلقاً بمحل بعينه فعل اي وجب وقوع الفعل لا يتبع الاعتراف بحتمه  
 المستحق حتى لو وهب المضاب من الفقير من غير نيته نخرج عن العهدة وكما لو استاجر انسانا  
 لخطب له ثوباً كان الفعل الواقع فيمن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب  
 بالعقد والفقهاء الجامع للكل انه لما اخذ متعلقاً بمحل عين كان متعناً على اعتبار الوجود فاذا  
 وجد وقع عنه وان كان دسماً اعتباراً ذاته على معنى انه يجب ايجاده ولنا حرفان احدهما ان الواجب  
 في الذمة امر العبد بتحصيله واجاده في وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورة الامساك  
 ومعناه كونه عباده وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم يوجد فلا يتبع عن اجتهد المستحق وان تعين  
 له خلاف هبه المضاب لان الاخراج بم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة بم بصورته ومعناه  
 والباني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقوت  
 على ملكه وتعني بها الصلاحيه التي تمكن بها من اداء العباده او غيرها وهو ما موربان يودي بهاما  
 هو مستحق عليه من العباده وذلك باءه يكون منه عن اختيار فلا يحق ذلك بدون العزيمة لانه  
 لما لم يفرم للكون صار فاما له الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بقدر العزيمة لان العدم ليس  
 ولا يقال الامساك وجد منه اختياراً فلا حاجه الى اليه لمحصل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار  
 في صرف هذا الفعل عن العادة الى العباده ولا يحصل ذلك بدون النبيه وانما لا يمكن صرف منافع  
 الى اداء الصوم آخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكن ذلك في اللبيل وهذا خلاف الاجيد  
 فان المستحق منافع ان كان اجبر وحداً والوصي الذي يحدث في التوب ان كان اجبراً مشتركاً في ذلك  
 لا يتوقف على عزمه يكون منه بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كغلبه

وهو انما هو جواز الصوم في المرض والمسافر سواء كان المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة

لهذا وقد حقق ذلك فالله صارت عبارته عن الصدقة في حق مجاز الان المبني على ما وجه الله دون العوض  
من المصروف ليه كما ان الصدقة على العنق عبارة عن الهبة حتى ملك المصدق الرجوع بدلالة في المحل قال  
شمس الاسم في المبسوط وفي مثل هبة النصاب عن قصد حصول اختيار المحل ومعنى التبرع حصل الحاجة  
المحل الا يبرى ان من ذهب بغير شئ لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له فالجمل ان الختم نظر  
نظرا الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعلنا اثر النية في تحصيل الايقاع عن الهبة المستحقة للحاجة الى ذلك  
اذ تعلق محل عين ونحن جعلنا ما اثرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووهنا الحصول  
على وجود المعنى كما وقعنا على حصول الصورة او جعلنا ما اثرها في تحقق الاختيار الذي هو شرط  
في تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول أداء العبادة عن اختيارنا عن تعين النية  
كما ذكره مع الشافعي وكان ابو الحسن به منكر هذا المذهب لفرقه ونقول المذهب عنده ان الصوم <sup>الشرعي</sup> جميع  
تصادى بنية واحدة كما هو قول مالك به وهذا الاصطلاح الذي ذكرنا في الصحيح المقدم فاما المرض والمسافر  
فلا خلاف انه لا يكون صائما ما لم ينو والفرق لفرقه ان الابد غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا سعي  
فيه بخلاف الصحيح المقيم قلنا انما شرط النية لتصير الفعل قربة وفي هذا المأفوق والمفهم سواء كذا  
في المبسوط وقوله كتحصيل النصاب اذا ذهب من الفقر بعد الحول انما سقيم مقيسا عليه لفرقه اذا  
لم يحصل للفقر عن هذه الهبة بان كان مديونا او هب متفقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا ان اشأ  
ما نذرهم الى العقر سنة الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك في الهبة بدون نية الزكوة لا  
اذا اراد ان لا يرام على مذهب الختم مما ينشور به الامساك قربة من فرض الوقت والفضاء والمنفعة والنفقة  
والنقله الا واحد وهو فرض الوقت لم يكن بد من التخييل في بعض المنافع للعبادة لانه عبارة اي  
عقد الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه ليس شئ  
**قوله** لما نقت منافع الآفة فصوم رمضان سمة النطوع ونسب وجب خروجه الصوم مطلقا عن الصحيح  
المقيم وقال الشافعي لا يصح عن احد نية الا انه فرض رمضان لان منافعها موقوتة على ملكه وجب المعنى  
ان يعنى الجهد لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت مالم يعنه في عزمته وهذا لان الصوم متنوع  
في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عبادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما  
هو معتبر في الاصل فانه ما موربه وحصل زياده الثواب وسحق نارك في تظليظ في العقاب فكان الوصف  
نفسه عادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لاختيار من العبد وكما شرطت العزيمة للاصل  
نفيا للغير وكذلك شرط الوصف لهذا المعنى كما في الصلوة ولا يقال تحت المحل بقبول المشروع دون غيره

فداغني عن تعين الوصف لاننا نقول بعين الوصف واجب على العبد لنفع عن اختياره ولا عن تعين المحل  
ذلك شاذ نحن ما اعتبرنا النية للمتميز حتى سقط اعتبار التميز بالنسبة من المحل وانما اعتبرنا للتحصيل  
على ما حققنا ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث شاذى مطلق النية بالاجماع وسببه النقل عنده ان  
ثبتت خلاف العساس بولاله النص وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رأى رجلا يلبس عن شبرمه فقال ومن شبرمة  
فقال اخ لي او صدق لي فقال اخي عن نفسك قال لا فقال علم حج عن نفسك ثم عن شبرمه فامرح  
لنفسه باجرام العقيد لغيره يجوزنا عن الفرض بدمه النقل ايضا لانه ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان امرح  
عظيم الخطر لما يحتاج الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه ولكننا نقول الامر كما قلت ان لا بد للوصف  
من التحصيل بالنية نفيا للغير كما لا بد للاصل منه لان الله الموجوده شامله للاصل والوصف بيان ان  
اجمعنا على ان الشرط هو نية الصوم المشروع فيجب حتى اذا نوى هذا الوصف اجزاء وان لم ينو فرضا وهو  
نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيم واحد وهو الفرض بلا خلاف متناويز الشافعي  
والواحد في مكان او زمان مثال باسم جنسه كما نال باسم نوعه وباسمه العالم فان ردا لوتودي با انسان  
او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل بايزد فكذا انما نحن في الامساك وقد وجد بصورة ومعناه  
لان نوى الصوم وهو واحد مسمى مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا ان الصوم عين متادى مطلق  
النية كالنقل في غير رمضان فانه لا صوم من النقل في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعروض  
وكذلك اذا نوى النقل للان الموصوف بان نقل غير مشروع فيه في لغت نية النقل وبقيت نية الصوم  
فصار كما نوى الصوم مطلقا بمنزله ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف  
لغاب في مطلق النية فان الواحد في المكان انما نال باسم جنسه اذا كان موجودا وهما الصوم  
معدوم يوجد تحصله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم  
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه  
فان قيل لو سلمنا انه شاذى مطلق النية لاسلم انه يتادى بنية النطوع او نية الفضاة وغيره  
لان المنوخ في المكان نال باسمه ولا نال بلسم غيره فان ردا لان نال باسم عمرو وان كان نال  
باسم انسان ورجل كيف وان هذ النية معرض عن الوقت لانه ترك النقل الى الخفيف فانه لو اطر  
في النقل او الفضاة لا يلزمه الكفارة ولا يمكن ان يجعل مع الاعراض عن مقبله عليه لنضاد بينهما  
يوضحه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه نقل فكيف يجوز ان يصير نوايا الصوم المشروع  
بنية النقل قلنا انه قد نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل

اذ ليس من ضروره بطلان الوصف بطلان الاصل ان قواعد الاصل ليس الوصف واصل الصوم حسب اسم غيره  
علاوة عمه وفاته ليس اسم جنس اصلا والاعراض انما هي في ضمن نية النقل وقد لغت بالاسواق فيلغو ما في  
ضمتهما وطيره الحج على مذهبه وبه سطل قوله انه لو اعتقد في انه نقل كفر وذكر الشيخ ابو المعين به في طريقته  
ان الغرضه اسم للفعل الزمه الله وبه مقدره واظهر لنا الزامه لذلك الفعل بطريق الاشبهه فيقولوا  
الالزام الظاهر لاسم الفعل فغرضه والعباده اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص بقدره على وجه الاستي في غير  
شركه ولهذا كانت العباده مشروعه بخلاف هون النفس لانها لو كانت على موافقه الهوى تسارع اليها المكلفون  
من داعيه الهوى واستلذاذ النفس لذلك سمى الشركه مزيله عن الاخلاص وكانت العباده اسما للفعل  
لا عينه بل بوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنيه وهي ان يقصد قلبه بوجوب فعله  
الى الله تعالى وحده فاذا وجد الفصد ههنا كان الاماكن عباده فيفقد ذلك انما هو الغرضه من متعلق  
بفعل بوجوده من العبد بل متعلق بوجود الالزام من الله على طريق ظهور ثبوت سقين وقد تحقق ذلك في هذا  
اليوم بعينه فيتم هذه العباده بهذه السيمه ثنا العبد ولم يشا كما لو ولد اذا ولد وقد كانت ولدت قبله  
يتسم هذا اسمه الاخر بوجوده من يقابل فكذلك هذا غير ان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان الامر بتحصيل  
عباده الصوم في هذا اليوم وان العباده وان حصلت وخلص الامساك لله ولم يتسم اسمه الغرض لزال  
الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن فنه فاسد كمن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت  
قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاسم باسكنا هذا قال وعن هذا قال بعض شيوخنا ان هذه  
المسئله مصوره في اليوم الاول من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معنوا فاما لو وجد في غير من الايام فخصش  
عليه الكفر لا يظن ان الامر بالامساك في هذا اليوم المعين معن الله به للامساك ومثل هذا الظن خصش  
عليه الكفر قال في آخر المسئله ومن وقف على ما ذكر عرف حشد الخصوم عن سنن الصواب سلفهم في المسئله  
بقوله علم الاعمال بالنيات وكل امرئ ما نوى فاناسلما ان العمل لمن يصير عباده بدون النيه لكن  
وجدت السنه في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذي ترك العمل بالخير حيث اخرج عمه المقرون الاخلاص  
ان يكون عباده وكذا قوله علم لكل امرئ ما نوى بعضي حواز الصوم لوجود النيه ثم يكون الصوم فرضا  
الوقت لوجود الالزام من الله على وجه يوجب عليه بطريق الاشبهه فنه واسد اعلم **قوله** لما وجب المعين  
شرط بالاجماع اي وجب معن مشروع الوقت باساق سننا واما معن الوصف كما قلت لو معن  
الاصل كما علمت وجب ان يشترط من اوله فاذا اصام سنه من النهار لا يجزئ لان الصوم واجب عليه في جميع  
النهار ولا يوجد ذلك الا بالنيه فاذا خلا اوله عن النيه فقد لغت شرطه ولا وجه الى تصحيحه اعمال

النيه المتأخره في الماضي بطريق الحاق باول النهار لان العزم انزه في المستقبل من حيث تحقيقه واجاده دون  
تصحيح الماضي لا يخرج عن بده ولم ينق قاروا ولا وجه الاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه لم يرد  
الحقيقه لانه ما مور بالكل ولم يوجد فانزله موجودا في الكل بالاجماع في البعض خلاف الحقيقه الاسرائيه لاكتفي  
بالامساك في الاكثر والاسم مقام الكل فكذلك باعتبار النيه التي بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله لعدم العزمه  
وانه غير متحقق فسد الباقي ضرورة عدم الجزئ واليقال وما صح الباقي بوجود العزمه فيصح الظن ضرورة عدم  
الجزئ ايضا لانا نقول ترجح الفساد في باب العباده اولى لان اقرب الى الاحياط اذ فيه الحجج عن العهد بين  
فهدا معنى قوله وجب ترجح الفساد احتياطا ولا يلزم عليه النقل بانه يجوز من الزمان بالاجماع لان غير  
مقدر شرعا يمكن ان يجعل صامان من حين نوى لما بينته **قوله** وهذا خلاف المتقدم اي تاخير النيه عن  
اول الاوساك بخلاف بقدرها عليه حيث جاز المتقدم مع ان النيه لم يفترن باول ايضا ولم يحسن التلخيص والفرق  
ان التقدم واقع على جملة الامساك يعني قد عزم على الليل انه مسك لله من العجز الى الغروب فخصت النيه  
بوصفها من حيث كونها عزماني المستقبل ولم يفترض عليه اي على ما تقدم من النيه ما بطله لان لم يجد  
ما يصاده ترك العزمه او الافطار بعد الصبح او الاكل والشرب والموافق في الليل لانها في العزمه  
المتقدمه بالاجماع لان شرط المنافات ايجاد المحل ليس محل الصوم فالاكل وما يشبهه لا ينافي  
عزمته فاذا لم سطل حكم سقاها الى حسن الشروع لسعد اعتبارها مفترنه كاله الشروع ولهذا  
عم الجواز انواع الصيامات من الفضا وغيره فاما المتنازع فلما تصور قد سمه اصلا فلا يمكن الحكم به  
لان الشئ انما سدر كلما اذا تصور حقيقه وهذا كاليه في اول الصلوة جعلت باقيه حكميا الى آخر الصلوة  
اما النيه الموجوده في ظلال الصلوة فلا حكم باتقانها باول الصلوة للمعذر كذا هانم استوضح النيه  
ما ذكر من الفرق مسلمين وقال الايراني ان السنه بعد نصف النهار لا يصح ولو جاز الحكم باو امر ان هذه النيه باول  
الامساك كما جاز في المتقدمه لما اختلف الحكم من اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك من اول الليل  
واخره والايراني ان في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الفصلين اي بين تقدم النيه وتأخيرها  
حيث جاز التقدم ولم يجز التأخير بالاجماع وكذلك ههنا لان اقوى من سائر الصلوات فان الافطار فيه  
يوجب الكفاره دون غيرها وعندنا اذا اصام في رمضان منه قبل ان تصافق النهار بحزمه واحلف في ذلك  
طريق اصحابنا فمنهم من سوى منه ومن النقل الجواز ومنهم من سوى من تقدم النيه وتأخيرها  
وهذا هو المذكور في الكتاب مسكلم عليه معقول لما كان النيه شرطه في ان يكون شرطه على وجه لا يودي الى  
فوات المشروط ولهذا لم يشترط مفارقتها بجميع اجزاء العباده في جميع العبادات ولا بالجزء الاول في باب الصوم

الامتناع تحصيلها او بعد تحصيلها على وجه نفوت تحصيلها في الايام الاغلب فلم يكن بد من تجوز النفوس  
بمحصل التكليف بقدر الوسع والناخير سابقا او المتقدم في هذا المعنى لان الواسع يجوز الناخير يودي الى النفوت  
لان الانسان قد ينسى النبيه من الليل وهو امر غالب وقد شتبه على راس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد ظهر  
المراه من الحيض ولا يشعر الا بعد انقجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد انقباها  
وكذا الكافر قد يعلم في الليل ولا يعلم بوجود الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا تساوى بينهما في  
الحاجه وجب الحاق الناخير بالمقدم لئلا يودي الى فوات الصوم فان قيل لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجه  
الى جواز المقدم عامه في حق جميع المكلفين والى جواز الناخير خاصة في حق البعض باسمه في بعض الاوقات  
واحكام الشرح مبنيه على ما عليه احوال الدنيا لا على ما سلبه الاستخاص المحروبه على ما عرفه ولذلك جعل  
ما بعد الزوال محللا للنبيه وان كان يتصور بقا الحاض النامه والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر  
الحاجه الخاصة فكذلك انما يحق في حق الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجه لسبب في حق من سبب في حق  
الحاجه لا في حق الكل لان ما سبب حاجه عامه سقط فيه اعتبار الحاجه ووجوبها الحكم فيه على الاطلاق وما  
ثبتت حاجه خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضه وفي اعتبارها علمنا اعراض على الاصل ولذلك لم يبق  
للحاجه عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحواج لكونها عامه واعتبرت في جواز النبيه حتى اقتصر  
على من حكمت الحاجه في حقها لكونها خاصة اذا الاصل وجود الماء وكون الغور والعدم فيه عارضا قلنا  
انا انما سوينا من الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجه لا باعتبار قدرها فبطلت المساواة في اصل الحاجه  
لاني قد رواه وقد وجدت كما سببنا فسد المفرقة بينهما بالعدم وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذا كانت  
منها في موضعها كالعامه في مواضعها والحاجه الى تجوز الصوم بالنبيه المناخره خاصه فما شرع في الصوم  
في وقت معين فاحقق القول بالحواجز فيه وما ذكر ان الاحكام على ما علم وغلب دون ما شذوذ وندر كلام  
في غير موضعه لان ذلك على ما ذكرنا فيما كان من الخاص في حيز الدرته فاما ما كان في نفسه في حد اكثره  
فله العبره وان كان غيره اكثر عدم الماء اعتبر في حق جواز النبيه شرعا وان كان الوجود هو الغالب  
لدخول العدم في نفسه في حد اكثره وخروج عن حد الدرته وهما الاعذار في حد اكثره جهاتها  
اذ من ضروره اكثر الجهات اكثرها على ان الجهات لو لم يكن الاجهه النسيان لدخلت في حد اكثره لا سببا  
على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجه  
القاصره لم يجد موضعها قلنا تجوز في موضع الحاجه وظانفونا فيما وراء ذلك لسانك العذر فيما وراء  
محل الحاجه على ان وجود النبيه من النهار في حق من اعذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة

بل يوجد منه النته او ما تقوم مقامها في الليل ما كل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زباده وان تصور  
ووجد فهو في غايه الندره فليحق بالعدم ونقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انقجار الصبح عن تقديم النبيه  
فصار كالمعدورين واذا حكمت ما في المشه فاصنع شره ما في الكتاب فقوله الحاجه الى النبيه لان بصير  
الامساك قريب معناه النبيه محتاج اليها لغيرها لاذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يودي الى نفوت ذلك الغير  
وهذا الامساك واحد في الكف الى آخر النهار ذكر واحد مستند بخلاف الصلوة فانها لكان غير متجزئ صحت  
وفساد احتي لو فسد منها جزء فسد الكل ولو حلصت صحتها جزء بعد ما تم بحكم يصح الكل وحصل المعنى  
ان الصوم وان كان متجزئا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك  
كله في حق كونه صوما كشي لا يتجزئ لان الاشياء المنعده اذا دخلت تحت خطاب واحد صار كشي  
واحد كما في قوله وان لم يسم جنبا فاطهروا لما دخل جميع البدن تحت خطاب كشي واحد حتى جاز نقل البلبه  
من موضع الى موضع ولا يجوز فكذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساك المنعده  
في قوله ثم اسوا الصيام الى الليل صار كشي واحد فلا يتجزئ صحته وفساد او السبات على العزمه حاله  
او آء هذه العباده ان يدام على العزمه الى حاله الاثنى ساقط عن المكلف بالاجماع كما في سائر العبادات  
لان اعتبار النبيه على هذا الوجه بوقوع في الحرج وربما يكون في الوسع وهذا معنى قوله للعجز ولهذا لا يخفى عليه  
اولم يخطر بباله الصوم بعد ما وجد العزمه سادى صومه ولهذا شرط في سائر العبادات قران النبيه  
باولها الاستدما بالنبيه من اولها الى آخرها واصل الشرع في الاداء ان السبات على العزمه في حاله  
الشرع في الاداء ان السبات على العزمه في حاله الشرع في هذه العباده ساقط عنه بالاجماع ايضا فان  
لونه في اول الليل لا يشرط ان يستدما بذلك النبيه الى حاله الشرع واصل انه لا يشرط اعتزان العزمه  
باول حاله الاداء ايضا للبحر وهو ان وقت الشرع وشبهه لا يعرف الا بالانجومي ومعرفة ساعات الليل وهو  
مذكور وقت نوم وغفله في حق عامه الخلق الذين سببهم امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم في شرايعها  
ايضا بل سبب لمن قام بالليله وبعد ما كان مستيقظا وشبهه اول النسي بالليله فسقط اشتراط اعتزان النبيه  
باوله وصار حال الاستدما في الصوم من حيث شره في قران النبيه بنظير حال النقاء في الصلوة من حيث  
ان يحج فيها على السات على العزمه وحال النقاء في الصوم من حيث ان يكون قران النبيه من غير حرج نظير  
حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان قران النبيه باسداد الصوم متعذر و  
السبات على العزمه حال نقاء كذلك وقران اصل النبيه حال النقاء غير متعذر كما في اسداء الصلوة  
والعرض من اراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النبيه المتصل به في حال النقاء اول الاعتبار من المنعده

لكونها متصله مكنى العباده كالنيه المنفصله بانتهاء الصلوات اولى بالاعتبار من المقدمه عليها لهذا المعنى  
ثم هذا العجز وهو تقدير ان النيه باستدراكه اطلاق المقدم ان حاره مع فضل النيه عن ركن العباده  
وهو الامساك لانه اذا نوى في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النيه  
لم يوجد حاله الشروع ولا حال البقاء حقيقه وجعل ان العزم المقدم المعدوم حقيقه موجودا بعد  
فصار له اي لما قدم من النيه فصل استيعاب اي هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لان نوى  
الامساك من الصبح الى الغروب ونقصان حقيقه الوجود عند الاداء اي ليس بموجود حاله الاداء على حد  
الاخلاص اي على حقيقته وكلمه على منعلقه بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان يكون النيه  
مقترنه بالاداء لمتنازل العباده عن العباده وقد عدت ههنا حقيقه وان وجدت تقديرا والعجز  
الى التاخير موجود في الجملة يعني ان العجز الذي ذكرنا كما هو دواعي جواز المقدم ومرخص له فكذلك هو  
دواعي جواز التاخير في حق بعض المكلفين كما في حق المقيم بعد الصبح واماله وضلالمه المحنى ان الضرورة  
لم يندفع بخير المقدم في الجنس لان فهم اصحاب هذه الاعذار وانما يندفع بالكليه بخير النيه من التهاون في  
يوم الشك ضروره لازمه اي في حق الكل لان عدم النيه عن صوم الفرض اي فرض الوقت حرام ولو نوى في  
الشك اداءه صوم فرض رمضان غدا وان اليوم من رمضان لم يصبح صومه عند الشافعي وكذا يجوز نيه  
النقل مسان الضروره فيم لازم ما يرفع الاشخير المنيه فلان سنت هذه الضروره جواز التاخير مع انه متصل  
بالركن وهو الامساك اولى وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلاق المقدم مع الفصل عن ركن العباده  
عني لما جاز الصوم منه مقدمه مع فصلها عن ركن العباده والاشتغال باعمال اخرى منافضه للصوم  
والشرب والوقاع للضروره وهو موجود في النيه المتاخره فلان يجوز مع وصلها بالركن كان اول فاقبل  
هذا انما مقدم ان لو امكن اعتبار المتاخره بعد ما كالمقدمه والامر بخلافه لان النيه متى تقدمت  
بموضوعها عزمانى المسقط بعد ذلك واقرنت بكل جن لان عنده انظمت آخر الوقت ولو نوى صوم  
البعث لم يصبح معنى تاخرت صارت كما لو نوى صوم بعض اليوم اذ هي لا يعمل في الماضي بوجه ما قلنا  
حاجب الى القول سقاء حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد وحقيقه فلس ساع لاحداث حكم بالاقتران  
بكل جن حكما مع انعدامه حقيقه جاز الاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقه كالاقتران بالكل  
لان من حيث انصافه يكون صوما معاملة الامساكات في اليوم شي واحد فكان الاقتران بجزء منه حقيقه  
اقتران بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال ولذا  
اي والآخر نيه رجحان على النيه المقدمه في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجوده عند الفعل

حقيقه بخلاف النيه المقدمه في الوجود عند الفعل جد حقيقه الاصل الاصل ان يكون النيه  
المقدمه مقترنه بالفعل فاذا اقرنت به حقيقه كان هذا حقيقه الاصل والاقتران به بعد ليس  
من حقيقه فكان جد حقيقه الاصل ان يكون الاقتران حقيقه لا بعد ما حصل المعنى ان الاصل في العبادات  
ان يكون النيه مقترنه بها وهو موجود ههنا في المتاخره دون المقدمه ونقصان القصور اي وله  
نقصان من حيث انه فاصر عن الجماله لا يملك بوجوده في اوله ولكن ما قصر عنه العزم قليل بالنسبه الى ما وجد  
فيه العزم محتمل العفوان الغليل محل العفو كالتحاسبه الغليله والانشاق الغليله في حق الصلوات  
واستلزام ما دون المحصره ما من الانسان في حق الصوم وغير ذلك فاستوى ما من حيث ان لكل واحد منهما  
كالا ونقصانا في الكمال في المقدمه الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتاخره  
الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجماله حقيقه فكانا مستويين في طريق الرخصه اي في جواز  
الرخص بهما بل هذا الرجحان التاخير اولى بالرجحان لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا لاننا افمننا  
النيه في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب موجود بعد ما ايضا لاننا افمننا النيه في الاكثر مقام الكل  
كما ان الاستيعاب في المقدمه ثابت بعد ما لا عمقا فصار جهه النقصان في المتاخره معارضه للكمال  
في المقدمه فسلم جهه الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتاخره عن النقصان فصار التاخير ارجح فان  
قبل يلزم على هذا ان يكون النيه من النهار افضل عندكم ولست كذلك اذ الله افضل من الليل  
بالاجماع قلنا انما كانت النيه من الليل افضل لانها المارعه الى الاداء والفاهي له او الاخذ بالاحتياط  
لا الكمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمع اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المارعه للعقل كمال الصلوات  
نفسها به وكذلك الجبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله وما صار الاقتصار الى قوله بعد  
الزوال جواب عن قوله الا يبرر لن النيه بعد صفا النهار لا يصح اي لما صح انصار النيه على بعض  
وجبان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النيه به كقرانها بالكل تقديرا وذلك  
هو الاكثر اذ له حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربيع والثلث فانه وان كان لها حكم الكل في بعض  
الاحتياط الا انه ذكر على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربيع حكم الكل كانت العلامه الاربع التي تعابله  
بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فعلت على ما تعابله وقرن الى الكل فكان الحكم بكليته على وقاف الدليل  
خلفا عن الكل وجه الامساك من اول النهار ارجح وهذا كالمثل من وجه وهو القيمه جعل خلفا عن المثل من  
كل وجه اذا سطع المثل في ضمان العدوان وهو ان شرط الوجود في الاكثر الضمير راجع الى الصير الى الصير  
الى حاله حكم الكل ان شرط وجود النيه في الاكثر ان الاقل الذي لم تضاد في النيه في مقابله الاكثر الذي

صاحبه في حكم العدم ولا ضرورة في تركه هذا الكمال الثابت بقدر ما يعني انما وجب اعتبار الكمال المستحق للضرورة التي  
 ذكرناها ولا ضرورة في تركه هذا الكمال المتقدر ولاعتبار ما دونه فلما لم يحوز الصوم بالنية بعد الزوال ولا  
 يقال قد تحقق الضرورة ايضا في حق الذي قام واقام بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم  
 بالبلوغ او وجوب الصوم لا بعد الزوال لاننا انما اعتبرنا الضرورة في تركه اعتبار الكمال لوجود خلفه وهو الاكثر  
 وهدنا قد فانت لاكثر وغواته فانت الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابله الاكثر الذي صادفته  
 النية في حكم العدم وكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا اعتبارها **قوله** ورحمنا الكثير  
 العليل جواب عن قوله ووجه ترجيح الفساد اخيلا وذلك لان اكثر باعتبار ذاته راجع على التليل فالكثرة  
 وان كانت من الاوصاف كالصح والفساد الا ان هذا الوصف مستثنى باعتبار ان زيادة في اجزائه وان كانت  
 اكثر وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانها من الاوصاف المحضة التي لا تعلق بها الوجود  
 فانها نظيرين من بعد الوجود وكل من ترجح بالكثره راجعا الى الذات وبالصح والفساد راجعا الى  
 الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع وعبارة الشيخ به في شرح المقوم وما وجد في النية في  
 الاكثر فقد وجد بعض العبادات وعدم البعض فالتاخر راجع جانب العدم على الوجود اخيلا الامر بالعبادة  
 ونحن رحمنا الموجود على المعدوم باعتبار اكثره وهو اولى لانه ترجح بمعنى راجع الى الذات وما فعله السابق  
 راجع الى العدم وهو ليس بشئ فلا يصح من محاق **قوله** ولا نية في الوقت يحوز ان يكون على الدليل المستفاد من  
 حيث المعنى يحوز ان يكون عطفيا على قولنا في الوجود راجع بمعنى رحمنا الكثير الموجود في النية على التليل الذي  
 لم يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اى في وجوده وذاته راجع ولا نية في الوقت الذي لا ذكر له اصلا وعلى  
 العباد واجب لانه تعالى فرض عليهم الاذات في هذا الوقت وغواته بغوات الاذات الى خلف في حق فضيله الوقت  
 فوجب صيانتها اخترازا عن الفوات واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر  
 وارجع الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين الا ينجز هذا بالنية الموجودة قبل انصاب الزمان فوجب  
 القول به اذا التجوز مع خلفه يمكن فم اقرب الى قضاء حق العباد من المفوت فان قيل لا يجوز بعد الشرط واستقام  
 لغوته الفضله كمن عليه الفجر او خاف فوت الحج لا سقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز النية في الحج وسائر  
 الصلوات عند خوف فوت الحج والجمعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الغائت هو الغنيمت وراز  
 في صلات العبد والحنازة لان الغائت اصل العبادات الفضيلة فلا يجوز بعد الشرط واستقام لقواتها قلنا  
 نحن لا نقول باستقام الشرط وتعذر الاستدراك الغنيمت ولكن بقول ينبغي ان يكون النية مشروعه  
 على وجه لا يرد الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يرد

الى فوات اصل الصوم اذا الحاجة تدفع ما يمكن وانما لا يجوز النية عند خوف الجمعة والجمعة والوقت لان  
 لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بغوت فضيله اخرى وهي اداء الصلوة بالوصول افضل من اداها بالنية  
 فلا يجوز مفوت فضيله اخرى وكذا لا سقط الترتيب لغوت الجمعة ان الوقت وقت الغائت لشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم  
 وانما وقت الجمعة بعد قضاءها فلا يجوز اذ اوها قبل الوقت وفي قوله لا ذكر له اصلا اشار الى الجواب بخصوص  
 القضاء ونحو حيث لا يجوز منتهى النهار لاننا انما جازنا في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيله الوقت الذي  
 لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص والحاجم في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات في سواه  
 فتق على الاصل **قوله** اذ العبادات في وقتها مع نقصان اولى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العباد  
 من العوس كاداء العصر كوقت الاحرار في قضاءها بعد الغروب **قوله** فصار هذا الترجيح متعارضا  
 صار ترجيح الكثير على القليل حكم التاخير متعارضا لان ما يوجب ترجيح معنى معين احدهما الكفارة  
 اذا افطره والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التاخير دون المقدم وان لا يجب امتان النية بركن  
 العمل وهذا يقتضي ان يكون التاخير اولى من المقدم وان لا يجب الكفارة بالفطر بل يمكن خلافه وهذا الكفارة  
 تسقط بالشبهة وهذا معنى كونه متعارضا وقيل ان معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التاخير يكون العباد  
 موداة في الوقت متعارضين بمعنى انما في وهو من الجزاء الاول من النهار عارض عن النية حكم بالفساد اخيلا  
 لان كل واحد من الترجحين راجع الى حال العباد بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارض  
 ترجيح الثاني الذي هو راجع الى الحال فلهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطره بخلاف الترجيح الثاني  
 لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهه عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة **قوله** ويروي ذكره عن ابي  
 حنيفة ذكر في المبسوط اذا اصبح غير ناي والصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن  
 ابي يوسف انه ملزمه الكفارة لان شرعه في الصوم قد صح في تمام جناب الفطر كما لو نوى بالليل وجم **قوله**  
 ابي حنيفة يهدر به ان قوله علم لا يصح لمن لم يجزم الصيام من الليل مع كونه صائما منذ النية والحديث  
 وان ترك العمل بظاهر سمي شبهه في درر ما سدرى بالشبهات كمن وطى جارية بينه مع العلم بالجرمة بظاهر  
 قوله علم انت وما لك لا يبكر وما ذكر ههنا موافق للمنظومة وذكر الشيخ ابو المعين في طريقه لافق  
 في وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل ومن ما اذا نوى من النهار في ظاهر الرواية في النوادر قال يلزمه الكفارة  
 فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكرنا في ظاهر الرواية فان قيل لا يطير لهما اختراجه من جواز تاخير  
 النية في الشرع فلما يجوز العمل بما جاز الجواز المقدم مضطرا بجمه لتقدم نية الصلوة عليها وتقدم  
 نية الزكوة على الاذات وغيرها قلنا نحن ما جعلنا النية المتأخره متقدمة ولكن لما حدثنا الامساكات



موقوفه على النية معدود وجودها معلوم ما شرعيًا وبوقف الامر على ما وجد بعد وجوده في الحسب  
والشريعات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة ونظر فان الفضولي موقوف على الاجازة والتعليقات موقوف  
على الشرط وكذا الظاهر المودى يوم تحمى حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمع وعدمه وكذا الوقفية الموداة  
مع تذكر الغائبة حكمها موقوف عند ابن حنيفة على ما عرف وكان يوصف الامساكات على وجود النية في الاكثر  
طريقا مسلوكا **قوله** ولم يقل الاسناد جواب عما قاله الشافعي ان النية المعقد ضده لا يؤثر في الماضي يوم  
نقال انما يلزم هذا على قول من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاسناد نظرا لثبوته في الوجوه لا في المعدوم  
فانه لو كان الخيار المشترى وحدثت زيادة في مده الخيار في يد الباع وهلك ثم ابيز السبع حتى استند  
حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى سقط بمقابلته شئ من الثمن وعندها ما يقدر  
على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحة بطريق اسناد النية اليه وهو معنى ما قاله الشافعي في النية المعقولة  
لا يؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهب اليه من اقامه الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قاله الشافعي **قوله** ولا  
فساد الجزاء الاول رد لقوله واجزاء الفعل مفسد في الرزق مفسد لعدم العزمه من فساد الجزاء  
فساد الباقى فعال بخلاف القول بفساد الجزاء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان جعل الامساك في اول النهار  
موقوف على وجود النية الى وقت يمكن صوره العباد عز الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان  
لحصولها في الجميع وسن ان الفعل في اول الوقت لو كان عبادة ما سما ان الامساكات في كونها صوم ماشي واحد  
لا يتجزى فامر ان النية بمنها كان امرا ناجم جميعا ضروره هدم الجزاء وان لم يتصل النية بشئ من اجزاء  
الامساكات حتى مضى الوقت الذي يمكن الاستدراك سن ان لم يكن صوما وظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء  
العبادة مبعين بالنية بعد ركنها في النية المنفردة وان القول بفساد الجزاء الاول فاسد لاسفاه  
دليل الفساد وهو انعدام النية **قوله** والامساك في اول النهار قرينة الخ حوزان يكون بيان احتمال  
طريق الصحة وحوزان يكون استاء كلام وبيان ان المعتاد في الاكل وهو الغذاء والعشاء فاما ما رواه  
فمن السرفه البشرية ولهذا وعد الله تعالى في الاخرة الغذاء والعشاء وقالوا لهم رزقهم فيها بكره وعشيرة  
الصوم عباده ويكون ترك المعتاد لمحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هو النفس ليس  
فيه ترك العشاء بل تاخير الى الغروب فكان مضاه تاخير العشاء وترك الغذاء المعتاد وهو عند الضيق  
نما قبل تركه خارج مخرج العادة وكان استاء الركن عن الضيق من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح  
الركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد وكان هو واجب التخصيل ضروره هي ضروره هذا الامساك كما  
وكان هذا الصلا وما تقدم عليه بعباله ومعنى النية قصد الى تركه الخدائه فاذا انقضت في هذا الوقت فقد

تحقق معنى النية وكانت معتدلة حقيقة باول العباده معنى وهو اصل مستنبط سعه فمما استنبطت في الام  
سبح ولاه في الاسلام والعنائ والرق والاستيلاء والتدبير وكالا مبر والمولى تسبح العسكرو  
العبد في نية الافامه حسلت لنيه فيما تقدم بعد راولن لم يستحسنا وكان اثبات النية فيه تقديرا  
لا محققا وفاقا لحنقه وتوفير الحطه واذا وجدت لنيه المناسب له لا يجزى الحكم بفساده وانما علم ثم  
هذا الحكم وهو جواز الصوم سه من النهار سته في حق الصحيح المقيم بلا خلاف من اصحابنا فاما الممرض  
المسافر وكالصحيح المقيم عندنا وعند زفره لا يجوز لهما الصوم الا نيه من الليل كذا في المبسوط وذكرني  
فناون القاضي الامام بخالد بن وغير مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد  
طلوع الفجر قال ابو يوسف يحرهما ويأخذ الحسن به هذا يشير الى ان عند ابن حنيفة ومحمد لا يجزى لهما  
وجم عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا سعن عليهما الا سعن من الليل كالتضار  
ووجم الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما التخص بالظرف فاذا لم يتبرضا  
صحت منهما النية قبل استصاف النهار كما يصح من المقيم وكان نقل **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان وقت  
الصوم معيار قلنا النقل مفرد بكل اليوم لان الوقت لما كان معيار الدين العباده فلما دمن ان يمثل المعيار  
لوصد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اول ما لا يستحق منه الصوم شرعي ففسد لوجوه المنافي  
في اول من كفر او جبن ونحوها حتى اذا سلم الكافر او ظهرت الحاض واراد ان سئل بصوم ذلك اليوم  
ليس له ذلك وكذا لا يتبادى النية بعد استصاف النهار وقال الشافعي به انه ليس بمفرد بل يصير صامما  
من حين نوى لان النبي علم قال ان اذ الصائم وهي كلمه تنبئ عن الاخبار للحاله وان من الشطوع على الشطاع  
فيتبادى بقدر ما يوده الا يبرن ان صلوة النقل يجوز فاعدا وراكبا مع العذره على القيام والنزول وكذا  
الصدق الغافل ليست مفدرة وان كانت الواجب مفدرة ولهذا يجوز عنده سه بعد الزوال في قول  
وكذا المنافي في اوله كالكتف والحيف في قول ولكن شرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنه اسالك حاله هو  
النفس ولا يحصل ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية والاهلية فانه لا يحصل الامساك موافقا للعباده  
على ان الاكل في اول النهار لا يمنع عزيمه الصوم باقمه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاسمي به وقد وجد  
في الشرع امساك بعض اليوم قومه كما في يوم الصبح حوزان يكون قومه في غيره من الايام ايضا ولنا ما ذكرنا  
ان الصوم المعروف قومه لا بمعيار شرعي ولم يعرف معياره في الشرع الا اليوم كامل فالذي يختبره العبد  
من قبل الاصل معياره اذ لا مدخل للدار في معرفه المتأدير الشرعية واذا كان كذلك لا يتبادى النية  
بعد الزوال كالغرض بعوات اكثر الركن بلا نية والدليل عليه ان من بدر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم



ما دل عليه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم موصوفاً بالصدق وان قلت لان النذر واجب  
المشروع وجمعه المعنى فيه ان النفل للفرض ويكون مقدره باستقديره في الجملة كنافله الصلوة مقدره  
بركعتين لانه في مقدار الفرض ومحرز قاعداً وراكباً لان الفرض يحوز شكك اليه عند العذر وكذا الصدقة  
بالفيل قد يقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوات فادى وانما سقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والآخر  
وهي الامساك في بعض اليوم قصد الابقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به ولا يمكنه الحديث  
فان قولنا علم الصائم بخارج عن حالة العزم معتبر لسانه ما خطر قلبه وكان في بيان حوار الغريم دون المعيار  
الشرعي وكان قولنا الصائم منصرفاً الى الصوم المعهود في الشرع ولا ينافي ذلك من قولنا معنى النفل على التشاؤ  
لان لا اثر لنتقله في المقدار اصله فان لو اراد ان يصلي ركعة او مكث في سجده واحدة في كل ركعة او بعد  
السجود على الركوع او اراد ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله  
فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعي صاب عليه وان شاء تركه بوجع عتاب عليه لاني بعد التقدير  
الشرعي واما الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يترط في النية وانما نذر اليه في حق  
اهل الامصار لمكون ابتداء التناول من ضيافة الله وهذا لم يمت هذا الحكم في حق اهل السواد لان  
لهم حق المضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة **قوله** ومن هذا الجنس  
اي من جنس ما صار الوقت متعيناً له كشر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت  
بعينه اي وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوجب الحنيس واحترز عن النذر المطلق مثل ان  
يقول نذرت ان اصوم يوماً او شهراً او سنة لا يعلب الصوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان  
وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا ترطبه المعين والسبب واجبه ان النذر لم يتقلا  
لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصيغتين متضادتين اي متنافيين او متفايزين وهو كونه نفلًا واجبا  
لان النفل ما لا يواخذ بتركه والواجب ما يواخذ بتركه فاذا علم الوجوب بالنذر اشغى النفل ضرورة نصار  
ان الصوم المشروع في هذا الوقت واحد امر هذا الوجه اي من حيث انه لم يمتل صفة النفل وان في محتملا  
القضاء والكفارة فاصيب مطلق الاسم يقع عن المنذور والنية المطلقة ومع الخطا في الوصف اي منه النفل  
كصوم رمضان لكنه اذا صامه اي صوم الوقت وصام الوقت على طريق الانتاع عن وجوبه صحح عانوا لان  
التعنين اي بعض الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولائه فلا يبعد وحقه اي الحق ما حجب شرع  
فاعتبر اي هذا الوقت في احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الحق ما حجب شرع ما لم يندري بعدم النذر  
والمعنى اي فاعتبر النذر او التعنين في حق بطلان احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة ما لم

نذري بالبعد من كان الموجب لاصلي في هذا اليوم هو النفل حقاً للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملا  
فاذا نذرت فيه فقد تصرف فيما هو حقه بالاجاب لانها هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء  
والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلاً للمشروع الذي ليس يحتم من قبل نفسه وذلك لا يصح من  
سلم وعليه سجدة السهو يريد بقطع الصلوة لا لتجمل ارادته في ان يتبدل للمشروع فكذا هذا واعلم ان  
ايراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لان هذا النوع في بيان ما جعل الوقت معياراً له وسبب الوجوب وفي  
هذا القسم الوقت معيار ولكن ليس سبباً اذا السبب فيه النذر على ما عرف وكان ابراه في التقسيم الذي  
عليه اولي وانما اورد في هذا النوع لان شبهه صوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت في  
معياره وشرطه للملاد وفي هذا القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورد هنا **قوله** واما  
الوقت الذي جعل معياراً لاسباب وهو العصر الثالث من اقسام الموقفة فالشرح به ذكر هذا  
القسم في اقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقه وفكره لان له شبهها بها جميعاً فاشبههم بالوقت  
انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لا يمتلئ الوقت كالزكوة حتى لو اذاه ليل لم يغير خلاف الزكوة  
وشبهه بالمطلقه انه لم يعلق بوقت معين بقوت الاداء بقوته كما بقوت بقوات شهر رمضان بل هو اداء  
يكون مودياً اقلها فاصاب الشرح به طاب كونه موقفاً واختار غيره جانب كونه مطلقاً والوقت فيها اي  
فيما ذكرنا من الصيامات معياراً ولهذا لا يمتلئ قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم شهرين  
لا سببه فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظاهراً وقتاً او ممن ونحوها وسبب القضاء الدعوت  
او الفوات او ما هو سبب للملاد آه سبب لنذر المطلق ان المنذور المطلق النذر ومن حكمها ان  
حكم هذه الصيامات انها جعلت قوتية لا استغنى عن النية وكذا في اكثر الامساك كما في صوم رمضان  
والنذر المعين والنفل ومن حيث انها متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملة لان يكون توقف الاصاك  
في هذه الصيامات الاعلى صوم الوقت وهو النفل او هو الموضوع الاصل في غير رمضان فاما على  
الواجب فلما ان فاما الموقفة على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان الواجب يحتمل الوقت  
وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما في قولك رانت اسد انوقف صحتي وصدقتي على الرؤية البيك  
المعلوم لا على ربه انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما سبب ضرورة  
استدراك فضيله صوم الوقت التي لا تدرك اصلاً والضرورة فيها هو الموضوع الاصل للوقت لا فيها  
هو محتمله فاذا كان التوقف عن الضرر كرمضان كان الوقت عليه فيعند وان كان غير رمضان  
فالاصل في النفل موقوف عليه فلا سبب له على غيره فلهذا كانت النية شرطاً من اول المقع الامساك من اول

من محتمل الوقت فاذا انوى من الليل صوم القضاء منعقد الامساك من اول النهار لمحملة الوقت فحوزاذا انعقد  
الامساك لموضوع الوقت وهو النقل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فان  
جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التاخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكره من حكمه انه لا فوات  
له ذلك الشيخ في شرح المقوم ومن حكمه انه لا يصح عليه وجوب الاداء وحكي عن ابن الحسن الكرخي ان عند  
ابن يوسف مضيق كالج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم **قوله** واما النوع الرابع من الموقته فهو المشكل الى  
الذي لا يعلم ان وقت متوسع ام منضيق منه اي من الموقته على تامل المذكور وهو حج الاسلام اسناد  
الاشكال الى الحج تيجازوا الاشكال في وقته لاني نفسه وبين الامساك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة  
وهو ان الحج عبادة تنادي باركان معلومه والاستغراق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه شبه وقت الصلوة  
ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الاداء محه واحدة وشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة الى سني العمر  
فان الحج فرض العمر ووقته اشهر وهو من السنة الاولى سبعين على وجه لا يعصل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج  
من السنين التي ما يفضل الوقت عن الاداء وذكر محمد بن نفسه وكان يشبهها كما ذكر شمس الامم في  
هذا الوجه اشار الشيخ في الكتاب وذكر في شرح المقوم فقال وقت الحج وقت عيسى جعل ظرف الاداء ومعنى اشكاله  
انه اذا اخرج عن هذا الوقت المعامله طرفا في هذه السنة وقع التشكك والاشكال في ادائه فان ان عاش ادى وان  
ما نتحقق الفوات فسيناه مشكلا وهكذا في الدعوم ايضا وهو الصحيح **قوله** واشهر الحج في كل ارض يعني للبدن  
ان وقته متوسع في الحقيقة في كل من وجب عليه ام مصفق فان عاش سنين كان اشهر الحج والعام الاول  
متبين الاداء وكان الوقت منضيقا كما بينا واختلف في الوصف الاول ويكون كل عام صالح الاداء حتى اذا اضر  
عن العام الاول واداه في عام آخر كان موقفا فاضيا بالاتفاق يكون ذلك العام من عمره فاما الوصف الثاني وهو  
معنى اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح اي بان مع الوصف الاول عند ابن يوسف معنى اشهر الحج من العام  
منعين للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلاة من غير نظر الى ان يعيش الى العام القابل ام لا فيا ثم شاخه  
عنه كما في الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان موقفا فاضيا بخلاف الصلوة **قوله** بمنزله يوم ادرك  
في حق قضاء رمضان يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوم من ايام الفريضة عليه وجوب القضاء  
في هذا اليوم حتى لو اضر الايام لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا وانما خص هذا النظر دون اول الفريضة  
الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم منقطع باقبال  
الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج منقطع بانقطاع اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل كما ان وقت  
الصلوة لانه لم يتخلل من اجزاء ما يمنع جواز الاداء مع صرفه كغيره وجوب الحج فقال ابو يوسف وجوبه بطريق

التصديق ملزم منه بعين الا شهر من العام الاول وقال محمد بن احمد وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز  
التاخير عن العام الاول وعدم بعينه للاداء فان قيل لما سمان وقتته متصديق عند ابن يوسف لم يبق مشكلا  
كوقت الصوم ولما سمانه متوسع عند محمد بن احمد وان الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف  
بالتصديق على سبيل الاحتياط حتى لا يورد الى يعوت العبادة لانه من حيث انه تقطع جنة التوسع بالكلية  
الا يبرى انه لو ادرك العام الثاني فان اداه في سنة واحدة او في سنة واحدة مع ما قاله ابو يوسف بطريق الاحتياط لا يجهل الصلوة  
عند الامم لانه لو ما من قبل ادراك الا شهر من العام الاول مع ما قاله ابو يوسف في سنة واحدة او في سنة واحدة لم يزل  
قاله **قوله** مثل وجوبه لربوع جمع الحج هو من ما وص باحسانه وهو من ما وجب باحسانه كالحج العبد فالركون  
وصدق الفطر والعشر نظر الاول والنذر بالصدق المطلق اي غير المقيده بوقت نظير الثاني فاما  
بعين الوقت فلا امر امان ان يكون بعين الوقت محققا في ادائه فلا يصح عليه ان في الامر المطلق  
اول اوقات الامكان منعته للاداء عند ابن يوسف خلافا لمحمد لان الخلاف فيها اسداء في قوله فاما مسلم  
الحج مسلمه مبتداه اي غير ساسه فعند ابن يوسف هو واجب على الفور حتى ياتي بنفس التاخير رواه عنه  
بشر والمعلل وهكذا رواه ابن ابي شجاع عن ابن حنبل قال الحج به ام يروج قال بل يحج هذا دليل على الوجوب  
عند علي الفور وعند محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يعور بالموت فان اضر ومات قبل ادراك السنة  
التالية فهو اثم بالاتفاق اما عند ابن يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الموت  
وقد فوت فيا ثم وهذا الخلاف في التاخير فاما الوجوب فاما عند الطحاوي وجب عليه الايجار بالاحكام  
بالاجماع كما في تاخير صوم القضاء والكفارة بحبل الاصل بالفديه وان جاز تاخيره وعندنا في الاجماع  
بالتاخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وذكر الغزالي في المستصفى ان التاخير عندنا في حق حاضر في حق  
الشارب الصحيح دون الشرح المريض لان البقاء في السنة الثانية غالب في حق الشارب الصحيح دون الشرح المريض  
وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني به وقال محمد والثاني يجب موسعا حل فيه التاخير الا اذا  
غلب على ظنه انه اذا اضر يفوت به ذكر في آخر كلامه محمده واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه  
اثم وان كان بعد ظهور امارات شهده قلبه بان لو اضر يفوت لم يحل له التاخير وتصير منضيقا عليه  
لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادله واستدل محمده بان الحج فرض وكان جميع العمر  
وقت ادائه اذا استادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون ومنه نوعا من انواع اشهر الحج اي  
فردا من افراد هاله اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة مضى الا وهو علم ادراك الوقت بعدها  
وانما سبب العجز عن اضر الموت فرحنا الحيق عليه لان ما كان ثابتا فالتاخير بقائه الى ان يظهر المزبل فيهم

شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يستعمل الا معصمه وملاسته كصوم الغضا فان وقت العمر وقت  
اداء النهار والليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون ما في السنه ومع هذا لا تتعين الا معصم العبد  
فعل هذا ولا يوسف ان اشهر الحج من السنه الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت محرمة الناخير عن ما كان  
متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بالعمر تقينا والتي لم يجز بعد غير متصله بعمره فلا يصير وقت  
حجه الا بالاتصال وفلك مشكوكه والا انفصال في الحال فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال  
يبقى وقت حجه عن الوقت الحاضر فيكون الناخير عنه تفويتا كالناخير عن آخر وقت الصلوة بحقيقة ان  
مضى يوم عرفه صوب وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى  
سنه ليس يرجع من الموت فلا سب العود بالشك ولا يرتفع حكم الفور بخلاف الواجب عن الوقت حيث له ان  
يؤخره لان العون بالموت والعمر ثابت في الحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت  
فالعون بمعنى الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنه القابلة ونظيره المفقود بالورث عنه ماله لان  
ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يرتفع عن احد لان ملكه غير لم يكن ماله ولا سب الشك ايضا بخلاف ناخير  
صوم الغضا والكفارة لان الموت في ليله نادى فلم تعد تفوتنا على ما ذكر في الكتاب فصار حرم المسلم ان يختم  
بقوله لا فوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء وبعثنا الفاهر لا نقاء ما كان من الندره ولا سبها  
بالموهوم ونحن نقول اذا عذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد حقق الفوات وله احتمال ان لا يكون  
فواتا مادراكه وفيه شك في حكمنا بالفوات بحال على احتمال ان لا يكون فواتا فان قيل قد سبب من العلم  
حج سنه عنون الحج ونزات فرضية سنه فيها فعل ان الناخير جاز فلنا ما خيره علمه كان عذره وهو اشتغاله  
بما حروب وغيره ولان الناخير انا حرم للموت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع شك في حقه علمه  
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يعيش امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علمه  
قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت فصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يستغن  
غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد بن من الغول يجوز الناخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر  
في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستوره فلا يمكن سب الامم عليه فان اذا سألنا  
سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره الى السنه التي ياتي والعاقبة مستوره عني فهل علي  
الناخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يثبت بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا محل فهو خلاف  
وان قلنا ان كان في علم الله انك مموت قبل ادراك السنه الثانيه لا محل لك الناخير وان كان في علمه انك تعيش  
فكذلك الناخير وما يدري من ما اذا في علم الله هو فافتواكم في حق الجاهل فلا بد من الحرمان بالتخليد او التخريم جليزم

فليز من القول بعدم الاثم وان ما كما هو قول الشافعي اولاهم مفسر الناخير وان لم تمت كما هو قول ابن  
كذا رآه في بعض نسخ اصول الفقهاء مسلمان الصحيح من قول محمد بن ما ذكره ابو الفضل اشارات الاسرار  
كما مر سانه **قوله** وتصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة يعني قد سقط اشهر العام القابل من  
كونها وقت الحج في حقها التعارض دلالة الادراك وهو الحيوع ودليل عدم الادراك وهو الحيات لما سألنا  
سواء في هذه المدع فصا كان سقط حقيقته اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فسقط هذا الوقت الموجود  
بلامعارض مصدر كوقت الظهر فالناخير عنه يكون مفوتنا كذا خبير الظاهر عن وقت خلاف الصوم اي صوم  
الغضا والكفارة ونحوها لان ناخير عن اليوم الاول لا يؤخره ما ذكرتم فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا  
لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض بحال غير قائم اي عارض الحيوع والموت في ليله غير قائم لان  
الحوق غالب والموت نادى فلا سقط الادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحيوع والموت  
ولم يوجد واذا لم سقط وكان مزاحما للوم الاول فلم يمت عمنه لاداءه فجاز الناخير وفي بعض النسخ  
لان التعارض بحال قائم اي بعارض اليوم الاول والثاني في الحال وان وجد احتمال الموت قبل مجي اليوم  
كافي الحج لان ذلك نادى فلا يقابل الغالب وهو الحيوع واذا ثبت التعارض لم يعين اليوم الاول لاداء  
فجاز الناخير وقوله للحال اشاره الى ان التعارض في الحج للحال معدوم وان سبب الادراك فاما التعارض  
فعد الادراك ما به وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخه اصح **قوله** ولا يلزم ان النقل مشرعا  
جواب عن قوله والدليل على انه بقي وما للنقل ويقرره ان المعصم انما سببنا بعارض خوف الفوت  
لان امر اصل مظهر المعصم اي اثره في حرمه الناخير وحصول الاثم به لاني استفاضت بحس النقل بخلاف  
تعين رمضان للفرض فانه امر اصل سبب المعصم الشارع ومظهر اثره في التقائه النقل وحصول الاثم صعبا  
فاما ان سطل هذا المعصم حمله اختيار التقصير والاثم بالشروع في النقل فلما عني شروعه بالنقل  
اختيار جهه الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فيه  
وفي سائر العبادات اذا لم يتحقق له اختيار ذلك حصلت العباده جبر او الفعل الجبري لا يصلح له ان يكون  
عباده **قوله** ومن حكم هذا الاصل اي الحج او الوقت المشكل انه لا معيار **قوله** ان وقت الحج اقامه  
للمظهر مقام المضمرة لانه اي وقت الحج عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه  
يعصل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرها ولو كان معيارا لا يعصل عنه كوقت الصوم عن الصوم  
وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفاتها اي هيئاتها وترتيبها  
مثل كيفية الطواف والرمي وكيفية السعي والرمي ويقدم بعضها على بعض لا معيارها اي لا مدخل للوقت

في معرفة هذه العباده مكان نظر الوقت الظهر ومشاهاه من وقت الصوم ليس من حيث ان مقدر للعباده بل  
من حيث ان لم يشرع فيه الاج واحد وذلك لا يوجب شتباها في ظرفيتها فان لو اذن باد آو حج آرفه كان  
قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة تمت ان في ذاته طرف للمعيار واذا ثبت  
ان طرف لم يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر قال القاضي الامام ابو زيد في العباده مني اعلمت بافعال معلومة  
بنفسها صارت مقدره تلك الافعال بالوقت واذا لم يقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل  
فلا يصير مستغرابه فلا معنى بعينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان الحال محتمل انما سوي غيره اذا استغربه  
كالصوم كما قدر الوقت استغربه ونفي غيره والاسفاسيب الغرض ليس الكتاب فان لم يشرع في رفع غيره  
صريحين الوقت وذلك باستغراب الحال للمحل ولا استغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا اذنت  
العباده بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فان اذا قدر عن قدره قلنا ان احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام  
وركوع وقراءه وسجود فلا استغراق الوقت فلا سفي غيره والامر بالنجيد لا ينافي ما قلناه كالاثر بتجديد  
في آخر الوقت لا سفي غيره **قوله** ولهذا في وان وقت الحج طرف للمعيار قلنا اذا انزل النطوع من عليه  
حجة الاسلام فهو يقع عمادون وقال الساجي به يلغونيه النفل ويضع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر  
الحج لما فيه من زياده كلفه ومشقة عد منه في غيرها من الطاعات ولذلك بحجة في العمر الامره حجة عن  
الصرف في النطوع مع قيام الغرض صيانه له في الحج الاسلام عن الفوت واشفا فاعلم ان على المكلف ان يحل  
المشاق الكثيره وترك حجة الاسلام واخسار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الغرض اكثر وان الغناب  
على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السم والسقم حتى الحج في امر الدنيا صيانه له كالمسئور  
ففي امر الدين اولى بمحل نية النفل لغوا كحقيقة المعنى الحج وسبق اصل نية الحج وبتأدي فرض الحج بالاجماع  
بوضحة انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف سمه النطوع بلغونته ووقع ذلك عن الفرض كما ذكرنا قلنا  
في اصل الحج واليقال لما لغت نية النفل لم سبق اصل النية كما في الصوم على اصله لانا نقول الصفة في هذه  
العباده بعد مفصل عن الاصل فام لوعده وصف الصفة في الحج بقى اصل الاحرام خلاف الصوم لان الصفة  
هناك لا مفصل عن الاصل فان الصفة اذا عدت لم سبق اصل كذا نقول الحج عن هذا عنوان الاختيار  
وعوان الاحسان في العباده فيكون القول بالحج صيانه الحج مؤذنا الى تفوت الحج سانه ان الحج عباده والعباده  
فعل اختيار لان ما اختيار للعبده لا يصح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا انزل النفل وقد عرض عن  
الفرض بالبلغ من ترك اصل العزيمة لان الوضه في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع الفرض كان واقعا  
بدون اختياره وهذا هو الجنب الصريح فالقول كون مفضيا الى ابطاله فيكون عمدا على موصوفا بالنقص

فالقول بصحة كون قولنا باطاله اذ العباده لا يقع عن غير اختياره خلاف شهر رمضان فان غير قابل  
لنقل فلا يصح فيه نية النفل فلا يصح فلا استلزام لاعتراضه لانه سب في ضمن النفل على ملتمس وقوله ونظا  
يصح العباده بلا اختار في قوله وصح اصله ملائيمه وقوله ولكن الاختيار في كل باب ما لم يلق به الجواب  
عن صحة احرام الرفقة بدون امره وقصده عندنا بحقيقة به عن انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عند  
تقديره الا على ان جاز من اختياره اصلا وسانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا منزله الوضوء للصلوة ولهذا  
جوزنا تقدمه على اشهر الحج والرفقة انما عقد لبعضهم بعضا عند العجز وما عاقد هو عقد الرفقة  
فقد استعان بهم في كل ما عجز بحسب مباشرته بنفسه والاذن دلاله منزله الاذن انصاحا لما في  
شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت بهم مقام سبه كالمواهم بذلك نصا وكان هذا النوع من الاختيار  
كافيا فيما هو شرط العباده فاما الافعال فلا بد من ان يجزى على يد من عند بعض شائنا واليه مال النجيه  
لان النيايه يجزى في الشرط ولا يجزى في الافعال الا يبرر ان النيايه يجزى في الوضوء فان لو غسل اعضاء المحدث  
غيره كان له ان يصل شكله الطهاره وللجبر النيايه في اعمال الصلوة موضحة ان النيايه عند تحقق العجز  
وفي فصل الاحرام تحقق عجزه عنه سبب لا غمأه وسبب عجزه عنها فاما الافعال فلم يحمق فيها العجز  
لانهم اذا حضره المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزله من طاف راكبا بعد  
وعند بعضهم نياهم عن في الافعال يصح ايضا فالسبب الاسم وهو الاصح الا ان الاول ان معمول به وان يطوفوا به  
لمكون اقرب الى ادائه لو كان مفقيا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج بالناس عند العجز جائز بالاجماع **قوله**  
وجوازه عند الطلاق الجواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لان المسلم ان حواره في هذه الحالة باعتبار  
ان بعض الفرض ساقط بل هو شرط ولكن الاحتياج الى ذكره بالقلب واللسان حاله الاحرام لان الظاهر ان  
المسلم لا سكلف حج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن النعسان  
وانصرف مطلق النية فاذا سمي شائنا فوضعا اندفع به ما تعنى بالحال واما الاحرام عن الابوين فانما يصح  
لان جعل ثواب لهما في الاحدهما ولو لم يكن ذلك عند اهل السنه والجماعة لان حقه فيصرفه الى من يشاء لان  
يكون الافعال وافعالها او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعل عن احدهما بوجوه ما احرم عنهما لان جعل  
الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء فلغت منه قلبه ولهذا لم سقط حجة الاسلام عنها كما في  
بعض الشروح وذكر شمس الامه في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية  
او وصي بها الميت ان شاء الله ولو لم يمسك فمما حاديت ثم ذكر في آخر المسئلة وانما اصل الجواب بالاستثناء بعد  
ما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الوتر ثم طرقت العلم لانه امر منه ومن ربه والعلم

لاست خيرا الواحد لهذا قيد الجواب والاستثناء واما قوله اذا طاف او وقف منتظا فافق عن الفرض  
فالجواب عنه عقد الاحرام قد انعقد للفرض والاعتبار بالنية بعد ذلك كما ان المعتبر هو النية عند  
الاحرام الذي هو جامع كما لو سجد سجدة في صلوة الفرض منه المطوع لم يعتبر لان النية معه انعقدت للفرض  
والنية تعتبر عند التحريم فان قيل ما ذكرتم مخالف للنص فان روي عن ابن عباس ان النبي علم مع رجلا  
يلتي عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي وصدق لي فقال اتحنت عن نفسك فقال لا فقال علم  
جع عن نفسك ثم شبرمة فلنا ليس كذلك فان تاويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب لا  
يرى انه امره ان يستأنف الحج ولم نقل انه حاج عن نفسك فكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة  
فاسمع واسر علم **قوله** واما الامر المطلق عن الوقت فعلى النزاهة اصل العلماء في الامر المطلق  
انه على الفور لم على النزاهة فذهب كثير من اصحابنا واصحابنا في وعامه المستكلمين الى انه على النزاهة وفي بعض  
اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحابنا فيهم ابو بكر الصديقي وابو حامد الى انه على الفور  
كذلك من قال بالتكرار لم يزمه القول بالفور لا محالة وذهبت طائفة من اصحابنا في النزاهة الى انه على الوقف لا  
يحل على الفور ولا على النزاهة الا بدليل ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اوقات  
الامكان ومعنى قولنا على النزاهة انه يجوز تاخيرها عنه وليس معناه انه يجب تاخيرها عنه حتى لو اتى  
به فيه لا يعتد به لان هذا ليس من جنس الاحد تمسك القائلون بالفور بان الامر ببعض وجوب الفعل  
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به سقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تاخيرها عنه نقض لوجوب  
اذ الواجب لا يسع تركه ولا شك ان تاخير تركه لفعله في وقت وجوبه صدق في التاخير نقض الوجوب  
في وقت الوجوب وهو باطل ولان التاخير يعوت له لانه لا يدور انقدر على الاداء في الوقت الثاني او  
لا يقدر بالاختلاف لا يستتمك من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تاخير الاداء  
عن اول اوقات الامكان نفوسا وهذا صحيح دمه على ذلك اذا عجز عن الاداء ولان المتعلق بالامر لا يقتاد  
الوجوب واداء الفعل واحدها وهو الاعتقاد بسبب مطلق الامر للحال وكذلك الثاني واعتبر الامر بالنية  
والا نتم الواجب بالنية بسبب على الفور فلذا لا يتم الواجب بالامر وبتمسك القائلون بالنزاهة بان يصيغ  
الامر ما وضعت الالطلب الفعل بالاجماع اهل اللغة فلا يند زياده على موضوعها كير الصبيغ  
للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس تعرض للوقت ووجه كالا تعرض بقوله فعل وفعل على زمان فربما وجد  
او مقدم او متأخر وكما لا يجوز بعد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز بعد الامر ايضا لان العسدي المطلق  
يجوز النسخ ولهذا لم يقدح في مكانه ووزن مكانه بوقته ما قلنا ايضا انه ان مدلول الصبيغ طلب الفعل

والفور والترخي خارجان لان الزمان من ضرور ان حصول الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول  
والثاني والثالث في حلاله للمحصل واحد فاستوت الازمنة كلها وصادر كما لو قيل افعل في اي زمان شئت  
سقط بحضرة وعنده بزمان حوز زمان الا بمراتبه بالهزب مطلقا لا سقدا باله دون الة وشخص  
دون شخص وان كان ذلك من ضمنه وراثة لما ذكرنا فكذا الزمان مسان الامر بصيغة لا بعد الفور وكذا حكمه  
وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف اول الاوقات بخيرا بين فعله وتركه فجوز التاخير  
ما لم يخل على طئه فواته ان لم يفعله فكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مده عمر بشرط ان العمل زمان  
العمر منه مسا للوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتلف على هذا الوجه حازر عقلا وشرا اما  
عقلا فلان لو قال الغلامه افضل كذا في هذا الشهر او في هذا السن في اي وقت شئت شرط ان لا يحل هذا المد  
عن الواجب ولم تستكروا شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعروفة وقضا الواجبات في العمر  
بهذه المثابة وهذا يكون موديا في اي وقت فعله لانه ان المأمور به على الوجه الذي اقر به مسان لادليل على  
الصورة من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما المخارج عن كل ما تم مقول قولهم في جواز التاخير  
بعض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه فلنا ما ذكرتم حكم الواجب المتضيق فاما الموسع فحكمه جواز التاخير  
الى وقت مثله بشرط ان يحل الوقت عنه ولو خلى عصى واثم فلا يلزم من التاخير بعض الوجوب وقولهم في  
التاخير نفوت وذلك حرام فلنا الفوات لا يحقق الامتونه وليس يجوز التاخير بعوت لانه يتمكن  
من الاداء في جزء يدرك من الوقت بعد الجنب والاول حسب تمكنه في الجنب الاول وموت الجناه نادرا ليصل لبناء  
الاحكام عليه محوز له التاخير الى ان يخلب على طئه باماره انه اذا اخر محوز سنا الحكم عليهم فان قيل ما قولكم  
بمن مات بغيره اموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم موت عاصيا محال لانا اذا اطلقنا له التاخير لم يمت  
المنية من غير ان يحس حضوره الم تصور اطلاق وصف العاصيان عليهم لان العاصيان بالتاخير مع اطلاق التاخير  
محال وان قلتم موت عاصيا لم ينق الوجوبه فادع قلنا احلف الاصوليون فيهم من قال اذا مات بعد  
تمكنه من الاداء موت عاصيا لان التاخير انما ايج له شرطان لا يكون نفوته وسعدا لمباح بشرط فهم حط  
مستقيم نال شرع كالمردى الى الصيد لمباح بشرط ان لا يصيب دميا وهذا لانه يتمكن من ترك الشخص بالتاخير  
بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا انه يتمكن من البناء على الظاهر مادام يرجو الحيوة عادة  
وان مات كان مفترقا يتمكن من ترك الشخص بالتاخير ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكن لا يدل على سلطان  
فاده الوجوب وهذا لما يتبين ان التاخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس بعوت  
المأمور به اذ احسن الفوات يظهر علامات الموت منعناه من التاخير لانه يعوت بعد فاذا مات بغيره

وجاه فهو غير مفوت للمأمور به لأنه اذ عرفت وقتاً الى وقت مثله وقد اطلقنا له فصار الفوات موثمة لغتة من  
غير ظهور امارات الموت مضافاً الى صنع الله لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقاً له فلم يصح وصف فعله  
بالفوت فلم يجز ان يوصف بالعصيان ثم عدم وصف بالعصيان لم يبدل على فوات فادن الوجوب لانا حققنا صنع  
الواجبة فيما يرجع الى فعل العبد من منع من الفوت بوجود الفوات من الله لا بسط فاده الوجوب وقوام  
وجوب عييل الاعتقاد فوجب عييل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب مستغرق لجميع العرف فلا سعتين للاداء جزير العييل  
بدليل على اننا نقول بوجوب اعتقاد وجوبه على التوسع كما لمزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما اعتقد  
من الوجوب ووجوب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع العرف منهما بوجوبه والله اعلم **قوله** على ما  
اشترنا اليه متعلق بقوله فعل النسخ لا بقوله خلافاً للكرخ فانه لم يشتر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة  
قوله والذين عليه عامه مشاخصنا ان الامر المطلق لا يوجب لغو بل خلاف **قوله** ومن هذا الاصل ان  
**باب النهي** لان خاص في النهي هو كالا مر خاص في الاجاب ثم النهي في اللغة المنع ومن النهية للعقل  
لان مانع عن القيام وفي اصطلاح اهل الاصول هو استبعاد عما ترك الفعل بالقول من هود ونه وقيل هو قول  
الفاعل لغيره لا الفعل على جهته الاستعلاء وقيل هو واصفاً عن فعل على وجه الاستعلاء وهذه العبارات  
بعضها قريب من بعض وبعضها من الاختراعات عما ذكرنا من حد الامر وما كان النهي نقابل الامر فكل ما قيل في  
حد الامر من مزق او مختار فقله في حد النهي ثم صيغة النهي ان كانت مفردة من التحريم كقولهم ولا تقربوا  
الزنا والكرهه لقوله وذروا البيع اذ معناه ولا سايهوا والتحريم كقولهم ولا تمدن عسك اليم وسال العاقبة  
كقولهم ولا تحسبن الله غافلاً والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي والناس كقولهم لا تعذرنا اليوم  
والارشاد كقولهم ولان الواعظ اشياء والشفقة كقولهم علم لا تخذوا الدواب كراستي نهى بحار في غير التحريم  
والكرهية بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيق في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشترك بينهما بالاشارة  
اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من الزيف والمختار كذا في عامه اصول الفقه وذكر  
في المقوم ومختار ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يودي الى ان يصير موجب الامر النهي وحده هو  
الوقف وهذا لا سبيل اليه ثم موجب النهي وجوب الاشياء عن مباشرة النهي عنه لانه ضد الامد  
ان طلب الفعل بالبلوغ مع بقاء اختياره المحاطب بحقوق وجوب الامتار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل  
ماكد الوجوه بحقوق وجوب الاشياء وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل النهي حرماً او ثبوت الحرمة  
فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجوب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي  
من حيث انه نهى فاما وجوب الاشياء فحكم النهي من حيث انه امر بصدقه ففي الحقيقة وجوب الاشياء حكم

الامر بالمات بالنهي وكون الفعل المنهي حرماً ما حكم النهي ومعنى النهي شرعاً فتح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر  
حسن المأمور به لان الحكيم السعي عن فعله لا يقتضيه كما لا يامر بشيء الا بحسنه قاله تعالى ونهى عن الخشاء  
والمنكر وكان الفتح من معصيات النهي شرعاً لا لغته كما ذكرنا في الامر والمنهي عنه في صفة الفتح انقسم على اربع  
اقسام وما فتح لعنه وضعا كالعنت في السفه والكذب والظلم وما التحق به شرعاً كبيع الخمر والمضامين  
والملاحق وما فتح لغيره وصفها كبيع الفاسد وما فتح لغيره مجاوراً كبيع وقت الداء على ما ستعرفه **قوله**  
والنهي المطلق نوعان اي المطلق عن القدرة الدالة على ان النهي عنه فتح لعنه او لغيره او المطلق عن القدرة  
الدالة على انه على حقيقته او مصروف لاجازة نهى عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حساباً ولا تتوقف تحققها  
على الشرع ونهى عن الصفات الشرعية وهي التي توقف حصولها او تحققها على الشرع كالزنا والفعل ورب  
الخمر واشتالها لا تتوقف تحققها ومعرفة شرعها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل المبدأ  
اجمع فاما الصلوة فلم تكن كونها قربة عبادة على هذه الهيئة معلومة قبل الشرع وكذا الصور والبيع  
واشياءها ولا يقال هذه الافعال يعرف حساباً كشرية الخمر والعقل فاما اذا اراد من يصلي او يبيع علمنا  
حسابه فعله كما علمنا العقل وشرب الخمر لانا نقول نحن نعلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلاً  
يعرف بانواع فاما من حيث كونها صلوة وعقد اخي كانت سبب ثواب وسبب ملك لا يعرف الا بالشرع  
فان قيل فالبيع والاجارة ونحوها لم تتوقف جمعها على الشرع فان اهل المللك لم يتعاطوا من غير  
شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا قلنا انهم انما يتعاطون مبادلة الكال بالمال او بالمنفعة فاما ان  
يكون عت واستمرت عقداً عندهم بحيث يترتب عليهم احكام البيع لا يكاد يضبط فلابل انما هي مثبتة  
بالشرع وما اشبهه كذا في المذكور مثل الحج والنكاح بمعنى ان اعيانها بخلاف لان الاصل ان عت العقد اقتضاه  
النهي فيما اضيف اليه النهي لانها لم ينفذ اليه فلما ترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة فهذه لان يمكن  
تحقيق هذه الافعال مع صفة الفتح لانها لو وجدت حساً فلا يمنع وجودها سبب الفتح الا اذا قام الدليل على خلافه  
اي خلاف كونها قسمة في انفسها كالوطي في حاله الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذي بدليل قوله هو قل هو  
اذى ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل الاحصان وسائر الاحكام التي سبب عليه  
ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل معنى في اللحم وهو انه لا يوافق ونظير  
الثاني قوله لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسوم بكون المنع لغته في غيره وهو السم  
لعينه **قوله** واما النهي المطلق اي غير الفرائد الدالة على ان النهي عنه فتح لعينه او لغيره لكن  
متصلاب اي بمعنى فتحاً متصلاً بالمنهي عنه مع اطلاق النهي اي مع كمال النهي لان المطلق كالمطلوب وان يكون

للمخبر لا للفرقة وحقيقته وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لان  
يصير مجازا عن النهي والنفى الا ان دعوى الدليل استثنائا من القولين محتمل انما الاحتمال النهي ورا حقيقته  
اي على خلاف حقيقته في غير المنهي عنه فلا سمي مشروعاً باليقين لاعتناع المكلف عنه باختياره ومحتمل ان  
ثبت النهي في عين المنهي عنه فلا سمي مشروعاً واصلاً بصير النهي مجازاً عن النهي فالنهي المطلق كمنع على حقيقته  
وهي ان يكون المنهي عنه قبحاً لغيره مشروعاً باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه مما اثبات محتمله وهو ان  
يكون قبحاً لعينه غير مشروعاً باصله كما في قوله لا تسكنوا اباؤكم وكان في بيع المضامين والملائع على  
ما بينته وحقيقته عندك فنجح هو ان سمي النهي في عين المنهي عنه فلا سمي مشروعاً باصله كما في الفعل الحسن  
ومحتمله ان سمي النهي في غير المنهي عنه سمي المنهي عنه مشروعاً كما كان فالنهي المطلق محل على حقيقته  
وهي ان يكون المنهي عنه قبحاً لعينه غير مشروعاً باصله الا ان يقوم دليل فيصرفه عن حقيقته ليجعل على  
محتمله وهو ان يكون قبحاً لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المخصوصة والبيع وقت النداء والطلاق  
في حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتملته النهي ورا حقيقته على اطلاق الاصول وبيان  
هذا الاصل اي هذا الاختلاف يعني اثر هذا الاحلاف يظهر في هذه المسائل وحاصل المسألة ان النهي  
المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند الشافعي وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض  
المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات بم المعاملات بما يدل  
على البطلان مطلقاً اي العبادات والمعاملات جميعاً اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل على  
وقال بعضهم يدل عليه شرعاً لا لغة والقائلون بان لا يدل على البطلان مطلقاً اختلفوا ايضا  
فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم ابد  
من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحاً لهذه الاقوال بقول الصحة في العبادات عند الفقهاء  
عبارة عن كون الفعل منقطعاً للفساد وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء اوله يجب  
فصله من ظن انه منقطعاً وليس كذلك صحيحه عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على  
حالة غير صحيحه عند الفقهاء لكونها غير مستقطبة للفساد وفي عقود المعاملات معنى الصحة  
كون العقد سبباً لترتيب ثمراته المطلوب عليه شرعاً كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في العبادات  
عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات خلاف الاحكام عنها وخروجها عن سببها مقيداً  
للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فيراد في البطلان عند اصحابنا الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد  
وعندنا هي قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه على

قبحاً

سياتي بيان وذكر صاحب الميزان في ان الصحيح ما استجرح اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق  
الحكم منقال صلوة صحيحه وصوم صحيحه وسبع صحيحه اذا وجد اركانه وشروطه قال وسن هذا ان الصحة  
ليست بمعنى زائد بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرايطه الموضوعه له شرعاً والفساد ما  
كان شرعاً في نفسه فانتها المعنى من وجه يلزمه ما ليس مشروعاً اياه حكم الحال مع تصور الانقطاع  
في الجمل والباطل ما كان فانتها المعنى من وجه مع وجود الصورة اما الانعدام معنى التصرف كبيع الميمنة  
والدمر والانتداب اهليه المتصرف كبيع الجبنون والصبى الذر لا تعقل واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق  
ايضاً على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة معناه انه مشروع باصله  
ووصفه جميعاً بخلاف الباطل فانه ليس مشروعاً باصله بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه  
فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان النهي يصحح لا يسقط القضاء  
في العبادات كما اذا نذر صور يوم النحر وادب عليه لا يجب عليه القضاء ولن يثبت الاحكام في المعاملات ولا  
يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس مشروعاً بوصفه وان كان مشروعاً باصله ثم القائلون بالفساد لغة  
تمسكوا بان السلف فهو الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركان بقوله  
ولا تسكنوا الشركات واستدلوا بالصحة على ما ادعوه الرهبان بقوله نوذروا ما بقي وبقوله علم  
لا تسعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق والحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة وان  
الامر بالصحة لغة والنهي يقابل بعضه ما يقابل الصحة وهو البطلان لوجوب تعادل احكام المعاملات  
ومن قال بالفساد شرعاً لا لغة قال لا دليل له اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليكم  
استيلاء جاريتك لربن وهمسك عن لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سبباً للملك وحرمت عليك  
صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهد النذر وكان ذلك سبباً للآخر لم ينافي بخلاف قوله  
حرمت عليك الصوم وامرتك برب او احبته لكره انك ان الصلوة تسكوا للفساد بل للتحريم والمنع ونحن  
نقول به مستند بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكن يدل عليه شرعاً وسائر مذخور في الكتاب والنهي في القضاء  
البيع حقيقته كما امر في اصصا الحسن حقيقته النهي ان يكون مقتضياً للبيع في المنهي عنه شرعاً كما ان  
حقيقته الامران يكون مقتضياً للحسن في المأمور به شرعاً كما ذكرنا من ضرورة حكم الامر والنهي الا بركه  
انه لو قيل نهى الشارع لبعض الفبيح ككذب العائل كما لو قيل امره ببعض الحسب  
وصحة كذبك لما في من امارات الحقيقة ولو وصفت حقيقته على التمييز من البيع على معنى ان  
النهي في اصصا الفبيح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المأمور به تكون تعسفاً لان سياق الكلام اياه

لانه لم نقل والعمل كحكمة الحزن واجب ثم العمل كحكمة الامر حتى ان مطلقه بعضه جزئيا للمأمور بعينه  
لا لغيره والضمير في كان راجع الى مفهومه يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به لا بدليل كالامر بالفعال  
والحدود وكذا النهي في صفة الفتح واي وكذا الامر النهي في صفة الفتح فوجب العمل كحكمة وهو ان يستفتح  
لعين المنهي عنه لا لغيره لا بدليل ثم شرع في بيان تأثير ما ذكرنا فقال وهذا اي ما ذكرنا من انضواء النهي في  
في غير المنهي عنه لان المطلق من كل شئ ساو لا كامل لانه هو الموجب لاصل اذ الناقص موجود من وجه  
دون وجه ومع شئهم العدم لا يستحقه الوجود والكمال في صفة الفتح ان يكون في المنهي عنه لا غير كما في جانب  
الحذف فكان هذا هو الموجب لاصل في وجه المفعول به ومن قال بان يكون مشروعا في الاصل فتحت في  
الوصف جعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منبها عنه حقيقة مع ان النهي اضعف اليه حقيقة في  
الوصف اي جعل حكمة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة اي عكس ما يعصيه  
الكلام لان الاصل ان يحكم النهي ومقتضاه فيما اضعف اليه النهي وان لا يستفاد مما اضعف اليه فتمت  
مقتضاه فيما لم يصف له ولم يستفاد مما اضعف اليه كان عكس الحقيقة لان في اثبات ما لم يوجب الكلام  
واربطال ما اوجب وهو قلب الاصل لان الوصف تابع للاصل ونما فالواصير الاصل تابعا للوصف  
صحة اوصاف النهي اليه اذ لو اوصف لم يوصف ايضا فنهى اليه وهو في المحقق مرادف للادلة **قوله**  
واذا است هذا الاصل وهو ان النهي كحكمة بعض الفتح في غير ما اضعف اليه كان يخرج الفروع وهو  
خروج الافعال الشرعية المنهية من ان يكون مشروعا طرفان احدهما ان يستفاد مشروعيةها باضواء  
النهي اي بمقتضاه وهو الفتح او ما مضاه النهي عدم المشروعية لان ما اضعف الفتح وهو لا يستفاد  
بقا المشروعية كان استفادها باضواء النهي ايضا كشيء الفتح والثاني ان يستفاد حكم النهي والنزق  
منها ظاهرة اذ المعصية تستفاد على النصيحة والحكم فشاخه عن وسان ذلك اي وسان الطريق الاول  
انه لا يثبت الفتح في المنهي عنه لانه لا يستفاد مشروعا لان من ضروره كون الشئ ان يكون مرضيا بالنص والعقول  
اما النص فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي من وصى لكم من الدين ما امر به نوحا والنص  
لا مر طريق المبالغة وشرع الشارع دانه دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان ما وصى  
به الا سائر علم والنسك بالايه انما سمع ان لو كان المراد من الدين جميع الشرائع فاما المراد  
منه لو كان التوحيد وما لا يجزئ فيه الشرائع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل  
ذكر ان اسمو الدين ولا سمر قواهم اذ هي ان المنسدة بمعنى اي وكان بعد الما اوصى  
فلا يستقيم لانها لا تدل على ان سور ما ذكر هذه الصفة الا ان الشئ نشأ هل فيه يكون امرا

مجبا عليه واما المعقوله فهو ان شرع الشئ استعان من الشارع لعباده بوضع طريق سلوك الى  
العبادة العظمى وهي رضا الله به ملزم منه ان يكون مرضيا له لمحصل له رضاؤه سلوكا قال تعالى  
رض الله عنهم يسرهم بهم رحمة ورحمون ورحومان اليه الكبر والنعيم لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العليم  
فما ان بين الفتح وبين المشروعية تناقضا وقد سمع النهي ما ذكرنا صفة في المشروعية ضرورة  
**قوله** فصار النهي عن هذه الصفات نسخا اي سانا لانها امدت المشروعية فيها مقتضاه وهو الترخيس  
السابق بعني انما صار النهي نسخا ما مضاه النهي وهو الفتح والحرمه وهذا لان النهي مع المشروعية لا يصح  
صفا للبعث والحرمه سابقين على النهي فصار كان الناصي قال حرمته عليك هذا الفعل فلما فعلوا فيصير  
على هذا التقدير الترخيم سابقا على النهي ضرورة كذا في فوائد مولانا العلامة حميد التلمذ الذي **قوله**  
والثاني ان الطريق الثاني وهو لشفاء المشروعية بحكم النهي هو ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وصيرورة  
الفعل على خلاف موجب وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل معصية ومن كونه اي كون الفعل معصية  
وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهي من المحل الملائم كعقد الربوا وطاعه كما اذا كان من العبادة تضاد  
وتناقض التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والسابق راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف  
والشتر المشوش اما التضاد من المعصية والطاعة فظاهر لانها امران وجوديان منها غايب  
التخلاف ولما السابق من المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشئ كان مشروعا لا يكون معصية البنتم  
وسان لا معصية والمعصية تناقض ثم شرع في نفي خروج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيدها والجواب  
عما يلزم على هذا الاصل فقال ولهذا اي وما ذكرنا ان النهي بعضه في المنهي عنه واستفاد مشروعيته  
لم يستفاد من المصاهر وهي حرمة المرأة على ابا الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلا وحرمة  
امهاتها وان علون ونسائها وان سفلا على الرجل بالزنا لان المصاهرة شرعت نعمه وكرامة فالنسب بانتم  
ثبت كرامته لئلا يحصى من من سائر الحيوانات ويعلق به انواع من الكرامات من الحضانه والنفقة  
والارث والولايات وكذا حرمة النكاح سبب كرامه صيانة للمحارم عن الاسلال بالنكاح الذي هو ضرب  
استرقاق ولهذا يعلق باسمائهم عن الكرامه كواسم الامم البنات والاخت والحقت ام المرأة  
وانها بالنص وكان يسون هذه الحرمة نعمه وكرامة واثار الشئ نوال معنى النعمه بقوله بلحق  
بها ان هذه الحرمة الاجنبية بالامهات حلت الخلق بها والمسافر والنظر الى مواضع الزنم الا  
لرب ان الله يجمع بينهما وبين النسب ومن هما علينا فقال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا  
وصهرا والذائب وذاهم والصر حرمة الخنثون وقيل خلطه شبه الغرابه في تخريم النكاح



واذا سبها نعمة السخى بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سببا للحكم شرعي كاللواطه  
وطى الصغيره لانه لا بد من المناسبه بين السبب والحكم لا يقال اهت العالم واعتز الجاهل بل لان العالم لا  
ناسب العالم كما ان الاعتراف لا يلام الجاهل ولا مناسب هنا والدليل على انه حرام محض انه يتعلق بالجلد  
والدفع الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق بشئ من احكام الوطى المشروع من لزوم المهر وجوب  
العدوه وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي ان الزنا فعل رخص عليه والنكاح امر محدث  
عليه فلم يجز ان يعمل احدهما عدلا للآخر ولا يلزم على ما ذكرنا سابقا وجوب الاغتسال وفساد الصوم  
والاعتكاف به مما هنا احكام مشروعه لانا علمت بمنع ثبوت ما هو نعمة وكلامه به والاغتسال مشروع  
لنظيره وزوال النجاسة وهي في الزنا موجوده بل انشده وكان اولي ما يجاب للاغتسال وكذلك فساد  
الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شئ وانما هو من باب التفضيل والشديد  
فمحوزا ثابته بالزنا واحترازنا في قوله حرام عن الوطى الحلال كوطى المنكوح والمهر كونه بقوله محض  
عن الوطى بالنكاح الفاسد وما اذا زنت اليه غير امرانه فوطىها ووطى الجارم المشتركه ووطى الرجل  
امه ابنته فان حرمة المصاهرة مستفيضة في هذه الصور بالاعتكاف لان الوطى فيها ليس محض نحو  
ان سب به هذه الحرمة كما سب احكام الوطى المشروع مثل سقوط الحد وجوب المهر والعدوه وثبوت  
النسب وما ذكرنا بما روي ان النبي علم سبل عمر سبع لولاه حرما ما احل له ان تزوج امها  
وابنتها فقال الحرام المحرم الحلال وما نقل عن ابن عباس به انه سبل عمر عسى ام امراته هل يحرم عليه  
امراته فقال لا الحرام المحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشه روي ايضا **قول** وكذا كذا الغصب اذا غصب  
شئا وقضى القاضي بالضمان او ترا ضيا على ذلك سب الملك للغاصب في المقتضوب مستندا الى وقت  
الغصب عندنا وقال الشافعي لا سب بالغصب اصلا ونظيره في الاخلاف في ملك الكسب ونفوق البيع  
وجوب الكف على الغاصب في امان المقتضوب وغير ذلك قال لان المقتضوب عدوان محض فلا يصلح  
سبب الملك لان الملك نعمة وكرامه يصلح له المقتضوبه الدنييه والدنيا ويه سبب مشروعه  
لا محذور لان المحذور سبب للعقوبه الملك كرامه والنعمة لا يبرئانه لو قتل غيره غيره فتمت  
فانه لا يملك حتى يكون الكف على المالك لانه متعد كذا كرهنا بخلاف وجوب الضمان لان الجنايه يصلح  
ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والملك في الضمان انما يقع للمالك لا لسبب الجنايه ولكن  
مملك الاصل واعلم بان نأوهما من المسكنين على الاصل المذكور في كل لان الزنا والغصب الاعمال  
الحسيه والاخلاف ان النهي عنها يوجب انها المشروعيه ولهذا لم نقل احد مشروعيه الزنا والغصب

شرح  
شرع

و نحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لان النهي بعضي المشروعيه فيما بل ما ذكره من بعدد كلامنا  
في النهي عن الافعال الشرعيه ولا سقم نأوهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهي يقتضي اسقاء  
المشروعيه مطلقا سواء كان النهي عنه شرعيا او حسييا **قول** ولا يلزم اي على ما ذكرنا ان النهي المشروعه  
وجوب فساده وفتحها ومع صفه الفساد لا سقم المشروعيه ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف بنفسه  
واحرامه وسقم مع صفه الفساد حتى لزم عليه وآء الافعال المحرم عن هذا الاحرام وكذا اذا اجمع  
لا هله عقدا احرامه بصفه الفساد مع انه منهي عنه بعد فساد النهي والفساد لا ينافي المشروعيه  
وانما ذكرنا المسئله للخبر لانه لو اجاب عن الاول بان الاحرام قد انعقد صحها وهو لازم لما يمكن الخروج  
عنه الا باءه الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد في دفعه صورته وان اثر في معناه  
حتى وجب عليه القضاء بدم عليه المسئله الثانيه لان المفسد فمناقض منسحق ان يمنع من الاعتقاد  
بجمع منها بجواب شمله وهو ان الجماع عند الاحرام وليس بوصف ايضا لان الجماع فعل الاحرام قول  
والفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد مع على سبيل المجاورة بدليل انه قد انفصل احدهما عن  
الآخر وكان النهي عن الاحرام مجامعا المعنى في غير غير متصل به ووصفا فكان من قس النهي والصلو  
في الارض المقتضوبه والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعداها فاعتقد صحها والدليل عليه  
ان هذا الاحرام يوجب القضاء والمشروع في الفساد لا يوجب القضاء كمال كمن شرع في الصلوع مع  
انكشاف العورة فمن هذا انه اعتقد صحها ثم فسده وكان معنى ان لا يفسد كاصلوع في الارض المقتضوبه  
والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع مجاوره متصل على ما ذكرنا لكنه  
محدوره كالكلام للصلوة واحدث ففسد لا يرتكب المحذور كما نفسد الاعتكاف به فهذا معنى  
استدراك الشرح في قوله لكنه محظوره فصار مفسدا ولا يقال لا كان الجماع من محظورات حتى افسده  
لزم ان يمنع اذا منع اسهل من الدفع لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظورا الاحرام بعد وجوب  
الاحرام لا قبله لان الشئ ما لم يوجد لا يوصف انه له محظور اعلم بان الجماع المنقار من محظورات  
احرامه فلم يمنع من الاعتقاد فاذا اوم عليه بعد ما انعقد الاحرام صار من محظورات فانفسد  
كما اذا جامع بعد الاحرام استأوه ومعنى ان لا سقم بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا محتمل  
النقض بالاسباب لناقصه من الحاج بخلاف الصلوة والصيام فاين المفسد في اجاب القضاء ولم يؤثر  
في الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضروره ليجوز عنه بالاداء مما شرع وباب الضروره مستثنى عن  
التواعد وليس الكلام فيه انما الكلام في ان النهي في وضعه فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع

ن  
محظوره

عنه مما يحوز ذلك بدليله كما في سائر الحقائق وذكر في القواطع ان انعقادها على الفساد والزامه افعالها بحري  
بحري نوع معاقبة من الشرع والمواخذات من الشرع على انواع محوز ان يكون هذا الالزام واقعا المراد  
عنده افعال الحج ولا يقطع بها الحج عن ذمته والاشاب على فعلها نوع معاقبة لغيره لا لزكابه النهي وفعله الحج على  
وجم المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلناه واليه اشار الشيخ ايضا في قوله ولم يقطع بحجاب  
الجاني **قوله** ولا يلزم اي على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها  
فيه وقد بقي مشروع عاقتي كان واقعا موصيا الى كمال مشروع وهو الفرقه ان هذا الطلاق منهي عنه لعين  
في غير غير متصل به وصفا وذلك المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرءه من حيث يتطوّل العدة  
عليها فان الحضم التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاعتاق فان عندنا الاعتداد بالاطهار  
لا بالحيض وعندكم لا بحسب هذه الحصة من العدة لا تقاصرها وكذا الاحرم الطلاق في الحيض قبل الدخول  
بها والى ما ذكرنا اشار في قوله به ولا يسكو من ضرر النفقة واو في الطلاق في طهر الجماع هو ليس امر  
العدة عليها لانها لا مدرر ان الوطى معلق بعد الجبل او غير معلق معتد بالاقراءه والحامل قد يحيض  
على اصيله فلا يمكن من الفروج وكذا لمس من النفقة لانها لو كانت حاملة واجبت لها النفقة لقوله  
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يرضعن عملهن ولو لم يكن حاملها وكان الطلاق بينا لا يحسب لها النفقة  
عنده فيشك في طلب النفقة **قوله** ولهذا اي وما قلنا ان النهي سفي المشروع وعيب لم يكن سفر المعصية اي  
السفر الذي هو معصية كسفر الابن وقاطع الطريق والباغي سببا للرضخه للنهي ان يكون منها  
شرعا لعين لما كان منها عنة كان معصية والرضخه نعمة لانها شرعت لدفع الخرج عند السير المديد  
فيستدعي سببا مشروع عاقلا محوز ان سعلق بالمعصية **قوله** ولا يمكن الكافر عطف على قوله لم يكن  
لان في معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اي لا يكون سفر المعصية سببا ولا يمكن الكافر مال المسلم  
بالاستثناء التمام المطلق وذلك بالحراز بدار الحرب فانهم ما داموا في دار الكافر انما هم من حكمنا فلا  
تم الاستثناء فلما يصح سببا للملك الاعاق للنهي ايضا اي لكونه منتهيا عنه شرعا كسفره وذلك لان  
استيلاءه على مال معصوم محذور ومكون حراما منها عنة خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون  
بالشرائع مجمع وعلى اصل بعض مشائخنا انهم مخاطبون بالجرمان والمناهج واذا كان كذلك لا يصح  
سببا للملك الذي هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا واستيلاء المسلم على هذا المال وبرد ما قلنا في  
مسئلتنا الزنا والغصب في هاتين المسائلين ايضا **قوله** ولا يلزم اي على هذا الاصل الطهاره فانه منهي عنه  
مختوّر وقد انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة ولم نستخدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن

النهي الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس كغيره موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو حرام فان  
منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت حرما للملك الجرمية وثبوت وصف الحظر في السبب لا يخرج  
السبب من ان يكون صالحا لا يحل الجزاء بل بحقيقة كما في القتل العمد فانه محذور محض ومع ذلك اوجب  
الفصاص وسوء صنع المحظر لم يخرج من ان يكون صالحا لا يحل الجزاء في الظهار ولنا ما اخرج به  
محمده في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لعين السنة لا تقع ان النبي علم نه عن صوم يوم  
الخميس فقال انها ناعما يتكون او لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمر لا تبصر للماد ولا  
تظن وسانه ان الله يوبى ابا عبداه بالامر والنهي ساء على اختيارهم فمن اطاعه بالامر بما امر  
الانتهاء عما نهى باحصاره نال الجنة بفضل من عصاه ترك الانتها والانتها استحق النار بعده  
والاسلام بالنهي انما يحقق اذا كان المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه بحد  
حتى سقى العبد مبتلى من ان يقدم على الفعل فعاقب او يكف عنه مثاب باقتناع مختارا  
عن تحقق الفعل للمنهي عنه فكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب تحقيق النهي  
واما الشيخ فليسان ان الفعل لم يتحقق متصور الوجود شرعا كالنوم الى بيت المقدس محل  
الافوات لم يتحقق شرعا واصلا فصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك ساء على عدمه في نفسه  
لا يتعلق له باختياره ولهذا لا يشاب على الامتناع في المنسوخ بطير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرع الخمر  
مع القدرة ثاب عليه لان العدم ساء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجد لاشاب عليه لان  
امتناعه ساء على عدمه بالنهي كما وجب بصوم المنهي عنه بقضيه قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع  
بينهما وجب العمل به والا وجب العمل بجمع ففي الفعل الحسن امكن الجمع بينهما لانه لا يمنع وجوده سبب  
القيء الشرعي فاما الفعل الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القيء فوجب التفرقة بين القيء  
كما هو مذموم بضمه واجانب التصور فعلمنا نخرج جانب التصور اولى من وجوه احدها ان التصور هو  
الموجب لاصل لغوه وعرفا وشرعا اما لغوه فلانه متعدد لازمه النهي يقال بهيئة فانه كما يقال امر  
فانتموه والانتها هو الامتناع واحدا ما عرفنا فلما ذكرنا انه يتفتح ان يقال للاعمر لا تبصر ولان ان  
لا تظن واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق الايتلاء به والقيء ليس كذلك بل هو من مقتضيات الشرع  
وكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا وجود له حقيقة بدونه شرعا وعرفا ولغوه اولى من اعتبار  
ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة وثانيتها ان مع اعتبار جانب القيء يمكن اعتبار جانب  
التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القيء بوجه الابطال حصته النهي

الشرع

لان في تصور نسخا وهو غير النهي جدا وخفيفه وفي ابطال الفهم الذي ثبت مقصود لان في ابطال  
المقصود ابطال المقصود ضرورة وكان اعتبار النهي وانما في عين النهي عن عبادا على موضوعه  
بالمقصد وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفي محقق النهي مع رهايه مقتضاه وكان اعتبار  
اولي ثم الما قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب لا نهيا لا وجود الفعل وعدمه لان خلاف  
المراد عن ارادة الله به محال عند اهل الحق وكان معنى قوله براديه عدم الفعل بطلب به عدمه او براديه  
عدم الفعل في حق من علم عدمه الانتفاع عن مبدئه المنه عن فاما في حق الكل فالمراد من النهي كاجاب  
الاتفا لا حصوله ومن الامور كاجاب التامر لا غير والاول اوجه **قوله** وهما في طرفي بقبض اي كون الانتفاع  
عن الشيء مبنيا على عدمه عدم الشيء مبنيا على الانتفاع متناقضان اي مخالفان وانهم قد يطلقون الثاني و  
التناقض ولا يردون بالمعانيها المصطلحة من قوم وانما يردون نفس المخالفة والحكم الاصل ما ذكرنا وهو  
ان النهي لطلب الانتفاع عن الفعل مضافا الى اخبار العبد وكسبه معتد التصور فاما النهي اي فتح المنه عن  
فوقه فاقم اي تانت النهي للمنه عن لا انه قائم بحصنة النهي لا نه عن النهي وذلك ومعنى حاله والعمل في  
قائم به اي النهي بحصنة الحكمه اي لاجل حكم النهي وهو طلب الامداد وكان في النهي تابع للنهي حيث تانت  
ثبت به ولا يجوز حقيقة اي اثبات النهي الذي تانت مضافا على وجه سطل به اي بالنهي ما اوجب النهي واقضاه وهو النهي  
مصدر المقصود في دلالة على الفساد اي فساد المقصود بعد ان كان دلالة على صحته بل يجب العمل اضرار عن قوله  
فلا يجوز كصحة اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بانفاء الشرع  
لستق النهي على صحته وجب العمل بالمقصد وهو النهي بقدر الامكان الى آخره وقال القاضي الامام فوجوب اثبات  
النهي في غيره لممكن تحريم الفعل بخلافه ولكن تشبه على وجه يكون الزم بجعله فتحا لو صدق زائد متصل  
به ما يمكن كما سبب الحسن للمامور به على وجه يكون الزم وهو الاثبات بعينه فان ذلك محقق الوجوب عليهم  
والوجود من قبله وفي النهي لو اسبب النهي لعينه انعدم المشروعية والنهي للاشياء لا للاعدام فلم يسه  
لستق مشروعا واسما وصفه ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمه ابد المحض راجع الى المنه عن كمال الوصف  
منه قال صاحب الفواظ في الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشرووع وجوده باعتراف فعل العبد واطلاق الشرع  
فبالنهي انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعل حاله فيصنع النهي بناء عليه يدان ان العبد  
بالصوم مامور به وليس في وسعه الا النية والامساك واما اعتباره وصيرورته عباده موقوف الى الشرع  
لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل  
صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد

والمحقق ولهذا التوارك كان عاميا مستحالا لركاب المنه عنه وانبيا ما في وسعه وطاقته من فعل الصوم  
ادليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا لان الصوم والفساد معا مطلقا  
من الشرع وليس الى العبد ذكر وانما اليه ايقاع الفعل اختاره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه  
والخ فلا قال ولهذا ابطنا صوم الليل وصوم الكاين مع محقق الامساك حسنا وصورة لانه لم يوافق امر  
الشرع لم يسه له المحقق الشرع لم يمت وحاصله مؤل الى ان النهي راجع الى الفعل المنصور والعبد حسنا  
لا شرعا والجواب عن الثالث لم ان فعل العبد دون اعتنا بالشرع اياه سمي بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم  
اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع وبدون اعتبار الشرع لاسم صوما حقيقة الا يرد ان الامساك في الليل  
يسمى صوما وان وجدنا لغيره عدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة  
والنهي ورد عن مطلق الصوم محمل على حصة الابدليل بوضوح ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه  
وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد للمعنى لم يبق  
للمصورة عبدا فلا سمي صوما ونسبا الى مجازا كتسمية صورته الاسد اسدا واجاب الغزالي ايضا في المتصفح  
عما ذكرنا ان الاسم صرفا في موضوعه اللغوي لا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الغينا عرف الشرع  
في الامور ان نستعمل الصوم والصلوة والبيع بمعانيها الشرعية اما في المنهيات فلم يسه هذا العرف المغيث  
لوضع بدليل قوله علم في الصلوة ايام اذ انكره وقول بجله كره ولا مكره اما كذا وما ذكره في المناهي  
عما لا يعتقد اصلا فلم يست في عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع  
ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنه عنه وان لم يعتقد صومه وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى  
ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد ايضا لانه لو اسك حتم او لعدم الاشياء او عدم طعام  
لا يكون مرتكبا للمنه عن بالارتفاق مع محقق الامساك اللغوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي  
ولان المنه عن لو كان الصوم اللغوي فلما نهى اذن عن الصوم الشرعي فحقق باسا وقال بعضهم الفعل عند النهي  
كان متصورا وكفى ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى تقام مشروعا بعد ذلك والجواب عن ان النهي لا عدم المنه عن  
من قبل النهي في المسئلة كما لا مر للماجد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المسئلة لمحقق  
الاشياء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا سقاء مشروعا ولا يبالغ في حصة النهي لانه كونه المنه عن فيحتمل  
ذاته متصورا في نفسه فكما علمت ان اسقاء المتصور شرعا مع نفاء التصور من العبد بجعله مجازا فكذلك  
اسقاء النهي عن ذوات المنه عنه وانصرف الى وصفه بجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا سبب موجب النهي وهو  
التحريم نظرا الى ذوات المنه عنه وانما سبب تحريمه لانا لا نسلم ان النهي باثبات النهي في وصف المنه عن بصير مجازا

ان النهي  
الحسن

في  
المنه

بل هو على حقيقته لان النهي عنه بعد سعي وجبل الانتهاء مع كونه مشروعا لا يبرر ان الامراء اورده بحسن  
غير المأمور به لا يصير مجازا في المأمور به كالا مبريا بحماد والظهاره لم يصير مجازا بل سعى على حقيقته وهو  
الاجاب فكذا هذا ولا سلم ايضا ان التحريم لا يثبت فما اضيف اليه النهي بل سعى لو اقدم على سعي الربوا  
مثلا يصير عليهما مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكن مع كونه حراما يصير سببا لحصول الملك اذا  
لا تناقض قولنا ان حرمات البيع وجعلته سببا لحصول الملك في العوضين لان شرط النهي هو النهي  
لعقاب الاخر فخطا دون حلف الثمرات ولا احكام على ان ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا انه يصير  
مجازا في الاسناد مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا في ذاته انه يصير نسيحا وهو غير النهي فكان  
الاولى **قوله** فان قيل هذا صحيح اي ما ذكرتم اي الجمع من الفعل بحقيقته النهي وسر الفساد من انما المشرو  
بصفة الفساد والبيع في المنهي انما يصح في الافعال الحسية لانها لا تتغير وتوجد بصفة النهي والفساد فاما  
الشرعي فيتعلم بالبيع ما قلنا من النسيان والنسيان بين المشروعيه والبيع فلا بد من اقامه الدليل على المشرو  
يحتل اي يقبل هذا الوصف وهو الفساد **قوله** والصلوة الحرام كالصالح في الارض المضمومة والادوات  
المكروه والمواظن السبعه والصوم المحظور يوم اشك الاستدلال به اوضح لان المحظور وصف الصوم فوجب  
اثباته ان اسان كونه مشروعا على هذا الوجه اي صفة الفساد درعا لمنزلة المشروعات وهو ان ينزل الاصل  
وهو المقضي في منزله البيع وهو المعنى في منزله وذلك بان يجعل البيع مبطلا للاصل ومحافظة لحدوده  
وهو ان يجعل النهي نهييا والسعي نسيحا لان جعل كلاهما في المشروعيات واحدا غير ضرورة **قوله** وعلى هذا  
الاصل وهو ان النهي في المشروعات بمعنى نقاد مشروعيها **قوله** مني بوصف وهو الثمن اعلم ان البيع مشتبه  
على البدلين انه مبادله المال بالمال عن نراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا شرط القدرة على  
المبيع والاشترط القدرة على الثمن ونفسه بملاكه دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما  
يحتاجه الانسان اليوم والاسفاح بالاعيان فان من احتاج الى الطعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يدفع حاجته  
الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيله الى حصول المقصود وكان الاسفاح يمتنع بالاعيان  
بالاثان اذ ليس في ذوات الاثان نفع الا من جئت الوصيل الى المقاصد كما بالاعيان اصلا في البيع كانت  
الاثان تبعا لها فيه بمنزله الوصف فاذا باع عبدا بالتحريم فاسد لانه منهي عنه لان احد البدلين وهو  
التحرر واجبه الاجتناب فلا يجوز تسليمه وسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن اختيار  
لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو غير الادنى خلق لمصالح الآدمي ويجوز فيه الشئ والفضة وهي هذه المتأخر  
ولكنها ليست متقومه ان المتقوم ما هو واجب الابقاء اما عينه او كثره او نعمته كما عرفنا بصلتها

فانما  
تصرف المال  
فانما

من حيث انها مال ولم يصح من حيث انها ليست متقومه فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد هو  
الاجاب والقبول الصادر من الاهل صا دف مجله وهو المبيع من غير خلد في الركن ولا في المخل وانما الخلد فما  
هو جار مجر الوصف فهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله فتحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا  
وذكره المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالى في البدلين وتخير العبد لا لعدم المالى وانما لعدم  
المقوم شرعا فان المالى فكون العين مسعفا بها وقد استلحقا في ذلك في التحريم وهو ومنافع  
للناس ولانها كانت مالا مدموما قبل التحريم وانما كانت للنفس حرمه الساول ونجاسة العين وليس من ضرورتها  
انعدام المالى كما لسرقين الا انفسد بمومه شرعا ضروره وجوب الاجتناب عنها بالنفس ولهذا اعت  
مالاتقومه في حق اهل الذمة فاعقد العقد لوجود ركنه في محله بصفة الفساد **قوله** وكذلك اذا  
باع خمر عبدا في سحر الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر انعقاد البيع بصفة الفساد وانما ذكره في المسئلة لان  
دخول الباء في احد البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها دخلت في الاتباع والوسائل يقال كسبت بالغلم  
والاثان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد بمعنى ان يكون الخمر مبيعا فيبطل  
البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر مع العبد مبيعا فقال  
هما سواء لان هذا بيع متباضه اي مع عرض بعرض وكان كل واحد منهما ثمن لصاحبه بخلاف بيعها بالدرهم  
لان الدرهم عبث للثمنه مبيعا بالخمر مبيعا وفي قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشاره الى ان كل  
واحد منهما سعين في هذه المسئلة لان كل واحد انما صلح ثما لصاحبه ان كان الاخر عينيا بالنسبة اليه وذلك  
بان يكون متعينا لان المبيع لا يجزئ الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثما ولا يبيعا  
لان لا سعة ساني الذمة في البعوض واذا كانت الخمر غير عين لم يصلح مبيعا فعلم ان قوله كل واحد ثمن لصاحبه  
لا يحتمل الا ان يكونا متعنيين ولكن اذا كانت الخمر غير عين يجب ان يعقد العقد في العبد فاسدا  
وان دخل الباني العبد لانه عين لكونه مبيعا من كل وجه كما اذا باع خملا غير معين بعبدا او درهم  
بثوب صح وتعين العبد والثوب لم يبيعه من حكم المسئلة فيقال لم يعقد ان البيع في الصورتين  
الخمر لعدم كونه حتى لا يستملك فيها وان اتصل بها القبض وسعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة  
الفساد لفساد ثمنه مبيعا بملكه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك **قوله** بخلاف  
الميتة ان المسئلة فانما اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع لانه ان المذكور ليس  
بمال في الحال ولا في المال بخلاف الخمر وكذا لا يعقد ما لا في دن سماوي فوقع العبد بلا ثمن وهو باطل  
لعدم ركنه وكذا جلد الميتة ليس مال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك نفسه وانما يحصل

المالية يصنع مكتسب وهو الرباع ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قطعي فاضحوازه لا ينفذ  
فلا يقدم ما هو ركن العقد لم ينفذ العقد كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي **قوله** ولا منقوض بدليل ان  
انسانا لو استهلكه الايمن الايمن انجز الميئته وحصل التنازل بقطعها كالمخوف بخلاف الشعر والميئته  
ليست ماله ولا منقوضه فكذا جزم وهو محوز ان يكون قوله ولا منقوض احترازا عن المنافع فانها ليست  
حصة ولكنها تقوم بالعقد فالمراد بالميئته هي التي ماتت حقت انفرادها اما البيع بالميئته التي ماتت  
بالحقوق والنجح في غير المدخ ففاسد لا باطل كذا رايت بخط شيخنا قدس سره وذكروا في الذخيرة قال  
ابو الحسن في الجامع الصغير في بيع المحجوس وكل شيء يعلمونه وهو عندهم ذكوه كالتخنيق والوقد فانه  
يجوز منهم عند أبي يوسف ولو استهلكها مسلم ضمن العمة وليس كالميئته حقت انفرادها وقال محمد بن هو  
المسته حقت انفرادها سواء لان الذكوه فعل شرعي والفعل ليس من اهله فصار هذا الذخيرة في حقه والمؤخر حقت  
انفرادها سواء لابي يوسف انهم يتولونه كالمخجور ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدعون بخلاف الميئته حقت  
لانها ليست مال في حق احد وهكذا ذكر في التجميع من غير خلاف **قوله** وكذلك بيع الربوا اي  
مثل البيع بالخرم مع الربوا وهو معاوضة مال ماله في احد الجانبين فضل خالص عن العوض مستحق بعقده  
المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفصل ان الفصل بفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو نكاح كل وصف  
وكذا الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يصح فيه العقد لاحد المتعاقدين فمفعول او  
للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد ولنفس الفصل ففي قوله بيع الربوا  
مشروع باصل المراد منه العقد اي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس  
الفصل اي الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزايد لان الشرط الفاسد  
على ما وصفنا في معنى الدرهم الزايد من حيث انه فضل استحق بعقده المعاوضة ما حدسكم ثم النهي في  
المسليين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله علم لا تسعوا الذهب لذهب ولا الورق بالورق الا  
سواء الحديث وما روي انه علم نهى عن بيع وشروط وغير ذلك من الاحاديث ورد في غير البيع وهو  
الحالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعقد اصل المشروع لانه اجاب وقبول من اهل في محله ولا  
يجوز شره في ذلك الدرهم الزايد ولا بالشرط الفاسد وكان الامر من زائد على العقد فكانا غير ممكن  
بصفة الفساد والحرمه وملاك الممن بحقه ذلك الايمن ان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلة الميئته  
مملوك وحرم الاسباع بها فاما كانت الحرمه لاسنان في ملك الممن لاسنان في سببه وكان معنى ان لا يفسد العقد  
لما ذكرنا ان النهي راجع الى غيره الا ان النهي ان لم يتصل باصل العقد انقل بوصفه لان الفصل والشرط

ادوات

اذا دخل فيه صار من حقيقته وكوصف فانه يقال بيع رابع لمكان زياده ما اشترى وسبب لازم وغير لازم لمكان  
شرط الخيار وبيع حال ونسأ لمكان الاجل وما ورد النهي لمعنى في صفة الاصل رفع وصف البيع الاصل  
وصف المشروع انه بيع حال جاز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك فان قيل  
لمابق اصله موجب للملك فلما توقف ثبوت الملك على القبض قلنا لان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم  
يشترط سببا للملك الا ان يتوقف بالقبض كالبني والنهر عاك فانعدم الملك قبل القبض لقصور السبب  
كذا في الاسرار **قوله** ولهذا قلنا اي لان النهي بمعنى بقا المشروط وعيب قلنا في قوله عا ولا يفسدوا اللهم شاهده  
ابدا ان النهي بعدم الوصف من شهادته اي شهادته المحذوف في الغذف وهو الاذاع حتى لو شهد لا يقبل وكذا  
يخرج من اهلية اللعان ايضا لان اللعان اداء وقد فسد وسقى الاصل اي اصل الشهادة لان عدم الفجور  
انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذا بقي اصلها العقد النكاح بها كما سعت بشهادة  
الاعمى لان الاعتقاد لا يوصف على وصف الاداء واهلية **قوله** ومنها صوم يوم العيدين في يوم الفطر  
ويوم الاضحية وايام المشرك مشروع عند علمائنا الملتزم وهو استحسان وعند زفر وان نفي غير مشروع  
وهو رواه ابن المبارك عن ابن حنيفة رضي الله عنهما ثم اذا صح نذر في ظاهر الرواية نفي بان يطر في هذه الايام  
ونفي في ايام لغير الحصول للعبادة على الخلوص وتخلص عن المعصية ولو صار في هذه الايام وليس الى  
العبد شرع ما ليس مشروع كالصوم ليلا وما ناهى ان الشرع عن هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام  
اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب وان يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوب وجود  
الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلما حصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب كان  
ذلك جعل من صاحب شرع كالحال وجوب الاكل والشرب وسدغ الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم  
فيها ممنوع شرعا كما في الليل وايام الحيض ولهذا قال الاجوز الظاهر من الحر المقدم الصحيح يوم الجمع لان الوقت  
تعنى للجمع في حقه ختمنا فلم يبق الظهور ضرورة لانها لم شرعا مجموعين بالاجماع والدليل عليه ان الصوم  
اسم كاهو قرب والمعنى عنه يكون معصية فلا يكون صوما الايمن انه لا يبيع اذ اش من الواجب ان يكون  
مشروعا بعد النهي لصح كالمصنوع في الارض المعصوب ولا معنى لقولهم انها لا يجوز لان الواجب في الذمة  
كامل وهذا صوم ناقص فلما نادى به الكامل لان النقصان لا يمنع لعضا الواجب كما اذا نكر الفاعل او  
السورة او التعديل في قضاء الغايبة يمكن في النقصان حتى وجب جمع بالسجود ولم يمنع من الجوز عن  
عمده الواجب بعد فانا ان عدم الجواز لصبر ورثه معصية وعدم بقا مشروعية واذا ثبت ذلك لاصح  
النذر لقوله علم لا نذر في معصية الله ولما امر ان النهي عن المشروع بعض بقا مشروعية الآيات

ذكره هنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم وتقرر ان  
الشرع كلما مبنيه على الحكمة على ما عرف تفاصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى  
لمباشرة اذ لا مشروع ادل على المقبول منه فان من ادرك هذه الامانة كان اشدا داءا لغيرها من الامانات  
واكثرها العالمات خاف حصول من التعمه بمباشرة شئ من الفاذورات واليه الاشارة في قوله نعم العلم  
سعون امام معدودات وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه العقر آمن تحمل مرارة الجوع فكون  
طاملا له على المواساة اليهم وفيه ايضا انطفاء حراره الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورد جماع النفس  
الامارة بالسوء وانقيادها بطاعة مولاهما الى غير ذلك من معاني الاخصى كثرة ثم لا بد لهذه العباد من تعيين  
وقت ثلاث صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهر والليالي اعدت للسكون والراحه وضعا  
والنهر اعدت للتصرف والتقلب بالاكساب والسقاء والرزق وذكر مودة الجوع والعطش حامل على  
الاكل والشرب لما في الحر كمن التخليل معدت النار للصوم ليكون على خلاف العادة وللمحقق الحكيم التي  
ذكرناها في هذه المعاني ساواة من هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر  
الايام محلا لهذه واراد جعل هذه الايام محلا لها ايضا لساواة وحقق الحكمة فيها حسب حقيقتها في  
تلك هذه المعنى قوله حسن مشروع باصله والذم يبدل على بقا المشروعيه ان الشافعي يقول للمتمتع  
بصوم صوم المنفعة فيها في اظهار افواله كذا في الاسرار وهو الامساك اي اصل الصوم الامساك لله في وقته  
على سبيل الطاعة والقربى وبحوزان يكون قوله طاعة لساو الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل امر  
اذ قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد الاستحقاق اسم الطاعة ما لم يوجد ههنا امر كذا في الترخي  
ابو المعين به وقوله قوبه لساو النقل لانها اسم لكل ما سقر به الى الله فصار العتد بر اصل الصوم  
الامساك لله طاعة ان وجد الامر بصوم رمضان وان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا  
ان لم يحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد تحقق على سبيل القربى فكان مشروعاً وبحوزان يكون ترافا  
وهو الاظهر لما عرف بدلالة العقل والشرعية ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لانه كان  
الذي لغيره لا محاله لكن ذلك الغير تام به فيما نحن فيه فصار كالموصوف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير  
بالصوم فصار فتحا بوصف ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيامة الموضوعه في هذا الوقت بالصوم  
وانما قيلت بالصوم لان الاعراض بالحصل الابه والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى شعور  
المغايرة من الشمس تصور وجود احد هاهنا وصاحب الابه والشارح به بل هو طاعة ان الصوم في هذا  
الوقت طلعة انضم اليه وصف هو معصية قوله فلم نقل الطاعة معصية معناه ان حدوث هذا الوصف

او بورد النهي لم سئل الصوم الذي هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض  
ثم استوضح ما ذكره بقوله الا برى ان الصوم بقوله الوقت اي بوجوبه لان معياره ولا يتصور الصوم بدون  
ولا نصاد فيه اي في نفس الوقت فلا يجوز ان سعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي يتعلق بوصف  
اي انما سعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عييد والمتصل بالوقت كالمتمصل بالصوم لا يقوم  
به فاوجب نساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا وقوله مثل الفاسد من الجواهر الجوهر معرب كوهر  
والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فمما ينس الناس يقال لولوع فاسدة اذ بقى اصلها وذهب لمعناها و  
بياضها واصفرت وكذا يقال لجم فاسد اذ بقى اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فمما نحن فيه  
ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله وسائر اي مان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع  
بوصفه على وجه العقل اي على طريق يدرك بالعقل بعض على وجه التحقيق ان الناس ضياف الله يوم العيد  
يلجوا القربى وتوسعوا بالنعم والمتناول من جنس الشهوات باصله لانها كانت تهيئ النفس ورغبة فيه  
طيب بوصف كونه ضيافة الله وانما وصف بالطيب لاستواء النفس والفقير والهاشمي بخلاف الصدقة وكان  
ترك اي ترك المتناول طاعة باصله اي بالنظر الى وصف المتناول لان ترك ضيافة الله وهو معصية  
وحوزان يكون الضمير اصله ووصفه راجعا الى التركة اي ترك المتناول اصله ووصفه معصية كما ذكرنا  
وحاصل هذا الكلام ان النهي ورد بمعنى غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيامة المتصل  
بالصوم ووصف الفاسد الصوم به وهذا هو طريقه الفاضل الامام ابن زيد والشافعي وعامة المتأخرين  
واعترض الشيخ ابو المعين به على هذه الطريقة فقال النهي ورد عن عين الصوم بقوله علم لا تصوموا  
صوم في غير عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل واما قولهم ورد بمعنى ترك الاجابة فغيره اعترض  
كثرة مشهوره وبعد التسليم انه لا يلم غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو  
بعينه ترك اجابته لم يكن بينهما واسطة كالحرك مع الكون فان التحرك هو ترك الكون والكون  
ترك التحرك بعينه ليس وراة هذين الفعلين فعل آخر يكون تركا لان التحرك منافي للسكون وكذا على  
العكس فوعدت الغيبة عن اسان فعل آخر لم يقصد الفاعل فعلة ولا خطر به باله مباشرة ولا عرف  
ثبوتها بالمشاهدة لسه هذا الضد ولو جاز اسان فعل آخر مع ان هذا الموجود كافي لنفي ضده لا يمكن اسان  
ما لا ساهي من الافعال ولا سعدان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذ له وانما سجد  
ان لو كان اخذ الماء هو ترك له وان كان الفعل له اضداد كثيرة وكل واحد منها تركه يجمع اضداده  
والقيام بترك للفقير والاذنك والرکوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهود والنصارى والمجوس

وجميع الايمان ثم الصوم ضد الاكل والشرب والجماع واجابة الدعوة في هذا اليوم وكان نفسه كالذي  
الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غيره المنهي عنه وكان النهي ترك الاجابة نبيعا عن الصوم وتوابعه  
لا بل هو عين لصوم الصوم بدون التمسك وهذا هو حد المغايرة غير سدد ولا تدن من شرط المغايرة  
لستخرج عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين السببين مطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور  
وجود واحد هاجع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان الحوز الانفكاك بين جنسهما  
كجوه معين مع اعراض المعينه متغايران لجواز وجود واحد هاجع عدم صاحبه وان كان الانفكاك  
بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا استعماله تعترزا للجوه عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض  
بانفسها دون جوهر وعلى الغلب من هذا العرض مع الوجود في عرض معين لسامتهما بين وهو في نفسه  
شي واحد ولا تصور عدم معنى العرض مع صور الوجود بل عدم الوجود مع نفي العرضية كان العرض  
واحد من غير ان يكون اجمع فم معينان متغايران وان كان تصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن العرضية  
فان الجواهر موجودة ولست باعراض والله يعلم موجود وليس بعرض وكذا الجوهريه مع الوجود في  
هذا القبيل وكذا الله موجود وهو قائم بذاته متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد انفك عن القيام  
بالذات ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شر  
واحد وان كان في الجملة تصور انفكاكها عن الامر من اعتبار العين في هذا الباب بالجنس وجعل حوز الانفكاك  
في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا تصور من المغايرة فهو القائل كون العرض الموجود  
شئين متغايرين وكون الجوهر سببين متغايرين وكون البارز الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين  
وتخرج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله في جين الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب ثم قال والنهي  
لظن فيه الشفان يتوصل اليه الا معرفة مقدمات منها ان التمسك ضد المنهوك وتعلق به ثواب وعقاب  
فان من ترك الصلوة فقد باشر ضدا لها عاقب على مباشرة قيامها التمسك ومنها ما قلنا ان الفعل اذا  
كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تزاكلا للآخر الى آخر ما سنا ومنها ان ما كان له اضداد وهو نفسه ترك  
للاضداد كلها محوزا ان خلفه وصف بالحكم باعتبار الاضداد الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن  
التحرك الى اليسار وتحرك امامه كان هذا التحرك تزاكلا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام  
وتزاكلا للتحرك الى اليسار الذي منعه عن ترك المنه عنه واجب وهذا التمسك فعل واحد في ذاته وصف  
بالوجوب النسبة الى ضد والحرمة بالنسبة الى ضد آخر ومنها ان ما كان متحدا حقيقة بلحق في الحكم  
بالمتمتع تعارض اوجب لكن مصادفة المحال المتعددة او تعلق الاحكام المحلف به فان الداعي

الى ان عامد الواجب الهم المقصود اليه ونفذه واصاب آخر لم يقصده اخذ في حق الاول باحكام  
العهد وفي حق الثاني باحكام الخطا والفعل في نفسه واحد وجعل متعدد التعدد محال اثره و  
احلاف الاحكام به ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارها وجب الاعتبار ويجعل  
الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة الغلب وتعدر التوهم وبعد الوقوف على هذا المقدم ما يخرج  
ايضا ح ما رونا ايضا حه مقول الصوم في هذه الايام ترك الاكل والشرب والجماع والاجابة  
الله لعباده بالقران التي هي خالص اموال الله جعلت محال للقامة المقرن الى الله تعالى بارائه  
الانعام قد شرف الله محمد صلى الله عليه وسلم هذه الصيافة في حجب عليهم اجابة دعوتهم والمسايرة الى قبول  
اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوى والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شئ واحد غير انه  
الى الاكل والشرب والجماع كان عباده ما ذونا فيها لما يتعلق بين الحكم والمصالح التي سنا وبالاضافة  
الى اجابة الدعوة كان منبها عنه باعتبار انه في حقا ترك الواجب فيكون منبها عنه وهو في ذاته متحد في  
الاضافة متعدده بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوى  
وتغاير الاكل والشرب والجماع في انفسها مما لا يشكركان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضاف  
الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة صهي عنه وباعتبار  
الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادته مستحسنة فكان النهي فاعتبار الحقيقة راجعا الى الذات و  
باعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو صور مستحسن على حسب ما ذكرت من المثال في المقدمات ثم اجابه  
الدعوة لست اصلي للصوم فان الصوم غير هذه الايام ليس بترك الاجابة الدعوة وهو في جميع  
الاقوات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا اصليها فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه  
الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة السام فترك اجابة الدعوة في  
الصوم جعل كانه وصف او ترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متنوع فبقي الصوم مشروعا  
وبقي فيه نوع خلافا يمكن احباب بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه  
وهو معنى قول الشيخ في الكتاب انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكر اول وصاح  
عن واجب آخر لا محوز حصوله مختلفا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب  
والجماع وبين ترك اجابة الدعوة هذا كما جوز علماء ونايغ السمن الذائب الدرر ماتت في الفاره  
لا مكان ايراد البيع على السمن دون صفه النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما ثم لو صام في  
هذه الايام خرج عن عمدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق

فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عيبا خرج عن نذره باعتبارها وان كان لا يتأدى  
بشي من الواجبات بها والافضل ان يصوم في وقت آخر ليكون موديا لكل مما وجب عليه من التخليص عن  
ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت  
خرج من نذره ولا يقال ان النهي لو كان لترك الاجابة كان معفى ان ياتهم من لم ياكل بدون النبي لان  
نقول من لم ياكل بدون النبي لعدم الطعام والحجبه لا ياتهم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم ياكل صح  
العذرة على الطعام وانعدام العذر فلما نسلم انه لا ياتهم وهذا اختلاف الصلوة في ارض معصوبه لان  
المنهي عنه هو الغضب من الصلوة والصلوة معلوم سادى باركان وشرايط معلومة والعصبة ايضا  
شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجوبه ولا يلزم من راي رجل يعرف وهو في الصلوة وقد امكنه التخليص لو  
قطع الصلوة فلم يقطع حيث يجوز وان كان ما مور اتركها منهيها عنه عن ترك التخليص والمضي في  
الصلوة هو ترك التخليص وكانت الصلوة منهيها عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لو تركه في حقه  
قضا ما وجب عليه كما لو ادى رجلا آخر وممكنه الدفع فمضى في صلوة واستغفرها ابتداء جازت  
طوتر مع ما يتبين وكذا ما اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استغاث الناس الى عدوة من المشركين  
قد اظلم وهو قادر على ان يسمع اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست ترك التخليص  
والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب العريق منه فيباخذ بيده فخلصه وقرب القاسد  
للفعل منه معص على يده او متعلق شانه او بعض اعضاء جسمه ولو كانت الصلوة ترك التخليص  
والدفع لما صور حصولها حاله الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده فاجتماع الفعل مع تركه مستحيل  
كاستحالة اجتماع السواد في البياض في حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة فارق الصلوة  
وارتكاب المنهي عنه بفعل لا يمنع من فعل آخر هو عبادة وليس معنى عنه كالمصلي يرمي بصخرة الى  
من لا محل له النظر اليه من الاحساب والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنات او سدوف محصنا فكذا  
ما نحن فيه وهذا ان الركن في باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا  
غيرها وترك التخليص والدفع ترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ اذاه  
لما بد لنا استعمالها جعل من باب النواقص لو كثرت وجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها  
فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل اذاه الاركان وكذا المستعمل بالصلوة  
في وقت التغيير على هذا لان الترك حصل بترك المشروع والصلوة ليست بترك المشروع انها هي افعال آخر  
وراء ترك المشروع وهو القدر على المكان والقرار معني وراء الاركان المعهودة الا يبره انه يتصور

على المكان بدون اركان الصلوة ويكون باركالذهاب ونصورت ترك استعماله التخليص والدفع وهو اليد  
بدون الصلوة وحصل الترك وكان ترك المشي تنافدا لاركان الصلوة والمنهي هو لا هي فاما من مثلنا  
هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما فرنا والله اعلم هذا كله كلام الشيخ اي المعين هو خلاص  
معناه ان المنهي عنه عين الصوم بوجهه والمشروع عنه ايضا ولكن بوجه آخر وبحوز ان يكون الشئ الواحد  
مشروعا وحراما مجتمعين مختلفين مختلفين عند عامة العقلاء وزنده الطريقة للاول ان المشروع هو الصوم  
والمنهي عنه غيره ولكن وصف له قام فالشيخ المصنف رحمه الله من الطريقة الاولى والحق نأخذ كلامه ما يشير  
الى الطريقة الثانية يقول وسانه على وجه العقل في وقت عليه يادى نامل ان شاء الله **قوله** ولهذا اي  
ولان الطاعة وهي الصوم لم سعلت معصيته بالمنهي صح النذير اي بهذا الصوم او لان ترك المشاغل  
وهو الصوم طاعة باصله صح النذير لان نذر بالطلاقة لان كفت النفس عن الشهوات بدار قربه وهو جوب  
عن قواهم الصوم معصية في هذه الايام وهو ترك الاجابة متصل بذاته فعلا لا باسم ذكر اي وصف هو  
معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا ذكر الصوم ولم يوجد من الا ذكر الصوم وهو قول نذرت  
ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا او غدا يوم النحر فلم يمنع صح النذير فان قيل ذكر الصوم نذر  
للمعصية به لان الصوم عين ترك الاجابة على ما ذكرتم وهو معصيته وكان ذكر الصوم واجبا ذكر  
للمعصية وقصد اليه فلم يصح لمن نذر ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب  
والشتم الا انه بما كان ذكرا له وقصد اليه كان معصية ايضا فلم يصح قلنا لم سعت هذا النذر من حيث  
انه ذكر المعصية ولكنه اعتقد من حيث انه ذكر الطاعة واجاب قربه وقد سئل ان جهة النذير اصله  
فصح النذير فان قيل ما وجب روايه الحسن عن ابن جعفر رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر  
بان قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره والى اضافة الى الغدا بان قال لله على ان اصوم غدا وغدا  
يوم النحر صح نذره قلنا وجهه اذا نذر على يوم النحر فقد صحح في نذره ما هو منهي عنه فلم يصح واذا  
قال غدا فلم يصح في نذره بالمنهي عنه فصح نذره فهو كما مره اذا قالت لله على ان اصوم يوم حبيضي  
لم يصح نذرها ولو قالت على ان اصوم غدا وغدا يوم حبيضا صح نذرها وحج علمها القضاء والجواب  
عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف للماء لا وصف اليوم وقد سئل الاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض  
شروط لتكون اهلا لاداء الصوم فلما علمت النذر وصفه لاسعى اهلا للماء لم يصح الامن اهله  
كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه **قوله** ولهذا اي ولان هذا الصوم معصية بوصف  
قلنا انه لا يلزم بالشرع في ظاهر الرواية اذا شرع في صوم يوم النحر ثم افسده لانه لم يبره ان يتصور



بشر من الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لا يجمعه وذكره المبسوط اذا أصبح يوم الفطر صاماً ثم افطر  
لا قضاء عليه في قول ابن حنبل رحمه الله وعليه القضاء في قول ابن يوسف رحمه الله بهما ان الشروع ملزم  
كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات  
المكروهه وجب ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمصيبة لانه مرتكب  
للمنهي عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه انما هو وحفظه بل امره بقطع رعايته لحي صاحب  
الشرع وهو الحرار عن المعصية فصار كان صلح الشروع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على الفاعل  
شي لم يحصله مضافا الى صاحب الحق فبطل العبد عن عهده اي عهده القطع او عهده ما شرع فيه كمن  
امر غيره باللاف ماله فانلفه لا يضمن لانه بامره بخلاف النذر فانه يتذره ما صار مرتكبا للمنهي عنه بخلاف  
الشروع في الصلوة في الوقت الملهو وعلى ما ذكره **قوله** ومنها اي ومن الغرض المحجج على الاصل المذكور  
الصلوة عند طلوع الشمس ودلوها اي زوالها او عند غروبها يقال ذلك الشمس اي زالت او غابت ان الصلوة  
في الاوقات الملهو مشروعه باصلها لان النهي تنفي المشروعه ولا يوجب في ارتكابها من القيام والركوع  
والسجود لانها تعظيم الله ومكون حسنه كما في سائر الاوقات وشروطها من الطهارة وكثرة العوره واستقبال  
القبلة فبقصد مشروعه بعد النهي كما كانت قبله والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الاوقات صالح للظن  
للعباد كما حارت بالسنة وهي ما روي عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال حين سأل عن الصلوة صل صلوة الصبح  
تم اقصر عن الصلوة حتى تطلع الشمس حتى يرفع فانها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان وحي سجده الكفار  
ثم صل فان الصلوة مشروعه محضه حتى يسعد الظن بالمرحوم اقصر عن الصلوة فان سجدتهم فاذا  
اقبل الظل فان الصلوة مشروعه محضه حتى فصل العشر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها  
عرب رقت في الشيطان وحي سجده الكفار وحي حديث الضاحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع  
الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يرتبها في عين من يعبدها حتى يسجد وهاذا اذا ارتفعت  
فازقتها فاذا كانت عند قيام الظهر فارتبها فاذا زالت فارتبها فاذا ادنت للمغرب فارتبها فاذا غربت فارتبها  
فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا نسب الوقت الى الشيطان ورايت في بعض النسخ ان زادت  
الدعين امر المجوس بالصلوة في هذه الاوقات الملهو في الشرع بحرمه الصلوة فيها مخالفة لهم  
وقرنا الشيطان ناحيتنا راسه فقل انه يقابل الشمس حين طلوعها فاصعب حتى يكون طلوعها بين قرني  
مستقبل سجود الكفار للشمس عباد له وقيل هو مثلهم لما اثبت الشوبه بصوم ايام الخمسة وبين  
الصلوة في الاوقات الملهو من قبل ان النهي في كل منها وروى عن بعض هون في وصف الوقت سرع في بيان النقرة

منها فعلى الا ان الصلوة اي تكن الصلوة لا يوجد ما لوئت لان الوصل للصلوة ظرف ولا ما تثيره اتحاد المظروف  
بل هي يوجد بافعال معلومه فلا يكون فسادا موثرا فيه لانه محاور وكلا في الصور لانه يوجد بالوقت لا بمعيار  
له على ما مر **قوله** وهو سببها اشاره الى جواب سوال المقدر وهو ان يقال فساد الظرف لمالم يوشر  
في المظروف لانه محاور وكان مستغنى ان لا يوشر في نقصان ايضا حتى تنادي به الكل كما لا يوشر في فساد المكان  
فيه كما في الصلوة في الارض المعصومه حيث يادي به الكامل فقال الوقت وان كان طرفا لكانت سبب الصلوة ففساد  
يوشر في المسبب لا محاله الا ان كان محاورا ولم يكن وصفا يوشر في النقصان لاني الفساد بخلاف الصلاة في  
الارض المعصومة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف ولا يوشر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهته  
لا يمنع اذ الوجود وفي قول وهو سببها اشاره الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النقل كما هو سبب ما شرع  
فيه من الغرض والكل مستقيم هذا الكلام لان كلامنا في النقل لاني الغرض وقيل في معنى سببه الوقت ان ادراك كل زمان  
والبقا اليه نعمه مستند على شكره وكان مستغنى لان لا يجب الاستغناء بالحمد في كل الاوقات شكره الا ان الله  
رضي لا يحاسب بعض الاوقات دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو الغرضه مسان مطلق الوقت  
سبب فعل لا يتاخر به ان بالمذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهه الكامل وهو ما  
وجب في غير الوقت لان الكامل لا يتاخر بالناقض فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهه  
عنه بدليل ان من تركه الفاتحه او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في بعض قضائها حتى عجز العهدة ولم يكن  
فيه النقصان وهذا واجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان لا يتاخر به الكامل كما يتاخر  
بالصلوة في الارض المعصومه قلنا النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان  
ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته  
لا يمنع لانه لا يحل المأمور به وذلك كمن اعتق زقير عميا عن كفارة يمينه لا يجوز ان الوصف دخل تحت الامر  
منقصا له لا يمنع عزاء الواجب في الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالادلة القطعية منقصا له  
عن الجواز كوصف العمي الرقيب فاما واجباتها فلم يدخل تحت الامر فقواتها لا يوشر في المنع عن الجواز كقوات  
وصف الامان في الرتبة لان المأمور كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا لا اخبارا لاجاد التي  
لا تزداد بها على الكتاب وبوصف العمل لا العلم ولهذا قلنا سبب السجود ولا يظهر حق المأمور به وكذا  
المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا يصح المأمور به منقصا له **قوله** وضمن بان شروع حتى لو  
قطعهما وجب عليه القضاء في ساعة محل فيها الصلوة كذا في المبسوط وقال زفر لا يضمن وهو راجع الى  
حين يفرض لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لمالم يوشر

في فسادها نفس صحيحة وان صار ناقصة فوجبت صيانتها عن المظان بخلاف الصوم لانه يوم بالوقت اذ  
الوقت فجزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاثة نهارا وهذا هو امساك اللبنة للكون  
صوما محال ويعرف به اي ويعرف مقدارها بالوقت حتى ازداد بارديا وواسعنا سقطه فاذا ازداد الاثر  
اي اثر فساد الوقت في الصوم فسادا فلم يضمن بالشروع بوجوه ان في الصلوة يمكن الاذابة الشروع  
لا يضمن الكراهة بان يصبر حتى يرتفع الشمس ولهذا الزمته وفي الصوم بعد الشروع لا يمكن الاذابة بدون صفة  
الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ما ذكره الشيخ ابو المعين به ان ما ركز من اجزاء متفكة متجانسة يكون البعض  
اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما يطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء  
الماء متجانسة في نفسها وما ركز من اجزاء مختلفة لا يكون البعض اسم الكل كما يسكن بين المتركيين الماء و  
السكر والخل لا يكون البعض منه اسم الكل فان الخلل لا يسمي سكينينا وكذا الاذابة مع الاجزاء البسيطة من  
اللحم والدم والعظم العصب والاجزاء المتركية كالوجع والبرد والرجل هكذا فان شيل من هذه الاشياء  
من اي النوعين كان لا يطلق عليه اسم الاذابة معروفة فكذلك عند اهل اللغة لا نزاع في ذلك ثم الصوم تركب من  
اجزاء متفكة وهي الامساك الموجودة من اشتقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل  
جزء من اجزائه والنهي ورد على الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منبها عنه ولهذا اوصف ان الصوم  
فشرع فيه ثم افسده بغيره فكان ما انعقد منه انعقد مشروعنا وعاشظورا على ما فرنا  
ولو مضى فيه كان كل جزء منه ففسد وعاشظورا او المضى انما يلزم بالبقاء ما انعقد على ما انعقد  
وما منعقد كما مضى كان شتما عليه ما فالمضى لو لم يفسد لما فسد من بعد الطاعة لا يلزم كما في من تقرر  
المعصية لان تقرر ما حرمه والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضه وتقرر ما انعقد  
طاعة واجبة بغيره وتعارضت فيه الاجزاء من حيث الظاهر فتكثرت فيه الشبهة فاما افتراض  
التوبة عن المعصية فلا شك فيه وكان جانب ترك المضى مرجحا على جانب وجوب المضى فلم يجز المضى  
فلا يلزمه الفضا بالافساد بخلاف ما اذا اشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه الفضا  
بالافساد لان الصلوة تركب من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وكذا يكون بعضها اسم الصلوة  
وانما سطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يفتد الركعة بالسجدة فصارت الركعات  
بعد ذلك اجزاء متجانسة وكان الركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا اوصف ان لا يصل فشرع بالصلوة  
لا بحث ما لم يفتد الركعة بالسجدة ومن اسفل من الفرض الى النقل فكل تمامه لا يحمل مساعلا ما لم  
يوجد منه السجدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن

الشروع منها عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهي عند وجود الصلوة فما مضى قبل ذلك  
العقد بعبادة محضه وابطالها حرام وصيانتها واجبة فلا يحمل الصيانة بدون المضى وكان المضى في  
حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما سبقه حصول طاعة وحصول معصية  
فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال عبادة محضه وترك المضى امتناعا عن  
معصية وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضه فمضى حقه المضى على جهته الا انما  
فوجب المضى فاذا افسد ففسد عبادة ووجب عليها المضى فيها فلهذا الفضا وانه علم **قوله**  
متعلق باليس بوصف لا سبب فلم يفسد ولم يفسد ايضا حتى يادى بها الواجب الكامل بالاساق  
الفقهاء الا ان عرض الشيخ به لما كان هو المفارقة بينها وبين صوم يوم النحر والمفارقة بينه وبين النذر  
ومن سح الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الاستفاض وانما كان لعدم الاستفاض وانما كان النهي متعلقا  
بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة مشغلا الارض وفي البيع ترك السعي وهما امران منفكان  
عن الصلوة والسعي الا يرى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة يوجد بدون الشغل  
وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان ساعا في الطريق ذاهبا من ترك السعي يوجد بدون  
البيع بان مكث في غير سح واذا كان كذلك كان النهي لا مرجحا وواجب لكذا هو دون الفضا وفي  
بعض الشروع الفعلي المتصل بالشروع على مله لوجبه اتصال كامل ووسط وانقصا الكامل  
في صوم يوم العيد ولذا لم يضمن بالشروع ولم يناد به الكامل والوسط في الاوقات المكروهة اذ  
اتصال الفجر بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المضمومة ولذا لا ينادى  
به الكهول ويضمن بالشروع والفاصل في الصلوة في الارض المضمومة وذلك لمدتها الكراهة دون  
الفساد والعصيان لان الفجر فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة واعلم ان العلماء  
قد اختلفوا في الصلوة في ارض مضمومة فذهب الجمهور الى انها صحيحة ذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل  
وما كثر روايه والزيد بن وايجابه وابنه ابو هاشم الى انها لا يصح ما يلين بان القول بصحتها يوجب  
الى ان يكون الفعل الواحد ندانة حراما وحلالا لان الفعل المعين عصب وسعلق الحرمة بالاساق  
ولو صححت لكان هو نفسه متعلق بالوجوب ايضا وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كون  
في الدار المضمومة وهو في حاله القيام والركوع والسجود فغاصب معله عاص به فالحجوزان  
يكون مقرا ما هو عاص به مثابا ما هو معاقب عليه والاعتقاد قولكم ان يمكن ان يقال احد ما عن  
الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورته النزاع لكنها يتلار زمان فمما تنازعنا فيه فلما كان الجمع

في الصلوة في الطهور الحدي ٥ جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى ضمنه تعالى ضمن كتابه كذا وكان  
مضمون كتابه كذا والملائح ما في البطن من الاجتهاد صحت مطلق او مطلق من تحت الداء اذا حلت  
وهو فعل لازم فلما جيء اسم المفعول منه الاموصول بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الحار وصورته  
بعث الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من هذه الناقته وكان ذكره عاده العرب منهن النبي صلى الله عليه وسلم  
**قوله** وكذا الصوم الليالي اي وكسب الحس والمضامين والملائح صوم الليالي اي غير مشروع ان من عنده  
لان الوصال غير مشروع فان الصوم اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يحمله وقاله  
اصلا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صوم الفرض سادى بصيام الوصال اذ انواه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الامسك  
في الليل المعنى متصل بوقت الصوم كصوم يوم النحر لان الفجر لمعنى متصل بوقت الصوم **قوله**  
ولا يمكن لان الايدي لا يحكي بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفظ  
لنعنت النهار للصوم لان الاضلاع محقق فيها لان في النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار  
في العادة محقق حلا وهو النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل ففعل وان مواها  
فلا محقق في معنى الامساك على الكمال اذ اصل بناء العباد على مخالفة العادة لاعلى موافقتها ولا يقال  
بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو احد المفطرات وكان الامساك في الليل على خلاف هو النفس  
مستغنى ان يكون الليل محلا للصوم ايضا لان قوله شهوه الفروج تابع لشهوه البطن وهذا كان الصوم  
وجاء على ما ورد به الاثر فلما اعتبر بنفسها **قوله** ولا يلزم النكاح بغير شهوة اي ولا يلزم عمل  
الاصول المذكور للنكاح بغير شهوة فان لم يبق مشروع عام ان منهن من يدين بحقوق النبي صلى الله عليه وسلم وهو كونه  
وبديل ان لو حمل قوله علم لانكاح الا بشهوة على حقيقته بلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب  
الحمل على النبي صلى الله عليه وسلم كما حمل قوله ملا وشواكسوق ولا جدال في الحج عليهم لهذا المعنى لاننا لا نسلم بل قوله  
هو مستغنى وكان ذلك لاجازة عن عدمه كقولهم علم لاصولة الابطهاره وكقولهم لا رجل في الدار وذكره ابو حنيفة  
المشروع عليه بل بوجبه سفاهه ضروره صدق الجز وما ذكر ان بلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام  
النكاح الشرعي وهو منصف **قوله** وانما فقط حواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان لما يتفق  
مشروع عا اصلا مستغنى ان لا فقط الحد ولا سمت النسب لا حبلا بعده والمهر فانه لانها من احكام النكاح  
والحكم لا سمت بدون السبب حال انما سمت هذه الاحكام شبهة العقد وهي في وجود صورتها في محله لا الاعتقاد  
اصل العقد اذ الشبهه ما شبيهه الثابت وليس ثابت **قوله** ولان النكاح شرع للملك ضروري بمعنى  
ولعن سلمنا انه منهن عن النبي صلى الله عليه وسلم انها موصوب بقا المشروعية فيما اسكتها من موجب وهو الحرة

من الامرين وتسمى الجمهور باجماع السلف فانها امرها الظلمة نقض الصلوات في الدور  
المعصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلوة في الارض المقصوبه اذ لو امروا به في غير  
عنه لا يشتر وان الفعل لو كان واحدا في نفسه اذ كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلقا  
من احد الوجهين مكره هاهنا الوجه الثاني انما الاستحالة ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينهم فعملهم حيث  
ان صلوة مطلوب ومن حيث انه غصبة مكرهه والعصب بعقل دون الصلوة والصلوة بعقل دون  
العصب وقد اخرج الوجهان في فعل واحد ومنع على الامر والنهي الوجهان المتغايران وهو نظير ما  
اذا قال السيد لعبد خط هذا الثوب ولا يدخل هذه فان ارتكبت المنه عاقبتك وان امتثلت  
اعتصمتك فخطا الثوب في ذلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقواطع بالحياط وعصى  
بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا في معنى محصيله من مختلفين  
بطلب احدهما وكسب الاخر وبان جمعها المكلف لم يجر جاعل حقيقتهما وهو ايضا كمن رمى الى مسلم  
حيث سرق الى كافر او الى كافر سرق الى مسلم فانه شاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله  
سببا لذلك ومثله بالمسلم قضاها المضمن فعلى الواحد من اثنين مختلفين وهذا خرج الجواب عما قالوا  
انه غاصب مفعله ولا فعل له الا قيامه وركوعه وجوده وكان متقربا بعين ماله وغاصب  
به لانا انما جعلناه غاصبا من حيث انه يتولى منافع الدار ومقربا من حيث انه يتولى الصلوة  
كما ذكرنا في كتاب الحياط وقد علم كونه غاصبا لا يعلم كونه مصليا وعلم كونه غاصبا لا يرى له  
سكن ولم يفعل فعلا كان غاصبا في حاله النوم وعدم استعمال القدره وانما سرق بافعال وليست  
تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا مسدا لهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا ولا فرق في الشيء  
من سان بخبر الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فعال وهذا مخالف  
اي بقا المشروعية مع ورود النهي مخالف مع الحس او ما ذكرنا من الفروع مخالف مع الحس والمضامين والملائح  
من حيث ان النهي في المقتضى بقا المشروعية حتى يطلب الصلوة فذا مضى ذكره الفروع المقدمه  
لانها يوجب اضعاف الى غير محله اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت لعدم  
المحل وصار النهي عنها مستعار للنهي هذه الغرضه واستعاره النهي للنهي صحيحه لما سئلها من  
المشابهه وهي استوائها في نفس الدعوى فاحدها رفع الماصد الاخر برفع الصفة او لان كل واحد منها  
عبارة عن العدم ولان كل واحد منها محرم ولهذا تحت استعاره النهي للنهي في قوله ملا وشواكسوق  
جدال في الحج والمضامين ما ضمنته اصلا في القول ومنه قول الشاعر سوان المضامين التي

مع المشروعية لانها لم تكن ذكرا والنكاح من هذا القبيل انه مشرع لملك ضروري لا يفسد الحكم لان  
الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لان استيلاء على حره مثله في الشرف والكرامة واسترقاقها احكاما من  
غير جناب ولكنها انما شرع ضرورة بقاها النسل اذ لو لم شرع لاحتج بالذكر والاشارة على السفاح لداخيم  
الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي بذلك الملك  
حلالا في نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما رواه ذلك حتى تقتت حره مالكة لاجراها ومنافعها بعد النكاح كما كانت  
الادوية لو قطع طرفها او اجزيت نفسها او وطئت شبهه كمن الارش والاجرة والعقد لها دون الزوج واذا  
كان الموجب لاصل النكاح الحلال وموجب النهي الحريم لا يمكن الجمع بين موصفيهما لفساد بينهما ثم الحريم  
ثابته بالاجماع مستغدا بحل ضروره انعدام خروج السببه من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية  
تراد لاحكامها لا لذوانها ومن ضروره انعدام خروج السببه عن المشروعية ويصير ربه النهي بمعنى النهي ولا  
يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حاله الاحرام كما عرفت والحيف وكذا  
بقاؤه مع الظهار الموجه للحريم بل انما انعقد وبقي في هذه الصورة ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض  
فانما زوالها محالة فالاحرام مهيضه والحيف مهيضه والظهور وحرمة الطعام يزول بالكفار وكان بمنزلة  
من تزوج وهناك مانع حسن لا يمكن الوصول اليها الا برفع المانع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع المانع  
يظهر اثره فاما ما نحن فيه فالحرمة ليست بمعقبات الغاية يمكن اثناء النكاح بعد انتهائها فلا يكون الانقضاء  
فانها اصل قوله وكذا نكاح المحارم منفي ان يحول على النهي لعدم محله لان النهي الوارد في وجه  
تحريم العير والحريم مني اضيف الى العير لخرجتها عن محليته الفاعل لان الحلال والحريم بالاجتماع محله  
واحد وكانت اضافة الحرمة اليهن نفي لانهما قول مستعار عن النهي عن النهي عن النهي عن النهي عن النهي عن النهي  
النكاح المذكور في النهي العقدة فالنهي محمول على النهي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الباقية بالمصاهرة  
هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام السببه فكان قدومه وحرمة عليك ما نكح اباكم  
مخرج عن محليته النكاح فكان النهي مجازا للمعنى النهي لانه قال في المسألة المذكورة في الامور وهو لا يملكها  
ما نكح اباكم ونقصا على هذا الاصل لان كلامنا فيها كان مشروعا وعائنه حراما منها عني اي بقي مشروعا  
بعد النهي لم لا ولم يكن ذلك مشروعا واصل ما يدل قوله بان كان فاحشة ومقتضا فلم يكن من هذا الباب  
ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي وردت نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب  
بينة المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب ما ورد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال  
الشرعية يوجب سفاة المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب وحرمة

وروده ان الاستيلاء فعل حشني والنهي عن الافعال الحشني يوجب تحاقق عينه ثمه وقد قلتم بخلافه حيث  
جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمه والابد لها من سبب مشروع رعايه للنسب من السبب المحسب وكان  
هذا نقضا لذلك الاصل وتوجيه الجواب ان الاستيلاء من غير عنقه لذاته بل لئلا يستولى على  
ماله يباح وعلى صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت ان من غير عنقه وليس ذلك الا كصحة المحل والعصمة  
انما سبقت حقتا دون اهل الحرب لانها انما سبقت بالخطاب لاجتماع ولم يمس الخطاب في خضمهم لا سبقت والاب  
البتلغ والالزام فكانوا في حق هذا الحكم اعني بوزن العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين ومن سواهم  
فكان استيلاءهم على هذا المال واستيلاءهم على الصيد سواء ولكن يلزم على هذا استيلاءهم على رقابنا  
فانهم يعتقدون ملكها بالاستيلاء يعتقدون اباة ذلك مع هذا الامكان ولذا لم يضمن البيه لا يظفر بغيره  
الاموال والرقاب فقال ولان العصمة متساوية عن ولين سببنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق الجميع الا انها  
انقضت بانها سببها وهو الاحرام لان العصمة وهو عبارة عن كون الشيء محرم للنفس محضاً حتى الشرع او حتى  
العبد انما سبب الاحرام وهو محقق باليد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرفت وقد انتهى كلامنا باحرام  
الماخوذ بدار الحرب من ماله العصمة الثابتة كما هي عصمة النفس بانها الاسلام واداهت العصمة باسماها  
سبها سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محذور لان سببها على عصمة المحل ولم يبق فان قيل اسدا الاستيلاء ورد على  
محل معصوم فيلغو لعدم مصادفة محله فلما عند زوال العصمة بعد ذلك من اخذ صيد الحريم واخرجه للملك ولو  
هكذا في يد سبب الضمان وان زالت عصمة الحريم بعد الفرج لان اسدا الاخذ لافاه وهو ليس بمحل للملك وكذا لو  
استرق قمر افاض زنته خلا لاسعد البيع وان كان محلا للبيع بعد زوال الحرمة كذا كرهنا قلنا قد سبب للدليل ان للفعل  
المستند حكم الاستيلاء في حاله البقاء كما به كد ساعه فساعة كما في اسر الخف في حق المسح وليس الثور في حق  
الحش والاسيلاء فعل مستند فصار بعد ادخاله في دار الحرب كما استولى على مال غير معصوم اسدا في دار  
الحرب فيصير سببا للملك كما استيلاء المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب وهكذا يقول في الصيد ان يملك  
بعد الاضاح عن الحرمة حتى لو باع حوز سعة نص عليهم في الجاه ولو اكله محل لان محله لارسال ولو لم يرسل  
بحد اجزاء عظم الحريم وصيانه فحق منه فاما لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه لاجل ارسال  
والجزء يودي ذلك الى ثبوت الاستيلاء من غير الصيد والى هذا حرمة الحريم فاما مسأله البيع فليست من هذا القبيل  
لان ليس بمسألة فاذا لم يصاد في محله بطل اصلا وهذا بخلاف استيلاءهم على رقاب المسلمين حيث لا يصح سببا  
للملك بحال لان عصمتهم عن الاسترقاق سببا لحرمة الموكده بالاسلام ولم يفت بالاحراز الموجود منهم بخلاف  
ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستانفا فاستولى على ماله مسلم حشنت للملك وان لم يبق العصمة بزوال اليد

الدعوى

محضات

والدار جميعا وحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حاله البقاء لان الاستيلاء انما يتم بالاراز  
والملك لا يحزر نفسه وماله بل يراه بل يدخلها على سبيل العاربية وانما هو من اهل دار الاسلام حيثما كان  
فكان بمنزله ماله واستولى عليه في دار الاسلام وحقيقه الخلف ان عصمة النفوس والاموال مست بالاراز  
بالدار ام مجرد الاسلام فعندنا مست بالاراز وعندنا مست بالاسلام او ما خلف في احكام الدنيا وهو عندنا  
وقد عرفنا في موضع ثم نفاخ فيه كما نال العاصم وهو الاراز بالدار مطلق العصمة فملك الاستيلاء  
لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس محصور في سبب الملك فلهذا ما بق العاصم وهو اسلام المالك  
لم يزل العصمة فلما عدك الاستيلاء محصور فلا يصلح سببا للملك الذي هو غيره والله اعلم **قوله** واما  
الملك والغصب الخ جواب عن نقض آخر يرد على ذلك الاسد ايضا ووجه ورود ما ذكرنا في الاستيلاء  
واعلم ان بعض المتقدمين من شيوخنا قالوا سبب الملك الغصب للغاصب فقرر الضمان عليه بما يجمع  
البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا مست من وقت الغصب ولذا انفذ  
بيع الغاصب سلم الكسب له وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عندنا آة الضمان وهذا  
ايضا وهم فان الملك لا يستعد آة الضمان من وقت الغصب حقيقة ولهذا لا يلزم له الولد ولو كان الغصب  
هو سببا اتم له للملك بذلك السبب مملوكا الزايدا المتصل والمنفصل كما يبيع الموقوف واذا تم بالاجازة بملك  
المتنزل المبيع زوايده المتصل والمنفصل ومع هذا في هذه العبارة نقض اشنع لان الغصب عندنا محض  
فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي فالاشك ان يقال الغصب بوجه رد العين ورد القيمة عند تعذر  
رد العين بطريق الجبر مقصود بهذا السبب ثم مست الملك به للغاصب شرط للقضا بالقيمة لا بانها  
بالغصب مقصود او هو الولد اخاره المنصف ولهذا لا يملك الولد لان المذكور اذا كان شرط للقضا بالقيمة والولد  
غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس سبب فلا مست هذا الحكم فيه بخلاف الزايدة المتصل فانها تبيع  
محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوت في النسخ ثبوت في الاصل سواء ثبت في المتبوع  
مقصودا بسبب او شرط الغريم كذا في البسوط ولا بد من كشف ستر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابل  
البدل فانما لم بمقابل العين فعندنا يجب بمقابل العين وعندنا شافعي يجب بمقابل البدل قال الالمصنفون  
بالغصب فانما الغصب هو البدل فكان شرع الضمان جبرامانات على المالك لان ضمان بالانفاق لا بانها ما هو  
ليفتن واذا كان الضمان جبرما ما ذكرنا بقى الملكة الغصوب كما كان وكان سفي ان سنت الملكة الضمان  
يد الاذنا على مثال المضمون لكن اثبات بدلا للملك بدون ملك الذات غير ممكن فان البدل كما سبب على وجه  
يمكن به من الاستفاد وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فابتننا الملكة الذات ضروره بحقق المماثلة بين الفات

والجبر

والجبر وما مست ضروره غير كان عدما في حق نفسه الا يبرر ان المعصوب اذا كان مدبرا وعذر رده وجبت الضمان  
مقابلا بالبدل الاعاق وسبب الملكة للمعصوب ثم ضروره بحقق المماثلة وفصل الممدبر بوضوح ان الضمان بمقابل  
البدل لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملكه لا كغير العين فاقضى الغاصب في محل الاحتق  
هذا الشرط وان لزمت القيمة بقض الغاصب سفي ان يزيل ملكه من الممدبر كما لو قضى بجواز بيع الممدبر واذا  
ان الضمان بمقابل قطع البدل منع الحاصب الى ازاله ملكه العين عن المالك كما في الممدبر اذ ليس في اجتماع البدل والمبدل في  
ملك رجل واحد ومحتمل في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في المشرك اذا لم يبرأ فليكن يديه منقذ  
بما قولهم سلكوا ما امرهم به لان الصدق سلكه الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن حفظ عليه غير ملكه فان  
تعذر ذلك ساع بحفظ عليه ثمنه ولان الضمان انما يجب بمقابل ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراع  
مثلا عين الدراع الما المتأخر كسبه ويده الا يبرر انه يقوم العين به وتسمى الواجب ثمنه العين الثمن البدل  
سقدر بماليه العين والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصل بالغصب فكذلك الخلف يكون خلفا عن ذلك  
المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلما يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العين وهذا كما ابيق في القيمة  
الا عند العين عن عين المعصوب وهذا اولى مما قاله الخصم انه يجعل النقوم بدلا عما ليس ممنقوم مع  
امكان قوله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن جعلناه بدلا عما هو ممنقوم عند الامكان  
ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالانفاق والجبر سند على الفوات لا محالة لانه انما يجب  
الفات دون الغائم كان من ضروره القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبرا لافات ولتحقق كما شله  
التي من هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثناء الا بشرط فاد او فقت الحاصب الى اثناء بعدم شرط عليه  
لا محالة كما في قوله اعنى عنى على الف رسم فاعنفه عدم المملك منه على نفوذ العتق عنه ضروره كونه  
شرطا في المحل لان يكون قوله اعنى عنى سببا للملك مقصودا او سبب مما ذكرنا انا انما سنت العدوان  
المحفن ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبر الحقة في الفات ثم انعدام الملكة في العين لما كان  
من شرط هذا المشروع مست به فيكون حنا عسنة وجه الامر بما يجب بالبدل وان لم مست شرط بعد وهو  
عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما مست بالانتار مقتضى كالا مر بالاعتناق صح وان لم مست ملك العبد لان  
ما مست مقتضى الانتار به فاذا اعتق مست الملك بالشر او بالانتم العتق كما لو صرح بالشر ثم امر  
بالاعتناق فكذلك انما نزول ملك الاصل او لا معصوم به ثم يرتب عليه ملك البدل كما لو اتى ما نص على الازاله  
من ضمان بيع وتبين ان الغصب موجب للملك في البدل ليس كالباع الا انه اوجب القضاء والشر انما فان قبل  
قد سلمنا ان بدل العين الا انه بدل خلافه لانه بدل بمقابل العين لان في بدل بمقابل قيام البدل شرط كالتن

مع المثلين المتقابلين بالبدل وفي بدل الخلافه الشرط عدم الاصل لمقوم الخلف مقامه كالتيهم مع الوضوء  
 الاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل بشرط فعله ان بدل خلافه وفي بدل الخلافه اذا  
 ثبت القدره على الاصل سقط حكم الخلف كالقدره على الماء اذا حصلت سقط التيمم فههنا اذا عاد العبد  
 من الاباق جات القدره على الاصل فيجب ان سقط اعتبار الخلف فلما لم يبدل خلافه ولكن كالحاج  
 الى ازاله الاصل عن ملكه حال ما يقضى باذلال البدل في ملكه احتراز عن اجتماع البدل والمبدل في ملكه واحد  
 فاذا دخل البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يفتقر الى حصول القدره بعده ذلك لان بعد  
 حصول المقصود بالبدل فلا موجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء **قوله** وشرط  
 الشيء تابع له لانه يستلزم الصحيح الغير لان مقتضوه انفسه ولذا ثبت ثبوت المشروط وسقط  
 بسقوطه كالظاهر للصواعق فصار ان ثبوت الملك للغاصب له هو شرط حسننا الحسن ان يحسن الحكم  
 الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان قيل ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ثم اجاب  
 الشيخ بغيره عن فصل المدبر بوجهين فغير الاول اما عول في فصل المدبر بغيره عول في فصل المدبر بغيره بعد  
 تقرر حقه في القيمة حقيقة شرط المشروع وهو الضمان ولذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب  
 كان للغاصب من المقصود منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب حينئذ الحق المدبر يحتمل ان حق العيق ثبت  
 له بالتدبير والمدة المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الاستقال والزوال كان لحيق الشرط مقتضى هذا  
 القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الوافق ولا يدخل في ملك الموقوف عليه وقوله في ملك المشتري اذ  
 الغاصب لانه بمنزله عند ادائه الضمان وبقدر الثاني ان في المدبر القيمة ليستة ببدل العيق لان ما هو  
 شرطه وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن  
 هنا عند الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يحق الضرورة فيجعل بدلا عن العيق واذا عذر  
 ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ونظيره فضلا عن احدهما انما العيق فانه بمقتضى  
 العيق في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو ملك العيق ونما لا يحتمل ايجاد الشرط كما تدبر ارام لولد  
 عندهم لا يجعل بدلا عن العيق وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالنقصان كان المأخوذ بدلا عن العيق  
 في كل محل يحتمل ملك العيق وفي كل محل لا يحتمل ملك العيق جعل المأخوذ بمقابلته الجناب التي حل بيده  
 وكذلك اذا اخذ القيمة بنفسها الفاضي كذا في المبسوط **قوله** فالظن الاول ان جعل الضمان مقابلا  
 بالعين واجب ان ثبت مصدره ولا يجوز العدول عنه من غير ضروره وهذا ان جعله مقابلا لانقطع اليد  
 جازي اى ممكن محتمل يجوز المصدر اليه عند الضرورة كالمجازع الحقيقيه لانك الحقيقيه من غير ضروره

وهذا مقتضى المدبر بغيره  
 وصار المقصود بغيره الغاصب  
 قالوا لا يشترط ويكتفى

ويصار الى الجواز عند الضرورة **قوله** واما الزنا فالواجب حرمة المصاهرة اصلا وهذا من نقصا على  
 ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره فقال نحن لا نوجب حرمة المصاهرة الزنا من حيث كونها زنا ولكننا  
 جعلنا ما هو جبا هذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطى الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي  
 هو المستحق للمكدرات والحرمان وسان ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين الملك ولكن لعين  
 البعضية وهو ان ماء الرجل يخلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيا واحدا وثبت له الحكم لان يعنى  
 ويوصى له ويرث ومن الواطى والماء ببعضيه وكذا بين الموطوء وهذا الماء مصير بعضه مختلط ببعضه  
 صلت حكم المعصية بينهما ومن امهاتهما وبناتهما والمعصية التي من الواطى وبناتهما لذلك الماء هو بعضه واذا  
 ثبت للماء والماء تعدت المعصية اليها من المصاهرة هذا الماء انما استحق سائر كرامات البشر ومن جعلها حرمة  
 المحارم فسبب الحرمة في حقه للبعضية اعني حرمة عليهما امهات الموطوءة وبناتهما واطى وبناتهما للبعضية  
 الحقيقية التي بينه وبينهم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدت البعضية اليها اي يتعدى حرمة ابا الواطى  
 وبناتهما من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتهما من الرجل الى الرجل لصيرورة كلا واحد من الرجل والمرأة  
 بعضا للآخر بواسطة لان جزاء صارت اجزا منها اذا الولد يكمل مضاف اليها وجزءها صارت جزءا من مضاف  
 اليه تمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة منهما بالبعضية التي يحدث منهما بواسطة  
 حكما والدليل على صحة ملاذكنا من المعنى تعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز سماع امهات الاولاد به حيث  
 قال كيف سمعوا من وقد اخلطت لحومكم لحومهن وماءكم بماءهن ثم اقيم الوطى مقام الولد لان  
 الوقوف على حقيقة العلق متعذر وهو سبب ظاهر مفيض الدم فاقم مقامه وجعل الولد كالحاصل بقدر  
 واعتبار الاحتياط وكما ان الوطى الحلال مفيض الدم وكذا الحرام مفيض الدم من غير تفاوت بينهما في الافشاء  
 اليه فيجوز ان يعوم مقامه في امات الحرمة ايضا وكان معنى ان سبب الحرمة من الواطى والموطوءة للمدنا ان كل  
 واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض جرم بقوله من اسغى وراة ذلك فاولادكم العادون  
 لقوله علم ناسح اليد ملعون الا انما تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسب كما سقطت حصص البعضية  
 في حق آدم علم لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم علمها الدم وقد خلقت منه حقيقة وحرمة عليه  
 بنته ثم هذه البعضية لا تخلف بالحرمة فلا تخلف حكم وانما تخلف حكم هذه البعضية بالمثل فان  
 الفاء البذر انما يكون حرشا في المحل الذي للوطى الذي هو حرش من النساء ولا تصور من الرجل  
 سببا للوطى حرشه والبعضية في الحرش فانه يتصل به لا يكون عليه الحرمة كذا في الاسرار فلهذا قلنا  
 لاسبب الحرمة بالوطى ولا يبرط الميتة والوطى الصغير ومن مما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث

هو زنا وحوالته لا يصلح سببا للكرامة كما قال وكلمة مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصالح ان يكون سببا  
للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا يبرر  
ان جانبها الفعل زنا برجم عليه واذا جعلت كان لذلك الولد من الحرمة ما للغير من نكاحه ويكون نسبه باسا  
منها ويحرم على غيره ونوقف في رحم الام الى ان تلد وتقطع الرضاع وتنبون هذا كله بطريق الكرامة وكذا لكرامتنا  
وانما لم تثن النسب من جانبها لان المقصود من الانتساب الشرف ولا يحصل ذلك بالنسب فان مثل فعل ما ذكره يكون  
الزنا محظورا من وجه مباح من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لوجب بالحد في الجارية المشتركة  
قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظورا من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعثية ليس محظورا ويحوز  
ان عمدة الفعل حينئذ احداهما مشروع ولا في محظور كما متر فوجب الحد من حيث كونه زنا من هذا الوجه هو  
محظور من كل وجه وتنبون وصف آخر لاصل الفعل كالغديج في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد مطلقا ولا  
شبهه ولا وقع خلافا هو سبب للحد في حد وممكن ان يقال الشرح اعرض عن ذلك شبهه في باب الحد ليعذر  
الاختراز عنها وبعض اصحابنا قالوا الحرمة سبب في هذا طريق العقوبة كما سمع حرمان الميراث في حق العائل عفو  
والاصل فيه قوله تعالى فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة  
لاستحقاقها لاسباب الخلوه والمسافره ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعديده حكم النص بلا اثبات حكم سوى  
المنصوص عليه فان اشد الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل  
لتعديده تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط قلت وانما اختار بعض مشايخنا حرمة لهم  
هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط كان الاحتياط في اسرار حرمة المناكحة والمسافره و  
الخلق جمع كما قالوا فاما كان الرضاع ما ساعد مشهور من الناس لاجل المناكحة والخلق والمسافره ايضا الاحتياط  
والاختراز عن التهمة وهذا جهلنا في هذه المسئلة مذهبه عمر وعلي وابن مسعود والى سر كعبه وعمران بن الحصين  
وسرو بن رضوان الله عليهم اجمعين وذكر الامام البرقي في طريقته ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم ولا ذكر  
الفاضل الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يفرق من ثم بما ذكرنا خرج الجوارح والحد  
الذي استدل به في فني فاما جعل الحرام محرما للحلال وانما سبب الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة  
هذا الفعل كونه زنا مباح ان هذا الحد غير مجرب على ظاهره فان كسر من الحرام محرم للحلال كما اذا وقعت قطرة  
دم في ماء قليل وكالوطى بالشبهه ووطى الامه المشتركة ووطى الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال  
لان حرمة للمعنى الذي قلنا فكذلك هنا كذا في المبسوط **قوله** والولد هو الاصل في استحقاق الحرمة  
ان الحرمة الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله ولا عده ان بالنظر الى حقوق العباد

ايضا

ايضا في الولد ان مخلوق يخلق الله ولا عصيان ولا عداوان في صنعه فلذلك استحق هذا الولد جميع كرامات  
البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشد كما ذكرنا ثم سعدى من الحرمة المذكورة من ان من الولد الى طرف  
ان طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءه وبناتها لا تستعدى الى الاب وكذا حرمة ابا  
الواطي ابنا لا تستعدى الى الام ولا تستقيم الاطراف بالابوين والاجداد والجدات كما هو مذكور في هاتين الشروح  
فانهم وسعدى سببيه سوت هذه الحرمة والضمير المستكن في سعدى الاول الى المفهوم الا ان المذكور ولا يجوز ان  
يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن في سعدى الاول لان الحرمة لا تستعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ  
يتعدى ولا يكفيه ان يقول والى اسبابه ان اسبابه لولد من النكاح والوطى والقبيل والمس شهوه عندنا  
خلافا للشافعي والنظر الى الفروع خلافا له ولا يبرر ان يلبى وما يجعل لغيره مقام غيره ان يعد بطريق الخلاف  
والبديلية فاما جعله الاصل في المعنى الذي جعله الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم  
بل سطره ذلك الى صلاحه الاصل كالقوم والبقاء الخفايين والسفر لما اقيمت مقام خروج النبي علمها  
من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم كما قالوا لما اقيمت مقام الماء في افادة النظر في نظر الى صلاحه  
الماء للنظير ولم يلفظ الى وصف الثراب الذي هو ثلوثه فكذلك هنا اقيم الزنا مقام الولد معنى  
السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا  
اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والفقهاء لما ذكرنا وماروى انه علم قال ولد الزنا شر المثلثة فكذلك  
في مولود خاص لاننا شاهدان ولد الزنا قد يكون اصله ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشد وكذا  
في طريقه الصدر الحجاج قطب الدين السرياني لقيامه من الذي اقيم مقامه الا لوصف وهو الولد بدلك ان يوصف  
الحرمة في احكام حرمة المصاهرة ان قيامه مقام الولد واهدر وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة في  
حق سقوط الحد واسد اعلم **قوله** واما سفر المعصية هذه المسئلة رابع المسائل الاربع التي ترد نقضا على  
الاصل المذكور فاجاب وقال انه ليس بمعنى في عينه بل هو معنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورة  
معصية لذات واسفا مشروعيته كالوطى حاله الحيض والبيع وقت النكاح والاصطبا ونفوس العبير  
وهذا لان خطاها انها صارت سفر القصد مكانا بعيدا لا تقصد الاغارة والبيع والتمرد على المولى الا  
يرى انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا  
لم يصير مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصدته بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير  
سفره وكذا العبد اذا الحقة اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا معنى بهذا ان معنى  
المعصية مجاور لهذا السفر فليس سببا للخص **قوله** ولا يلزم على هذا ان على ما ذكرنا ان النبي المطلق

في اصول الشريعة  
 واذا تبين ان مقتضى النهي قبح المنة عند  
 شرعا فنقول ان مقتضى النهي قبح المنة عند  
 قسم منه ما هو قبيح لعينه وقسم منه ما هو  
 قبيح لغيره وهذا القسم يتفرع نوعين نوع  
 منه ما هو قبيح لعينه ما هو قبيح لغيره  
 منه ما هو قبيح لعينه ما هو قبيح لغيره  
 بيان القسم الاول في العيب والسفاهة فانها  
 قبيحان شرعا لان واضع اللغظة وضع هذين  
 الاسمين لما يكون خالفا عن الغاية ومبني  
 الشرع على ما هو حكمه لا يخلو عن فائدة فما  
 يخلو عن ذلك قطعاً يكون قبيحاً شرعاً ومن  
 هذا النوع فعل الواطئة فالمقصود من  
 اتصافه الشرف المتكويين  
 وهذا المحل  
 ليس له اصل  
 قبيحاً شرعاً ونظيره من العقود بيع الملائع  
 والمضامين فانه قبيح شرعاً لان البيع مبادلة  
 مال بمال شرعاً وهو مشروع للاستتماء المالك  
 به وانما في الصلح والرحم لا مالية فيه فلم  
 يكن محلاً للبيع شرعاً وكذا الصلح يتغير  
 طهارة لان الشرع قصد الاصلية لاداء الصلح  
 على كون المصلحة طاهرة عن الحدث والحناية  
 فيعدم الاصلية فوق الغلام المحلولة فكان  
 كل واحد منها قبيحاً شرعاً بهذا الطريق  
 بلغ حكم هذا النوع من النهي بيان انه غير  
 مشروع اصلاً لان المشروع لا يخلو  
 عن حكمه وبدون الاصلية والمصلحة لا  
 صور لذلك فيعلم انه غير مشروع اصلاً

عن الافعال الشرعية بحيث في غير المنه عن حتى لم ينفى مشروعها وان النهي عن الافعال الحسية حيث وجب  
 فيحاي عيبها حتى لا يبقى مشروعها اصلاً لان النهي الذي هو مقتضى النهي عن الافعال الحسية هو كمال  
 المقصود وهو ان يكون الفعل منسوخاً من العبد للتحقق الابتلاء على ما دللنا من هذا ان الافعال  
 الحسية لا تعد من صفات القبح **قوله** والنهي عن النهي المطلق في صفات القبح بنفسه انقسام الامر في صف الحسنة  
 محققاً للمقابلة اذ النهي مقابل الامر ما قيم لهينه وضاعف هو قسماً قسم لا يعتمد ان سقط القبح عن حال  
 كالكفر وهو على مقابلة الامان وقسوه كالكذب فان قبحه سقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب  
 وفي ارض المنكوحة لما ورد به الاثر فهو في مقابلة الصلح وما يقع من حقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين  
 والمداخيل وهو مثل الصلح بغير طهارة فان البيع في نفسه ما يقع من مصاح ولكن الشرع لما قصر محله على  
 مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال كذا المارة قبل ان يخلو منه الحيوان ليس بمال يبيعه عتقاً لولم  
 في غير محله نحو ضرب بليت واكلام لا يتخذ به وكذا الشرع قصر اهلية العبد لاداء الصلح على حال طهارته  
 عن الحدث صار فعل صلوة مع الحدث عتقاً لوجه غير اهله نحو كلام الطاهر والمجنون فالنقابة بالبيع وضاعف  
 بواسطه عدم الاهلية والحلية شرعاً كذا في القوم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة واجه وما يقع من غير محاور  
 نقل الانفاق مثل البيع وتنت الذكاة والصلوة في ارض مفسورة وهذا في مقابلة السعي والطهارة وما يقع من  
 في غير وهو ملحق به ووصفاً مثل السع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت واعلم  
**باب معرفة احكام العموم قوله** العام عندنا بوجوب الحكم فيما تناوله اي في جميع الافراد الراضة  
 تحت قطعاً ونقياً وقد فسرها هي اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما استتقت عليه  
 عليه قول العام لعموم مال استواء الامر والنهي والحكمة ذلك وفي خلاف كما سببته وهذا اذا امكن اعتبار  
 العمومية فان لم يمكن يكون المحل غير قابل له مثل قوله لا استولى على النار والحيوان حتى لا يتوقع  
 الى ان يستقر ما هو المراد به بيان ظاهر منزله المحل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي **قوله**  
 ولا يقضى على العمدى لا يبيح علمه منقول من قضى عليه معنى حكم لان الدراج حاكم على المرجوح بل يجوز ان  
 نسخ بالعام اذا كان العام متشامراً **قوله** مثل حديث العنبرين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه  
 ان قوما من عذرة انوا المدينة فاجتنبوا هالي كرهوا المقام بها لانها لم يوافقهم واصفرت الوانهم واستغثت  
 بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة وشربوا من ابوابها والبائنا ففعلوا  
 وصحوا لم يرتدوا وما لوالى الرعاه وصلوهم وساقوا الابل صبغت رسول الله صلى الله عليه وسلم في انهم  
 قوما فاخذوا قطع ايديهم وارجلهم وكل اعينهم ونزكهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الرازي حتى

رايت بعضهم يكره الارض بعينه من شدة العطش وهذا حديث خاص لا يرد في ابوال ابل ثم هو منسوخ  
 عنده بعموم قوله علم استغنى هذا من ابول فان عامه عذاب القبر منه اذ ابول اسير جنس محلي بالعام  
 مساو ل ابوال ابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص نسخ الاول بالثاني اذ من شرط المماثل فان  
 قيل انما صح القول بالنسخ اذ استبعد الاول وناخر الثاني ولم يسخرك لكذا لم يعرف النار حتى قلنا قد ثبت  
 بقدر الاول بدليل ان المثل الذي يصنعها ذكر قد نسخت بالاسفاق وهي كانت مشروعة في اسد الاسلام  
 فدال نسخها على عدم ذلك الحديث ولم يسخرك الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر **قوله**  
 ومثل قوله علم ليس فيما دون خمسة او سق صدقة بحسب العشر في قبيلتها الخبيثة الارض وكثير  
 عندنا بن حنيفة رحمه الله بعموم قوله علم ما سقت السماء ففيه العشر وقال ابو يوسف ومحمد لا يجب  
 العشرة اقل من خمسة او سق ما دخل تحت الوسق لعوله علم ليس فيما دون خمسة صدقة فالمراد من  
 الصدقة العشر لان الزكوة بحسب فيما دون خمسة او سق اذا بلغت قيمته نصاباً ولا يجب في خمسة او سق  
 اذا لم يبلغ نصاباً وكان هذا الحديث نصاً في المسئلة والجواب لابن حنيفة ان العام في احكام الحكم مثل الخاص  
 ثم اذا ورد في صا دثة عرفنا ناريخها كان الثاني نسخاً ان كان هو العام مخصصاً ان كان هو الخاص كمن  
 لعبد اعط زيدا درهمين قال له لا تعط احداً شاكاً نسخاً الاول ولو قال لا تعط احداً شيئاً  
 قال اعط زيدا درهمين كان مخصصاً وان لم يعلم ناريخها جعل العام اخص للاختياط وفيما نحن فيه كذلك  
 كذا في الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله علم ما سقت السماء ففيه العشر وذكر بعضهم ان  
 ابان حنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون الخاص فهدى المسئلة ونما تقدم ايضا لان الاصل عنده  
 ان العام للمعنى على قبول اقل من الخاص المختلف في قبول لانها تساويان ولو لم يكن مخصصاً على الخاص  
 بقوله علم ما سقت السماء ففيه العشر معنى عليه لانها عملاً بما رآه الحنيفة حكماً مساوياً الواجب  
 عند قوله الموانه وكثيرتها فوجب العشر فيما سقت السماء وصف العشر فيما سقى بدالية عملاً بهذا  
 وجعل الحديث الخاص مخصصاً له وابوصفه لم يعمل بالحديث اصلاً وكان المعنى علم اول من اختلف فيه  
**قوله** ولما ذكر محمد رحمه الله عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى ونقد الكلام العام بمنزله  
 الخاص فيما تناوله عنده كما قال ابو حنيفة رحمه الله كذا في ولما ذكر محمد اذا اوصى بخاتمه لان ان  
 ونقصه لاخره كلام موصول كانت الحلقة الاولى والنقص الثاني بالاسفاق واما اذا فصل فكذلك الجواب  
 عندنا بن يوسف وعلى قول محمد يكون النص صغرى وج قول بن يوسف ان في الكلام الثاني ثقتين  
 ان مراد من الكلام الاول احكام الحلقة الاولى بدون النص وهذا السان صحيح وان كان مفصلاً لان الوصية



لا يلزمه شي في حال حوته فكون البيان الموصول والمفصول سواء كافي الوصية بالرقبة لان وبالخدمة  
 او الغلة لا يجمع السكنى والبستان مع الثمره ومحمد رحمه الله بقوله اسم الحائمه عام مساو للحقة والفقير جميعا  
 وكان اجاب الفقه الثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام بما يبيح موصولا فاذا كان مفصلا لا يكون  
 تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفقه اجابا للثاني ونفى عموم اجاب الاول على ما كان العام  
 مثل الخاص في اجاب الحكم صحت المساواه بينهما في الاستحقاق جعلناه بينهما الصغير والمستت الثاني رجوعا  
 عن الاولى كما وصي الحائمه للثاني بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقيب والدار والبستان لا يتناول الخدمة  
 والسكنى والثمره وكذا الموصى له بالرقبة انما استخدمه لان المنفعة تحدث على ملكه ولا تخفى للغير فبها  
 اوجب الخدمة للغير لم ينسب للموصى له بالرقبة حتى يحكم الغارضة للايجاب وكذلك السكنى والثمره ماذكرنا  
 انه لو قال اوصيت بهذا الحائمه الا فصح الاستثناء وصحة الاستثناء فما اذا كان الكلام متساو له ولهذا جعل  
 عبارته عامه وآراء المستثنى ومثله لو اوصى بالرقبة الا خدمته بالدار لا سكنها او البستان الا ثمرتها بطل  
 الاستثناء ففرقنا ان الاحباب لم تتناول هذه الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء في اجابها فاذا اوجبها للغير  
 احصى بها من اوجبها كذا في المبسوط وهكذا الخلاق مذكورة الهداية والايضا والزيادة ان للقاضي الامام  
 حن الدين والزيادات للعقدس والمنظومه وشرها وكان الشيخ وهذا قولهم جميعا محمولا على انه  
 يستند روايته عن الشيخين على وثاق محمد به ويورد ما ذكر القاضي الامام في المقوم وقد دل على هذا القول  
 فتاوههم ومحتاجتهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى آية ففقد اسند القول اليهم من غير ذكر خلاف  
 وكذا ذكره شمس الامم هذه المسئلة في الزيادة من غير ذكر خلاف اي يوسفه وانما ذكر في المبسوط وصرح  
 الاشارة في قوله وهذا الى اصل المسئلة كون العام مثل الخاص في قولهم جميعا او الى قوله وانما استحق  
 الاول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الحائمه لسبب حتمه لان مساو لافراد مسعاه الحدود بل الفقه في  
 منزله الداس واليد والرجل في اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء عاما وكذلك الحائمه  
 لكنه سببها العام من حيث ان الفقه يدرج اسم الحائمه بطريق الحقيقة وقولها لا عمل بالحقيقة ايضا كما ان الزيادة  
 على الملائكة في العام هذه المسئلة وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة في مسئلة الصفات فانه جعل  
 نظير الصفات من حيث انه لم يكن عشرين العشرة ولا غيرها كالصفات الستة عشرين الزمان ولا غيره لان بصير  
 للصفات حقيقة لان ذات الله هو صفاته من غير التنظير وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات الستة  
 للذات ورايتها في بعض اصول الفقه ان العموم تدبيلق على لفظ وان لم يكن عاما للعدوه باعتبار  
 اجاب يجمع افتراقها حيا كعشره فان اسما بعضها السمي تخصيصا وهو لا يجوز الا في العام **قوله**

وقالوا في العلماء الملتزم في رب المال **قوله** اذا احلف المضارب رب المال في الخصوص والعموم فان كان قبل النصف فالقول  
 قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان اسما بالنصب او باسما فها تم نهاه رب المال عن العموم قبل النصف  
 حمل نهيهم فمنا ولى جعل اخلافا فيما حمله عن العموم وان كان بعد النصف وقد ظهر في مقال المضارب امرتين  
 بالبرزعة خالفته فالمرجى وقال رب المال لم اسم شيا فالقول قول رب المال والبرج سمها على الشرط الا ان  
 وان قال المضارب وفي العقد خسران دفعت المال مضاربه بالصف لم سم شيا وقال رب المال دفعت لك  
 مضاربه في البرزعة وقد خالفته فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر القول قول رب المال  
 وهو القياس وفي قول الشيخ به القول قول من يدعي العموم اشراره الى ما قلنا يعني انها يدعي العموم والقول قول  
 زفر بقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انك الاذن اصلا كان القول قولك فلو قلنا ذلك اذا اقر به  
 بصفه دون صفة كالمعبر المستعبر اذا احلفنا في صفه الا عارة كان القول فيه قول المعبر والموكل مع  
 الوكيل اذا اخلفنا كان القول قول الموكل وهذا مثله ولنا ان معنى المضارب العموم لان المقصود تحصيل  
 البرج وتام ذكرا اعتبار العموم به الفروض للثرف والبرج والدليل عليه انه لو قال حد هذا المال مضاربه  
 بالصف يصح وبمكرك جمع التجارات ولو لم يكن مقتضى مطلق العقد يصح الا بالنصب على ما اوجبت التخصيص  
 كالوكالة وهو معنى قول الشيخ به لما وجب التزجج بدلالة العقد ان معنى مطلق العقد العموم فالمدعي  
 لا يطلق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر مدعي تخصيصا زادا فيكون القول قول من يمسك بالصل كما  
 في البيع اذا ادعى احدهما شرط زادا من خيار او اجل **قوله** ولو لا استواءها ولو لا المساواة بين  
 الخاص والعموم لما وجب التزجج العموم ههنا بدلالة العقد وهي ما ذكرنا لان التزجج يستد المساواة اذا  
 يتخرج عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه لا يساوي الاعلى ولا يقيومه **قوله** العام الذي لم يسم  
 عنى العام من الكبار او سنة المتواترة لا تحذف بالخصوص لان الحوز تخصيصه بجز الواحد والقياس لانها طينان فلا يجوز  
 تخصيص القطعي بها لان المحصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي هذا ان ما ذكرنا من عدم  
 جواز التخصيص بها هو مشهور من مذهب علماءنا ونقله عن ابن بكر الجصاص وعيسى بن ابيان وهو قول  
 اكثر اصحابنا في حنيقه وهو قول بعض اصحابنا ايضا وهو قول ابن بكر وعمرو وعبد الله بن عباس  
 وعائشة رضي الله عنهم اجمعين فانما يابكره جمع الصحابة وامرهم ابن سزوان حديث مخالف للكاتب وعمر  
 رضي الله عنهما حديث فاطمة بنت قيس المبتوتة انها لا استحق النعقة وقال لا ينزل كتاب الله  
 بقوله امره لا يدرك احد منكم كذبت وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما بعد من الميت بكاها اهل وتلت قوله  
 ولا يورده وروى في ورقة هذا الظلم الجصاص ذكره ابو اليسر في اصوله واختاره الفاضل الشهيد في الحكم

ابا الفضل محمد بن محمد بن محمد السلي المروري صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح ووطني انه المراد القاض  
الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن علي الخالد المروري لانه هو المعروف بالقاضي الشهيد فاما ابو  
الفضل فهو المعروف بالحاكم الشهيد ما قلنا وهو ان العام مثل الخاص في اجاب الحكم قطعا **قول** ولهذا  
قلنا ان لان التعيين العام من الكتاب يجوز بجز الواحد والقياس ابتداء اذ انكر التسمية على الذمحة  
عاملا لا على الذمحة عندنا العولم ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الا به ومطلق النهي بعضي الحرم  
والذمحة محرف من لانه في موضع المعالفه منقضية حرمة كل جرم ومنه والهاد في قوله وان لفسق ان كانت  
عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كما عزم المذبح فالمذبح سمي فسقا في الشرع يكون حراما كما قاله ابو  
نصرا اهل لعين الله به وقال الشافعي محل لحدث البراء بن عازب وابي هريرة ان النبي علم قال المسلم يذبح  
على اسم الله سمي اول يوم وعشر عاشره ربه انما قالت قالوا يا رسول الله ان ههنا اقوام احدثت عندهم  
بشرك ليجان لا ندرى نذكر من اسم الله عليها ام لا قال اذكروا اسم الله به فكلوا وقال ولا تمتسكوا بي  
الا به لان الناس قد خضعوا بالفض وهو ما رو ان علم سئل عن ترك تاسعا فقال كلوه فان سمي الله  
في قلبه كل امر مسلم فمقتض العائد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصه اياها فان وجود التسمية  
في القلب حاله العمد اظهر منه في حاله النسيان او خصه كحدث عايشة والبراء وابي هريرة فاجاب  
الشيخ به عن ذلك وقال لان اسم الله لا يسم الا به حقيقة بخصوص لان الناس ليس تارك لذلك بل هو ذاكر فان  
الشرع اقام الله في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل تاسعا مقام الامساك  
في الصوم واذا سئل الناس فاكره كما لا يست التخصيص في الابه عقيقت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقاس  
وجبر الواحد كما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطعي ولان التخصيص انما يجوز اذا بنى تحت العام ما يمكن العود اليها  
العود الواحد في اسم الجبس او الدلالة اسم الجمع وههنا لم يتق تحت النص الاحاله العمد فلو الحق العمد  
بالنيان لم يتق النص مع ياب اصلا فيكون القياس او جبر الواحد مع عملا للنص وانما يجوز ومع انه لا يستقيم  
الحاق العام بالناس لان الناس عاجز عن النظر والتخفيف في العام دخان مستحق للتفليظ والتشديد  
فانما التخفيف في حق ما قامه الله مقام الذكر خلفا عنه لادراكه على اثنائه في حق العام اذ الفرق بين  
المعذور والحق في الشرع في الذم وعينه الذم كما في استراط الذم في المذم مع فصل من المعذور وغيره  
كما في الاكل في الصوم مع فصل من الناس دون العام ولان الخلف انما يباصر اليه عند العجز عن الاصل كما في  
التراب مع الماء والعجز انما يمتنع في حق الناس فانه غير معرض واما حدث عايشة فدليلنا لانها  
سالت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك يدل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية شرط

اتونا ٤

الحل وانما افنى النبي علم باحتم الاكل تاسعا على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع التسمية عند الاكل السواد كان  
عن الاعراب المسلمين كمن اشترى لحما في سوق المسلمين ساء له السواول تاسعا على ان الظاهر وان كان يتوهم  
انه ذمحة مجوسية واما حديث البراء وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه في بعض الروايات  
وان تعذر حمل كذا في المبسوط فان قيل المراد من الابه ما ذم في العباد كما قال الكلبي او ذم المذمومين لان  
كما قال عطاء والمسته والمختف كما قال ابن عباس به بدليل قوله وان لفسق والكل من ترك التسمية  
لا يوجب الفسق فانه نقل شهادته من ياكله وبدليل قوله عز اسمه وان الشايطان يوحون اي يوسون  
الي اوليائهم من المشركين كما لو لم وانما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة وبعولون انكم تاكلون ما  
قلتموه ولا تاكلون ما هلله الله ولا تاكلون ما امرت به التسمية وبدليل قوله وان الهيم هم انهم لم يتركوا وانما ياكلون الانسان  
اذ اطاق الكفار في اباضة المسته لانه من ترك التسمية قلنا الابه بظاهرها وعموما ساءل من ترك  
التسمية عمدا وغيره والعبارة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقوله وان لفسق قلنا اكل من ترك  
التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمة بعضه بأكمله ولا يفتل شهادته ولكن من اكل معتقدا  
بعملة انما لا فسق تناوله كما لا حرمة الباعث عن الميراثه عند العاطل لانه يقتل ميتا ولا وقوله قوله  
ان الشايطان يوحون الي اوليائهم قلنا سلمنا ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الابه محال التهم  
الميتة لان اسم الله اجاب بحوايه اتمها ساءلوا كما هو ابر ان ينزل وهي الحرمة على صف شتم الميتة وغيرها  
وهو ترك ذكر اسم الله لان التحريم بوصف دليل على انه لا وصف هو الموصوف بالحرمة كالميتة فلو كان  
الابه ساءل ان الميتة حرمت لكونها من ترك التسمية وهذا الوصف يوجب في اساءل الحرمة كما ان وصف الموتى يوجب  
فاذا حملت على الميتة او على ذم المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف  
المقصود عليه وانما لا يجوز في التسمية في المبسوط كان ابن عمر رضي الله عنهما لا يفصل بين النسيان العمد  
وغيره المتروك تاسعا ايضا وبه قال مالك واصحابه لظهوره وكان على ابن عباس رضي الله عنهما فصلان بين الناس  
والعام كما هو مذمونا فقد كانوا مجتمعين على الحرمة اذ انكر التسمية عامدا وانما يحلفون اذ انكرها  
تاسعا وكفي باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف من ترك التسمية لا يبيع فيه الاجتهاد ووافق القاضي  
بجواز البيع فيه لا يجوز قضاءه لانه مخالف للاجماع والله اعلم **قول** وكذا قوله ومن دخله كان  
امنما باج الدربرية او زنا او قطع طريق او قضاة اذ النجى الى الحرم لا يفقد عندنا ولا يورد  
لخروج ولكن لا يطعم ولا يبيق ولا يجلس ولا يبيع حتى يضطر الى الخروج مقتله خارج الحرم لقوله  
ومن دخله كان امنا علق الامن بالشرط صدق عند وجود الشرط لان يكون بائنا قبله فكان معناه

والله اعلم صارا منا ولا يحقق الا من الا بازالة الخوف وغير الجاني ليس يخاف فلا يتصور ثبوت  
الامن في حقه فغيرنا ان النص تناول الجاني فثبتت الامن في حقه وقال انما نتج مقتله في الحال قد  
خص من الامر ما دون ان النبي علم لما دخل مكة يوم الفتح امر مقتله فغيرنا ان ابن حنبل فوجوه  
متعلقا باستار الكعبة فقلوه وقوله علم الحرم لا عند عاصيا ولا فارا بدمه والقياس على الطرف  
فانه لو كان عليه قصاصه الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم فلما لم يتطرد ادون الحقتن فاهلها  
اولى والقياس على من انشاء العدل فيه فانه يعدل فيه بالاساق فكذا اذا التفتحا اليه قال ومعنى الامر من حج  
فدخله كان آمنة من الذنوب التي اكتسبها او من النار فلجانب الشئ به عن كلامه وقال يجوز تخصيص  
هذا العام بالاحاد والقياس لان لم يحققه خصوص فبقى قطعيا ولا معارضه الدلائل الظنية وفكر  
بعض مشائخنا ان التمسك بهذه الاية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم وكل لان الضمير البارز  
في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان الدت هو المذكور الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت  
فج يصح التمسك وسنة الحكم فمن دخل الحرم ايضا لعدم العادل بالفضل عند من جوز فاما اذا سلم الحرم  
ان دخول البيت يعبد الامن ولكن دخول الحرم لا يعبده فالالزام عليه هذه الاية متعذر واختلف  
اصحاب الشافعي في ذلك فبعضهم قالوا لا يصير امنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في الدت كيلا  
يؤدي الى تلويثه بل يوجد وحج من الدت ونقل وبعضهم قالوا يصير امنا بالدخول فيه وان لم يامن  
بالدخول في الحرم وان لم يامن بالدخول في الحرم ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله في هذه ايات  
سات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج الدت في الحرم لانا نقول مقام ابراهيم ما قام فيه ابراهيم  
وعبدوا و ابراهيم صلوات الرحمن عليه كان يقول في البيت ولا يقال ايضا ان الدت لما صار امنا  
له صار الحرم امنا ايضا كذلك لان من حرمة لانا نقول حرمة الشئ دون حرمة المنبوع فلا  
يلزم من كون الدت امنا للحال ان يكون كذلك الا يرى انه لا يلزم من كون الدت قبل الصلوة  
كون كذلك ومن الطواف حول البيت جوب حول الحرم ومن وجوب تبريد الدت عز النجاسات وجوب  
تنزه الحرم عنها فكذلك اذا في طريق الصدر الحجاج قطب له من ولكن الصحيح هو الطريق الاول  
فان صنف الامن يوم الدت والحرم قال الله ولم يروا انا جعلنا حرما مملوا وقال بعد اخبار اعن  
ابراهيم عام ارب جعل هذا البلدا منا وهذا من الامن للصيد بدخول الحرم فلما معنى الفصل  
بين الحرم والبيت ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار الدت والحرم بمنزلة ش واحد  
فما يمكن ان يجعله كذلك جاز ان يكون الضمير الى الدت مساويا للحرم ولذا قال في

ايات عسات ولم نقل حرمة ايات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قالوا ان المراد من مقام ابراهيم هو  
البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التنفير والتاويل لم يفسره بذلك ولا نقول ان ايات  
مدان مقام ابراهيم فسر الامان بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لا يات وليس في كون الدت متعبدا له ام  
بل هي ظهور ان قد مره في الصخرة السماء وغوصه فيها الى الجبين وبقائه دون سائر ايات الاسماء والى الله اعلم  
لا يبرهيم علم خاصه وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الوف شتمه اليرانيين  
فيلقبه ايات ولو كان المراد ما قالوا القليل هو آية من مقام ابراهيم فسد الطريق الا ان يصحح على ما ذكرنا  
فصل الطرف لان للطرف في حكم الاموال على ما عرف والامن سب للنفس فان قوله ومن دخله ساول  
الانفس لا الاطراف الا ان الامان فيها سب تبعا للنفس حتى لم يحل الجنازة على اطراف المرزومة الكافرا  
وجيب النصاص والقطع بالجنازة اذ السرقة لا يمنع استنفاؤه والامن الذي ثبت تبعا كلاف طرفه الصبيد فان  
طرفه بمنزلة ذاب السبق متوحشا بعد فوات طرفه وكان امان طرفه اخر اجاله عن الصبيد ولان الامن  
فيه نفس مقصود وهو قوله علم لان صبيدها الحديث وكذا لا يلزم من انشاء العدل فيه فانه يقتل لانها النص  
ساول الداخل في الحرم وبالدخول سب الامان ولم يوجد في حقه ولان المنبج الى الحرم معظومته بالانجاء  
اليه فاستحقق به الامن والمنشئ هانك حرمة فلا استحقق الامن واما قتله ابن حنبل فقد كان في سماعه  
احلت مكة للنبي علم كما ورد في الاثر ولما الحديث الآخر فالصحيح انه لا احد عاصيا والزيادة ليست  
مستورة ولعن سب محجل على انه لا يقطع العقوبة والله اعلم **قوله** قال انما نتج مقتله في الحال قد  
لا على اليقين معنى موجبا العام عند ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولذا جوز تخصيص العام بسا  
هما وجعل الخاص اولي بالمصير اليه من العام مفقدا ما كان او مناسرا كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي وعلى  
هذا قلت وسأله فانه رجع خبر العري على عموم قوله علم التمر بالتمر كمثل الحديث كذا ذكر في السنة  
انك في حاز العريه وهي ان ساع الرجل ما على رءوس النخل حرصا مثل ما يعود اليه بعد الجفاف تنملا  
فما دون خمسة اوسق لما روى انه علم رخص في العدايا سدل رند بن ابي ماعدا باكم هذه قال ان محامد  
الانصار قالوا ان رسول الله ان الرطب لنا ثينا وليس يادنا نقد سماعه وعندنا فضول فوسامن  
التمر فخص لنا رسول الله ان ينفعنا بخرصه ما نتم ايضا كل من الناس الرطب فخرج خبر الرخص على الخبر العام  
الذي ذكرنا وعزنا بالجوز ذلك البيع لان ما على رؤوس النخيل تسمى فاما الجوز سعة بالتمر الاكيد لا تكيد عملا  
بعموم ذلك الحديث فانه عام بالاجمومه ولكن يكون متفقا على قبوله على الخاص المحلفه قبوله قلنا العريه  
التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهد الرجل ثمره ستم لرجل ثم يشق على المعسر دخول في ثمنه

الاجابة

احده منه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهيب معطيه مكان ذلك ثم اجد ودا بالحرص ليدخ  
ضربه عن نفسه ولا يكون مختلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له مادام  
متصلا بمدرك الواهب فما عطيه من الثمر لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة من ماله وانما سمي ذلك ببيع الجاز لان  
في الصورة عرض عطيه للتمتع عن خلف الوعد وانما ان ذلك كان فمادون خمسة او سق فظن الماوران الرخصه  
مقصود عليه مغل كما وقع عنده وكذلك ربح الشافعي قوله علم ليس فيما دون خمسة او سق صدقه على صحتها  
قوله علم ما سفته السماء فغير العشر كارجح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انه ربح نظرا الى خصوصه وعموم  
الآخر فان الخلف عنده راجح على العام نظر حال وهما راجح باعتبار ان النازح لما لم يعرف منهما جعلها كانهما ودا  
معاجيل الخاص مخصوصا للعام لو علم كون العام متاخرا كان ناسخا للخاص عندنا خلافا له **قول** قال  
بعض الفقهاء الوتف واجب في كل عام حتى تقوم الدليل على العموم والخصوص وستون الواقعة فقد تحتمل  
فوقها منهم من قال ليس في اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا تكون مشتركة بين غيره والالفاظ التي  
ادعاها ارباب العموم انها عامه لا يفيد عموما ولا خصوصيا بل هي مشتركة بينهما او مجمله فيتوقف في حق العمل  
والاعتقاد جميعا الى ان تقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في الجمل والخبر والامر والنهي  
ذكره سواء وهو مذموم لا يشعره وعامه المرجح واليه مال ابو عبيد البردعي من اصحابنا ومنهم من قال ينت  
به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والملائمة في صفة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك ان تقوم الدليل  
اصحاب الخصوص وبها اخذ ابو عبيد الله البلخي من اصحابنا وابو علي الجبلي والمعتزلة وحققهم من توقف في حق الكل  
في حق الاعتقاد ون العمل فقالوا بحجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله بعموم والخصوص من  
وجب العمل وهو مذموم شاع كمرقند بن عيسى التميمي الامام ابو منصور كما تريد في علمهم ومنهم من  
فرق بين الخبر والامر والنهي فتوقف في الخبر واجرى في الامر والنهي واجرى في الاخبار على طواهر في العموم  
من شهاب بن ابي الحسن الكرخ ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى في الاخبار على طواهر في العموم  
فعد الفرق الاول والاصح التمسك بعامل صلا وكذا عند الفرق الثاني فيما وراء اخص الخصوص وعند الفرق  
الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لان الاعتقاد ان لان المقصود منها العمل وهي بوجوب العمل وكذا  
اذ قال على دراهم لفلان فعد الفرق الاول والدرابح لا يلزمه شئ الا بعد البيان كما لو قال هل نشي وعند الفرق  
الثاني يلزمه بلذم رابع انها اخص الخصوص وكذا عند الفرق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم  
هنا منعذ رصا الى اخص الخصوص ثم لما كان وجوب لتوقف عند الفرق الاول للمبالغة لولا ان اشتراك  
اشار الى شئ في بيان شبهتهم الى المعنيين فاشارة الى الاجماع بقوله اللفظ محتمل فما اريد به ان في معرفة المراد

حقيقه لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرايطه عندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه ان  
ان يقرب على وجه البيان والعنف ما وجد عموم الصيغ واصطفاها للجمع فيقال جاني القوم كلهم لجمعون ولو  
كان العموم والاصطفا موجبا للفظ استقم بعينه مما هي من موجب كالتخلص استقم ان يقرب مما هو بيان موجب  
بان يقال جاني زيد كله او جميعه ولما استقام ذكر عرفنا انه غير موجب للفظ بنفسه واذا كان كذلك يكون  
البعض مراد امنه للمحاله وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفه وليس بعضها اولى من البعض الاستواء الكلي  
في معنى الجمع فلما يمكن معرفة التام في صيغة اللفظ فلكون بمنزلة الجمل محبة لتوقف فيه وحاصل الفرق  
ان قوله جاني زيد موضوعه الاصل معلوم لكن كتمل غير ذلك طريق المجاز وهو جوي والخبر والكتاب اما الموضوع  
الاصلة العارفين وذاك يوجد في الكل فمادون من الاعداد الى الملائمة ومع ذلك كتمل غير ما وضع له ايضا  
وهو الفوق طريق المجاز ولهذا يؤكد ما ينقطع الاعتقاد ان احتمال المجاز واحتمال البعض فقال جاني القوم  
انفسهم كلهم لجمعون ولا يقال جاني زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال الاشتباه في موضوعه  
الاصلي كان بمنزلة الجمل كلف الخاص والاشارة الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع الى صيغة الجمع  
واريد به البعض من البعض الخاص مثل قوله في الدين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكان يوسفان  
واعذر رسول الله يوم احد ان نوافقه العام المقبل ببدل الصغرى فلما ذنا الموعود رغب وندم  
وجعل ليعين سعود الاسحى عشر من الابل على ان يحوف المؤمنين وذلك قوله جل ذكره والذين  
يعني المؤمنين قال لهم الناس اني نعيم من سعود وهو معنى قول الشيخ لو وانما هو الواحد ان الناس اهل  
ملكه قد جمعوا لكم ان الجبش لقال لكم فاخشوهم ولا ياتونهم فزادهم ذلك القول بما انا اى ثبوته في دينهم  
واقامه على نصرتهم ولما استعملت هذه الصيغة في اخصوا استعمالها كما استعملت في  
العموم بل استعمالها في اخصوا اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المجاز والادب  
والعمومات مالا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقية كما قضينا بانها  
اسم العين لما رايها العرب يستعملون لفظ العين في سميها استعمالا واحدا منتشرا بها من ادعي حقيقه  
في العموم محاز في اخصوا فهو متحكم كس ادعي على العكس واذا استراك وجب لتوقف المحاله حتى  
سئل المراد والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن التوقف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد يتوقف  
عليه التام والمسالن كما في المشترك **قول** وجه القول لآخر بنته الحاء وكسرهما وهو القول باخص  
الخصوص انه لا وجه الى القول باليون لان بؤدى الى اجمال اللفظ الموضوع مع ما كان العمل به فلا بد من  
ان سمي بـ شئ من محتمل ان سأل اللفظ الاخص وهو اللامه والجماعة والواحد من الجنس فبئس شئ

من العكس ووجه قوله شايه كثر في قوله  
بالشئق وجعل اللفظ حقيقة ما اول

على التقديرين اعني بعد مراده العموم وبعد مراده الخصوص وتناديه للعموم محتمل فالعمل له في اصل  
الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركه وورد هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركه  
فلو اعتدنا فيها العموم لا ياب من عن وتوقع في الخطا لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات  
غير مستوعبه ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا الايام من ان يوقى ذلك  
الى تركه واجب او ارتكاب محذور اذ احتمال مراده العموم قائم ايضا فعلمنا بالتوقف في حق الاعتقاد و  
بالعموم في حق العمل احتياطا ووجه قول من توقف على الجزء دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على  
التكليف باو امر ونواهي عامه جميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما  
بخلاف الخبر اذ ليس فيه فوجبا للعموم فيه بالدليل الذي قاله الفریق الاول ووجه قوله من عكس الامر ان  
احتمال الوجوب والتدب والتخريم والتعزيب في حقيق الامر والنهي وهو الطلب والمنع قائم معوقف  
بينها على ان الخبر لما تذكر من دليل رباب العموم **قوله** ووجه قولنا والشاخي انه موجب اليه واعلم ان  
في دليل رباب العموم كثره ولكن الشخ اشار الى اسس منها الى الدليل المعقول والى اجماع الصحابه فقوله  
العموم معنى مقصود الى قوله عبيد بن احوار اشار الى المعقول وقوله والاحتجاج الى اشاره الى اجماع  
الصحابه اما سان الاول فهو ان الاسماء وصحت دلالات على المعاني المقصوده وقد ترجمت في باب  
الامر معنى العموم مقصوده من العقلاء كعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع  
مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لا تقصر عن المعاني اعني المعاني التي مقصدها تعميم الغير وهذا لان  
المتكلم باللفظ الخاص له في ذلك مراد للعصم باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتخصيل مراده  
لفظ موضوع وهو الخاص فكذلك المتكلم باللفظ العام مراد في العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا  
سرعلة التخصيص على كل فرد ما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون مراد لفظ موضوع لفظا  
ايضا **قوله** الاير من متصل بقوله عرفنا عن الدليل على انه مقصود من الناس عرفان من اراد ان يصح جميع  
عبيده بجملة بقوله عبيد بن احوار ولا سبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فمن جعل موجب التوقف  
قائم شدة على المتكلم باب تحصيل مقصوده في العموم استعمال صيغته اليه اشارت نفس الامه واعتراضا  
على هذا الدليل مما لو هذا قياس او استدلال وللغف بسبب بوقيفا ونظرا لا قياسا وان سلم ان ذلك واجب  
في الحكمة لا سلم عصمه واضح اللفظ حتى لا يخالفوا الحكم في وضعها الا ان العرب عملت الماضي والمضارع  
والحال ثم انضخت الحال لفظا خلاصتها لزم استعمال المستقبل فيها وكما غفلت اللوان عملت الرواح  
ثم لم تنضخ للرواح اسما حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ربح المسك ورجح العود ولا يقال لوز الدر

دولن الزعفران بل يقال امر او اصفر ولن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا ان لم انهم وضعوا لفظا  
يدل عليه فقط فان العين موضوع للباصر ولكن بصغ الاشارة الى ان الشياء التي هي مستوعبه في غير الباصر  
فكذلك صيغ العموم مشتركه من العموم والخصوص واما سان الثاني وهو العمدة في الباب فهو ان الاحتجاج  
بالعموم ان العام عن السلف وهم الصحابه ومن بعدهم من ائمة الدين منوارش ان ثابت فقد اختلف على وعبد الدين  
مسعود رضي الله عنهما في المتن في عنهما زوجه اذا كانت حاملا فقال علي بن ابي طالب عند ما بعد الجليلين لان قوله  
والذين اسوا زوج الدين بموعون منكم اي يستوفى ارواحهم بتوقفهم بانفسهم اربعة اشهر وعنده ان بعدون  
عنه المتة وقيل عشرة اذها بالاليالي والايام داخله معها بعض ما اعتد به اربعة اشهر **قوله**  
عرا سمة واولات الاحمال اي ذوات الاحمال من النساء اجلسن ان يضعن حملهن اي عدهن وضع حملهن بعض  
انها اعتد بوضع الحمل والنازع غير معلوم فوجب القول بان بعد الاجلين احتياطا وقال عبد الله بن مسعود  
انها اعتد بوضعه الحمل لا غير لان قوله واولات الاحمال مناخر في النزول عز قوله عرا سمة والذين سوفون  
منكم ويندون ازواجنا نرضن الآخ حتى قال باهله عند الحج الاسود ان سورة النساء الفصري يعني سورة  
الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة واسم ساوله المتن في عنهما زوجه كما ساول غير هاضار بعموم  
ناسخا لما تقدمه وهو قوله بتوقفهم بانفسهم اربعة اشهر وعنده ان بعد الاجلين احتياطا بوضع الحمل  
لا غير **قوله** فصار ناسخا اي صار قوله واولات الاحمال ناسخا لغيره من سورة البقرة وهو قوله والذين  
سوفون منكم واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه فقوله واولات الاحمال  
عام من حيث انه مساو للمتن في عنهما زوجه وغير هاضار من حيث انه لا ساول الا واولات الاحمال  
وقوله عز اسمه والذين سوفون منكم ويندون ازواجنا نرضن الآخ من حيث انه لا ساول الا المتن في  
عنهما زوجه عام من حيث انه مساو للمتن في عنهما زوجه الحامل وغير الحامل فصح قوله واولات الاحمال  
بعموم حكم هذا النص الخاص النسبي حتى الحامل لكونه متناخر عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا لغيره  
صحت ما ذكرنا ان كل واحد من الايام من عمل العموم كما هو موجب الصيغ الا ان  
احدهما بين النصين عدم علمه بالنازع والآخر علمه بالنازع لمعرفته به وكذا اختلف على  
وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين الاخير وطامعك التمين قال علي بن محرم ذلك لان قوله وان  
تجهوا الى الاحصاء بوجوب محرمهم لان الجمع بين الاحصاء والاحصاء هو سبب مفض الى الوطي فلان  
محرم الجمع بينهما وطامعك التمين كان اولى بقوله صرح ذكر او ما ملكتم اماهم وجب حمله فكان الاخذ  
بما محرم اولى احتياطا ووافقه عثمان في ان النصين بوجوه الترخيم والتحليل الا ان رجح الوجه للتحليل باعتبار

الاصلي فكل واحد منهما بالعموم والابقال المبيع عباده والمحرم دلاله فلا تتعارضان لانا نقول قد خص من  
المبيع الامه الموصيه والاخت من الرضاع واختا المنكوحه وغيرهن فكان اول من القياس في عارضه الدال  
بل نترجم عليه الى ان نقول الحرمه ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله بوان محمول على الاختن ساوول الجمع من حيث النكاح  
والوطى جميعا وكذا قد استهزوا الاحتجاج بالعمومان عظامه الصحابه في الواقع من غير كبر واحد فانهم علموا بقوله  
بوصلة الله في اولادكم فاستدلوا به على ارشاد فاطمة بوجوب نقل ابوبكر به عن معاشر النساء لا ورثه لانه  
صدقوا واقره قوله بوالزانية والزنا والسارق والسارقة ومن قبله فظلموا وذرر ما يقع من الربا والاعلوا العسك  
والاعلوا الصيد والبرجم وقوله علم لا يصيب لوارث ولا يترك المراه على عمتها من النفي السلاح هو آية من لابر العائل  
لا يرث والده بولده الى غير ذلك مما لا يحسن على العموم وصدق عليه انه لما نزل قوله لولا ان تور الفاعدون للمؤمنين  
قال ان ام مكتوم وكان ضربا ليارسول الله وكيف من لا يستطيع من المؤمنين فنزل قوله غير اول الضر فعقد  
الضرر وغيره عموم لفظ المؤمن والمنازل قوله انكم وما بعدون من ذن ابه حسب جهنم قال بعض الكفار  
انا احصم لكم محمداتجا وقال عبد الملائكة وعبد المبيع فمحب ان يكونوا من حسب جهنم فانزل الله به ان الذين  
سبقتم لهم من الحسن الاب مسها على الخصيص ولم ينكر النبي علم واصحابه بعلقت بالعموم وقالوا له  
استدللت لفظ متترك او محمدا وما نزل قوله بالدين امنوا ولم يلبسوا الامانهم بظلم قالت الصحابة فاني  
لم يظلم نفسه صحت النبي ص ان اراد بظلم المنافق والكافر واحتج عمر بن الخطاب عن علي بن بكره بقوله علم  
امرنا ان اعامل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابوبكره بقوله علم الاحقرها ولم ينكر عليه النفاق  
بالعموم وهذا امثاله لا يخصصه كايته فمد هذا ان القول بالعموم مذهب سلف ومن بعدهم قبل ظهور  
الواقف متوارث ذلك عنهم المستفيض وانهم كانوا يحرون الفاظ الكتاب السمي على العموم الاما دل الدليل  
على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص اذ ليدل العموم وكان القول بالتوقف او باخص الخصوص  
مخالف للاجماع السلف فوجب رده قال الامام الغزالي في الطريقت المختار في اثبات العموم عندنا ان  
الحاجم الى صيغة تدل على معنى العموم لا يحض لغير العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فبعد ان يغفل عنها  
جميع اصناف الخلق فلما صغرنا مع الحاجم اليها وبديل على وضعها بوجه الاعتراض على من عصي الامر العام  
وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقص والخلف على الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على الحملات  
العامه بهذه اربعة امور بديل على العوض وسانها ان السيد اذ قال لعبد من دخل اليوم دار فاعط  
وعيفا لودرها فاعطى كل واحد لم يكن السيد ان يعترض وان يعانين في اعطائه واحد من الدائنين  
ونقوله لم اعطيت هذا من عملتهم وهو قبيح وانا اردت الطوال لو هو اسود وانا اردت البيض

وللعبدان يقول اما امرتن باعطاء من ضل وهذا دخل فالعملاء اذا سمعوا في اللغات كلها راوا اعتراض  
السيد ساقطا وعذر العبد متوجهها وقالوا للسيدات امرتن باعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو انه  
اعطى الجميع الا واحدا فثابتة سيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك  
عاما فعلمت لعلك اردت الفصار او السود استوجب لدا وب هذا الكلام وقيل له مالك والنظر الى  
الطوال واللون وقد امرتك باعطاء الدراخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وبوجهه على الفاض  
واما النقص على الخبر فهو ما اذا قال ما رات اليوم احدا وكان قد رات جماعة كان كلامه خلفا منقضا  
وكذا بان قال اردت واحدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احد من صيغ العموم فان النكرة في النفي  
يعم عند القابلين العموم وكذا نكر قال الله به اذا قالوا اما انزل الله على شئ من شئ قل من انزل الكتاب  
الذي جاء به موسى نورا انما اورده هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقص عليهم فانهم  
ارادوا عين موسى علم فلم يزم دخول موسى تحت اسم البشر اما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعنقت  
عبيدي او اماسي ومات عقيبه حاز من كسح ان يزوح من اي عبيد ساء او تزوح باي حوارم بغير رضا  
الورثة واذا قال العبيد الذينهم في يد مكر فلان كان ذلك اقرارا بحكم ما به في الجميع وبنامثال هذه  
الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا يخصص ولا خلاف انه لو قال اسق على عبيدي غانم او على زوجي زبيب  
وله عبدان اسهلهما غانم وروحان اسهلهما زبيب لم يجمع ولا استفهام لانه انما يجمع مشترك غير مفهوم  
فلو كان لفظ العموم مشترك كما في امورا افضل الجمع بمعنى ان يحب لتوقف على العبيد اذ اعطى بل من دخل  
الدار وسق في ارجح في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها فان قيل ان سلمنا لكم ما ذكرتموه  
فانما نسلم بسبب القران فاذا عر عن القران فلما نسلم وفي قوله اسق على عبيدي ودولر في عبيتي  
انما كان مطيعا لانفاق على الجميع بقدره الحاجة الى النفقة وفي قوله اعط من دخل دار لغرضه كرام  
الزايير قلنا فله قدر ارضاها فانه لو قال اسق على عبيدي وزوجاتي كان مخصصا بالانفاق مطيعا  
بالنفسح ولو قال اضربهم لم يكن له ان يفسر على لثمة بل اذا ضرب جميعا عند مطيعا ولو قال من دخل  
داري فخذ منه سداسي العموم **قوله** وذلك عام كله اشاره الى ما احتج ابن مسعود وعلي بن ابي رباح  
من الامان فعموم الا وظهر وكذا عموم الثالث وهي قوله وان محمول الاصره معناه وحرم عليكم الجمع بين  
الاختين اسم جنس محلي باللام متساوول الجمع زكاه ووطا **قوله** ثم قال اسقني الخ اختلف ارباب العموم  
في موجب العام عند الجمهور الفقهاء والمكلمة موجه ليس ينقطع وهو مذهب الثاقي واليه اشار  
ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي

وابو بكر الجصاص موجه قطعي كوجه الخطاب وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المشايخ منهم  
 الشيخ المصنف وهو ثمره الاختلاف بظهوره وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد  
 ابتداء فعند الفرق الاول لا يحبان معتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد عند الفرق  
 الثاني على العكس مسك من قال بان ليس يقضي بان الدعوى القطع لا سمح الاحتمال لانه عبارة عن رفع الاحتمال  
 ثم احتمال ارادة الخصوص العاقد قائم لانه لا يرد الاعلى احتمال الخصوص في نفسه الا ان يستدل بالدليل غير معتدل  
 للخصوص كقولهم وان الله بكل شئ عليم لله ما في السموات والارض واذا كان الاحتمال باساق في نفسه لا يمكن القول بثبوت  
 موجه قطعا مع احتمال الكليات بالقياس وخبر الواحد وهذا خلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز في النسخ قائم  
 ومع ذلك موجه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز في العموم ايضا مع احتمال التخصيص لا يخرج النسخ العام  
 حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص كالمثلان كما ذكر ان العام بعد التخصيص لا يصير مجازا فيها واره واذا كان كذلك  
 كان ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى في هذه الصيغة يجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل  
 كما تتركه اذا تخرج بعض وجهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الاخر في رفع القطع واليقين فاما احتمال ارادة  
 المجاز في الخاص مخرج عن حصة واصله وكان على خلاف الاصل ولا يصير مخرجا عما ذكره صدر من كلام  
 في اصول ان الخاص نفسه لا يوجب شيئا لم يتفحص ولم يتامل فاذا انتقص عنه ولم يرفع على النسخ عند الاحتمال  
 فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص موجه العمل دون العام انعم الاستماع  
 فاما ارادة الخصوص فهو موهوم في كل زمان وكل عام محتمل للخصوص في كل زمان موجه العمل دون العلم ويدل على  
 صحته رواة الصحابة اللف اخبار الاحاد الخالصة في معارضة عموم الكتاب ويخصص العموم بها والقياس وكان  
 ذلك انما منهم انه يوجب العمل دون العلم وتسمك من قال بان موجه قطعي فان اللفظ مني وضع المعنى وذلك المعنى  
 عند اطلاقه واجبا الى لازما وتايبا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم يصيغ العموم موضوعه له حقيقة  
 وكان معنى العموم واجبا وما سابها قطعا حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبث  
 اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عننا وليس في سعتها الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل معتدل  
 يكون موجه تاما قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز كما دلت عما عداها لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان  
 موجه تاما قطعا قبل ظهور الدليل بوجه ان ورد صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير فرق بين عموم التلبس  
 على الله وهو تدعى الى تكليف المجال تعالى الله عن ذلك وللمجوز وورد العام على ارادة الخصوص لا وورد الخاص على ارادة  
 المجاز من غير دليل منهم السامع مع مراد الخطاب قال القاضي الامام ابو زيد في الخصم ما الى ان الارادة متعريف حكم  
 الحقيق لا محالة واحتمال الارادة ثابته حال التكلم فسد احتمال الاعتراض بالان الله لم تكلفنا ما ليس في الوعد

سقط اعتبار الارادة في حق العمل بل هو العمل العموم الظاهر دون ما اصله من الارادة الناطقة ومع احتمال الارادة  
 معصية في حق العلم فلا يعلم قطعا وادب كلام حسن ولكن يحسن بقول كذا ذكره حنفية الخاص مع مجازة و  
 الجواب عن ان الله تعالى لما لم تكلفنا ما ليس في سعتها وليس في سعتها الوقوف على الناطق الابد لا يظهر لم يجعل  
 الناطق حجة اصلا في حقا وسقط اعتبارها في حق العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما ظهره الباطن وان كان سببا  
 لثبوت الحجة في الحنفية واقامة السبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنه سدا على العباد كما قامه البلوغ مقام  
 اعتدال العقل وكما قامه دليل الحجج والبغض هو الاخبار مقام حقيقة ما هي سقط اعتبار الاعتدال  
 فلم يخاطب اصبر من ان اعتدال عقله وخوطينه بالبالغ وان لم يعتدل عقله وكذا سقط اعتبار حقيقة الحجة  
 والبغض وصار كأنه ان اخبرني انك تخيبيني او تبغضيني فانه طالق مطلق بالخيار صدقا او كذبا فكذا  
 عهدنا كما المصنف في بعض خصائفيه ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالانفاق سقط في حق العلم بالطريق  
 الاولى لان العلم بالاعتقاد عمل القلب والقلب اصل العمل يقوم بالحواجز وانها ما بعد القلب فلما سقط في  
 حق النسخ في حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد بالقياس فان اعتبار الاحتمال فيها سقط في حق العمل  
 ثم لم سقط في حق العلم بالانفاق فكذا ههنا **قول** والجواب عما احتج به الطائفة الاولى بمعنى الواقعة ان ادعى  
 انه ان العام موجه لما وضع وهو العموم قطعا عند عدم الخصوص لانه حكم ما وضع له اي فما وضع له بحيث  
 لم سبق صلاحته لارادة الخصوص وكان محتملا ان يرد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك وقد حقتنا هذا  
 في اول باب احكام الخاص ما حكمه منقطع بالتكليف بالاحتمال ان صلاحته لان يرد به بعضه لصحة محكما  
 اي غير قابل لمعنى آخر يعني انما صلي بكونه مع انه بدون التوكيد وجوب العموم والاحاطة بصحة محكما لا باطنه  
 الخصم انه محتمل او مشترك في صفة هذا التوكيد مفسدا ويكون هذا التوكيد ازالة للمقام وتعمينا لبعض  
 مسيئة كما خاص محتمل غير المحكي اي محكي يزيد بل محتمل محكي خبره وكتابه وانما لم يتعوض لحوار اصحاب الخصوص  
 لان فيما ذكره حواجز عما احتجوا به وانما سوسنا في موجه العام من الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم  
 وهو موجود في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره وقول الفارق للاجماع معتقد على المكلف ما امر  
 ونواهي صامه قلنا وكذا الاجماع معتقد على المكلف باخبار عامه بجميع المكلفين على معنى كونهم  
 مكلفين مع عرفها كقولهم وهو بكل شئ عليم وكذلك عمومات الوعد اذ معرفتها تحقق الاثر في المعاصي  
 والاعتقاد للطاعات ومع التساوي في المكلف لا معنى للفرق والله اعلم **باب العام اذا خصه الخصوص**  
 اعلم ان المحققين لغتة تسمى بعض الجمل بحكم ولهذا يقال خص بلان كذا وفي اصطلاح هذا العلم اختلف  
 عبارات الاصوليين فمنه مقتل تخصيص العموم سان ما لم يرد باللفظ العام وقيل هو اخرج ما تناوله

الخطاب عنه وتدل هو تعريف المراد باللفظ الموضوع للجمهور انها هو الخصوص وقيل هو قصر العلم على بعض مستجابات  
وفي هذه العبارة كلام والحد الصحيح على مذهبننا ان يقال هو قصر اللفظ العام على بعض افراده بدليل مستقل  
مقتزن واحترنا نقولنا مستقلا عن الصفة والاستثناء ونحوها اذ لا بد عندنا للتخصيص من غير المعارض  
وليس في الصفة ذكر ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصفة وهذا هو الاستثناء في العام والخاص  
والبحر في التخصيص حقيقة اللفظ العام ولهذا لا يستقر موجب العام باستثناء معلوم بالافاق وسفر باستثناء  
مجهول باختلاف ونقولنا مقتزن عن الناصح فانه اذا نواحي دليل التخصيص يكون نسخا للتخصيصا وتتقف  
على صفة الظل بعد ان شاء الله تعالى ثم التخصيص بحوزة جميع الفاظ العموم امر كان او نيبا او ضربا او ذميا  
لا يوجبهم الى امتناع في الخبر كاستماع الشيخ فيه ولا في يوم الكذب وهذا لان اللفظ لما اختلفت في نفسه التخصيص  
كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من النسب في شئ كيف وقد وقع التخصيص في الخبر كما في قوله  
كما وقع في الامور التي قال الله ما نذر من شئ اسلمه الاحل علم كالمهم وادب من كل شئ وقد انت ذلك المخرج  
على الجبال والارض لم يجعلها كالمهم وكذلك المراه لم يوز كل الاشياء واذا عرفت هذا فاعلم ان الصولت اختلفوا  
في العام المخصوص في صلبين احدهما ان العام بعد التخصيص هل سقى عاما في السابق بطريق الحقيقة لم يصير  
مجازا والساني ام هل سقى حجة بعد التخصيص ام لا اما الاول فقد قيل للاصلاف فيه من على ان الشرطي  
العام الاستيعاب ام نفس الاجتماع لمن شرطه اجتماع دون الاستغراق قال انه سقى حقيقة العموم  
التخصيص ان سمي التخصيص الى ما دون الثلثة في تصير مجازا ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا  
بعد التخصيص وان خص من فرد واحد لان الكل سقى بانفسه فاعلم ان شرطه فعل قول من جعل مجازا  
لا يصح الاستدلال العموم بعد التخصيص لانه لم يبق عاما وقيل بل يبق عليه مبتداه سواء كان شرط العموم الاجتماع  
اول الاستيعاب لان عامه شارط الاستيعاب محموله جمع في الباقي بعد التخصيص وذهب بعض من شرط  
الاستيعاب الى اجتماع جميع الحقيقة وجهه المجازية من حيث انه ساول نية المسجيات كما ساول قبل التخصيص  
كان حقيقة فما من حيث انه احقن بها وقصر عما عداها كان مجازا وفي اقوال هذا الفصل كثره يعرف شرطا  
وسان وجوهها في غير هذا الكتاب اما الفصل الثامن وهو الذي عرفنا الباب لبيان فصول الاصوليون  
في كون العام المخصوص من جهة فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان  
وفي رواه ابى ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا سقى حجة بعد التخصيص بل يجب الوقف  
الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما قال اصلوا المشركين ولا عملوا اهل الذممة او مجموعا كما  
لو قيل اصلوا المشركين ولا عملوا بعضهم الا انه تحت اخص المخصوص اذا كان معلوما فقال عامة منهم

ان لا يعتبر

الشرط

ان كان المخصوص مجهولا لا استقط حكم العموم حتى لا سقى حجة فيما بقي وسوقه في البيان وان كان معلوما  
بقي العام فما وراءه على ما كان مهم من قال منهم ان موجب قطعي قبل التخصيص سقى عند قطعها حتى لا يجوز  
تخصيص القياس وخبر الواحد ومن قال منهم ان موجب ظني وسقى عند ظنيا وحاصل هذا القول ان  
تخصيص المعلوم لا يؤثر في العالم صلا وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما سقى العالم بعد التخصيص  
فما وراءه على ما كان وان كان مجهولا سقى دليل المخصوص وسقى العام موجب حكمه في الكل كما كان قبل  
لحق دليل المخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو المعين في طريقته وفيه قول آخر صنفنا عن  
ذكرها كما عرض المصنف عنه **قوله** بعلمه العمومات ان اكثرهما ما دون ثمن المخصص من الآدمي وذلك  
مجهول ولذا وقع الاضلال في فقيل ربيع دينار وقيل ثلثة دراهم وقيل عشرة دراهم وخص الربوا وهذا  
مجهول لا يجيد وبعد ما التخصيص في الاشياء التي سبابها لم ينزل الجها له عنه بالكلية لانه ثبت ان الربوا يجري  
في الاشياء ولم يستأنف مفسر عليها ولهذا قال بعض الصحابة خرج النبي صل من الدنيا ولم يدن لنا بالربوا  
وادعت الجها له لا يجوز المسك عندهم بقوله واحل الله البيع وكذا كذا وكما في السرقة والسبع نصوص الحدود  
وهي قوله الرانية والراز والاراق والاراق والدرن سومون المحصنات الشيخ والنسخة اذ انبأ ان مواضع  
الشبه منها مخصوص بقوله علم اذ والمحدود ما استطعت اذ والحدود بالثبات وقد نقله العلماء  
ما يقبل بمحور التخصيص وفيه ان فما خص وهو مواضع الشبه ضرب جهال ان يعرف اية شبيه يعتبر  
لهذا احد لغوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاضلال فيه وعلى القول الثالث لصح الاحتجاج بكل عام  
سواء خص منه شئ او لم يخص ولم يذكر الشيخ انه لظهوره **قوله** والصحيح من مذهبننا ان دليل على ان  
المذهب ما ذكره الشيخ به ان ابا حنيفة استدل على ان البيع شرطه النسي علم عن شرط  
وهذا عام في خصه فان شرط الخيار قد خص منه واحتج على استحسان الشفعة بالخوارق يقول علم الجار  
احق بصفية وهذا عام وقد دخل خصه فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق بصفية واستدل  
محمده على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهي علم عرس مالم يقبض وقد خص مع المهر قبل القبض  
وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح وابو حنيفة خص هذا العام بالقياس فغيرنا راحة للعمل  
من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لا يكون موجبا قطعا فكيف يصح معارضه لما يكون قطعيا كما ذكر  
شمس الامم وما ذكره بصلح دليل على المذهب المخصوص المعلوم لاني المجهول اذ ليس فيما ذكره مخصص  
مجهول الا ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في المفهوم والذين يمتنعون من مذهب السلف لم سقى عمل  
موجب بعد التخصيص في الفضلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعاً في المذهب الفصل في المذهب



**قوله** اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم في العام الذي خص من فان فاطمه رضي الله عنها احتجت على ابن بكير في ميراثها من ابيها بعموم قوله بوسعكم الله في اولادكم الام ان الكافر والقائل وغيرهما خصوصاً ولم يكر احد من الصحابة احتجاجاً بغير ظهوره وثبوت بل عدل ابو بكر في حرمانها الاحتجاج بقوله علم نحن معاشر النساء لانور شمانه كناه صدقة وعلى رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين عمك وبين بقوله او ما ملكت ايمانهم فقال احلتهما ايم مع كون الاخوات والبنات مخصوصين وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور والصحابة ورواهم تحت لواء انكاره من المتأخرين وكان اجماعاً **قوله** وذلك في الخبر الواحد في العام المخصوص من الكليات كونه المتواره دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر الفقيه على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسياً في العموم على القياس ورجح ابو حنيفة خبر النبي على القياس فكان ثم انه يصلح معارضاً للعام المخصوص من حيث صحة تخصيصه بالاجماع والتخصيص انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما سعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس وكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة **قوله** اما الكفر في احتجاج ابو الحسن الكرخ ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولاً او غير تخصصه جهالة في الباقي لان اي فرد عين من الباقي لاسات موجباً لظلامه فيتم محتمل ان يكون المخصوص من منزه دليل الاستثناء في الحكم وان فانه في الصيغة لانه من ان لم يدخل تحت الحكم لانه ان الاستثناء سئل ان المسئلة لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدمه الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل المخصوص الى مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طارياً يكون دليل النسخ لا دليل المخصوص واذا صار كالاستثناء بوجبه جهالة في الباقي كاستثناء المجهول فانه بوجبه جهالة في المستثنى من بالاجماع حتى لو قال لغلان على الف الاشياء موقوف قبل البيان واذا صار مجهولاً لم يصلح محبة نفسه كالمجهول بل يجب التوقف الى ان سئل المراد واما اذا كان المخصوص معلوماً فذلك لانه محتمل ان يكون معلوماً بالاستقلال واذا سئل نفسه اذ هو لا يفقره افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل والدلائل التي توجب معلوله لا تفصل من نص ونص وعلى بعد التعليل لا بد ان يقد من الباقي بصير مخصوصاً وهو المراد من قوله مسدى بوجبه جهالة الباقي ايضا وصار كما لو خص من بعض معلوم وهو المخصوص فيكون خلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلما وجب استثناء المعلوم جهالة في الباقي بقي الباقي على ما كان قبل الاستثناء قطعاً كما لو وقع من عشرة خمسة ستم في الباقي قطعاً لان العام وجد بصير مجازاً وجهان المجاز متعدد لانه اشتمل على مجموع كثره وحتمل الحمل على الكل كما في من كثر التحوير وليس حمل على احدهما اولاً والحمل على غيرهما لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجازاً في الموضع الثاني **قوله**

ح

ووجه القول الثاني احتج الذين فروا من تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص المخصوص دليل مستقل بمنزله للاستثناء لانه من ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحت الاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول بوجه الموقوف على البيان فكذلك تخصيصه اما الاستثناء فلا وجه للاختصاص الباقي فكذلك تخصيصه لوجه التلافي في معنى على ما كان قبله قطعاً عند بعضهم فظننا عند آخرين معالوا ولا معنى لما قالوا في الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل للتعليل ان المتثنى معدوم على معنى انه لم يكن مواداً للكلام اصلاً والعدم لا يجعل ولا يمازى دعوى انه يصير مجازاً لان المجاز ما يكون معدوماً عن موضوعه وهذا الصيغة ليست كذلك لانها ساوياً في بعد التخصيص كما ساوياً قبله ولن سلمنا انه يصير مجازاً لان اسم انه يصير مجازاً لان ظهور الدليل انه اراد به ما وراء المخصوص كنه لا بعض وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فما وراء صورته التخصيص هو الحكم فيما بقي على سبيل العموم وقوله محتمل انه اراد به بعض ما وراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل ولا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص **قوله** ووجه القول الآخر احتج الفریق الثالث بان المخصص يكون الا بدليل مستقل متصل ساوياً لبعض ما ساوياً العام على خلاف وجهه محتمل لو تأخر كان استثناء فاذا كان مقارناً كان بياناً واذا كان كذلك لم يستغنى عن صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولاً لان المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل كما في النسخ فانه لو ظهر المجهول على ظاهره استثناء من النسخ حتى سئل المراد وقد ساوياً العام موجباً للحكم فما ساوياً قطعاً بمنزلة الخاص فما ساوياً فاذالم يستقيم المعارضة تكون المعارضة مستقطاً دليل المخصوص ويقع حكم العام على ما كان في جميع ما ساوياً وهذا خلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصفه فانه بالاول لعدم انفصاله وعدم استقلاله بنفسه الا بغيره انه لا يستقيم به واصل الكلام فان قول القائل لا اريدنا الاستثناء فاذا كان داخل على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً او جملته في الاستثناء جهالة في المستثنى من بصير الاصل مجهولاً لا يجب العمل به قبل البيان **قوله** ودليل ما قلنا ان ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول ولقد ما ذكرنا من اجماع السلف ان دليل المخصوص شبه الاستثناء حكمه من حيث انه من ان المراد اسات الحكم فما وراء المخصوص لان يكون المراد رفع الحكم المخصوص بعد ان كان ما سئل المتوضو في قوله الا بغيره انه لا يكون الامتياز في معنى شرطية المقارنة حتى لو كان طارياً يجعل نسخاً المخصوصاً وليس شرطاً للمقارنة الاستثناء من حيث الاستثناء من حيث ان ما من غير وشبه النسخ بصيغة من حيث ان كلامه مستقل بنفسه معيد للحكم ولن لم يستغنى عن صيغة العام وحكم النسخ انه لا يجعل في

الاول اذا ما ساء له مجهولا بل يمنع العمل به ولو كان معلوما يعجز وحكم الاستثناء اذا كان مجهولا  
يرجع جماله المستثنى منه واذا كان معلوما سقى الباقى على ما كان قطعاً فلم يجز الحاق دليل الخصوص  
بأحدهما بعينه اى الاسماء عيناً من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عيناً من غير اعتبار معنى  
الاسماء فيه لان في الحاقه بأحدهما عيناً ابطال الشبه الأخرى وجب اعتباره اى اعتبار دليل الخصوص  
في كل باب في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول نظيره وذلك الباب هو النسخ والاستثناء لان  
الاصل في مورد من شئيين واخذ خطاً من غير ان كل واحد منهما ان يغير كالفعل ما اخذ خطاً وظاهر  
وخطاً من الباطن اعتبر بهما في مثل النسخ على ما عرف وكصدقة الفطر لما كانت مستعمله على معنى التوبه  
والموتة اعتبر كل واحد منهما ولم يكتف بأحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا اعتبر دليل الخصوص  
في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المخصوص المجهول والناسخ المجهول في معنى  
قوله وجب اعتباره في كل باب نظيره ولو قال سطره او قال فيعتبره في كل باب كما كان احسن  
**قوله** معلنا انما كان كذا هذا شروع في بيان اعتبارها بالشبهين في كل باب فقال اذا كان  
دليل المخصوص مجهولاً اى متناولاً للمجهول عند السامع لوجه جماله في الاول وهو المخصوص من حكمه اى  
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام اذا اعتبر بالاسماء اى راد اليه لما تناو  
المستثنى اذا كان مجهولاً او جبه جماله المستثنى منه وسقط اى هذا الدليل في نفسه بصيغته اى باعتبار  
صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولاً او متناولاً للمجهول لا يعارض الاول بل سقط  
نفسه وحكمه اى وحكم دليل المخصوص وهو بيان المخصوص لم يدخل تحت الحكم قائم اى ثابت بصيغته بخلاف  
الاستثناء فان حكمه لا يستفاد منه بنفسه فاذا كان حكمه قائماً بصيغته لا يستفاد منه التمسك الى الاول لان  
عنه بقى الاول على ما كان ومخوذاً ان يكون معناه واذا كان حكمه قائماً بصيغته وصيغته سقطت باعتبار  
سببها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغته وسقط  
سقوط الصيغته بمعنى العام على ما كان وكان وجه سقوط دليل المخصوص على وجه ثبوتها في تأثيره في  
فصار الدليل اى العام شبهاً لتردد من البقاء الزوال وشبه الاستثناء في دليل المخصوص او جزوالم  
وشبه النسخ فيه اوجه ثبوتها على ما كان فلم يطله اى العام بانك لان ما كان ثابتاً سابقين لانسداد الشك  
ولكن لم تكن فيه شبهة جماله ولو رثت ذلك الى التوقف فوجب العمل دون العلم ومخوذاً ان يكون من الدليل  
دليل المخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يطله عادداً اى ايضا اى فصار دليل المخصوص شبهة  
في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يطله بانك واذا لم يطل دليل المخصوص بانك لا يطل

العام بانك ايضا لان يطله من غير ثبوت دليل المخصوص وثبوتها على عدم ثبوتها ومنها ثبوت  
ومخوذاً ان يكون المراد منه دليل المخصوص وان يكون الضمير عادداً الى العام اى فصار دليل المخصوص  
شبهها لما ذكرنا فاستطل العام بانك مثل هذا الدليل المتردد والاول هو الوجه والحاصل  
لا يطل واحد منهما بانك فلا سقط دليل المخصوص لكونه مجهولاً بانك ولا يخرج صيغة العام من  
يكون تحتها بانك ايضا كالمفهوم للورث عنه بانك والارث ايضا بانك **قوله** وكذلك اذا كان المخصوص  
معلوماً اى وكما اعتبر جبه الاستثناء وجهه في المخصوص المجهول بعينه كلاماً ايضا في المخصوص المعهود  
او معناه كما ساء العام شبهة في المخصوص المجهول وكذلك بصيغته حشبه في المخصوص المعلوم ايضا فلما  
سقط بانك والاحتمال وسياق الكلام يدل على هذا الوجه لان اى دليل المخصوص محتمل ان يكون معلوماً  
وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص الفعلية وهذا نص قام بنفسه من فصل عن الاول  
مكون قابلاً للتعليل وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصاً اى يصير متناولاً للعام التي تضمنها  
دليل المخصوص مخصوصاً من الجمل التي دخلت تحت العام وذلك مجهول فادرج جماله الباقى **قوله**  
كانه لم يدخل سبب المعارضه جواب سوال برود عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضه للنص  
ولهذا الاستثناء التخصيص استثناء وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا اذ في معارضه القياس النص تكلف  
حاز اعتبار احتمال التعليل ههنا في مقابل العام وفي معارضه القياس النص فقال انها اعتبار التعليل  
ههنا لان القياس انما سلك بحكم غير المنصوص عليه على وفق ما ابدته الاصل الذي استنبطه الصور  
معارضه فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه فاما الناسخ فاما يجعل بطريق المعارضه وان كان حيث  
وجم البيان فلو صار تعليل بلزم منه معارضه القياس وهو فاسد وكذا التخصيص استثناء بالقياس  
لا يجوز لان الاصل الفرع استثناء اى لا يصلح معارضه لهذا العام لعدم تناوله شئاً من افراده فكذلك  
القياس المستخرج منه لا يصلح معارضه اذ لم يصلح معارضه لان معارضه لا محاله وهو لا يصلح معارضه  
النص **قوله** فوجب العمل به اى هذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضه النص فيصير قد رما  
تناوله النص اى العام مجهولاً او يصير قد رما تناوله النص المخصص مجهولاً لجماله ما دخل تحت علمته  
ولزم منه جماله العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولاً هذا هل اعتبار صيغة النص اى احتمال التعليل  
ولزمه الجماله باعتبار دليل المخصوص الشئى ما يحقق شبهة النسخ فاما على اعتبار حكمه بالنظر الى الحكم  
فلا يعتبر احتمال التعليل لانه عدم اذا الاستثناء من ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام ولن الحكم حصل  
باوراً بل انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف فدخلت الشبهه اى

العامة باعتبار المخصوص المجهول وهو عن قوله ايضا لا باعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيه  
مخرج العام من ان يكون محجبه واعتبار حكمه متى موجب الحكم قطعاً على مكنس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد  
عرف موصفاً للاسئلة الاحتمال والشك ولكن يمكنه في شبهه فاجب العمل دون العلم **قول** وهذا ان المخصوص  
المعلوم بخلاف النسخ اذا ورد معلوماً الى متساو لا المعروفة مضافاً الى النسخ العام فان الحكم فيها يفتى في العام  
بعد ورودها في مخصص معلوم في البعض لا سبباً لاجتماع التعليل كما سطر فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل  
التعليل الى آخر ما ذكرنا في الكتاب وكان قول الاحتمال التعليل لاختلاف النسخ وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه  
لا يؤثر في النتيجة كما يدرك عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس موجوداً ليتغير كما في قوله والاربع الصب  
لغيره اي ليس في ذلك المفاضه صبه لتجدي ان الصب موجود ولكن لا يتغير وما ذكرنا في الجواب عما يقال ينبغي ان لا  
يعمل دليل المخصوص لانه شبه النسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعملان النسخ لانه لا يعمل احرازاً معارضه القياس النسخ  
ورفع ما استدل بالقياس وقد عدم ذلك في دليل المخصوص الاستثناء انما لا يعمل لعدم استقلاله وكونه عدماً  
وقد تحقق الاستقلال في دليل المخصوص فبذلك التعليل ضار الحاصل ان دليل المخصوص يشابه النسخ في استقلال  
الصيغه ولا يشابهه من حيث ان معارضه الاستثناء في كونه متبشراً ولا يشابه في عدم الاستقلال وعلوم التعليل  
فيها باعتبار هذين الصيغتين اللذين يفارقهما دليل المخصوص فهما معد التعليل الا ان من حيث كونه عدماً  
الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل لكونه مستقلاً بوجوه مستلزمات الاحتمال وذلك كاف كما حققناه ومن التثنيه  
في شرح النسخ الكلام في المخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في المخصوص المعلوم هذه العبارة فقال اما اذا  
كان دليل المخصوص معلوماً فاحتمال ان يكون معلوماً لان الاصل في المخصوص التعليل ما لم يفسر كلامه لان النسخ  
لعدم حكمه وان من حيث الحكم يشابه الاستثناء للمنع فكان هذا ما والعدم لا يعمل في احتمال العلم بعد حكم  
وهو منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى ما يفتى في ضار في الحاصل ان من حيث احتمال ارادة المتكلم تخصيص  
وذلك غير معلوم كما اعتبرنا في شرحه الارادة في العام قبل تخصيصه الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة مست  
بعلة النسخ ظاهر والعله التي هي موضع كانت ظاهرة ايضا فاست ارادة الباطن ايضا في المخصوص على سبيل الجمال  
بدليل ظاهر معناه بخلاف الاستثناء لانه ليس له دليل مستند اليه وكان اعتباره اعتباراً في الباطن وذلك لا  
يوجد عليه صوري الى المخرج فلا اعتبار اصلاً واداسا احتمال الارادة اوجب شبههم فسقط العلم دون العلم  
الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وفيه في طريقه وان شبهه في الطريق لا سطر اصله  
وهذا اعني في العام اذا خص من شئ وفتح الشبه في اصله لم يتناول مضاف نظير القياس فان القياس في اصله  
شبه من حيث انه محتمل ان لا يكون موصفاً وهذا لان النسخ الخاص لما كان معلوماً استحال التعليل فيما يفتى في ضار

مخصوصاً ايضا لاسبق العام عاملاً والاحتمال لا ينفذ العلم الاول ولكن ينزل النسخ لانه دخل في حد المعارض في  
العلم على عمومته كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريقه بقاء عدم الدليل لم يكن باسما فيكون ذلك يجوز تخصيص  
العلم بالقياس لم يفتى في خبر الواحد بخلاف الاستثناء فان لم يفتى في الحكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى  
وكان عدماً والعدم لا يعمل فاذا لم يعمل اقتصرت على قدره وقد مر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوماً بالاشارة  
وبخلاف النسخ لان الحكم بقدر النسخ الاول فاذا جاء النسخ كان انهاءً لذلك الحكم فاذا ورد النسخ خاصاً فاحتمال  
ان يكون معلوماً لم يفتى في خبر الواحد بخلاف النسخ لان بصير العلم معارضه مما استدل النسخ وحكم العلم لا  
يعارض حكم النسخ بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضه كما بل من انما ان القدر المخصص  
لم يكن داخله فقلنا النسخ اذا عمل عمله على هذا الوجه من انما ان قدر ما ساعد اليه العلم لم يكن داخل تحت  
النسخ لانه يعمل على سبيل المعارضه **قول** وفيه من العلم اي نظيره الاستثناء فيما اذا صح بين خبره وعبد  
او بين خبره وعبد ميت او بين منته وذكيم او بين خبره وباعه من خبر واحد لم يفتى في البيع اصلاً لان احدهما هو  
الحرا والميت او الميته او الخبر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ في العقد صفة المالك والمقوم وقد لا يوجد  
في هذه الاشياء ولو جاز العقد في العبد او الحي او الذكيم او الخلل انما يجوز حصته من الثمن بان قسم الثمن على  
صنعة وقفه الا ان لو كان مالا مقوماً والبيع بالخصه لا سفقة ابتداءً للمعنى الجماله كما لو قال خذ منك  
هذا العبد بما خصه من الالف اذا خصم على صنعة وقفه هذا العبد الا ان قال خذ منك هذا العبد من العبد  
الا هذا حصته من الالف فانه لا يجوز لجماله كذا هنا وهذا اذا لم يفتى في الثمن وهو الماد من قولهم خذ منك  
فان فصلان قال عنهما بالف كل واحد منهما فلهذا الجواب عند اي حصة به وعند هذا العقد جاز في  
العبد والذكيم والخلل باسمي بمقابله لان الفاد يقتصر على ما وجدته العلم المفسده وعند جميع الثمن  
لكل واحد منهما عدمت العلم المفسده فمما هو مال منقسم منها منفصل عن الآخرة البيع اسداً وبقي  
فوجود المفسده في احدهما لا يؤثر في العقد على الآخر لان ما مره في العقد على الآخر اما باعتبار الشعيه  
واحد ليس شيع للآخر واعتبار انها كشي واحد وليس كذلك في كل واحد منهما منفصل عن الآخر في العقد  
الارزاقها لو كانا عبد من واحد احدهما قبل قبضه في العقد في الآخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما  
شروط قبول العقد في الآخر اذا صح الاجاب فلهما لا يكون المستثنى ملحقاً بالباقي في قبول العقد  
في احدهما دون الآخر وذلك لعدم اذ لم يصح الاجاب في احدهما وصار هذا كما اذا اشترى عبداً او كاتباً  
او مديراً فالعقد بنفسه في المديرو منفي صحيحاً في العبد كذا مرنا وارجو حينه رضي الله عن نفيها بالجمع  
منها في الاجاب فلهذا شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر بدليل ان المشترك

منك قبول العقد في احدهما دون الآخر واستراذ قبول العقد في المحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع سطل  
بالشرط الفاسد وقولها ان هذا عند صحة الاحاب قلنا عند صحة الاحاب فبها يكون هذا شرطاً صحيحاً  
ونحن انما ندعي شرط الفاسد وذكره عند فساد الاحاب لان هذا الشرط باعتبار جمع الباع فبها في كل ما  
لابا اعتبار وجود المحلية فيها **قوله** مضارته هذه الجملة ان المسألة التي ذكرناها نظراً لاستدعاء من حيث المحر  
والثمن والمسته لم يدخل في العقد أصلاً ولان العقد ورد على العبد والذكمه والخل اسداً بالحقه كما ان المسن  
لم يدخل تحت مسن من ان الكلام صار كالمالك بالباقي بعد الثنيا واما تطير النسبة فهو ما اذا باع عبد من فوات  
احدهما قبل التسليم او استخفى او وجد احدهما مدبراً او مكاتباً او باع عبا بينت فوجبت احدهما ام ولد مع البيع  
في الباقي سواء سمي لكل واحد منهما ثمناً او لم يسم عندنا ظلاً فالزفر فما اذا وجد مكاتباً او مدبراً او ولد  
قال لان الاحاب فهم فاسد لما سألهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطاً لقبول العقد في الفتن منها  
فيفسد العقد كالم في سلة المحر وجم قولنا ان كل واحد منهما دخل في العقد لان دخول الادمي في العقد  
باختبار الرق والمقوم وذلك موجود فيهما لم استخفى احدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استخفى غيره باع  
عبد من فاستخفى احدهما وهناك البيع حاز في الآخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمناً او لم يسم بوضوح البيع  
في المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بل دليله حوازيه المدبر من نفسه ودليله ان القاضي اذا قضى حوازيه  
بيع المدبر سفه قضاءه وكذا المكاتب فان سعى من نفسه جاز ولو باع من غيره برضاه جاز في ارض الروينين  
وكذا بيع ام الولد من نفسها جاز ولو قضى القاضي حوازيه سلم الولد فذمضا وعندها جاز في ارض يوسف  
واذا سأل المحل قابل للبيع حتى نفذ قضا القاضي ثم وقضا القاضي في غير محله لا سفد عرفنا انهم وصلوا  
في العقد ثم خرجوا بعد تناول الاحاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صياح بحق  
المعتق عليهم وكان هذا بمنزلة النسخ وانهم خرجوا بعد الدخول وبقى العقد صحيحاً في الاعمال ان الجاهل باع  
عارض اذا الثمن كله كان معلوماً وول البيع وجهه للثمن باع عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبد  
قبل التسليم سطل البيع في الباقي وسقط في الحثي حصته من الثمن كذا ههنا فان قيل ما الفائدة في دخولهم  
ثم خرجهم قلنا الفائدة صحيحة كلام العاقد مع رعايه ختمهم والعقاد العقد في حق الاخر **قوله**  
ونظير دليل الخصوص من خيار الشرط اضافة الخيار الى الشرط اضافة الشيء الى سببه كزكوع المال ورج البيت  
ار الخيار الذي سببه شرط ويقال شرط الخيار ايجاباً وهو من قبيل اضافة الشيء الى سببه كمال الكو وقت  
الصلوة الى الشرط الذي يوجب الخيار وثبتت واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب  
الانعقاد كلاف سائر الشرط فانها تمنع السبب والحكم جميعاً على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى ثم انما يشبه دليل

الخصوص اصحاب شبه الاسماء وشبهه في كمالها في دليل الخصوص من حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت لصلها كان شبهها  
بالاسماء في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الاعتقاد بل يرفع بعد الثبوت بالنسخ كان نظير لنا في حق  
السبب في الختم في المحرمان وجب العلم به في المسألة كما وجب العلم بشبهه دليل الخصوص في العام **قوله** اذا باع  
عبد من هذا المسألة على اربع اوصاف احدها ان لا يعين الذر فيه الخيار ولا الفصل الثمن بان قال بعت هذا من العبد من  
الف درهم على اني بالخيار في احدها لثمنه ايام وفي هذا الوجه نفسه البيع اما لجهاله المبيع لانه اذا اشترط الخيار  
احدهما بغير عينه لزم العقد في الآخر وهو مجهول والمذكر لا يستلج المجهول اسداً واما لجهاله الثمن لان حكم العقد  
ثبت في الذر للخيار فيه من حصته من الثمن اسداً كما ثبتنا في حق الحكم بمنزلة الاستقاة وهي مجهولة جهاله الثمن  
منع صحة العقد وصار كما اذا قال بعت هذا من العبد من الف الا احدهما كما حصته من الف اذا قسم على قسمتها وذلك  
باطل كذا هذا والثاني ان فصل الثمن ولا يعين للف في فيه الخيار بان قال بعتهما الف كل واحد منهما خمسة  
على اني بالخيار في احدهما لثمنه ايام وهو فاسد ايضاً لجهاله المبيع لان البيع يلزم في الخيار له فيه وهو مجهول  
فلا يمكن الزام المبيع فيه وصار كما لو قال بعت هذا من العبد من الف الا احدهما بحسبه والمالك ان يعين  
الذر فيه الخيار ولا الفصل الثمن بان قال بعتهما الف على اني بالخيار في هذا بعينه لثمنه ايام وحكمه الفاسد ايضاً  
لجهاله الثمن لانه في الوصم الاول مضار كانه قال بعتهما الف الا احدهما كما حصته من الف مستغنى عن الباقي  
مجهول كذا ذكر في عامه الكذب وذكر القاضي الامام ابو زيد في هذا الوجه ان بيع العقد في الذر ليس خيار  
ولو مضى في احدهما سقى في الآخر على الصحة لان العقد فيها منعقد اذا الاحاب تناولها جميعاً واما محلان  
لبيع المسمية صححت حملها لان الخيار عارض العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فعمل الاجابة اللق  
ووجبت حصته من الثمن بعد ان سقت تسمية حمل الثمن فكانت اجمالاً عارضة فلا يمنع الحوازي في الفرق والمدبر  
لان الشيخ زرع صاحب الكتاب اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه لان الخيار وان دخل  
على الحكم لكن العقد انما منعقد بحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار فنقض قائم وهو الخيار وذلك  
النقض قائم من كل وجه فوجب عدم الحكم من كل وجه مضار الاحاب فاصلاً عنه في حق الحكم من كل وجه لا  
بضرورة او جنة ذلك فجعل الاحاب كان لم يكن في حق الحكم كما في بيع المحر جعل كان لم يكن لعدم المحل في حق  
الاجابة في حق الآخر حصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدبر مع الفتن لان الاحاب تناولها واما المنع  
الحكم ضرورة صيانة حقه من الفتن قائم مع ثبوت الحكم فيه وما ضرورة لا نظير حكمه في غير موضع الضرورة  
فيبقى الاحاب تناولها وانه هذه الضرورة وذكر في نسخة اخرى الفرق بين المدبر والفتن وبين هذا الفصل  
بهذه العبارة وهي ان المدبر داخل في العقد والحكم جميعاً لانه قابل له بقصا العائن كما ذكرنا ولكن

خرج بعد ما دخل مصير الجها له حادثه في الزمان الثاني فلما تمتع وفي سلتنا الجها له في اسداء العقد لان  
الحكم ست في الراجح في الجها له نصير الثمن مجهول من الاسداء تمتع صح العقد وكان القياس ان لا يدخل في العقد اصلا  
لان الشرط منع السبيل لان القياس يرك لما عرف فالحاصل ان المنع فمات في مسمى العقد لغناه ومعنى  
فانما المفسد وفي سبغ القرن من المدبر المنع مقترن بالعقد معني لا لفظا فلم يوتر المفسد والى الوجه الثلث  
الذي سهاها اشار الشيخ بقوله فاما اذ اجمل الثمن ولم يعين الذي لغير الجها له او عن احد مما بعد او المبيع ولم يعين  
الاخر والوجه الرابع ان يعنى الذي فيه الجها له ومفصل الثمن بان قال بعثت منك عدس من العبدن بالف درهم كل  
واحد بخمساه على ان الجها له لانه في هذا يعنى ويصح العقد في هذا الوجه ولزم في هذا الذي لا خيار فيه ما كى  
من الثمن لزوال الجها له بالكليته ثم في الفصول الثلثة عملنا شبه الاستثناء فلم يجوز البيع عند عدم التعيين  
واعلام الحصة كما ذكرنا وفي الفصل الرابع عملنا شبه النسخ فحوزنا البيع ولم يجعل قبول العقد في الذي وجد  
في الخيار شرط فاسد في الذي لزم العقد فيه كما جعلناه في سبغ الجها له عند مفسد الثمن على قولنا في حيزه  
لانا انما جعلناه هناك شرط فاسدا لان الجها له وما شاكله من المنع والجها له يدخل في العقد اصلا لعدم الجها له  
فلم يسن استراط القبول في من مقتضيات العقد لان استراط قبول غير المبيع لان العقد في المبيع وكان  
طرفا فاسدا فاما الذي شرط فيه الجها له فدخل تحت العقد لان الشرط لم يوتر في السبب فلما منع من العقاد  
في حقه وكان استراط القبول في استراطه في المبيع لاني غير المبيع فكان شرط الجها له فاسدا لانه لا يمتنع صحة  
العقد فان قيل فهل لا عملته بالشبهين جميعا في كل مسلم كما فعلتم في دليل الخصوص والعامل شبه النسخ  
يوجب جواز البيع وان لم يكن من مبيع الجها له معلوما والثمن مفصلا فلنا لان العمل بها لا يمكن في بعض  
الوجه خلاف دليل الخصوص اما في الوجهين الاولين فلان العمل بها يوجب سقوط شرط الجها له ولزم  
العقد في العبدن لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الجها له هنا لكونه  
مجهولا لزم العقد في العبدن كما لم يوجد الجها له اصلا وهذا خلاف مفسود المتعاقدن فلا يجوز ولا نالو عملنا  
بها في الجها له كالمفسد ايضا لان شبه الاستثناء موجه ضد العقد وسبب النسخ يوجب انعقاد في العبدن ولم يكن  
منعقدا ولا سقدا ما شك وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل شبه النسخ في جواز لزوم  
العقد في الذي للخيار فيه وكون الجها له في الثمن طارئة غير ناعم كما احاره العاصي الاما شبه الاستثناء  
يوجب الفساد فلا يستجوز بالشك ايضا واما في الوجه الرابع وشبه الاستثناء يوجب الجها له ايضا  
لان الاستثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب كذا فكان القول بالجها له في عمل الشبهين ايضا حاصل  
ما ذكر في الكتاب شبه اول خيار الشرط بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستيناف عند الزيادات

مع اوجهها الرابع نحو سبحانه قام الدليل على مجموع فمن وجه الشبهين بذكر معنى الشبهين في خيار الشرط  
ثم من الوجه الرابع على الشبهين بقوله فقيل لا بد من كذا سان نخرج الوجه الثلثة على شبه الاستثناء  
وقوله واذا وجد في اخر الباب مخرج الوجه الرابع على شبه النسخ **قوله** فعلم لا بد من كذا بمنزلة الجها له  
والعبد بعد به لا بد من اعلام الثمن والمبيع للجها له فاذا لم يوجد علام الثمن والمبيع اولم يوجد واحد منها  
لم يجز البيع كما لا يجوز بيع الجها له والعبد الذي هو من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاطراف فيكون الجها له  
الوجه الثلثة بالجها له والعبد في عدم الجها له مما سببه الدليل المدلول او بقدره فقيل لا بد من الاعلام للجها له  
كما لا بد منه بجواز بيع الجها له والعبد عندهما فاذا لم يوجد الاعلام لم يمس الجها له وانما يعلم **باب**  
**الفاظ العموم** قد مر في اول الكتاب ان العام ما يعظم معان المسجات لفظا ومعنى ولما كان الاساطم  
بطريق كانت الفاظ الدالة على العموم قسمين من جهة فساد على معناه دون صيغته وقسوة  
يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض للعدد  
معلوم بل مساوي للدلالة فصاعدا وله صيغة تفتية وفرد من لفظ او من غير لفظ كقوله **قوله** وهذا  
الشيخ في اراد النظائر ثم الجمع على قسمين جمع فله وهي ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلثة وامثلة  
افعال وانفعل وانفعلوا وافعله كقوله واغسل واجزبه وغلته وقيل جمع السلامة بالواو والنون  
والالف والثاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو بعيد استيها فما ليس فيه جمع من التثنية وجمع  
وهو ما سواها من الجوع ثم عامة الاصوليين على ان جمع التثنية اذا كان منكرا ليس بعام لكونها في العشرة  
فما دونها وانما احذفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا وكان الشئ به بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة  
واختار ان الكلام سواء كان جمع قلة او كثره الا انه منع اللفظ جمع التثنية لكون العموم في موضوع وهو الثلثة  
فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم والثلثة الى ان تشمل الكل لا ليس من شرط العموم عند المصنف  
الاستخفاف على ما عرف **قوله** مثل الرجال والنساء اللام في هذه النظائر بحسين الكلام كما في قوله  
ولقد امر على اللهم بسبب والمواد منها الجوع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان الكلام في الجمع المعروف  
باني بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر النجوم والمتران واصول العموم لاني ليس بلفظ التثنية فقيل  
كقولنا رجال ونساء ومسلمون مسلمات **قوله** اما بصيغته فهو موضوع للجمع اي صيغة هذا العام الذي نحن  
بصدده فهو موضوع للجمع لان واضح اللفظ ما وضع هذه الفاظ اعني الفاظ الجوع لا الاعداد مجتمعة  
ببرانه يقال للواحد رجل وللثلاث رجال واما معناه فلما اشكال في  
لا بد من على اعداد مجتمعة قال شمس الامم وهو عام معناه لان شامل لكل ما تناوله عند الإطلاق

**قوله** وذلك شامل في العام صيغة ومعناه شامل لجميع ما سطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق  
ان لمكن العمل به والاسطلق على الملتة لان الملتة اقل ما سطلق هذا اللفظ عليه فصاروا من غير بعد  
اسماء الكل لانه ثابت متعين وفيما زاد عليه شك واختيال وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا  
ان مساو للكل عند عدم اللاحق وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند بعض من شرط الاستوافق  
في العموم ليس عام بل محمول على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد  
فكان ان رجلا حقيقته في كل فرد هل سبيل البدل كذلك رجلا حقيقته لكل جمع على البدل ولهذا صيغته  
باني عدتها تكون حقيقته في الفرد المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية ولنا ان اطلاقه يصح على الكل  
بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه ادخاله في حيز الاجمال  
اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه الاستواء الكل معنى الجمعية فلم ينق الان يحتمل على الملتة  
للتيقن او على الكل والكلمه موضوعه المشهور والعموم يكون حملهما اقرب الى حقيق العموم واهم  
فايده فكان اولى **قوله** ولهذا قلنا ان اوله منطلق على الاول وهو الملتة عند بعد العمل بالكل قلنا  
اذا قال ان استرعى عبدا قلنا ان يشع على الملتة فصاعدا لما قلنا ولا يقال ان قولنا ما قلنا وقع مكررا  
من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليلا لهذا الحكم المذكور فلما يصح تعليله بعد ذلك لان مثل هذا في كلام  
المنفرد من كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في صحيح المقاصد وهي المعان فلذلك لم يتعمقوا في اللفاظ  
**قوله** والكلمه في هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة الجمع عامه اي شامله لكل قسم من اقسام  
الجموع الذي تناول هذه الكلمة لانه وانما ذكر هذا ليشير به الى انه كما تناول الكل الملتة ساو  
ما سنها ايضا بخلاف اسم الجنس فانه تناول الاعلى والادنى والساو لباينهما والفرق ان اسم الجنس  
انما ساو باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى جمعقا وعدرا دون ما بينهما  
وهذا اللفظ انما ساو باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى ونما سها من اقسام الجموع  
قال صدر الاسلام بالبيرة اذا حلف لا يزوجه نساء ومزوجه نساء لا يمتنع في مجيئه ولو زوج  
لما لا يمتنع لان الملتة مستقن مصروف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الملتة تحت متنت حتى لو زوج بلانا  
لم يمتنع في مجيئه لان هذه اللفظة ساو لما زاد على الملتة كما ساو الملتة الا ان مطلقه منصرف  
الى الملتة لانه اقل الجموع فاذا نوى الاكثر عدوى محتمل كلامه فصحت كلامه **قوله** لان لام المعرفه  
للعدد ان لام التعريف للمعروف فمتى ان يقول الرجل رايت رجلا لم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه  
ولا عهد ان معهود في اقسام الجموع يمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهودا يمكن صرفه اليه

كن قال آخر الذكر ان يزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا يزوج النساء في كلامه اليهن خاصه  
كذا ذكر صدر الاسلام محمول على هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذا اجنس معهود في الذم ومعنى  
الجمع اي جعل للجنس رعايه معنى الجمع ايضا لان الجنس بمعنى الجمع اما في الخارج لو نوى الوهم اذ هو من الكليات  
والكل ما لا يمنع مفهومه عن الشرك ولذا ذكر جعلوا الشمس جنسا والشمس كذا ذكر وهوها على شمس  
اقار واذا كان كذلك كان في جعل جنسا على الموضوعين اي المعنيتين وهما الجمعية والتعريف ولو جعل هذا  
اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فتم لبطل حكم اللام وهو التعريف اصله لان الكلمه لما ذكرنا في اقسام الجنس  
اي حمله على الجنس وجعله مجازا في اوله من اقسامه على حقيقته ان ذكر ان قوله النساء والعبيد يقع على الواحد  
فصاعدا حتى اذا استرعى عبدا او ابدا او بزوج امرأه واحد حنث ولا يوقف الحنث على شراؤه لانه  
من العبيد او بزوج ثلاث من النساء كما يوقف فيما اذا كان منكرا او معنى قولنا فصاعدا ان حنث بشراؤه بعد ان  
ولم يشره واربعه والفرق ايضا كما حنث في المنكر شراؤه وجمسه وعشره والفرق ايضا لكنه اذا نوى  
شراؤه بعد ان او اكثر حتى لا يمتنع مادونه ذلك لا يجعل منه بخلاف الملتة الاولى فام يصح فيها نية ما فوق  
الملتة كما يتبين **قوله** واسم الجنس يقع على الواحد حواجز سوا وهو ان يقال ما صار عبار عن  
الجنس وكان اللام تعريفه معنى ان لا يمتنع بالمرء الواحد ولا بالعبد الواحد لانها ليسا بحسينيه  
تامين لان الجنس النام كل نساء العالم وكل عسل الدنيا فاجاب وقال الواحد صلح جنسا كما لا يظن  
لان اواد الجنس لو عدت ولم ينق الالهة الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقه الا بيري ان حوا  
كانت جنسا كاملا وادم علم كل جنسا كاملا وكان اسم الجنس له حقيقته وانما لم ينق الكمال بانضمام امثالها  
اليها لان المقصود في نفسها فمتى ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقته وانما صار بعضا منه  
امثاله المقصود في نفسه واذا كان كذلك ساو البعض الظرفه الدخول تحت الاسم فساد حكم  
الكل الا بدليل يرجح حقيقه الكل على الادنى كذا في شرحه المقوم **قوله** فصار الواحد للجنس مثل الملتة  
لجمع لما ذكر من الدليل لان ههنا فرقا بينها وهو ان اسم الجمع انما يقع على الملتة اذا تعدد العمل بالكل  
وعند عدم التعدد يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يعد العمل بالكل وانما صرف  
الى الكل بدليل ان اسم الجنس فرد والواحد حقيقته والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمعية  
موضوع لمعنى الجمعية والكل في هذا المعنى كل من الملتة فكان اولى وقد ساء اللام التعريف في باب وصف الامر  
في معنى العموم والتكثير وسببه بعد ان ساءه قال **قوله** ما هو فرد وضع للجمع اي لفظ فرد من حيث  
انه ثثنى ويجمع فقال رط ورطان وارط دارهاط وقوم وقومان واقوام لكنه وضع للجمع

مثلا الاول والرطب اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون منهم امرأة كذا في الصحاح والقولم اسم كجاء الرجال  
خاصة لانهم الغوام على النساء قال ذهب وما ادرى ولست اظن ادرى اقوام الى حصن ام فاه هو في الاصل  
جمع قائم كصام وصوم وطاروزو واوسيه بالمصدر وكذا في المطبع وغيره فالطرا الى الاصل كاد والقسم  
الاول وبالطرا الى الاستعمال وجمع على اقوام كان من هذا الفصل وجمع الشيخ به من جمع القلة وهو الرطب  
ومن جمع الكثرة وهو القولم كما جمع في القسم الاول **قوله** مثل الطائفة والجماعة انما اوردوها بعد ما ذكر  
نظام هذا القسم دفعا لوهو من توهم انها عامان صيغرة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسكون  
فبين انهما من هذا القسم من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتا وطوائف وجماعة  
وجماعتان وجماعات كان اسما للشيء فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى **قوله** الا الطائفة يعولان  
الطائفة هي النفس اليسيرة ثم قال الحسن بن اسم بعشرة وقال الزهرى للسلطنة وقال عطاء اللاتين  
وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للوحدة وهو قول اكثر اهل العلم لان اسم لبعض الشئ يقال طائفة من الليل  
وطائفة من المال وطائفة من الناس واول البعاض في الناس واحد لانها تعنت من طائفي يطوف واول من  
يطوف واحد لانها صارت للجنس بعلامة الجمع وهي التاء فانها علامة العائنة وانما دخل في الاسم  
للمتة او شبه التامة والمراد بالمتة ان يكون ثمرها غيره ولم يدخل التاء في الطائفة للناس بالاشبه  
فيكون داخل في التامة وهو معنى الجحبية اذا اجمع فخرج على الواحد كما دخلت في نحو عصبه موزونة  
واذا صارت جنسا لعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فسدلول الواحد فصاعدا  
او يقال وما كانت نعت في وفي اصلها وانفخت الراء علامة الجماعة مراعى فيه المعنيان كما يراعى في صيغة  
الجمع اذا اتصل بما دليل الفردية كما قلنا في قوله لا ابروح النساء وذكر في الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن  
ان يكون خلفه واقفها المنة واربعة وهي صفة كانها الجماعة الحاقفة حول الشئ وعن ابن عباس في تفسيرها  
اربعه الى اربعين رجلا وفي الصحاح الطائفة من الشئ قطعه منه وقوله ولشاهد عذرها طائفة والمعنى  
قال ابن عباس الواحد فما فوقها **قوله** ومن ذلك ان من العام بمعناه دون صيغته كلمة من وهي  
مختصة ما في العقول يستعمل في الواحد والاسم الجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل  
من ما سكن الدار فهو حرم ساد العبيد والاماء ولفظها مذكر موحد ويحذف على اللفظ كثيرا وقد  
سئل على المعنى ايضا وهي مستعملة في الاستفهام والشروط والخبر وتعم في الاولين لا محالة تقول الاستفهام  
من هذه الدار وفي هذه الفرقة مقال ربيد ومكر وضال وبعده من فها الى ان تولى على آخره ونقول  
في الشرط من رارن فلم يردهم وكل من راره استحق وانما في الخبر فقد يكون عامه وقد يكون خاصه

قال الله هو ومن السطح من يخرصون له ونقول رارن من اشتقت اليه وزر من الرمن وتزيد  
واحد بعينه وهي بحمل العموم في الشرط والاستفهام وبعض حال الخبر والمخصوص اي بعض مواضع  
الخبر لكنها في الشرط والاستفهام عموم الانفراد وفي الخبر مع عموم الاستفهام حتى لو قال من رارن فاعلم  
درهما سحق كل من راره العطيع ولو قال اعط من في هذا الدار درهما سحق الكل درهما وانما تعميم  
عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط سعلق بكل واحد من احواد الجنس لان بالناس عام الى بعض  
الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطل الكلام  
وتوقفت في الخرج وربما لا يمكنهم ذلك فافهم كلمة من مقام ذلك مساو لكل واحد منهم بانفاده وكذلك  
في الاستفهام اذ قيل ارد في الدار ام عمرو ومحمد ام احمد بطول الامر فافهم كلمة من مقام ذلك فافهم  
الانفراد **قوله** تعلى ومنهم من ستمون اليك نظر العموم وقوله عز آية ومنهم من سطر اليك نظير  
المخصوص وهو ظاهرة بصل نظر المخصوص لانها صلتته وهي سطر الا ان اهل التفسير قالوا المراد من  
العموم ايضا كافي الاول لكن افر صلتته في الثاني وجمع في الاول سطر الى اللفظ والمعنى كما في قوله  
بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فلما اوجع عند رب ولا حول عليهم ولا هم يحزنون وقالوا مضاهي ومنهم  
من ستمون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرايع ولكن لا يعون ولا يقبلون ومنهم من ستمون  
اليك ويعانون اذ له الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون **قوله** واصطفا العموم ان  
ستعمل في العموم يستعمل في المخصوص لان موضوعها الاصل العموم **قوله** من سنت من عبيدك  
او قال من سنت من عبيدك عمقه فاعمقه قال ابو حنيفة ان عمقهم الا واحد منهم فان اعتمهم  
واحد بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتمهم جمل عتقوا الا واحد منهم وكذا رتب الى المولى  
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله له ان يعقهم وجه قولها ان كلمة من عامه الذي يعقل وهو من  
لا يكون للتعبيض يكون للصلة قال الله يبعث لكم من ذنوبكم ما احب اليه من ولد ويكون لتيميز  
الجنس الى البيان حال سف من جديد وضايم من نضبه وقال يعال فاحسوا الحسن من الاوثان وجمنا  
المراد بحرف من تسمى عبيدك من غيرهم لانهم لو قال من سنت ولم يقل من عبيدك كان كلاما مجمولا  
فقال من عبيدك ليميز ما لك من عبيدك غير في ايجاب العتق متساو لهم جميعا كما في قوله من شأ  
من عبيدك عتق فهو حر وصار كما اذا قال اعلم امرانه على ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من التبعيض  
لما علمت في التميز من الدراهم والذنانير وقد يكون المشبه مضافا الى خاص والمراد التعميم فان عمل  
فاذن لمن سنتهم ربح من ثأرهم من والمراد بالجمع والرجل يقول لغيره خذ من مالي ما شئت

كل من طلع ما شئت ووجه جاح الكلام المذكور في قول ابن حنبل ان المتكلم مع من كلمه العموم والتبعض فوجه  
العموم جمعها ماد الكلام محمول على جمعة ما يمكن لكن العموم هو الاصل لان اضافة الفعل اليه فوجه القول بالعموم  
الابتداء مانع من العمل بالتبعض وذلك ان بعض عن الكل واحد لصيرها ما ساء ولا الاكثر وليس العمل بالتبعض  
لان الشعار العشرة بعضها وقد اختلفت كلمة التبعض في العبيد دون غيره فوجه لزوم العمل بالتبعض فيه  
لا في غيره فصاحفة ذكر ما قاله ابو حنبل وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعض وانما حملت على التمييز  
والبيان في قوله من شاء من عبيد لان الاكاد العموم في اضافة المشبه الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد  
الكلمة التبعية فحملت على المصدر وهذا اضيف الى خاص وهو المخلط فلا يدك على تاكيد العموم فلا تترك  
التبعض وكذلك في قوله فاحسوا الرجس من الاوثان قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجبا لا اجتناب  
عقلا لما يمكن الحمل على التبعض وقد اقرن بقوله فاذن لمن سئتم منهم وقوله عراسه من حرم من تاهنت  
دليل العموم ايضا وهو قوله واسعقوا لهم وقوله جل ذكره ذلك اذني ان بقرا عيتم من وكذا تترك التبعض  
في قوله فم من مالي ما شئت وكل من طعمي بدلالة الحال لان من جاد ببطعامه او ماله لم ينطق به ان نطق باللفظ  
او الدرهم وليس كذلك العناق لان قد كبح بعضه ووضعت بعضه فلذلك وجه القول بالعموم في جامع خمس  
الاسماء والمصنف به **قوله** تنادى البعض الى كلمة من في هذا المسئلة ساو البعض ايضا لدخول حرف التبعض  
في العبد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط بكم لان لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة  
عامه وهي المشبه لان في الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول في حكم اسم موصوف لا يرى ان معنى قوله علم من دخل  
دار ابن سفيان فهو آمن الداخل دار ابن سفيان آمن مع ضرورة عموم الصفة ونقطتها ان سبب هذه الصفة الخصوص  
ان التبعض فاما البعض المتنازع فلم يوصف بصفة عامه اذ المشبه في مسندت الى المخاطب فسقط معنى  
الخصوص معتبرا فمع صفة العموم مساو لبعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فمهم  
وجوب القطع للسارق كلهم ولو قيل اقطع من السارق من سقت لم يوجب اللفظ استعجاب الجميع للقطع  
ولا يقال ان المفعول به صفة كالفاعلية وهذا اوصف بها مفعول عمر ومضروب كما قال زيد ضارب يوشك  
معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية ان بالمشبه كما ان الاول صارت  
موصوفة بالفاعلية فليس العموم هذه الصفة ايضا لانها مفعول جمعة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك  
المعنى الذي سمي وصفا انها تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم  
لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول يعلق بذلك المعنى باعتبار الاسم لما يوثق في العموم قال  
سمن الاسم الاوز جند في جواب هذا السؤال ان الوصف للتعريف والاعرف انما يحصل بالذكور ومعنى

المفعول به

المفعول به ليس مذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاصل فما حصل به التعميم على ان لا يسمي انها  
وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله اعقبه فلان وهذا السؤال **قوله** وهذه الكلمة بالبين  
عموم هذه الكلمة شرح في بيان احتمال خصوصها حال وهذه الكلمة ان كلمة من تحت المخصوص انها وضعت  
بهمه في ذوات من يعتقد صحة الابهام على الفرد والجمع كما ان النكرة يصلح الابهام ان يقع على كل شخص على سبيل البدل  
ومعنى الابهام فيها انها مذكورة للعموم واخرى للمخصوص فليست العموم في كل احوال كرجال ونساء ولا للمخصوص  
كل الاصل كرجال ونساء مذكورة فصارت مبهمه كذا ذكر في الشرح وهو ضعيف بل معنى الابهام من فعله في امثلهما انها  
تقع على كل نفس وشي لا على معنى وانها لا تنهيه بذواتها وانها مفهم بصلاتها الداخلة عليها فصير مع صلاحها ككلمه  
واحدة وهي وضعت لذواتها لا غير عليه لجماع اهل اللغة حتى لو قيل من من الدار حواجر زيد او بكر او خالد ولو قيل  
فمن او شاه كان مختصا في الجواب مثالي في مثال هذه الكلمة المخصوص الاو لاسم لغيره سائر الاثارة غير وجب  
وهو صحيح في هذا المعنى وكلمه من تحت المخصوص كما ساء وان كان اصلها العموم فلما جمعها في ظاهرها حمل المحتمل  
على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لسعد العمل به الاسحق النقل لا واحد دخل سابقا على الجماع  
وانا دخل اسمان سقط النقل لغوات الوحد وكذا اذا دخل عدد واحد لغوات سبق **قوله** ونفسوا  
ان من اقسام العام بمعناه دون صيغة كلمة كل وكانها الماخوذة من الاكيد الذي هو محيط بجوابه لاس كذا  
يوجب الاضافة ولكن على سبيل الافراد كما ان ليس مع غيره فاذا قال الرجلين لكما على الفتي رجم بحب عليه الفتيهما  
ولو قال لكل واحد منكما على الفتي رجم لم يلزمه عليه لكل واحد منهما الفتي وهي من الاسماء اللازمة للاضافة وانما  
لا يدخل الاعلى الاسماء اذ للاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة بوجوب حطية الاجراء وان اضيفت الى نكرة  
يوجب الاضافة الا ان في صيغة قول الرجلين لكما على الفتي رجم كل واحد منكما على الفتي رجم  
منه واذا صممت معنى الشرط يوشك فعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرط اذ الاسم لا يصلح للذكر  
لان لا بد للشرط من ان يكون منفردا او ذكر في الافعال دون الاسماء **قوله** وهذا معنى ان معنى الاضافة  
على سبيل الاضافه معنى ساء كلمة كل انما اضيفت هذه الصفة اليه معنى انتم مجموعهم نظير في المضاف اليه فان اضيفت  
الى معرفة بوجوب العموم فيها باضافة اجزاها لا في غيرها ولن اضيفت الى نكرة بوجوب العموم فيها باضافة افرادها  
لا في غيرها فلما قال كل عبيد دخل الدار فهو ساء العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبد اعط كل رجل من هؤلاء  
درهما بوجوب العموم فهم دون غيره مذكور في الاماء اسرها في طلق بوجوب العموم في الاماء ملا في النزوح حتى  
لو نزوح امراء مرتين لا يطلق في المرة الثانية اسم العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم  
في ذاته كما في قولك رجال ونساء وتقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره وذلك

112



لم يشك هذا الكلام عن الاضافة كما ان الحرف لا يشك عن اسم او فعل صحيح فذا معنى قوله كانا صله اي حرف حيث لم يستعمل  
مزيد اي بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاوا وانما يقال كل القوم جاوا **قوله** وهي كقولنا المخصوص مثل  
كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن او لافلم كذا فدخله جماعة على الولا كان النقل للغير كما سياتي  
والاصح الافعال اي لا يدخل عليها الا بصله لانها لازمة للاضافة وهي من خصائص الاسماء فلا يدخل على الافعال فاذا  
وصلت الي دخلت الصلة وهي كلمة ما وجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه وكلمة ما هذه الصلة  
ضمنت الي كل نصارت اداة للتكرار للفعل ونصب كل على الطرف والعامل في الجواب كذا في عين المعاني وغيره ورايت  
في كتاب سان حقا نوح وولد المعاني ان مامع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعده وكل مضاف الي  
ذكر الاسم المقدر فاذا قلت كلما تاتي اكر متكر معناه كل انبان يحصل منك لي اكر امك والمصدر في مثل هذا الموضع  
يراد به وقوع الفعل بقول القوم ههنا ما دام زيد جالس اي دوام زيد جالسا وتربد بالدوام ونبت الدوام فاذا  
ثبت هذا قلنا اذا قال الامراته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها وكل مضاف الي وقت  
الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل في الفعل الذي هو الجواز  
وهو انه يكرر في المثال المذكور او هاهو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الاخر **قوله** تعالى كلما نضجت  
جلودهم بدلناهم جلودا غير هاهو قال العلامة امام الامم مولانا حافظ المله والدين اسكنه الله في بحوثة جنانه  
الشدل بعد الصفة كما يقال بدلن القميص قباة وقال لا يوم تبدل الارض غير الارض اي سنوي غيظنا  
بكامر فلا يلزم بعد بغير المحرم والنضج اذا اعدتيا لا يكون غيره وكانت الغيرة المذكورة في الآم اجمع  
الي الضم لا الي الذات وعلى هذا ما سأل اصحابنا ان على ان كلمة كل بوجوب العمومية في الذكرات وكما بوجوبه في الافعال  
سما سأل اصحابنا فاذا قال كل امرأة انزجها فم طالق نعم الاحيان دون الافعال فاذا تزوج امرأه مرتين  
لا عنت في امره العائنه ولو قال كلما تزوجت امرأة فلذا ودوج مرتين لا عنت في كل مرة وكذا الحكيم قوله كل عيه  
استرته فهو حق وكما استرته جدا فعلى كذا فاسترته عبدا وباعه استرته بحيث في المره البائنه في الميم السانيم  
وز جنس هذه المسائل كثر **قوله** وسان ما قلنا من الفرق التي ذكر في شرح السير الكبير سمن الاسم ولو قال  
كل من يدخل منكم هذا الحصن او لافلم اس فدخل خمسة معا فكل واحد منهم اس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان  
ساول كل واحد منهم هل الانزاده فعند ذكره بجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظا ولم خاصة كان ليس معه غيره  
فكون لكل واحد اس ولو ضلوا منو لثوبين كان للاول النمل خاصة لان كل الداخل ولا هو فان من دخل بعده  
ليس اول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم سبق وكل واحد منهم عينه بالدخول وعلى اعتبار اوله  
كل واحد منهم كما هو موجب كانه كل واحد منهم اول داخل وهذا لا يوجب من دخل منكم اوله

كذا

كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معاه لم يكن لهم شئ لان كلمة من بوجه عمومه الجنس ولا بوجه عموم افراد كل واحد  
من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل بوجه تناو كل واحد هل  
الافراد كانه ليس معه ثم كلمة كل فبوجه العموم ايضا ولكن لو عدنا على معنى العموم لم يبق لها فائدة لان  
ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان يكون لها زيادة فابده وليس في ذلك الا ما قلنا وهو انها بوجه الاحاطة في  
كل داخل لم سبقه غيره على ان تناو كل واحد منهم على الافراد والجماله الخذ او يقال فقد جباله وبجباله  
اي بازآه واصله الواو ومعنى قوله وجب لكل النفل كما ملا على جباله النفل لكل واحد متقابلته وقوله فاعنبر  
كل واحد منهم على جباله ان يفرده لان من فقد بازا آخ منفرد في نفسه غير متتابع له فاستعمل الافراد **قوله**  
وامي عانة مثل كلمة كل من حيث انها بوجه الاحاطة على الاله انما بوجه الاحاطة على وجه الاجتماع وبذلك توجهها على  
وجه الافراد فصارت بهذا المعنى ما وانها بوجه الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفه للتقسيم لاولين معنى كلمة  
من وكلمة كل بوجه الاحاطة على سبيل الانفراد كما سنا وكلمة من بوجه الاجتماع والعموم ولا بوجه الاحاطة  
فصلا وكلمة بطبع كالفعل لا بوجه الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اي وكونها موجبة للاحاطة  
مثل كلمة كل صارت موكدة لكل على فقال جاني القوم كلهم اجمعون وبيان ذلك اي وسان انها بوجه الاجتماع  
ما اذا قال لا امام جميع من دخل هذا الحصن ولا فله راس فدخل عشر معا فالفعل الواحد بينهم بالسوية  
لان ما حتى حكمه من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فبغير اعتبار جميع الواو ليس كشيء واحد في  
انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل بضم الاحاطة على سبيل الانفراد بجعل باعتبارها كان كل واحد  
من الداخلين ساولا ما يجاب خاصة كذا ذكر شمس الامية في شرح السبب الكبير لان الجميع يستعاد معنى  
الكلمة من حيث ان كل واحد منهم بوجه الاحاطة والعموم فيعمل به عند توزر العدا كصفة وقد قام الدليل على  
ان الواحد يستحق الفعل كالجمل لان هذا السفن للمشيح ولاظهار الجلالة في قال العود ودليل قوله اوله  
فلا استحق الجماعة بالدخول والافالواصول الداخل اوله اول لان الجلالة في اقوى الاوي انه لو قال بغير  
بحينه لست اطبع في ان ترضي اوله ولكن ان دخلت ما يما فلذلك كذا فدخل اوله لست اطبع استحا لاننا  
نتبعني انه صنع ما طلب لا امام منه وزيادة في اظهار القرع والخلافة فان ما تقدم من قول لا امام لست اطبع في  
ان لدخل ولا سئسني انه يبغي مراده ان شرط عليه الدخول ناسا وانما مراده التحريض على اظهار الخلة القتال  
وقد اية على اقوى الوجوه كذا كرهنا فان فعل فهلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستقارة فيما اذا  
دخل جماعة فكون الكل واحد منهم مثل كلمة كل بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما في كلمة الجميع قلنا  
لانه لا يمكن ذلك ان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع ولا افراد قصدا وانما سئس العموم فيها ضرورة

ابهامها بالعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منها في المعنى الخاص  
الموضوع لكل واحد منها وهو الاطاحة بصفة الانفراد والاطاحة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة فان  
يقبل هذه الاستعارة جمع من الحقيقة والمجاز اذ لو ضل في جمع استخفوا مثلا واحدا عملا محتمل ولو دخل  
واحد استخف ايضا عملا مجازا فلنا ليس المراد كلهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول او الوجود  
الافى واحدا واكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد جعل محتمل وان وجد في واحد جعل مجازا وسين  
انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع منهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعه او الاستخفوا السهل وظل  
واحد او الا ايضا استخف النقل وقد يكون ممكن فلا يكون جمع منهما كذا قيل ولنا ان يقول هدم جواز الجمع  
بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوجود في الارادة الجمع متصور بل محقق فلا يجوز كلمة ما عامه وهي تستعمل  
في ذواتها لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار استخفتم في الجواب فرس او شاه او ثوب واسم  
في الجواب رجل وامراه كذا ذكر عامه الاصوليين ورايت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة استعملوا على  
ان كلمة من مختصة بالعقل ولكنهم اختلفوا في كلمة ما مختصة من يقول انها زائدة على معنى من صلح لها  
يعقل ولا لا يعقل ومنهم من يقول انها مختصة بالاعتقلا كاحصان من من يعقل وقد ذكر صاحب المفتاح  
فيه ان ما للسؤال عن الجنس يقول ما عندك بمعنى ارجاس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب  
او طعام او عن الوصف يقول ما زدت وما عمرو وجوابه الكرم او الفاضل قال ولو كان ما للسؤال عن الجنس  
وللسؤال عن الوصف وقع من فرعون ومن موسى ما وقع لان فرعون ما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود  
مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقادا لكل جاهل لا نظره ثم سمع موسى قال رسول الله رب العالمين  
سال ما عن الجنس سوالا مثل فقال وما رب العالمين كان قال ان اجناس الاجسام هو وما كان موسى عالما  
عالمنا بالله اجاب عن الوصف منها على المظهر المودى الى العلم كحقيقة الممتازة عن حقائق المكنات فلما  
لم يطابق السؤال الجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال له هو الاستمعون  
ثم استهزأ موسى عليهم وحسنه فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم ليجنون وحين لم يبره موسى معدطون  
لما نبهتهم عليه في الكونين من فساد ما بينهم الكفاؤ واستماع جوابه الحكيم في الثالثة فقال رب المشرق  
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون **قوله** وكذلك في مثل كلمة ما كلمة الذي في العموم في ما قيل  
اصحابنا لا قال شمس الامنة بعد ذكر من وما ونظيرها من الكلمات كلمة الذي فانها مبهمه مستعملة  
فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمات حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك عملا  
كان منزله قوله ان كان ما في بطنك عملا وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيد الضار

لان

منكم زيدا حرا او قال لسوتة الضار يمكن زيدا طالق فالذي ضرب بعضهم بحق وكذا التي ضربت نطلق ان  
الالف واللام بمعنى الذي والآن معروف في كلام العرب كذا في كتابه بيان حقايق حروف المعاني **قوله**  
وهذه اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمه كمن فلما بها ما يقع على الواحد  
وعلى اكثر منه وعلى هذا وعلى احتمال الخصوص عند ابن حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما  
خرج المسئلة المذكورة فعلى قولها مجرى هذه الكلمة على عمومها ويجعل كلمة من لهذا هذا العدد  
من الاعداد اي اوقع من هذا العدد ما شئت لان الاعداد التي فوقه وصح هذا التميز وان كان ما فوقه  
من الاعداد في الظاهر غير مشروع لانه صرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما في قولك طابق  
الفا لانسحابة وتسعة وسعين نفع واحد ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هذا وعلى قول ابن حنيفة  
يجعل حرف من للبعوض كما في قوله اعقب من عبيدك من شئت وكلمه ما محتمل للخصوص وقد عارضها  
حرف السبعين محتمل للخصوص وهو البعوض ثم جعل بالعموم من غير الامكان لمحصل العمل كحقيقة  
الكلمتين كما في ذلك **قوله** ويجوز ان استعار كلمة من معنى ما تنام من معنى الكلمتين بان الحقيقه  
فاما كلمة ما فقد استعملت معنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد حمده وبحر ما سحر كن لنا  
وقوله تعالى وما بناها هي ومن بناها في قول بعض المفتقرين وعند بعضهم او ثرت كلمة ما على كلمة  
من الارادة معنى الوصفية كما في قول والعاذ العظيم الذي بناها وقد استعملت كلمة من معنى ما ايضا  
كما في قوله فمنهم من ممش على بطنه ومنهم من ممش على رجليه ومنهم من ممش على اربعه وقوله عز اسمه فمن  
خلقكم لا تخلق الا ان الشرحه خص الاول لان في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر وقد قيل اخبر لفظه من  
في هذه المواضع لان تعال بما قال خلق كل دابة دخل فيه القلاء فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخلق  
فعل من يعقل فناسبت كلمة من او معناه من خلق ليس كمن لا خلق من اولى العلم وكيف ما لعلمه والكلام  
مبين على ما زعم الكفار فلذلك قيل من هذه المواضع دون ما **قوله** وهذه كلمات موضوعه غير معلومة  
العام معنى الاصيفه قسما فمشتبه عمومه بالوضع ومشتبه عمومه عارض لخلق به وقوله وهذه  
كلمات موضوعه اشاره الى ان الالفاظ المذكوره كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون  
الثاني ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم من من العام معنى الاصيفه النكرة اذا اصلته بها دليل  
العموم لانها محتمل للعموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت النكرة  
في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجمل وسان ذلك اي وسان عمومها عند اتصالها بدليل  
العموم بها لانها في النفي بعم سواد دخل حرف النفي على نفسها ليعوكل لاصرف في الدار او على الفعل الواقع عليها

اي من هذه العموم  
منها انما لا دليل له على  
قوله العموم كما ذكرنا  
في كتابه بالاصح

كقولك ما رابت رجلا وفي الوجهين سمع العموم فيها ضرورة وانصفا لا معنى في نفس الصبيغ اذ هي لا  
عناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لان ما نفي رويه رجل منكم فقد نفي رويه جميع الرجال لان  
رويه هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورتها استقاء رويه جميع الافراد لئلا يلزم  
الاجح من المقصدين اذ لو كان راي رجلا واحدا لا سفي رويه تلك الحقيقة والذوق لقل لعبد لا يضرب  
اليوم احدا من الناس عند مخالفتها عند الحفلاء اجمع لضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شاة اراد  
تكدسه قال بل اكلت شاة ولو لم يعد الا اول العموم لما صح هذا التكدس لان الاجاب الحرر كما انقص السلب  
الحرر ويوجد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه  
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولولم يبد الكلام الا اول العموم لما كان هذا رد له ولان التصريح  
الاجماع يدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكره موجبا للعموم فان  
يقول قد صح الاضرب ما ساءت السمعة والجم مثل ان يقول ما رابت رجلا بل رابت رجلين او رجلا كذا  
نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رابت رجلا بل رابت رجلا فلما نحن  
نسلم صحة ذلك ونحن سلمنا فقولنا بقرينة الاضرب نفهم ان المراد نفي صفة الواحد لان نفي نفس الحقيقة  
كما لو قيل ما رابت رجلا كذا فيا يدل على استقاء رويه هذه الحقيقة الموصوفه لا مطلق الحقيقة كذا هذا وذكر  
بعضهم ان النكره بعم في موضع الشرط كما بعم في موضع النفي بقول من ماني مال اجازة لا يخص هذا حال دون  
مال وذلك لانها عمت في النفي لانها ليست مخصوصة معين في قولك رابت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه  
تقيقس الاثبات فاذا انضم النفي الى التثنية اصح اجتماعها العموم فكذا الشرط لا اختصاص بل يقتضاه العموم  
فالنكره الواقعة في موضع بعم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكره كان الفرق في عمومها للاجزاء وعنده  
في حالتي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكره فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه  
الاجن امنه لا تحت ولو قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الاجن امنه تحت ثم قيل النكره  
في الاثبات انما يخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهي كمثل العموم فانه عاقل لا يندعو اليوم  
ثبورا واحدا او دعوات ثبورا كثيرا وصف الثبورا بالكثره وكذا لو قال انت طلاقا ونوى الملائكة يصح  
فعلم ان المنكره كمثل العموم في الاثبات لا يبري انه لو قال رابت رجلا كذا لا يصح لانه اسم **قول** وضرب  
ان من دلائل العموم لام التعريف علم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذ اختلفت لهم التعريف بالعموم  
فقال بعضهم ان ذكر سبي عن ان هذا الجنس مراد لا يدل على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه  
ذهب بعض مشائخنا المناظرين وهو قول ابن علي القسوي من اتهم اهل اللغة قال القاضي الامام

ابوزيد به اللام اذ دخل على الفرد او اجمع بصير بالجنس الا ان اسم الجنس تناول الكل بطريق الحقيقة والادني  
بطريق الحقيقة ايضا عند اللطالق بنصرف الى الادني وهو الواحد وهو مذهب المصنف به ايضا  
قالوا هذا اللفظ تناول بمصنفه الادني كما ساول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما سنا فلما ساول  
البعض الكلفه الدخول نرج البعض بالنقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله واستدلوا  
على ذلك بقوله والله لا اشرب لآء ولا انزوج النساء ولا استنصر العبيد فان هذه الامان تقع على الادني  
ولا انصرف الى الكل الا بالنته فالوا لا يقال ذلك باعتبار عذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرته اسئلك  
نطقا واحدا وقد امكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه دون النبيه ايضا فعلم ان موجبه تناول الادني  
على احتمال الاعلى وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشائخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه العموم  
الاستغراق لمن العلماء اجتمعوا على احوال قوله هو اسئلك واسئلك فادعوا اليه فقولوا غلصه  
الزانية وان ان على العموم واستدلوا بالاستغراق من غير كبير وكذا استدلوا بالاجماع المعروف باللام  
وقد ذكرنا بعضها فانهما تقدم استدلوا لاشاعتها ولم ينكر علمهم احصا وكذا الرد من قوله هو والنخل استأنا  
والجبل والبغال والحجير هو الذي جعل لكم اللبنة لسكنوا فيه والذمار ينصرا ما بها الناس والعصر لمن الانسان  
لنفي خبره كذا الجنس لا فرد مخصوص ونقص الزجاج ان الانسان في قوله ان الانسان لغني خسر بمنزلة قوله  
الناس وكذا يقال الفرس اعد من الحمار والاسد اقوى من الذئب ومراد به كذا الجنس لا الفرد وقد انعقد عليهم  
اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام التنجيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة  
باجمعهم ان اللام في قوله هو الحمد لله الاستغراق الجنس فقالوا جميع الحمد لله تعالى وكان القول بان نفع على  
الادني وانصرف الى الاعلى الابدليل مخالفا للاجماع ولان هذه اللام للتعريف لغه والتعريف يحصل بتميز  
المسمى عن اعياره وهو تارة يكون بتميز الشخص عن سائر الاشخاص المشتركة له في الدخول تحت النوع ولن  
يخص هذا التعريف لا بعد سبق عده هذا الشخص ذكر او مشاهدة وتارة يكون بتميز النوع عن سائر  
الانواع المساويه له في قوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف فان اسم  
الاسد واقع على كمال نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا اليوم من التعريف بلغ من  
التعريف الشخص لبقاء الاشتراك لظرفه من افراد النوع من التسميه في تعريف الشخص وانقطاع  
ذكرة النوع واختصاصه بالاسم من سائر الانواع ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او الممدرون  
منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعروف الى الجنس اولى وهذا اختيار ابن السراج من  
اتمه النحو جعل حرف التعريف علامه لما كمل تعريفه اولى من جعله علامه لما صحت في باسمه وقوي

في نفسه بفتح ما ذكرنا انما وجب صرف اللام الى الجنس لمحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب  
الصرف اليه لان مادونه لا يستعرف به فاذا قيل جاءني رجل حصل العلم بالاسم بكونه آدميا ذكر اجازة وحده  
الصغر وكذا اذا قيل جاءني رجال عرف جنسهم ونوعهم واختصاصهم في المعنى وبقي الذوات مجهولة فاذا دخلت  
في اللام لمحصل تعريفات الاوان بصرف الكل الى الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا النوط فاما متى  
صرف الى مطلق الجنس فلم يصر لاذان معلومه وما وراءها معلوم مردون اللام وكان الحمل عليه الغاء لعاده اللام  
ومصار وجودها كعدمها وذلك باطال وضع اللغة فثبت ما ذكرنا ان العهد اذا الغدوم لا بد من الصرف الى الجميع  
لمحصل النون وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من راحه وعند وجوده هو البعض حصن فمحل  
ان يكون كمال الجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروج من ان يكون بعضا جزا ان يكون كلفا فالجواب عن مسائل الامان  
مقول انما عد لنا عن الكل بدلالة لان الانسان انما منح نفسه باليمن عما دعوه اليه نفسه وبكلمة الاقدام  
عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياها جميعا غير ممكن معرفتنا ان البعض هو المراد  
صرفنا المميز الى الواحد للمتيقن وصار كانه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة من النساء والدليل عليه  
ما ذكره صديقه في الجامع لو قال ان كلمتني آدم فامرته تطلق بلثا وكلمت رجلا واحدا حثت لان يمينه انما منع هل  
هذا ثم قال لا يبرهن انه لا يبرهن ان يكلمني آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فبعضه على من كل منهم فهذا التصريح  
من محمد به انه انما منع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وهذا هو الجواب عن مسلم الطلاق ايضا لان اشاع جميع  
جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه اشباع جميع هذا الجنس فصار قايلا ان تطلق بعضا من الطلاق  
اي بعضا من هذا الجنس من الفعل المنزلة عن الافعال الاخر وذلك البعض مجرول الفرد والواحد متيقن فانصرف  
اليه كذا في طريق الشرح ابن المعين وهو في الميزان وغيرهما فان قيل لو كان الاسم الاصل عليه اللام للاستغراق  
يصح نعتها باسم الجمع فقال جاني الرجل الطوال كما حال جاني الرجال الطوال قلنا يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك  
الناس الذين اثار الصغور والدرهم البيض كذا ذكره صاحب القواطع الا ان احسن ان نعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة  
ومحافظة على المشاكل من الصنف والموصوف واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما عند الشرح كما هو  
الجمهور وسعي ان يكون متساويا للكل عند الاطلاق محتملا كما ذكره في الاذن كما هو موجب سائر الفاظ العموم  
فانها ساو الكل ويحمل على الاذن عند التعذر وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح من عد لام التعريف  
من دلائل العموم ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عند ساو الاذن على احتمال الاعلى  
لان ذلك مذهب ارباب خصوص وليس هو منهم ويجوز ان يكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستغراق  
ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع مساو للكل لعدم المشايخ

مع كونه اشده مناسبة للعموم واسم الجنس يقع على الاذن بوجوده حقيقة معنى الجنس فبشرعيه معنى الفردية حقيقة وكما  
كما فرغ كعكس غير مبره وفي الجمل لم تنص على حقيقة معنى كلام الشرح في هذه المسئلة ولا عزوا وكان زعمه  
في اعلى طبقات المحققين متغلط في مضائق مسائل التندق في ابن سخن من العثور على مقصوده ومرامه  
والعرف على حقائق نكته واسرار كلامه فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم **قول** ومثاله قول  
علما نأرهم ليدرس مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علما نأرهم ليدرس في قول الرجل المرأة التي  
انزوج طالق وقد تزوج اراه بعده انها تطلق وفي الكلام حذف واقتصار كما ترى واخترنا قول علما نأرهم  
عن قولك فغني فان عنده لا يطلق على ما عرف وسائر ان اللام قوله المرأة للجنس للعهد مفع على الاذن  
وهي الواحدة ثم هي مجبول منكرة اذ اللام لسنت لغويها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجبول الا انها قد يتعين  
وتسوق الوصف وقد وصفت بالزوج معين بهذا الوصف فكان ما حصل به التعيين الذي لا بد لو فرغ  
الطلاق منه في معنى الشرط لموقف **قوله** وهو يصل شرط الماعرف في مثل اضافة  
الطلاق الى الزوج وهو وصف عام فينتعم الحكم به مصادرا كما اذا قال كل امرأة بزوجها فهي طالق بخلاف  
ما اذا قال هذه المرأة التي ازوج طالق من زوجها حث لا يطلاق لانه عرفها بالبلغ جهات التعريف فلا يحصل  
بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون مجرد وصف معنى ايضا على الحال قبل ونظيره قوله العبد  
الذي استترته فهو حر فاستتره بعقوب وقال هذا العبد والمسلم بحالها لا يعقوب وكذا لو قال لست امرأة  
التي تدخل منكن الدار طالق فدخلت واحد منهن بطلاق ولا يطلاق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي دخل  
هذه الدار طالق طلعت للحال دخلت او لم تدخل واصل في الكلام وصل ما ذكرنا ان النكرة بدخول اللام يصير  
للجنس ومثاله ان مثال ان تذكر شمام بجاودة اذا اقر بالف مقيد بصككم ثم اقر به كذلك ان مقيد بذلك  
الصك بان ادر صك على الشهود واقر فانه مقيد كل فرد من منهم كان العاني هو الاول فلا يلزمه الا الاذن الا اتفاق  
واذا كان كل واحد منهما من الاقرار من نكره اي غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا حصصه شهود بين  
ثم اقر بالف مطلقا الحصصه شاهده من اخرين والمجلس واحد كان العاني غير الاول ايضا لا اتفاق وان كان المجلس  
مختلفا فلكذا عندهما وعند ابن حنيفة رضي الله عنه كان العاني غير الاول حتى يلزمه الثاني وجه قولهما ان المعروف  
جاز في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وتكون العاني تكرار الاول بدلالة الوفاء فلا يلزم الحال  
بالشك وصار كما اذا اقر ما سالف عند القاضي او اقر بالف واقر بالواحد سالف واقر بالواحد او كره في المجلس  
واحد بخلاف قول ابن طالق استطلاق لانه اشباع فلان تصور فيه تكرار وجه قول ابن حنيفة رحمه الله اقر بالف  
منكر مرتين والنكرة اذا تكررت كان الثانية غير الاولى فلهذا هذا بمنزلة ما لو كتبت لكذا واحدا صك على

حده واشهد على كل صك شاهدين وهذا خلاف ما لو اشهد على كل اقرار شاهدا واحدا لان الشاهد الواحد لا  
يصير المال مستحقا كما عاينه اعادة استحكام المال بان تمام الحجج وكذا لو اقرت ثانيا بامر القاضي لان فائدة  
الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات بالسنة عن المدعي مع ان المدعي ادعى ذلك الاثر فاعادته يحصل معروفا بخلاف  
اذا ادر الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معروفا بالمال الثابت في الصك والمنكر اذا اعد معروفا  
كان الماني غير الاول فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على قول ابن حنيفة بلزمة لان  
لكنه استحق فقال للمجلس يا ترى جمع الكلمات المنفردة وجعلها في حكم كلام واحد مما هو متعارف بكون الماني  
معروفا من وجه الامر ان الاقرارين في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس  
فكذلك هنا وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واحد وشهد شاهدان ثم بالعين واشهد شاهدان في مجلس واحد  
او بالعين ثم بالف عند ابن حنيفة بلزمة لان وعندهما يدخل الاقل في الاكثر جعل في حكم الماني في كل  
في المبسوط **قوله** وذلك معنى ابن عباس رضي الله عنهما ان المنكر اذا ذكر منكرا كان الثاني عين الاول  
وهو معنى قول ابن عباس في قوله فان مع العديرا ان تغلب عيسى بن مريم وكذا اختلف ابن مسعود  
وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان من اصابه ذات يوم فرصا متبشرا وهو ضحك ويقولون تغلب عيسى بن مريم  
بغلب عيسى بن مريم وعن ابن مسعود رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده  
ولو كان العديرا محسرا لطلبه اليسر حتى يدخل عليه بن تغلب عيسى بن مريم في ذلك لان العديرا معروفا باللام  
وكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا وكان الثاني غير الاول واصلا من المعروف اذا اعدت معروفا او نكر  
او النكرة اذا اعدت معروفا كانت الماني عين الاول لان المعروف مستغرق في الجنس والنكرة متناول لبعض الجنس  
فكون داخل في الكل لا محالة مفقودا ما كان او موقرا والنكرة اذا اعدت نكرة كانت الماني غير الاول لان كل واحد  
منها متناول لبعض فلا يلزم ان يكون الماني غير الاول والاول الماني لو اضرقت الى الاول معصية ضرب تعيين  
بان لا يشترطها غير ما فيم فلا سفي نكرة والاول بخلافه ومثال الاول العديرا المذكور في الآيه ومثال الثاني قول الشارح  
صفتا عيسى بن مريم وقيلنا لقول عيسى الايام ان يرحل قوما كالدنيا كانوا ومثال الثالث قوله كما ارسلنا  
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع اليسر المذكور في الآيه وعلى هذا الاصل يحرج قول  
الرجل لامرأة انت طالق نصف تطلقه وثلث تطلقه وسدس تطلقه فانه يقع عليها ثلاث تطلقات لان  
انصاف كل جزء الى تطلقه نكرة وكان غير الاول فصار كأنه قال انت طالق نصف تطلقه وثلث تطلقه واخرى  
وسدس تطلقه اخرى ولو قال انت طالق نصف تطلقه وثلثها وسدسها يقع عليها تطلقه واحد لانها  
اعيدت معروفا وكان عين الاول فصار كأنه قال نصف تطلقه وثلث تطلقه وسدس تطلقه وسدس تطلقه

القدم

ان يربح

وكذلك لو قال حان اليوم نساء حسان ورايت اليوم نساء حسانا او حبيبا احسانا م قال ان يزوجت نساء فلماذا  
صروح ملتان من غيرهن او استنزلت من غيرهن حكت ولو قال ان يزوجت النساء او ان اسدرت العبيد  
صروح غيرهن او استنزلت غيرهم لا تحت كذا في كتاب من حروف جمع حروف المعاني ثم في قوله فان مع  
العديرا انما دخلت الفاء في الاول جوابا للعديرا المتكررا بابه بالفقودون الثاني لان وعد عام يلحق  
المؤمنين على سبيل الاستيفان قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاول عده مان العيسر الذي اسم فيه مردود وليس  
لا محالة والماني عده بان العديرا متبوع لسرهما بدران على بعد الاستيفان وانما كان العديرا واحدا  
لان لا يحتمل ان يكون تعريف للعديرا وهو العديرا الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قوله ان مع زيد ما  
واما ان يكون للجنس الذي علمه كل واحد فهو هو ايضا واما العديرا فمكرر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام  
الثاني متناغيا غير مكرر فقد ساوول بعضا غير البعض الاول ويجوز ان يراد باليسر من ما يشترطهم من الفتوح  
في ايام رسول الله وما يتيسر لهم في ايام الخلفاء وان يراد بسر الدنيا وسر الاثر والسكينة في سر المنفعة  
كانه قيل ان مع العديرا عظيم او ايسر وعن النفس او النفس قالت كتب يوما مغموها بالبادية فالتفت  
في روع قول من قاله ان الموت لمن اصبه مغموها له اروح سمعت بالليل هاتفا من السماء تقول الا  
ابها المرء الذي اسجوبه بريح وقد اشدت لسانه نزل في فكره سمع اذ اشدت بك العديرا ففكر  
في الم شرح صدر من سرين اذا فكرتها قدح قال حفظت الاسنان وقدح الله غمي وقال اقر  
توقع اذا ما غرت بك الاموم سرورا يسر دها عندك قدرا ندر الله خلف مبعاده وقد قال ابن العديرا  
**قوله** وفيه نظرد ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل المذكور اذا اعيدت معروفا كانت الثانية  
عين الاولى والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرد فانه قد يتعكس كما في قوله وانزلنا النكر  
الكتاب بالحق مصداقا لما تدبر من الكتاب الثاني في عين الاول وان ذكر معرفتين وقول عدا اسمه  
الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوه ثم جعل من بعد قوه ضعفا وشيب الضعف الثاني  
عين الاول وان ذكر منكرا وكذا القوة الماني غير الاولى وان ذكر تامكرا تمن والظاهر ان ليس راجح  
الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصر والكوفة كذا ذكر في التيسر بل هو راجح الى قول ابن عباس  
ان تغلب عيسى بن مريم يعني لو ثبت هذا القول منه يخرج على هذا الاصل ويكون الجملة الماني في مذكوره  
على وجه الاستيفان ولكن الصحيح عند الشيخ انه انما مذكوره على وجه التكرار بل جملة الاولى لتقدرها  
في النفوس وتمكنها في القلوب كما ذكر في قوله ويل يومئذ للمكذبين اولى لك فاو لي ثم اولى لك فاو لي  
وكما يكون المفرد في قوله حان اليوم نساء حسانا من زيد زيد لا سقم قوله ابن عباس رضي الله عنهما ان تغلب عيسى بن مريم فهذا هو

معنى النظر ثم الاصل المذكور قد تركه عند بعد العمل كما ذكره العبد بالحقيقة عند التذرع وقد  
حقق العذر صحتها كما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصداق لما بين يديه وجعل الكتاب  
الثاني سائلا لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة التثاب من اخرى لا يمكن صرفه القوه البائنه  
الى غير الاول فترك هذا الاصل للتعد رفا ما الضعف الثاني فهو غير الاول لا يمكن صرفه على واحد الى  
ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطقه والضعف الثاني الطفولية ومعناه خلقكم من  
ماء ذي ضعف ومعنى ضعف قلبه او حذارته كقولهم بواله لم يخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف  
اي ضعف الطفولية قويا في قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبيه اي عند الكبر  
**قوله** واذا بعد متصل باول الكلام بمعنى لام المعرفة للعهد واذا بعد معنى العهد جعل على الجنس  
تجازا وفي الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام في العموم  
ادليس يكن صرفه الى المحصور صفة في معنى العموم حتى اذا نون التثنية فيع ولكنه بدون التثنية والواحد  
لانها اذ في الجنس وهي المتيقن **اقوله** وضرب في دلالة العموم وصف عام والمراد بعمومه انه يصح  
ان يوصف بكل فرد من افراد انواع الموصوف فلا يخص بواحد كقولهم رجل كوفي يصح ان يوصف بهذا  
النسب لكل جالي الكوفة فاذا وصفت النكره بمثل هذا الوصف بعموم ضرورة وعموم الوصف وان كانت نفسها  
خاصة كما تتعمم وتوقعها في موضع النفي وكلمه كل فاذا قال وايد لا اكلم احدا لارجل اول الانزوع احدا  
الارادة كان المستثنى رجلا واحدا وامراه واحده حتى لو كلم رجلين او زوج امرأتين تحت الاستثناء  
من النفي اثبات والنكره في الاثبات تخص ولو قال لا اكلم الارجل عا لارجل او رجلا كوني لان ان يكلم كل  
عالم او كل كوني وان كان نكره في الاثبات لعموم الوصف والنكره كقولهم ان يصير عامه بديل بغير  
بها كما سنا نحو ان سيم بانصافها بالوصف العام اذا الوصف والموصوف كشيء واحد ويورد قولهم  
قل لا اجد من اوحى الى محرمنا على طعام بطعمه الا ان يكون منه او مما مرفوحا حيث صار صفر  
مستن وهذا المعنى وهو ان النكره اذا لم يكن موصوفة فالاستثناء باسم شخص مساول شخصا  
واحد واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفتها النوع فمخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا في  
جامع تسمى الامم وواعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتعدي في النفي والاثبات جميعا فان قولك ابيته  
رجلا عا لارجل بالنسبة الى قولك انت رجلا لانه وان ساوا واحدا من الجمل الا انه سابع في كل الجنس يصلح  
لساؤل كل واحد من افراده على سبيل البديل وقولك انت رجلا عا لارجل سابع في بعض الجنس وهم العالمون  
منهم على سبيل البديل الا في كلمة وكذا قولك ما رانت رجلا عا لارجل جميع الجنس كما مر سابقا وقولك ما رانت

١٧٤  
رجلا عا لارجل النفي بعض الجنس وهم العالمون لا كلمة حتى لو راس رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا لو  
قال لا اكلم اليوم رجلا عا لارجل او رجلا كوني او قال لا روجن او اوة كوفيه معلق البر كلام رجل  
واحد وتزوج واحد لا غير وكما ازاد وصف الكلام ارداد تخصص هذا هو موجب اللغز ومذهب  
عامه اهل الاصول واذا سمعنا ان هذا الوصف لا يطر في جميع المواضع وقد كتبه في مجلس شيوخنا  
العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الدين اسكنه الله محوص جنازه وكان المجلس غايضا بالعلماء  
النجار والفضلاء الخفاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة بعض النكار بعم النكر الموصوف  
محص الاستثنا من النفي وكلمه اي دون ما عداها ونسك نحو ما ذكرنا من المسائل والنظار فلم  
يحال برده صوح ولم يجبه احد جوابا شافيا ورائت مكتوبا على حاشية تقوم مفردا على شئنا هذا انك  
لدرهم ان هذا الاصل يختلف حكمه باصلا في المحال بالنكره الموصوفه بصفة عامة في موضع الاباح  
وفي موضع التخصيص سعم فاما في موضع الجزاء والجزء فلا تتعم كما في قوله بوجهر ررقه مومنه وكقولك جاني  
رجل عالم النكره الموصوفه انما يتعم الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخله  
في صدر الكلام وان اخربها بالاستثناء من تقديرها والاستثناء ليس مستقل بنفسه فوجد حكمه من  
صدر الكلام وهو موضع نفي فتعم ما دخل من التكره ان يحتمل ضرورة وتوقعها في موضع النفي فصارت المقد  
كانه لا اكلم رجلا كوني او رجلا بصريا ولا مكيا ولا عدنيا حتى عديم الانواع هم قال الارجل كوني فاما كان  
المستثنى وهو الرجل الكوني عاما في صدر الكلام لكونه نكره واقعه في موضع النفي نفي كذا بعد الاستثناء  
لانه عين ما دخل في صدر الكلام والاسماء ليس محمول بنفسه فوجد حكمه من المستثنى فصارت كأنه  
بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا سعم وهذا مويد ما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لوقال لامرأتين  
له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فاني طالق قاله مرتين طلعت كل واحدة وكان نفي ان يطلق احداهما  
غير عين وكان الجبار الى الشروع كما قال الفاضل ابو حازم لان قوله في كتابه الواحدة المذكور سابقه فصار  
كانه صحح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة يقع طلقة واحدة على احداهما غير عين فكذلك هذا  
الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكره في موضع النفي لان تقدير الكلام لا اطلق بطلاق واحدة منكما  
وان حلفت بذلك فكذلك او النكره في النفي نعم والكتاب وهي قوله في الاستقلال بنفسها ولا يفيد اذا  
اعطعت اول الكلام فلا بد من ان يوصد حكمه من اول الكلام بصير مفيدة ولما عم الممكن بوقوعه في موضع  
النفي ولا بد من ان يوصد حكمه الكمايم من الممكن لعدم استقلالها بصارت الكتاب عامه ايضا فلا كره فقد  
صار طابا بطلانها محتمل في الاول ومن حكم البين الاول بطلاق كل اداة محلوفا بطلانها وقد صارنا

كذلك فلو لم يطلعتنا بحلاف النسخ بقوله فواحدة منك اطلاق لان الواحدة مسعلة بنفسها وقد وقع في مواضع  
 الاسان لان موضع الجزاء موضع اثبات فحص قضاها لفظا مطلقا واحدة منها لا يجزى فلا يطلق الا واحدة غير  
 عين بوضع جميع ما ذكرنا ان قال رسد طالق ملثا وعمره بطلق عمرة ملثا ولو قال رسد طالق ملثا وعمره  
 طالق لم يطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمره طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلما صحاح الى تعرف حكمه  
 ما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد وان يوجد حكمه ما سبق واما عمرة كلمه ان باعتبار  
 الصفة متبينه ان سا الله به فصارا كالحاصل ان هذا الاصل مسلم في بعض المواضع دون البعض فاذا ذكرنا  
 من المعاني **قوله** والله لا افركما اذا قال لامر اثنين والله لا افركما الا بوجوه ما افركما فيه لم يكن مولى  
 بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاسماء بصفة عامة فواجب العموم ممكن ابدا ان يفرهما كل يوم  
 فلما لم يفرهما شي فعدت علاقة اللام فان فرهما في يومين متفرقتين حنت فان قال والله لا افركما الا  
 يوما لم يفر مولى لجزا ان يفرهما جميعا من غير حنت يلزمه فاذا افرهما في يوم صار مولى منها بعد  
 غدر الشمس من ذلك اليوم لانه لا يستلزم ان المسن يوم واحد **قوله** ومن هذا الضرب ان  
 القسم الاخير وهو النكره التي عمت بالوصف العام كلمه اي او من حسن النكره التي تعم بدليل العموم  
 كلمه اي فعل هذا الوجه يكون هذا الشارة الى قولهم وقسموا النكره واعلم ان ايا معناه ان يكون مدلوله  
 بعضا من الكل غير معين ولذلك لم يفرم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافة الى الواحد المعروف فلان قاله  
 الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولهم اني التمس اكلت افضل وانما يجوز اضافة الى الواحد المنكر على ما قبل  
 الجمع ايضا فان قولك اني رجل معناه ان الرجل واذا لم يكن هذا الماد يدل لم يجز اضافة الى ايا ايضا كذا في  
 المفصل لمصنفه وذكر في الصحاح اي اسم معرف يستفهم به ويجازى فمن فعله ففمن العقول وهو معرفة  
 للاضافة واذا كانت لانه على جزء من الكل كان في اصل الوضوح الخصوص ولذلك اذا قيل ان الرجل عندك  
 او اني رجل عندك لم يستفهم كقولك ابدا كذا وان يقول او عمرو وكذا ان في بعض نسخ اصول الفقه ويدل  
 على انه لخصوص قوله بواضعا من سليمان عليهم السلام ما عني بعثتم فان المراد الفرد من مخاطبين بدليل انه قال  
 يا معني ولم يقل يا نون وكذا يقال ان الرجل اياك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشروط جميعا  
 وهذا اذا كان ما اضيف اليه معرفه فان اضيف الى نكره فالفعل مستند اليه الجزاء وعلى وفق المضاعف اليه  
 بقوله اني رجل قام واني رجلين قاما واني رجال قاموا ويقول اني عبد من عبيدك دخل الدار فخرجت  
 واني عبد من عبيدك دخل الدار فخرجت واني عبد من عبيدك دخل الدار فخرجت واني عبد من عبيدك دخل الدار فخرجت  
 من عبيدك او اني عبد من عبيدك دخل الدار فخرجت وذلك لان كلمه اي وضعت للاستفهام في الاصل

فاذا كان ما اضيف اليه معرفه كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعد عن المضاف اليه والمانع  
 من اضافة الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر يكون المضاف اليه معلوما فيصرف الاستفهام الى المضاف  
 اليه لا محاله وهي اى ده لانه على واحد من الجملة التي اضيف اليها يكون الفعل مستند الى ضميره على صيغة  
 الفرد وهذا هو الذي منع من اضافة الى الفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة الواحد  
 وهي المستثنى المجموع واذا كان ما اضيف اليه انكره فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه لانه لا مانع  
 ههنا من الاضافة الى الكل ينصرف اليه لانه انما يصح الاستفهام وهذا لان ايا ههنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف  
 اليه ينصرف الاستفهام الى كل من كان المضاف معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة  
 ان ايا نكره والمضاعف معرفة واذا كان كذلك لا بد من ان يكون الضمير مستند اليه الفعل موافقا للمضاف  
 اليه فلما يقال اني رجل قام واني رجلين قاما واني رجال قاموا وما ذكرنا هو الذي جواز اضافة الى  
 النكره المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير في النسخ وغيره ثم كلمة اني  
 بقية نكره بعد الاضافة كما هو مذهب عامة النحويين كما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصح مبتدئا ولا  
 بد من ان يكون معرفة كان قوله واني نكره محولا على المعنى لانه وان يعرف صورته بقية الجملة فيها لانها لا  
 لسؤال واحد من اجاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا يصح الاستفهام بعد الاضافة الى المعرفه وكان نكره  
 معنى بوضوح ما ذكره القاضي الامام في التنقيح واما كلمه اي فممنزله النكره عندنا لانها تصح النكره لفظا  
 او معنى لا تتخاضر ان قوله اي رجل فعل كذا واني ارسد عا والنكره هي قوله بواضعا من سليمان عليهم السلام  
 وهي نكره معنى يعني اني رجل منكم لان المراد منها واحد منهم وكذا قوله بواضعا من سليمان عليهم السلام  
 ظاهر ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكره فلا بد له من تاويل لان المراد بها حكاية اضيفت  
 اليه على ما سننا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء وتاويله ان المضاف اليه ان كان نكره لا بد من ان يكون جزءا  
 من جملة وكان ان مع ما اضيف اليه جزءا من تلك الجملة وسان ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا قد رضى نفسه  
 اعداء مما سئل عليه اسم رجال واشتبه واحد من تلك الاعداء وهو صوفى القيام فاستفهم عنه ذلك ولو لم يكن  
 هذا التقدير لما صح الاستفهام وكان بقدره اي رجال من الرجال قاموا فصار في التحقيق مضافا الى  
 الرجال بواسطة رجال وكان المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد **قوله** اي عبيدك  
 اضربك اي كلمه اي اذا وقعت في موضع الشرط ابدا من ان تتعقب ما دخل عليه فعل كما في كل لانها  
 للمذموم اضافة لا مدخل الاعلى الام وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرط في التحقيق  
 ثم ان كان ذلك الفعل مستندا الى خاص لا يصلح وصف الا يعرف ان المراد به لخصوص فلا ساء الا الواضعا وان

كلام الشيخ وهو نكره محولا على المعنى لانه وان يعرف صورته بقية الجملة فيها لانها لا  
 ان صارت معرفة بالاضافة

كان مستندا الى ضمير راجع الى ابن حتى صلح وصفه بعموم تلك الصفة في قوله اي عبيدك ضربك فهو حتى  
الفعل مستندا الى ضمير الراجح الى ان تصير وصفا فيعموم كما يعي في قوله الارجلا كونها وقول من  
من عبيدك فان خبره جميعا معا وواحد بعد واحد عتقوا واذا قال اي عبيدك ضربك فهو حتى قد  
الضرب الى خاص وهو مخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لا في نفي على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب  
تعبيه فاذا اضربهم على الترتيب عنى الاول لانه لا مزاج له واذا اضربهم جملة عنى واحد منهم والخبار في  
الى المولى الى الضارب لان نزول العنق من جهة ولكن العنق اليه ولا يقال قد صار ان موصوفا بالمتن  
لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصدر عما به هذا الوصف كما علم المستثنى في قوله والله الاقر كما لا يؤما او كما  
فيه وان كان مفعولا لعموم وصف وهو الغويان لانا نقول القران وصف متصل باليوم حقيقة الفعل  
المحدث متعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل  
اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف لو احدث يستحيل ان يقوم شخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب  
لا الضرب فلذلك لم يعرب ولان المفعول مفضل في الكلام من ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره في  
التعجب لان ما شئت الضرورة مفرد بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الايوما اقر كما فيه لانه صرح  
بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة فصار وما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كما في قوله  
الشيخ الامام مولانا حميد الدين رحمه الله **قوله** وعلى ذلك اي وعلى ان النكرة نعم بالوصف العام وان  
كانت في اصل الوصف للخصوص او على ان كلمة اي نعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لغو دست  
مسألة اصحابنا فاذا قال اي نساى كلمتها فهي طالق وكلمتها طلق واحدة ولو قال اي نساى كلمتها  
فهي طالق وكلمتها جميعا طلقت جميعا ما قلنا وكذا لو قال اعنق اي عبيدك شئت فاعنقهم جميعا  
لا عنق الا واحد منهم والامر في سائر المولى ولو قال ايكم شئت العنق فهو حتى واجميعا عتقوا  
وكذا قوله اي نساى شئت طلاقا فهي طالق وان نساى شئت طلاقا فهي طلاقا وهذا ايضا **قوله** وكذلك  
اي كما قالوا بعمومه اي في قوله اي عبيدك ضربك قالوا ايضا بعمومه في هذه المسألة اذا قال  
لعبيدكم حمل هذه الخشب فهو حتى فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال فان حملها  
جملة فان كان يطق حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطق حملها واحد عتقوا وان كانوا  
بعد ان يكون الخشب بحيث لا يسقل بحملها الا ان ضاع ما ذكرنا ان كلمة اي نكرة يدل  
على جزء مما يضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل مع الا ان العموم ههنا على وجهين  
الاشتراك والافراد فمعنى احدهما دلالة الحال فان كانت الخشب يطق حملها واحد كان

المراد به العموم ههنا على وجه الافراد لان المقصود مع معرفة جلالتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل  
واحد لا بحمل الجميع جملة وان كان لا يطق حملها واحد كان العنق ضروره الخشب محموله الى موضع يرد  
وذلك يحصل بحمل على طريق الاستعانة كما حصل بالحمل على سبيل الافراد فعلق العنق مطلق بحمل الكلام  
العام ما لئلا يساوى الا الذي او الكفر فاما ما سئل في ذكره فلا فاذ لم يطق حملها واحد وجب النجاء وزعم الوصف فان  
تجاوزنا لم يحز التعلق بشي دون الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جميعا عتقوا وان كان يطق حملها اثنان واعلم  
ان من سلم اطراد الاصل المذكورة في جميع المواضع فقال ليس عمومها ان هذه المواضع بمجرد الوصف فان  
الرقبة في قوله محمدا رقبته مومنه وصفت بوصف عام ولم يعي وكذا لو كان عبيدك سود وبيض فقال  
اي عبيدك ضربك فهو حتى ساءوا لهم جميعا ولو قال اي عبيدك سود من عبيدك ضربك فهو حتى ساءوا لسود  
منهم دون البيض ولو قال اي عبيدك سود وطويل ضربك ساءوا لسود الطول من السود دون غيرهم وكذا لو قال  
اي عبيدك ضربك وشتمك لا تعنق الا من جمع بين الشتم والضرب وكذا لو قال شتمها اي عبيدك ضربك  
لا تعنق الجواب بالكثر من واحد كما اشترنا اليه من قبل فغرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكن  
انما في لوقوعه في موضع الشرط وذكر من اسباب التعجب في الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لا يهاهما  
يحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فمع  
هذا الفعل لصيرورة شرطه وكما في هذا الفعل وهو مستند الى مبهم لا يعرف الا بعمم ما استند اليه  
ضروره حتى لو كانت الصلة مستنده الى غير قائم به لا يوجب ذلك بعمومه كما في قوله اي عبيدك  
ضربته فصار العام شرطه واما فيما وراء ذلك فلا يعي النكرة بالوصف كما ذكرنا من الشواهد والنظائر لكن  
في عامه كنه اصول الفقه اصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجبه  
الاخذ به اخيرا زاعرا مخالف العام **قوله** فاما النكرة المفردة كما فرغ من بيان ما هو عام بنفسه وما  
هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلالة العموم شرعا في بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ  
العموم عند البعض فعال فاما النكرة المفردة صيغة ومعنى فكون احترازا عن رجال ونساء  
وقوم ورهط منكرات او المطلقة المجردة عن دلالة العموم فانها تخص موضع الاثبات ولا يعي  
وانما تعرض للجاسن ناكيد انه في بيان الخلاف الا انها مطلقه نفي العموم عنها وابنت الاطلاق  
والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة ما على حقيقة الشئ وما هيته من غير تعرض لقبه  
زايد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض لكثرة العبر المتعينة كالناس والنكرة مطلقه  
لا عامه لان دلالة ما على نفس الحقيقة دون التكثر وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا



المماهية في ذاتها الواحدة والواحدة والاكثره فاللفظ الدال عليها من غير تعرض بقيد ما هو المطلق  
ومع العرض اكثره متعينه الفاظ الاعداد وكثيره غير متعينه هو العام ولوحده غير معينه والاصواب  
انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جمع العلماء المطلق بالنكره في كتبهم  
شعر في عدم الفرق وقال الشافعي به هي اي النكره في موضع الاثبات بوجوب العموم وابتدئ في بعض كتبهم  
ان النكره في موضع اسان اذ كان خبرا للمعنى العموم فهو كجانب رجل واذا كان امرا فلا اكثره في قولها  
للعوم كقولها اعتق رقبه وذكر في القواطع وغيرها اتع على سبيل البدله من صاحب وليس عام على سبيل  
الجمع وعبارة بعضهم بهم من حيث الصلاح لكل فرد فمن قال بالعموم مسك بقوله انها قولنا لشيء اذا اردناه  
الآن فان قولنا لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شفاء ذنوبه لان قدرته شامله  
جميع الاشياء بحيث ياكلها وسان قوله في محرم رقبه عامه مساو لكل رقبه والدليل عليه انه يخرج  
عن العهده باعناق ايها كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك كذا في المحصول الايرى قبل التخصيص  
حتى حصدت العبياء والمجنونه والمدبرين الجمل بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام الايرى ان يحسن  
الاستثناء بالآمان بقوله اعتق رقبه الا ان يكون كافر او معيبه ونقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون  
كافرا والاستثناء اضراج مانسا واللفظ لولا انه عام لم تصور فيه الاستثناء واذا كان كذلك فمخرج تخصيص  
الكافره منها بالقياس على كفارة العتق اذ العام المخصوص من خص القياس بالاعتناق وقلنا نحن هذه مطلقه  
اي الرقبه المذكوره في النص مطلقه اذ النكره المفردة عن دال العموم مطلقه لا عامه لانها فرد ان صرح  
لفرد من افراد الجمله صيغه ومعنى اما صيغه فلانها ثبتي وجمع واما معنى فلان لانها على فرد لا على جمع  
فيقال رقبه من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم  
كما ارسلنا الي فرعون رسولا والمراد بذلك الواحد الايرى انه لو قال لله على ان اعتق رقبه لا يجز عليه  
الا اعتناق رقبه واحده وكذا يخرج عن عهده الامرا قوله في محرم رقبه ما اعتناق واحده ولو كان  
هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهده النذر والامر بالاعتناق ثلاث رقاب فصاعدا ويبدل عليه ما  
ذكرنا ان النكره اذا اعيدت بصيغته فالثاني لا يتناول الا ما شادله الاول بمنزله اسم الجنس  
كذا في المقوم واصول الفقه لتشمس الاسم واذا ثبت انها اسم لفرد مساو واحد ولكن على احتمال  
وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض للصفات اصلا معني محتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا  
او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسودا او ابيض او سديا او هنديا الى غير هاهنا الصفات بعدد  
كونها متعينا ومثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من انتظام جمع لفظا ومعنى ولم يوجد مطلقه

لا عامه والمطلق لا يحتمل التخصيص لان من خصائص العام **وقوله** المطلق يحتمل المقصد منه المخصص على  
الفظ ومنزل الغدروا اشاره الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعني ما ذكرت  
من احتمال التخصيص في الذكره المطلقة ليس مانسا ولكنها يحتمل المقصد فان تمسكه باطلاها وقلت لما كان  
محتمله للمقصد مقصدا بالقياس على كفاؤه العدل لان الكفارات جنس واحد فذكر فاسدا ايضا لان المقصد  
مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبه كافر في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس  
لا يجوز فلما جاز المقصد به ايضا **قوله** وجعل وجوب التحرير جواب سوال مقدر وهو ان يقال الامر  
لا وجوب التكرار وان كان متعلقا بشرط او مقيدا بالوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير وتكرر  
الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبه عام والام سقم احباب التحرير ثابتا فقال قد جعل وجوب  
التحرير جزاء لا يبرأ وهو الحنث والظهار ونحوهما بل يلد خول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا  
لوجوب التحرير فكرر وجوب التحرير مطلقا اي غير مقيد بوصف الايمان سكر ذلك الامر الذي صار سببا  
لنكره وجوب الصلوة سكر الوقت وليس يكرر الحكم بتكرار السبب من باب العموم في شيء **قوله** وصار  
اي المذكور وهو الرقبه مقيدا بالملك جواب سوال آخر وعبره من وجهين ان يقال ان نقصد المطلق  
شيء عندكم وقد قدمت الرقبه بالملك بالذات من غير نص بوجه حتى لم يجز اعتناق رقبه غير مملوكه وصار  
كانه قبل فتح رقبه مملوكه ولم يلزم من النسخ مقصدا هو وصف الايمان ايضا بالقياس والتحرير وهو قوله علم  
اعتقها فانها مؤمنه فقال استرله الملكة الرقبه سما لضرورة التحرير المنصوص عليه واقضاه  
فان التحرير لا يصح الا في الملكه وما سمي باحضار النسخ فهو بمنزله العاقبة بعين النص والثاني ان يقال قد  
خص غير المملوك من هذا النص كما خصت الزمنه حتى لم يجز اعتناق غير المملوكه كما لم يجز اعتناق الزمنه  
والتخصيص يدل على العموم فقال استرط الملكة ثم ما حضرا النص للتحرير الواجب لا تناذ الا بالملك  
كما لا تناذ الصلوة الا بالطهاره قال علم لا اعتق فيما لا ملكه ابن ادم لا طريق التخصيص فلا يلزم من العموم  
**قوله** ولم يسأل الرقبه جواب عز قوله خصت الزمنه بالاجماع فخص الظاهر ايضا فقال التخصيص  
انما يكون فيما ناول اللفظ اياه ظاهرا لولا المخصص وهذا النص لا يساوي الزمنه فلا يكون محرم جواز  
اعتناقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبه وذلك لان الرقبه اسم للبييم مطلقا والاطلاق يقتضي  
الكمال والزمنه قائم من وجه مستهلك من وجه فلا يكون قائمه على الطلاق فلا حاسا ولها مطلق الرقبه  
وكذلك التحرير المطلق اي الكامل المخلص ان لا يحتمل فيما هو الكفر من وجه فلا يساوي الزمنه ولهذا  
شرط كمال الرقبه حتى لم يجز اعتناق المذموم والولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل

ابتداء فاعراق المدروام الولد تحييل كما صار مستحقا لها موحجا فلا يكون اغناقا مطلقا كما ذكر  
شمس الاسم فاما الجواب عن تمسكهم بالام فهو ان العموم مدعى قوله نشئ من طريق المعنى لا من طريق اللفظ  
وذلك لان الاشياء متناسا وبه في قدرته جل جلاله فاذا اخرج عن نفوذ قدرته في بعضا فقد دل بالمعنى على نفوذ  
قدرته في سايرها وما ذكره امن العموم على سبيل البدل ان عنوانه ان كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية  
بدلا عن صاحبها والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوانه ان اللفظ يتناول على سبيل  
الاجتماع والشمول فهو فاسد كما تنبأ ان الصيغة فلا تساؤل العدد الا قدرته كذا في الميزان ولما تمسكهم  
بالاستثناء فضعف ايضا لاننا ان هذا الاستثناء ان صح استثناءا حقيقيا لانه لا بد في الاستثناء الحقيقي  
ان يكون صدر الكلام متساويا للمسمى وغير حقيقة وليس كذلك ههنا لان صدر الكلام لم يتناول  
الواحد فلا يمكن اخرج عنه فيكون معنى لكن وذلك لا يدل على العموم او يكون هذا استثناء من الاحوال  
من اعنى رتبة واحدة على ان حال كانت الا في حاله الكفوت مع الاحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء  
ضروره محتمه فاما اذا اعدم الاستثناء فلا ضرورة في اثباتها مع انها غير مذكوره فلم تثبت العموم **قوله**  
وصار ما منه في اليه بخصوص الى التخصيص نوعين بالياء والالف كما وقع في بعض النسخ وههنا مسلمان  
احدهما سان ماسمى اليه حوازا للتخصيص والسايم يعان اقل ما سطلق عليه اللفظ العام اما الاول فيقول  
قد اختلف الاصوليون في الغايه التي تقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب جمهورهم الى ان  
التخصيص حوزي في جميع الفاظ الواحد وذهب بعضهم الى انه حوزي في الثلثه في جميع الفاظ الواحد والحوال ما  
دونها الا بما حوزي به النسخ وهو اختيار ابن بكر الفخار الساسي ومنهم من فصل فاجازة لفظ من وما وكحهما  
واسماء الاجناس المعرفه الى الواحد ولم يحز في المجموع المعرفه الى العلات ومخار الشبهه حوزي الى  
الواحد في الجميع الا في الجمع المنكر صيغه ومعنى كرجالي ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا  
حوزي للتخصيص فهما الا الى الثلثه مسكنا لجمهور ان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا  
لان لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص وما  
ذكره امين على استراط الاستغراق في العموم وان شرطه عندهم فالخصص محمله مجازا فيما  
دونه لان اطلاق اسم الظرف على البعض من اقسام المجاز وعلاق الفرق الثاني بان لفظ العموم والثلثه على  
الجمع واقل الجمع ثلثه على ما سبق فلا حوزي لخصصه الى ما دونها لانه يحتاج به عن كونها الا على الجمع  
ممنزله منزله النسخ فلا حوزي الا بما حوزي به النسخ الا برون ان لفظ المشرك لا يصلح الواحد محال فلا حوزي  
رده الى ما لا يصلح له واخراج عن موضوعه واعتمده من فصله على ان التخصيص الى الواحد في لفظ

خرج اللفظ عن موضوعه فقد تنبأ انها حتمت بخصوص فانها تساؤل الواحد والجماعه في قولك من  
دخل دارا كرمه محوز للتخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجوع لان استعمالها في  
الاحاد اخرج لها عن موضوعها فلا حوزي الا برون ان لفظ الجمع بعد التخصيص يترجم عاما مخصوصا واذا  
تخصص الى اثنين او واحد لم يحز بسببته بذلك على سبيل الحقيقة ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة  
على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بل هو بمنزلة ان اللفظ مصروف  
ان بعض وجوه الحقيقة الا برون ان التمسك به بعد التخصيص حاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد  
مجتمعه كما كان قبله الا ان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا زال امر التخصيص  
الى اخرج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا حوزي القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا برون ان النسخ  
لا يجوز الا متراجعا بالاتفاق والمخصص حوز متصلا ومتراجعا عند العامة ولا يجوز الا متصلا  
عندنا واذا كان نسخا لا حوزي الا بما حوزي به النسخ كما لا حوزي الى ما دون الواحد في جميع الفاظ العموم  
بحوزي به النسخ بالاتفاق وهذا بخلاف اسم الجنس المعرف بالعام حيث حوزي بخصوص الى الواحد لان دلالة  
في اصل الوضع على الفرد والعموم منه ضمنى فما التخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا المجموع المعرفه  
صار في حكم اسماء الاجناس محوز بخصوص الى الواحد ايضا **قوله** وصار ما منه في معنى لما بيننا  
ان الفاظ العموم على قسمين بعضها سطلق على الثلثه فصاعدا الا على ما دونها وطريق الحقيقة  
وبعضها سطلق على الواحد فصاعدا صار غايه التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلثه **قوله**  
فان ذلك اي قوله عبيدا وامثاله حتمت بخصوص الى الثلثه وطريقه ان دليل العقل ينسب ان الكل ليس  
بمراد وان ما دون الكل الى الثلثه لا يمكن ترجمه لخصصه على النسخه التي هي بلا مرجح فتعصب الثلثه مرادا  
للثيقن بها وكان هذا الدليل محصا لما وراء الثلثه الى الكل **قوله** وهذا لان اذن الجمع ثلثه وما  
كانت المسئلة الاولى منيه على الثانيه وهي معرفه اقل الجمع لان عدم حوازا للتخصيص الى ما وراء الثلثه  
في جميع الفاظ عند البعض وفي جمع المنكر عندنا بنا على ان اقل الجمع ثلثه شرخ في ما ناهي افعال وهذا  
اي انتهاء التخصيص الى الثلثه فما ذكره من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وانما لها باعتبار  
ان اقل الجمع ثلثه وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابه وعامة الفقهاء والمتكلمين  
واهل اللغة وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع ثنان وهو مذهب  
عمر ورديد بن ثابت رضي الله عنهم كما ذكره الغزالي في اليم ذهب نسطوبين من النحويين ثم الفرق  
اختلفوا في انه هل حوزي استعمال صيغ الجوع في الاسن مجاز فمنهم من منع ذلك واكثرهم على انه

وفائدة الاحلاف يظهر جوار التخصيص المأمور وعدمه فيما اذا قال الله على ان تصدق بديارهم او قال  
لفلان على دراهم او نذر ان تصدق سني على فداء وما كين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلثة عند  
العامه والاشان عند غيرهم تمسك من قال بان صيغ الجمع حقيقه في الاسن كما في الثلثة بالجمع والعقل  
واستعمال ارباب اللسان والحكم اما السمع فقولهم وداود الى قوله وكنا لحكمهم شاهد من اريد ضمير الجمع  
داود وسليمان علم وقوله اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على اورد فخرج منهم قالوا لا تخف خصمان  
بغى بعضنا على بعض فاستعمل الاسن ضمير الجمع **وقوله** عز اسمه فقد صغت فلو بكما والمراد  
قلبا كما وقوله جل جلاله انا معكم مستعمون والمراد موسى وهرون وعلما اللهم وقوله جل جلاله اخبارا  
عز يعقوب عسى الله ان ياتني رهين جميعا والمراد يوسف وبنيامين علمهما اللهم وقوله فان كان له  
اخوه فلنامه السدس والاخوان بحبها الى السدس كالثلثة وقوله علمم اللسان فافوقها جماعة  
افصح العرب ولو قال هذا واحد من الاعراب لكان حجة فمنها جئت شرع اولى واما المعقول فهو  
ان اسم الجماعة حقيقه فيما فيه معنى الاجتماع وقد ذكر موجود في الاسن كما هو موجود في الثلثة فيصح ان  
تناوله اسم الجمع حقيقه وان كان معنى الجمع في الثلثة اكثر الا برب ان الثلثة صح صحيح وان كان معنى الاجتماع  
فيما وراء الثلثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وبركها كان اقل الجسم جوهر من وجود  
معنى الاجتماع والتركيب فيها وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر واما استعمال ارباب اللسان فانهم  
صيغة الجمع في الاسن كما استعمالهم اياها في الثلثة فان الاسن يقولان نحن فعلنا كذا ونحن بفعل كذا  
فوجب ان يكون حقيقه في الموضوعين واما الحكم فهو ان للثنى حكم الجماعة في الموارث والوصايا حتى كان  
للاسن من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو ادعى الاقربان فلان تناول الثننى فصاعدا وكذا الامام تقدم  
على الاسن كما تقدم على الثلثة فبما ذكرنا ان الثننى ملحق بالثلثة في صحة اطلاق صيغة الجمع  
عليه ومن منع استعمال الغيبة الجمع في الاسن مجازا قال لوجه اطلاق اسم الرجال على الرجلين يصح تحت  
احدهما بما نعت به الآخر فقال حان رجال عاقلون ورجال عاقلان لانها كشيء واحد وتمسك الجمهور  
بما هو المذكور في الكتاب وبما سذكروه وقوله في الكتاب وسنعمل المثننى استعمال الجمع بضم الياء  
من مقابور الكلام مثل قولهم عرضت الناقه على الحوض اى استعمل المثننى استعمال الجمع في محل يجب  
ان يستعمل فيه الثلثة او هو جمع الياء وكسر الميم اى استعمل الاثنيان ما يستعمله الجمع فعولان  
نحن فعلنا كما نقوله الجمع او معناه استعمل السسه على هيئة الجمع ونقال نحن فعلنا في اسن كما  
ينال كذا في الجمع **وقوله** وفي الموارث اى حبا واستحقاقا فالصرف الجمع الى المنى اما حبا فقولهم

فان كان له اخوه كما ذكرنا واما استحقاقا فعوله فان كين نساء فوق اسن صرف لفظ النساء الى  
المنين مع ما ذكره بقوله فوق اسن **قول** علمم والثلثة ركب اى جماعه فصل بين السسه والجمع وكذا  
بالواحد دون الجمع فعلم ان السسه ليست بجمع حقيقه ولا يقال لا احد في الحكم لم يوجب الاتحاد في الحقيقه حتى  
كان المنى غير الواحد حقيقه وان اتحد الحكم فكذا النفره في الحكم لا بد على امر اى الحقيقه لاننا نقول الامر ان  
الثنى بوجبه على غيره منها في هذا المعنى ضرورة وضارة المعنى كما قيل الواحد لمن يركب والاسان ليسا  
بركبان بجمع والثلثة ركبان بجمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكوره سنت احكام للغة اسما وصفه ومظهرها  
ومضمرا فعلى رجل ورجلان ورجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلا  
كذا والاسمونه لثثة اقسام ومما اكل فصور باسم على حده دل ذلك على تغيرها لان تبدل الاسم بدل على تبدل  
المسمى علمها هو الاصل الا برى انهم لم يوضعوا ما وراء الثلثة اسما على حده كان الكثرة الدخول تحت صيغة  
الجمع على السواء **قول** وله علامات على الخصوص مثل الالف والنون المكسوره في حاله الرفع والياء  
الساكنه المفتوحه ما قبلها والنون المكسوره في حاله النحر والنصب قال كمن الاسم للواحد اسما مختلف  
وكذا للجمع وليس ذلك للثنيه اما لهما علامه مخصوصه فعرفنا ان المثننى عن الجماعة قال صاحب الفواعل  
والدليل على لفظ الجمع لاشاؤل لاسنين انه لا نعت بالاسنين ونعت بالثلثة فانه يقال رات رجل بالثلثة  
ولا يقال رات رجل بالاسن ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان لا نعت بالاسنين  
بحال عرفنا ان اسم الجمع لاساواها بحال وكذا الاضافه العدد الى السسه كما حازت الى الجمع كذا ذكره  
كتاب سان حقائق حروف المعاني ولان الثلثة فصاعدا تنبأ الى الفهم عند باع صيغة الجمع من غير قريبه  
دون الاسن والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقه ولان بصحة نفي اسم الجمع عن الاسن دون الثلثة  
فصاعدا يقال ما في الارار رجال بل رجلان وما راتت جمعا بل راتت اسنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلثه  
وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقه واجمع العقاب على ان الامام اسقدم على الواحد والامام  
من الجماعة غير الجمع بالاتفاق والمقدم من سته الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك السدم دليل على انه  
ليس بجمع وان فسو منفرد **قول** واما المعقول فان الواحد الضيف اى ضم اليه الواحد عارض الفردان  
اى اشبه كل واحد منهما عن صيرورته تبع للآخر فلم يستل الاتحاد لوجود الاضمام ولم يستل الجمع ايضا لبقاء  
معنى الفردية من وجه باعتبار عدم اسساع كل واحد منها صاحبه واما الثلثة فاما عارض اى يقابل  
كل فرد واسان تستنبعانه وبصير الكلى كثر بواحد فلم يقع معنى الاتحاد بوجه وكلم معنى الجمع مطلق  
عليه الصيغة الموضوعه بل حقيقه وهذا خرج الجواب فالواجب المنى معنى الجمع كما في الثلثة فيصير اطلاق صيغة

فان كان له اخوه كما ذكرنا واما استحقاقا فعوله فان كين نساء فوق اسن صرف لفظ النساء الى المنين مع ما ذكره بقوله فوق اسن قول علمم والثلثة ركب اى جماعه فصل بين السسه والجمع وكذا بالواحد دون الجمع فعلم ان السسه ليست بجمع حقيقه ولا يقال لا احد في الحكم لم يوجب الاتحاد في الحقيقه حتى كان المنى غير الواحد حقيقه وان اتحد الحكم فكذا النفره في الحكم لا بد على امر اى الحقيقه لاننا نقول الامر ان الثنى بوجبه على غيره منها في هذا المعنى ضرورة وضارة المعنى كما قيل الواحد لمن يركب والاسان ليسا بركبان بجمع والثلثة ركبان بجمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكوره سنت احكام للغة اسما وصفه ومظهرها ومضمرا فعلى رجل ورجلان ورجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلا كذا والاسمونه لثثة اقسام ومما اكل فصور باسم على حده دل ذلك على تغيرها لان تبدل الاسم بدل على تبدل المسمى علمها هو الاصل الا برى انهم لم يوضعوا ما وراء الثلثة اسما على حده كان الكثرة الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قول وله علامات على الخصوص مثل الالف والنون المكسوره في حاله الرفع والياء الساكنه المفتوحه ما قبلها والنون المكسوره في حاله النحر والنصب قال كمن الاسم للواحد اسما مختلف وكذا للجمع وليس ذلك للثنيه اما لهما علامه مخصوصه فعرفنا ان المثننى عن الجماعة قال صاحب الفواعل والدليل على لفظ الجمع لاشاؤل لاسنين انه لا نعت بالاسنين ونعت بالثلثة فانه يقال رات رجل بالثلثة ولا يقال رات رجل بالاسن ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان لا نعت بالاسنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لاساواها بحال وكذا الاضافه العدد الى السسه كما حازت الى الجمع كذا ذكره كتاب سان حقائق حروف المعاني ولان الثلثة فصاعدا تنبأ الى الفهم عند باع صيغة الجمع من غير قريبه دون الاسن والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقه ولان بصحة نفي اسم الجمع عن الاسن دون الثلثة فصاعدا يقال ما في الارار رجال بل رجلان وما راتت جمعا بل راتت اسنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلثه وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقه واجمع العقاب على ان الامام اسقدم على الواحد والامام من الجماعة غير الجمع بالاتفاق والمقدم من سته الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك السدم دليل على انه ليس بجمع وان فسو منفرد قول واما المعقول فان الواحد الضيف اى ضم اليه الواحد عارض الفردان اى اشبه كل واحد منهما عن صيرورته تبع للآخر فلم يستل الاتحاد لوجود الاضمام ولم يستل الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم اسساع كل واحد منها صاحبه واما الثلثة فاما عارض اى يقابل كل فرد واسان تستنبعانه وبصير الكلى كثر بواحد فلم يقع معنى الاتحاد بوجه وكلم معنى الجمع مطلق عليه الصيغة الموضوعه بل حقيقه وهذا خرج الجواب فالواجب المنى معنى الجمع كما في الثلثة فيصير اطلاق صيغة

الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الملتزم لنفس الاجتماع بل اجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض  
الافراد على التساوي وذلك في الملتزم دون الاسن واللغة على ما ورد لا على ما يدل عليه القياس الا ان  
الواحد يوجد في معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه  
اسم الجمع **قوله** في املاء الاعذار اي اظهارها كما بهما الى الغاضي للخصم لرفع الحجة مقدر رسلته ايام وكذا امهال  
المزلة للقاتل وكده للمح في حوائفها فوعدته اقل الجبض معدده سلمه ايام وكده التخيير سلت سنين  
وكما في قصة موسى صاحب وقصه صابرا ولو كان الانسان محال لم يكن للتخاؤز عنه معنى بدون دليل يخصص الملتزم  
لان ما ورد في اقل الجمع مساوي لبعضه بعضا ولا يفرغ عن اقامه الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كل ما يخصم  
فقال فاما الحديث يعني قوله علم الانسان فافوتها بما جماعه فمحمول على الموارثه عنى للاسن حكم الجمع في  
استحقاق الميراث حتى كان للمسلمين اللسان كاللغات او على سببه لعدم الامام معنى يحمل على المراد منه ان الامام  
سقدم على الاسن كما سقدم على الملتزم خلاف الواحد فانه نغمه عن بيمينه وخلاف ما نقل عن ابن مسعود  
انه لا تنعدم على الاسن بل نغمه واحدا عن ساره وانما سقدم على الملتزم فصاعدا ويحمل  
على ان للاسن حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانقادها اذ النبي علم لتعليم الاحكام للسان اللغات  
على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكر ابو بكر الجصاص وغيره **قوله** وفي الموارثه ثبت الاختصاص  
جواب سوال وهو ان يقال لم يختص الموارثه من سائر الاحكام بان يكون للاسن فيها حكم الجمع فقال انا  
ثبت للاختصاص فيها بل كذا وهو جوارح كلامهم ان صيغة صرفت الى المثنى في الموارثه والوصايا والحجب  
فقال في ذلك في الموارثه نقول به فان كما اسن فلها اللسان مما نزل ابي ان كانت الاضمان لاب وام اولاب  
اسن فاسم للاسن بل في المال صرح هذا النص وقد سب بدلاله قوله فان كن نساء فوق اسن فلهن  
اللسان مما نزل ان ليس لما فوق الاسن اكثر من اللسان عرفنا ان للاسن حكم الجمع في الاخوان وما كان للاختصاص  
اللسان مع ان فرانتها متوسطة اذ هي قرابة جزية كان اولى مقتضى ان للسن حكم اللسان هذا النص  
ايضا وليس في الموارثه صورته اخرى الحق فيها الا ان الجمع في الاستحقاق سوى السان والاخوان وكان هذا  
النص موجبا للحاق الاسن باللسان فلذلك حمل الحديث عليه اذ كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاسن  
اللسان لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله فان كن نساء فوق اسن والحاصل ان النزاع لم يقع  
فما عنيده فانه الجمع بل فما سئل لفظ الرجال والمسلمين فابن ابي عمير **قوله** والحجب  
ليس على الارث ايضا عنى لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحجب  
لان ميثاق الارث فان الحجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحجور عنده عامة الصحابة وهو

مذهبنا او معناه ان الحجب لا يتحقق دون الارث وكان الحجب مساويا للارث حسب للاسن فحكم الجمع ايضا  
فانما سئل عن محذوف في الوجهين كما مر على اننا نقول سد الحجب بالاخوين باعاق الصباية بالانص على ما روى  
عن ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنه حين ردة الام من الملتزم بالاخوين قال الله فان كان له اخوه فلامه السدس  
والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك لا اسمهم ان اخالفهم فماروه وفي رواية الاستطيع ان انقض امر كان قبلي  
وبوارثه الناس حلوا لان معنص للسان ان الاخوين ليسا باخوة لما احتج به ابن عباس على عثمان به ولا نكر عليه عثمان  
ولما عدل الى النواويل فلما لم سكر عليه و عدل الى النواويل وقد كانا من فصيحة العرب دل على ان الاخوين ليسا باخوة  
حقيقه وان هذا الحكم وهو الحجب للاسن سدا لاجتماعه لا بالنص الا بغير ان الحجب سبب بالاخوان المفردات  
هذا الطريق فان اسم الاخوة للاساو والاخوان المفردات حال **قوله** والثاني اي السواو الثاني لانه الحجب  
انه محمول على ابا حقه السفر للاسن لان السفر للواحد والاسن كان منبيا في اسد الآسلاف مطلقا للجماعة على ما  
روينا من قوله علم الواحد شيطان والاسان شيطانان والملتزم ركب اذ فيه نهي بطريق المجازة عن اختيار حاله  
سخط اسم الشيطان ناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لغوهم فاذا  
ظهر قوه المسلمين قال الاسان فما هو قوهما جماعة في حوز السفر وفي لفظ الشيخ به نوع استباه فانه  
قال والثاني ولو قال والمالتز مكان قوله واللسان لكان احسن لانه اول الحديث اولنا واولين وهذا ما التزمنا  
الانه جعل النواويل والاولين بمنزلة نواويل واحد من الكلام فقال والثاني **قوله** قلنا وقع زائد لان  
المعنى يتم بدون وقوله محمول على اسد الآسلاف لا يصح دون اضمار ايضا ومعناه محمول على النسخ ما ثبت  
في اسد الآسلاف وهو حرمة السفر للاسن ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني في المذكور في النسخه  
العتيقة **قوله** واما الجماعة حواجر قولاهم ان الامام سقدم على اسن فقال انما سقدم عليها لان الامام  
في غير الجمع محسوب من الجماعة لان الامام ليس شرط الصحة اذ آسار الصلوات سوا للجمعه ممكن ان يجعل  
الامام من جملة الجماعة بخلاف الجمعه لان الامام شرط الصحة اذ آسار الجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة  
فلذا استقر طلبة سوا الامام **قوله** واما قوله فقد صفت قلوبكما فانما اطلق اسم الجمع على اربع قلوب  
من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان كبر الاعضاء المسفع لاني الانان زوج فالحق ما كان  
فردا منه لعظم منفعة بالزوج كما الحى الزوج بالفرد في قوله موسى برجله وسبع باذنه وابصر عينه الا  
بر ان من قطع لسان ان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعة كما لو قطع اليد من خضار كل  
قلبه من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة واحدا فلهذا جاز اطلاق اسم الجمع عليها ولان القلب قد يطلق  
على الميل الموجود فيه فقال للمناقض ذو قلبن وقال للذي لا يميل الا الى الشره الراحله قلب وما

خالفت حصصه عابثه رضي الله عنهما امر الرسول في شأن ما ربه وقع في قلبيهما وواع مختلفه وافكار متباينه فيصعب ان يقال المراد من الغلوب هو الالواح واذ اصح ذلك وجب حمل اللفظ عليهما لان الغلب يوصف بالصفوانا يوصف بالميل كما في المحصول وقد جاء في اللغة خلاف ذلك ان خلاف ما ذكرنا في الالواح الجمع على التثنيه في مثل هذه الصورة قال الشاعر هذا صامتا مثل ظهور النور والشمس وذكر في التيسر وقوله على الجمع اضاقتها الالواح هو الاستعمال الغالب للجمع كما كان في الان من الاعضاء فردا غير مثني وقد رجحان انفراد الالف والسين في قولنا كان وجهه نر كسر قد غضبا مستهدف لطعان غير نرسد وقال آخرة السمة والجمع ظهرهما مثل ظهور الشمس **قوله** نحن جعلنا الالواح الامم واحد حكى عن نفسه وعن غيره عن الالواح النكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الاخرى واحد بخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اسن لان المستدرك بالالكلام الواحد لا يكون اسن بخلاف الخطاب فان الكلام الواحد يجوز ان يخاطب اسن فصاعدا على الحقيقة واذ كان كذلك كان ذلك الغير تعالى في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفرد الالواح صيغة للالواح النبع من اصحا الالواح فالخير بها صيغة الجمع مجازا ولا يوجبها هذه العلامات المميزة لرفع الاستنباط عن الالواح وذكر الخطاب والغيبه في الحكاية لان المتكلم في ذلك الغيبه الذي يخبر عنه ايضا في قوله فعلنا مشاهدا للسامع فلا يحتاج الى علامته للتميز الا برب ان لم يوضع فيها علامه متميزه بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهده بخلاف الخطاب والغيبه وذكر في شرح اصول الفقه لبر الكاصب انه لا خلاف في لفظ الجمع اعني الجمع لوجه وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق في الاسن من غير خلاف والى الضمير الذي يعني المتكلم بنفسه غير متصل او منفصلا نحو نحن فعلنا لا اتفاق اهل اللسان على كونه موضوعا لتعريف المراد عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في نحو قوله قد صنعت فلوكما فان ما يتعدا من شخصين فالصغير عن اللغة الغيبه عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع هذا راجح استثقال الجمع من سنن وانما الخلاف في نحو رجال وسلمين وضمائر الغيبه والخطاب التي ترتب في وضع اللسان مستوقبه الصيغة السنه والايهزم على هذا فلوكما فان مسوق بصيغة السنه لاننا نسلم مسبقا قيته بها اذا لا يقال قلبا كما سنن هذا ان من استدل على كونه حقيقه في الاسن بالصورة المتفق عليها فقد فاد مسلما عن محل النزاع لانها ثابتت بعلة مخصوصه ولكل باب وقياس واللغه لا تتساها واما الجوارح في قوله وكنا الحكمهم شاهد من فقوله فديله المراد الحان وهما اود وسليمان والمنحان كما ان اذا المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذ اعتبر الجميع كانوا الربيع وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم فكانوا جماعة وعن قوله اذ تسوروا المحارب اذ لان الخصم الذي اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد

والجمع كالصنيف فقال هذا خصم وهو لا خصم كما يقال هذا ضيف وهو لا ضيف وقد كان المنحاصمون جماعه ومعنى قوله ضحان فرنان او فتيا ضمان والدليل عليه قراءه من قراءه يعني بعضهم على بعض ولا يقال قوله ان هذا ابي بابي ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان برحمة كبير لكن صحبه بالآخر في صوره الخضم ضموا به وعن قوله به انا معكم مستحقون ان المراد موسى وهرون وفرعون ان انا معكم بالعون والنصه ومن ارسلنا اليه بالعلم والقدرة وعثر قوله وعسى ان ياتيهم صمعا لان المراد يوسف وبنيامين واللذ الكبير لفران قال فلن ابرج الارض حتى ياذن لي ابر على ان لا اسكر اطلاق اسم الجمع على الاسن مجازا يصح هذه الاطلاقات على الجواز كما ذكرنا من الدلائل ولما الجوارح ككلام الوفاق الثالث فهو انهم يراعون صور اللفظ حتى لم يعنوا التثنيه بالجمع وان كان معناه والجمع المثنى محافظه على الشك كل من الصنف والموصوف مع كونهما كشي واحد وقد التزم بعضهم اللفظ مع الاصلاف مجازا **قوله** واما المشترك في حكمه الوقف اي وقف النفس على اعتقاد ان البائت به حق او المراد من الوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حتى يقوم دليل الترجيح لان الشك من عن المساواه ولهذا الوفاق هو شريك في هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان الاعوم للمشارك وكان البائت به احد مفروضات عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا معنى لمراد له الا بدليل زاد الاستحاله الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يتعد عن الطلب كما يتعد في المشتابه وحبب عليه التامل لان ادراك المراد ونزوح البعض فيه محتمل محبب عليه وهو معنى قوله بشر التامل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتامل محبب عليه التوقف الى ان ياتي البيان قال سمس الاسم وسنن وان لا يترك الطلب وله طريقان التامل في الصيغة لسنن به المراد او طلبه دليل ان يعرف به المراد لان الوقف على المراد يزيد له معنى الاحتمال على الشك فيجب الاستئصال به ليزول الخفا والله اعلم **باب معرفة احكامه**  
**القسم الذي يليه قوله** وحكم الظاهر وجوب العمل الذي ظهر منه الاخلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه موجب الحكم على سبيل القطع او الظن وعند العراقيين والقاضي ابن زيد ومنا بغير حكم التزام موجب قطعي عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابن منصور ومن تابعه من شاع ما رواه النهرو عامه الاصوليين حكمه وجوب العمل ما وضع له اللفظ ظاهر الاقطاع وجوب اعتقاد ان ما اراد به منه حتى وكذا حكم النص وقد ساءه من قبل **وقوله** على احتمال ما وصل هو من جيز المجاز متصل بالقسمين اي يحمل ذلكا وويل لظاهره والنص مجازا فانك اذا اولته جاء من زيد مثلا بان المراد خير او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقه **قوله** لما ذكرنا من

تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة بمعنى اناسي كل قسم من هذه الاقسام باسم روعي فمعنى اللغة قسم النفس الاول  
ظاهر الظهور ومعناه والنفس الثاني نفس الاريد ياد وخصوص على الاول كان يعنى معناه اللغوي وكذا المفسر  
والمحكوم لصير الادي متروكا بالا على اللام للعاقبة اي فائدة المعاونة وعاقبة بركة الادي بالا على ونزوح الاقوى  
على الاضعف وهذا اي صيروره الادي متروكا بالا على السنن والاحاديث متراد فان ههنا وان كان السنن  
اعون الحديث وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم ومن نظيره عارض الظاهر والظاهر في قوله هو وما كان  
لكم ان بود وارسول الله ولا ان سلكوا از واجه من بعده ابدأ وقوله عز ذكره فانكحو امطابركم من النساء فان الاول  
محكي في صرمة از واج النبي صلوا رضين للنبايد والساني ظاهرة ابا ص جميع النساء فساوول وعمومه از واج  
النبي صلوا فشرح المحكم على الظاهر ومنها تعارضها ايضا في قوله علم الان لحوجر الحجر الا هليلج حرام الى يوم القيمة  
كذا في النافع وقوله له لعالم من الجوز كل من كمن ما لك فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهرة في التخليل فشرح  
المحكوم ايضا وقيل ظهر عارض المفسر والمحكوم قوله واشهدوا ذون عدل منكم وقوله هو ولا صلوا الهوا زيادة  
ابدا فان الاول مفسر في قبول شهاده العدول لان الاثراء انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يثبت مع  
آخر والمعاني محكم لان النبايد المحكي الاول وعمومه بوجبه قبول شهاده المحذور في الغدق اذا تبارك بالان وجب  
رد في شرح على المفسر ولغايل ان يقول ان لم كون الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شمس سور مدلوله الا  
النسخ وقوله واشهدوا ذون عدل يحتمل الاحباب والذنب وسداول باطلاقة الاعمي والعدول لسامر اذن  
بالاجماع فكيف يسمى مفسر امح هذه الاختلافات وكذا الالمز من محم الاشهاد القبول فان اشهاد العميان و  
المحدورين في الغدق في الكاح صحيح حتى انعقد النكاح شهادتهم وان لم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال السنن  
اللوام لان الاصل تمهدا للدليل والبرهان بالامثال وانما ايراد الامثال للتوضيح والتعريب فلذا بقى ان قامه البرهان  
على المدعي او الام ايراد المثال ان سأل الله بعد الايضاح على سبيله للتبرع فاذا تمهد الاصل فلما علمك ان فلما  
خرج عدلك ان لا تنجبه طلب المثال **قوله** ومثاله اي مثال برك الادي بالا على من مسائل ايماننا باب كرم محمد  
في اقرار الجاه واصله ان كلام المدعي عليه اذا صلح تصدقنا الكلام المدعي ولا يصح رد احوصل صدقنا وان كان صلح  
ردا ولا يحصل صدقنا حصل رد وان احتملها بعد الغالب وتحمل عليه والالفاظ المذكورة الحق المتقين  
الصدق البر الصلاح والملتنة الاول يصلح صفة للخبر ظاهره اي جازي خبر متقين خبر صدق فاما البر  
فاسم بجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقربته مثل ان يقول لمن اخبر بخبر صدق  
صدقته وبررت كما يقال للخبر كذب كذبت وخبرت واما الصلاح فلما يصلح صفة للخبر بحال لان حال خبر  
صلاح وان صدقت وصلحت فاذا قال لا اظن له ذلك درهم فقال الا الحق او المتقين او الصدق كان تصديقا  
واثارا لان ذكره في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا محتمل محمول الجواب نظاره وما تقدم من الخطاب بصير

كالمعاد في الجواب تصدقنا قال الحق ما قلت الصدق ما قلت المتقين ما قلت وسان انه صالح للجواب ان  
الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق والصدق والمتقين وصدقا هذا هو الحق وان كان  
يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك او عليك بالصدق او الحق او المتقين اولى بالاستغناء من الدعوى الباطلة  
ولكن ذلك مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كما في شرح الجامع شمس الامم وقال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب  
او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقدارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون المراد بالصدق  
تهيبا عن الكذب وقال عانتهم بالنصب كون تصديقا ايضا ومعناه انك ادعيت الحق او قلت الحق  
وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب لاصل فيه هو العرف والبر اشار محمد بن فقال  
انما سطر في هذا الى معاني كلام الناس ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان الاسم بجميع انواع  
الخير والاحسان كما قال تعالى ولكن البر من اتقى فحق محل الجواب هذا اللفظ في معنى الجهد لا صلحا  
له ولغيره واحتمال الجواب فيه وغيره على السواء وباللفظ الجهد لا يصير مقرا والجواب لانهم كلام  
محتمل واما الصلاح فلما يصلح صفة للخبر بوجه ضار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او التزم الصلاح  
وانترك الدعوى الباطل ولو ضم احد الملتنة الى البر فقال الصدق البر او المتقين البر او قدم البر  
فقال البر الصدق او البر الحق او البر المتقين كان اقدارا لان البر كما صار محتملا صار ما ضم اليه سانا  
له الا ان البر لا يصدقنا بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت فان ضم شاكرا من  
هذه الملتنة الى الصلاح لا يكون اقدارا لان لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال  
صدقته وصلحت ما هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نفس او ظاهر وجب حمل  
على المحكم فلما يكون تصدقنا قابل يكون رد الكلامه بانسداد اقواله ما ساع الحق والصلاح وترك الدعوى  
الباطلة **قوله** ومثاله ايضا في نظير ترجمم الاعلى على الادي ونترك الادي وبه ايضا قول علمنا  
فيمن تزوج امرأة الى شهرين قال برودجتك شهرا او الى شهر فقالت زوجت نفسي منك ان متعني وليس  
بنكاحه وقال زفره هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد  
لا سطل النكاح بل صح النكاح وسطل الشرط كاستراط الحجر واستراط الخبار ملتة ايام وكالطلاوي الى  
شهر بوضوحه لو شرط ان مطلقا بعد شهر صح النكاح ويطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا ولنا حديث  
عمر بن الخطاب لا اوى برجل تزوج امرأه الى اجل الا رحمته ولو ادر كتمت ميتنا لرحمت على قبره والمعنى  
فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المنع لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدد وعقد  
المنفعة حين كان مشروها كان على المنفعة موقفا كالاجاره فلما قال الى شهر وهذا اللفظ الا في عقد

المنفعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ النزوح والنكاح يحتمل معنى المنفعة لا في الحقيقة  
ملك المنفعة. باصاار المحتمل من صدر كلامه محمول على الحكم من سيقاوه وهذا كما مضى به بشرط ان يكون الرجوع  
كلمة للعامل كناية عن الافراض بشرط ان يكون الرجوع كل لرب كمال كناية عن الابضاع واذا انقضت كناية عن المنفعة  
فلا لعدم ركنه وهو اللفظ الموصوف لهذا العقد لا شرط فاسد دخل عليه وهذا خلاف ما اذا شرط  
ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق فاطح للنكاح فاستراط الفاطح بعد شهر دليل على انها عند العقد متبدا  
الابرة ان لو صح الشرط هناك لا سطر به النكاح بعد معنى الشهر وهما نوصيه التوثيق لم يكن بينهما  
عقد بعد معنى الوقت كما في الاجاره وقال الحسن بن زياد ان ذكر من الوقت ما يعلم انها لا يعيشان  
التر من ذلك كما سنه او اكثر تكون النكاح صحيحة لان في هذا تأكيد معنى التبايد فان النكاح بعقد للمعمر  
خلاف ما اذا ذكر امده بعيشان اكثر منها وعندنا الكل سواء لان التبايد شرط النكاح فالنوعية  
يبطله طالت او قصرت كذا في الاسرار والمبسوط لان التزوج نقص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع  
على المرأة ولكنه يحتمل المنفعة لان النكاح في الحقيقة ملك المنفعة بها والازواج معها كما ذكرنا في حكم المنفعة  
اربع افاد. معنى المنفعة لا يحتمل النكاح اى لا يحتمل التوثيق الذي هو مفهوم من الية شهر قوله  
مثاله ان مثال الخنفي قوله والسارق والسارق فاطعوا ادمها فانه ظاهره انما يقطع على كل سارق  
لم يخص باسم لقي سرقه خفي في حق من اخضع باسم آخر كالطوار والنباش فانه قد اشبه الامران  
لخصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقه او زياده فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو  
وجهم رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان القبر تمت اذ لم يكن في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف في نطق  
احلف ابي الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبره متصله  
بالعمارة فلا يقطع اذا كان القبر في تراب بعيد من العمارة وهو اختيار الغني في ٢٠٠ وذكر بعضهم ان يقطع  
وان كان القبر في مزاره وهو اختيار القفال وذكره شمس الامية في المبسوط واحلف مشا خفاها اذا كان القبر  
في بيت معتقل والاصح عندنا ان لا يجب القطع سواء بنش الكفن او سرق ما لا آخر من ذلك البيت لان موضع  
القبر في اختلاف صفة الحرز في ذلك البيت فان لكل احد من الناس ما يوافي الدخول لمرارة القبر فلا  
يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الحال في شرائط القطع معتبره مهم من اوجبه القطع تمسك  
بعموم قوله هو والسارق والسارق لانه وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن باخذ المال على سبيل  
الخفية وهو هذه الصفة واختصاصها باسم آخر لا يمنع دخول تحت اسم السارق لانه اخضع بهذا  
الاسم لاختصاصه بنوع من السرقه فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاصه بنوع من

القطان باسم الطرار وكا اختصاص الآدمي باسم الانسان لا يمنع عن دخوله تحت اسم الحيوان ورود عن  
البن حليم انه قطع نباشا وعمر عاثة رصه انها قالت سارق امواتنا سارق احسانا وعن ابن مسعود  
انه كتبت الى عمر رضي الله عنه في النباش فكتبت اليه قطعها والمعنى فيما سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع  
كما لو سرق لباسا حتى وكما لو سرق اثابة من الخطيب وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة الماوية لا تنقير بان  
البن حليم ان بعد صاير الاقامة المصاعب والقبور حرز مثله لان حرز ما حصن من ذلك الوضوح والناس يعارفوا  
لحرز الاكفان بالقبور وكان حرز ما تعين له ما نفاق جميع الناس كالحظير للغمم والصندوق للمدراهم  
واللزيم عليه انه لو سرق من القبر شيئا اخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدر فسرقة الزيادة حيث  
لا يقطع لان القبر ليس بحرز مال الاخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور  
كحظير الغنم حرز للغمم ولست حرز للتبشير المتعم وكذا الزيادة على العدر المسنون بمنزله مال اخر  
موضوع في القبر الا يبرهن ان الارب الوصي لو كفننا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المنفون  
لا تعد تضييعا ولا ضمانا شيئا لان ذلك احراز منها كماله ولو كفنناه زيادة على العدر المسنون  
ضمان الزيادة لانه تضييع ولا يبرهن صنف ومهر رصمها الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك  
ناقص والمالية ناقصة والمحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة  
ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط للمساقي شيئا العدم مجموعها اولى واما  
بيان قصور الفعل ونقصان من وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب احدهما ان النباش ليس سارق  
على الاطلاق لان السرقة اسرها اخذ المال على وجه المسروق من الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد  
خطفه لكنه انقطع حظه باعتراف نوم او غيبه حذفت مخاف هجومه عليه ومنه استراق السمع الاستماع كلام  
الغير حال غفلة ويقال فلان سارق النظر اليه اذا اغتمت غفلته واحمال اليمطر اليه والنباش سارق  
عين من عيني يجمع عليهم من لسر محافظ للكفر ولا قصد الى حفظه من المارة لم لا تطلعوا على خيانتها  
لانه تركبته من كذا كذا لان نشاره بالبحر مخفي من الناس كما لا يعتدوا على فعله والسرقة اخذ على سبيل  
المسارقة لم يمكن من اخذ ما احده عن الايدي لا يمكن من نلحشته مرد شرعا وكان النباش سارقا  
صوره لا معنى كالمسنة ان صوره لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه بمقال بنش وما سرق وكان بمنزلة النباش  
المنبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت المطلق اسم السارق والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة يدل  
على خطر المأخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعها من الحرز قال علم لبعض شانه اربيت  
صوره نكر في سرقة اى في قطعها من حرز جليله مضاه كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء

على استنطاق النصاب لمخرج عن كونها ناقصة وان اختلفوا في مقدارها وهذا الذي دل عليه اسم النبات  
وهو النبات غاب القصور والهوان لان بنش التراب واخذ الكفن من الاموات من ابدال الافعال وازد  
الخصال شهادة العرف والطبع السليم والتعديب بمثله تعدب الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى  
الموجب الفرع دون في الاصل باطل لا سيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف محال في اثباتها بما  
لا يجوز انشأت الحكم بمثله وسنن ما ذكرنا ان اختصاص النبات بهذا الاسم بقصان في فعله وهو ان خلاف  
الطراز ان اختصاصه باسم غيره سارق منفصل في حنائه وصدقه في فعله اي مهارة لانه سارق للاعين التي  
ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور وكان فوق سارق للاعين حال نوم المالك وعيبته وكان اسم سرق  
والكل جملة فكونه دالا تحت اسم السارق بالطريق الاول الا انه حقي مراد بالآية يعارض وهو زيادة حمله  
من قبل الطراز للمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح القوس **وقوله** وتعديب كحدوه في مثله  
اي في مثله ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع الكلي واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة  
النص والتعديب يستعمل في القياس لانها تعديب لشبه دلالة النص بالقياس واخر اجاب للكلام على  
مقابلة كلام الخضم واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفد ليس بمملوك للوارث لانه انما ملك  
ما فضل عن حاجه الميت الا بئس ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجه الميت فالكفن اولى  
لانه مقدم على الدين واللمية تحقيق لان الموت شافي للمالك لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء  
وادي درجتها الحيوية وقد زالت ولما نقصان كالميت فلانها عبارة عن التمول والاداء لوقت  
الحاجه وهذا المقصود بقوت في الكفن فانه مع الميت بوضع في القبر للبلى ولهذا موضع في اقرب  
اما كن من البلى واليبس والصدى والصدى عن بقوله اغسلوا ثوبي هذين الكفون فيهما فانها  
للمهتل والصدية والحي احوح الى الحديد وكانت ما لب الكفن وقد سلم للتلف دون ما لب ما يتساع  
اليه الفساد واما النقصان في الحرز فلانه لا يحل ان يجعل القبر حررا لنفسه او بالميت والقبر ليس  
بحرر لنفسه لانه لو دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجزى القطع وما كان حرز الشئ كان  
حرز الجنس لا محالة لان معنى الصيانة للمخلف في جنس واحد كحظير الغنم ولا يصير حرزا بالميت لانه  
جاء للحرر نفسه فكيف بحرر غيره وانما حفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاله عن الاهين لا  
احراز الكفن ولا يعال فاذا لم يكن احراز كان الكفد رضيعا لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف لحاجه  
الميت وصرف الشئ الى الحاجه لا يكون تضييعا ولا احراز السائل الطعام والقاء البذر في الارض  
فان قبيل حرزان لا يكون حرزا عند الافراد وصبير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرر دون الباب

وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع بصير حرزا فلنا مع اذا حدث بالاجتماع معنى يصح للاضافه الحكم اليه كما  
في الحيطان مع الباب يصير بعد الاجتماع لحفظ الامتعه لصير ورزها متصالحا للحفظ فاما الاجتماع  
ههنا فلا يصير هذا المكان موصفا لحفظ الثياب والامتعه الا بئس انه لا يحفظ فيه ما سوي الكفن من الثياب  
واوصار حرز الكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ما روي انه علم قطع نباتا  
فمعارض ما روي عنه علم انه قال لا قطع على الخنفي وهو النبات بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو  
عبيد وفي الصحاح احصفت الشئ استخجته والخنفي النبات لانه استخج الاكفان محمل على السيا  
وكذا حديثه عمر رضي الله عنه فان للمامم ذلك الا بئس ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ابيد بنسوه اظهر من الثمات  
بوفان رسول الله صا ورضي من الدفوف وكان سياسة لاصلا واما حديثه عاتق رضي الله عنها فمحول  
على النسبه في استحقاق الائتم لان كاف التشبيه لا وجبه التعميم وروي محمد بن في الاصل ان نباتا  
في زمن مروان بن الحكم فساور من يعنى من الصحابة فاجمعوا ان لا قطع عليهم وعن ابن مسعود رضي الله عنهما انه  
كان لا بئس القطع على النبات **باب احكام الحقيقه والمجاز** قال الشيخ الامام الزاهد حكم  
الحقيقه وجود ما وضع له ان ثبوت امر كان او نهيها خاصا كان او عاما كقولها يا ايها الذين امنوا  
اركعوا واسجدوا وقول جل ذكره ولا تعبدوا الا الله الذي خلق كل واحد من النصبين  
خاص في الامور والمنه عن عام في الامور والمنه وهذا بلا خلاف وحكم المجاز وجود ما استعير له  
ان ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقولها او صا احكمم الغاط  
اني ارا ان اعصر خرا وقوله علم السعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفي خلاف بعض اصحاب  
الشافعي وسنينه وطريق معرفه الحقيقه الموقفه ان التنصيص من الواضع والسمع من الراجع  
معنى الموقوف عليها الا بالانقل عنه وطريق معرفه المجاز التام في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص  
المشهور من غيره امتياز الوصف الموقوف في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح لكل وصف وحاصله  
ان جواز استعمال المجاز لا يوقف على السماع بل يوقف على معرفه طريقه الذي سلمه اهل اللسان في  
استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقه والمجاز بوجه وقد مر من قبل اما في الحكم ان في اثبات الحكم  
واخبار العمل بالحقيقه والمجاز سواء الا عند التعارض معنى اذا تعارض في كلام واحد كونه مستعملا  
في موضوعه ووجه كونه مستعملا في غير موضوعه كان عمله على الحقيقه اولى لان الحقيقه اصل والمجاز عارض  
وحرزان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقته وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقه اولى من المجاز وارجحه  
عليه ورايته في بعض اصول الفقهاء ان الحقيقه يرجع على المجاز لعدم افتقارها الى القرينه المتخذة بالنظام



لخفاها عند الاطلاع عليها ولكن ما طغرت به في شئ من كتب الصحاح بصريحها وكان حمل كلام الشيخ على  
المعنى الاول لسببه ما ذكره القاضي الامام في النجوم ان المجاز احد نوعي الكلام وله من الانواع العموم والاطعام  
ما للحقيقة لا مستعمل بمنزلة الا ان المطلق من الكلام الحقيقة حتى يفهم الدليل على مجازة لان معنى الحقيقة  
اصل والتأثير طار على ملبسها لا بدليل **قوله** فاجتج ان افغى لعمومه واني ان عارضه الخ  
بيانه ان قوله علم لا سحوا الطعام بالطعام بدل عبارته وعمومه على حرمه بيع الطعام بالمطعم  
قليل ما كان او كثيرا او متساويا كان او غير متساوي لان الطعام معرف باللام بمعنى الاستغراق الا ان  
الاستثناء عارضه في الكبر لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه  
داخلا تحت العموم فحرمه مع حفته وحفته وحمسن ونفاهم وشفاحين وبشارته بعض  
كون الطعام على لان الحكم متى شرب على اسم مشتق كان ما حده عليه لذلك الحكم كالسرة والزنا في قوله  
والسرة والسرة فاقطعوا الرابيه والزنا فاجلدوا كل واحد على ما عرف والطعام اسم لما  
يوكل مشتق من الطعام وهو الاكل فكان الطعام هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع  
على ان العلة ليست الا احد اوصاف النقص لم يبق الكل علة ضرورة فلا يحرم غير المطعم كالجص  
والنورة منفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمه وهي الطعام وصدت الصاع وهو ما روي عن عمر بن  
البنبر علم انه قال لا سحوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الزنماء وفي بعض  
الروايات الارما على الربوا اذ الرمال الزيادة وارمى الشرا رما ان زاد وارمى فلان ان اراد  
بعبارته وعمومه ان الربا يحرم في غير المطعم كالجص والنورة لان الصاع محل التوفيق فاستغرق  
جميع ما حله من المطعم وغيره فحرمه بيع الجص والنورة متفاضلا وبشارته يدل على ان الكيل  
هو العلة لانه لا كان المراد من الصاع ما يكيل به صاع الكلام ولا ما يكيل بصاع بما يكيل بصاعين  
او لا يكيل يكيل بعض حواض حقه كحفسن ونفاهم شفاحين لعدم معنى الكيل على خلاف ما افصاه  
الحديث الاول فهذا هو معنى المعارضة الا ان الخصم قال هذا النص مجاز وعبارته محمله وبجواره  
بطرف اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله لو خذوا زنتكم عند كل مسجد ارب صلوة فلما عكس القول نحو  
لان العموم لا يجوز لان الخفاض وقدره المطعم منه بالاجماع فلم يبق غير مراد او صار كانه  
قبل ولا المطعم المقدر بالصاع بالمطعم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له طالع  
على حرمه مع ما وراء المطعم متفاضلا ولا على كون المكيل علة صاعه موافقا للاول وشبهه  
ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان اللفاظ وصفتها لان على المعاني للمفادة ولهذا لا يعارض

المجاز بالحقيقة بالاساق حتى لا يصير اللفظ المنزود من الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل  
ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها النافية ذلك الى الاحلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسع  
في الكلام بمنزلة التي تخص الشرعية الاحكام فانها استتت ضرورة بالتوسعة على الناس وهذا ضرورة  
ترفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبتت  
بطرف الاضواء وكما استتت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترفع بدون ذلك وهذا عندكم  
ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام وكان مثل صلحته لاختلال العموم والخصوص الى ان ما ذكره الشيخ  
في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشار الى ان المجاز ليس ضرورة بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز  
نقل الحقيقة فكيف سمي هذا ضرورة **قوله** لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان لذلك  
سعى لن لا يوجد حقيقة الا وان يكون عامه والامر بخلافه بل بدليل زائد التحق به مثل الواو والنون والالف  
والنا في قوله سلمون وسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غيره نكر ما سدم ذكره في باب  
الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذ كان المحل قابلا له كما في الحقيقة فان قيل لمنا  
ان العموم للحقيقة ليس بمجرد كونه حقيقة ولكن بخزان يكون لذلك والدليل الذي التحق به فسدت العموم  
بالمجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه قلنا لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعضمين نوع تأثير  
في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لا لكونه حقيقة  
ولا يصح اضافته الى ذلك الدليل الموثور وذلك انا قد وجدنا الواو والنون واللام التوفيق في اسم الجنس مسار  
دلائل العموم على العموم دالة مطردة لم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة ومسلم وضارب ورجل  
ولا يدل على العموم فعرفنا ان لاثنا اثرهما فاصفنا بنوع العموم الى الدليل الموثور لا لكونه حقيقة ولكن لان  
ان يقولوا انما اطرد دلاله الواو والنون وغيرهما على العموم لانه لا تنفك عن صيغته بل هي حقائق  
تلك الصيغ مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم  
فما ذكرنا من الظاهر فلم يستل العموم بها وصدها لان الحكم المتعلق بالوصف لا يستل وصفه واصل فاذا اريد  
من اقامه الدليل على السقاء كون الحقيقة مؤثرا في العموم **قوله** والصاع نكرة اي لفظ الصاع في قوله علم  
ولا الصاع بالصاعين قبل دخول اللام عليهم كان نكرة بمعنى لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة  
فزيد عليها اللام التعريف وليس ثم معهود فالنصرف الى الجنس فوجب التعميم وفي ضم قوله وبجواره  
الى ما حله اشارة الى المعنى المحوز للمجاز ان حوازه ما حله باعتبار المجاورة الا ان استعبر ذلك  
بعينه الضمير ان الشان ان من الشان استعاره ذلك اللفظ الذي صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما

نحن فيه ليعلم ذلك اي فما استعمله وهو ما حمله وبجاءه لا عمله اي كحمله في محله وهو موضوع الاصلي  
ولا كان عمله في محله اسار العموم كان كذلك فما استعمله ايضا لوجوده في محله وهي لام التعريف **قوله** الا انها  
سواء وان حواجر عما ذكرنا ان المحقق يرجع عند التعارض اي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفرقان  
في الذم والبقاء فان المحقق لازمنا حتى لم يصح تغيرها عن موضوعها والمجاز ليس بالماضي حين يصح تغيره  
كالثوب اللبوس لا يستر اذا كان مملوكا وستر اذا كان عاريا ولهذا نخرج الحقيقة عند التعارض لانها  
الذم وادوم والمطلوب لكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعه له في الاصل فيخرج ذلك عن مفهوم دليل المجاز  
منزله اللبوس فيخرجهم الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العاريا كذا قال شمس الامراء وهذا الرجوع  
لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجح الحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى اسفاء العموم عنه **قوله**  
والمجاز طريق مطلق اي طريق حارس لو كمن غير ضرورية فانما نجد التخصيص من اهل اللغة القادر على التغير غير منضو  
بالحقيقة بعدل الى التعبد عن المجاز لا بحاجه ولا بضروره وقد ظهر استحسان الناس للمجاز في فوق ما ظهر من استجسام  
للمخالف حسن هذا ان قولهم هو ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتبة المقصود وارتفاع البلاغ والمجاز  
موجود فيه حتى يحد من غريب بداهة وعجيب بلاغته قوله هو واضع لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن كذلك جناح  
وقوله هو فاصدع بما تؤمر اي اظهره غايه الاظهار وكان التعبد عنه بالصدع بالبع وهو الاصل لصدع الزجاج  
وقوله عراسمه وقيل بالرض بلعي ماكن واسما اقلعي فقوله عراسمه بحر في تحتها الانهار والبحر تلمها الانهار  
وقوله علت كلمته موصلا فيها جدارا اردان سقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى اعلم اي منزله  
عن العجز والضرورات فسد ان ليس بضروري ولا يقال المتعدي ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا  
مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورية في المقترض راجع الى الكلام والسامع فانه انما يست  
ضروره بصحح الكلام شرعا لئلا يودي الى اللطال بغير السامع والضروره في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم  
لان ثبوتها لتوسع طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم  
والمقترض في اقسامه ليعرف على المراد الذي حفظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقترض في القرآن بخلاف  
المجاز لو كان ضروريا وبهذا يظهر ان اسناد الهم بالمعنى ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما مر  
والمجاز مملوفا فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المعنى فيغير مملوفا للحقيقة او لا  
تقدر ابل هو تاثير شرعا فلا تصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه مملوفا بقدر امكن القول  
بعمومه عند دليله قال ابو اليسر اذا كان تابا لغيره فوجب العموم فاما اذا كان تابا شرعا فلا  
لا يصير اليه للضروره فسفد ربه في قوله حتى كثرة ذكره كما اراد الله اشارة الرد من انكر وقوع

المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصمباني وابوبكر الاصمباني واتباعهما متمسكين بالمجاز  
كذب بدليل انه صدق ما فيه فاذا كان نفيه صدقا كان اثباته كذا بضروره واذا كان كذا بمنتهى ذكره في كتاب الله  
وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت له وهذا لا يكون الا من ذى الحاحه وانما تعالى منزله عن الحاحه  
وبان المجاز لو كان واقع في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متحورا لصدور النظم بالمجاز والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لان  
المجاز موجود في القرآن بحسب الالفاظ ونظائره اكثر من ان يحصى وقولهم المجاز كذب ممنوع وقولهم في كلامه  
تعالى وهو منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة لقولنا هو اسد بالحقيقة ليس اسد بالحقيقة  
لساقضها ما واما اذا كان احدها بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس اسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم  
من صدق النفي كذب الاثبات لانها لا تتباين وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متحورا لان مثل الاطلاق يتوقف على  
الاذن لان اساء الله به توقيفيه وذكر عبد الغاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم  
ثم اترفق هو لآخرة في بيان من القرآن طريقها المجاز فمنهم من ناول بعضهم على الحقيقة ونقول في مثل قوله واسئل  
الغريب وقول لعل ذكره ووجد فيها جدارا اردان سقض فاقامه انه محمول على الحقيقة لله تعالى قادر على انطاق  
الارض لانسائه وعلى خلق الارادة في الجدار ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انما منه وقال لعلمائنا  
الجنس الذي غير منه وتدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن و  
زادته في ما ليس منه ونقصت فيه ما كان منه من امامه على واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجاز من  
زيادات المبدلين ثم قال في آخر هذه المسئلة انما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز  
لكان كذا باقانه بلزمهم ان يكون قوله به انما نحن برنا الا ذكره وانا له لحافظون كذا بالان انا ونحن للجماعة دون  
الواحد في اصل الوضع وان فالواصح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه وايضا فان منكر المجاز  
في القرآن لا يخفى ان يقول المعده ثم كما قالت القدرية لو ليس بشي كما قال غير هو وعمل الاول يلزمه ان  
يكون قوله به وقد صلح من قبل ولم ينكر شيئا مجازا وعلى البان يلزم ان يكون قوله به ان زلزله الساعة  
عظيم مجازا ولما الرافضة المدعي ان المجازات كلها مما غيرت بها الصحابة فلا كلام معهم في هذه المسئلة لانهم  
في حيرة في احكام الشرع وفي تشبه الى ان نظره لها منهم الذين يفترون ومن لا يفتي من القرآن فلا تناظر  
في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن **قوله** ومن حكم الحقيقة انه ان لفظ الحقيقة لا يسطر  
عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مستمرا اولى الا اذا  
كان مهورا الاستثناء متصل بقوله السلف عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مهورا ان تركه الناس العمل  
به وادب عن هذا اللفظ في حوزان سلفه عن لفظ الموضوع ولا تناوله عند الاطلاق سواء كان المجران

بالعادة او بالتعذر بل بنفس الجواز وصير ذلك كونه مجهولاً لا ليدل الاستثناء ان نازلاً منزلة فصيحة  
المسمى المجهول مسدود من حمل محتملات اللفظ مع صلاحية المدخول تحت اللفظ حلف لا  
سكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوباً لا امتناعاً عن السكنى من زمان الخلف الى ان  
العمر ان المصدر الذي دل عليه قوله بسكن نكوه وقعت في موضع النفي فيجمع جميع ما تصور من السكنى  
في العمر وكان القياس ان تحت وان اخذ في النقل من ساعته كما قال زفره لوجود حقيقة السكنى بعد  
الفاغ من الميمن وان قل لغوات شرط البرء وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج  
على الفور بعد الاستفصال الا انه لا تحت عندنا استخساناً لان ذلك العدم من السكنى صار مسدوداً عن الميمن  
لكنه مجهولاً في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذ الميمن يعتقد  
للبت لا للحت ولا لتصور المنع ومحافظة البرء بالاجاز هذا العدم من الميمن فوجب القول به بحققتنا  
لمقصوده فصار كما قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الاستفصال **قوله** ولكن حلف لا بعد قلنا وقد  
كان حرج قبل ذلك فانت المخرج بعد ميمنه من ذلك الجرح لا تحت وان وجد الذهوق الذي به صحتها الجرح  
السابق فلا بعد الميمن لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه من العدم المستفصل فصار  
هذا الموت باعتبار ان لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن الميمن لكونه مجهولاً وحق عليه الطلاق  
وكن حلف لا ياكل من هذا الدقيق فاكل من ميمنه قال بعض شائخنا تحت لان عيمنه ما كول ودخل تحت  
الميمن كما قال العبد والواجب انه لا تحت لان اكل عين الدقيق مجهولاً عادة فصار ذلك ليدل الاستثناء  
وسعى ميمنه الى ما يتخذ منه الجرح ونحوه كذا ذكر شمس الاسمه في اصول الفقه والمبسوط وذكر في  
شرح الجامع الصغير والواجب عند ان تحت لان الدقيق ساء اكل عينه وما هو المقصود بالاكل  
حاصل بالكر عينه وقد يغلي فيوكل ايضا فاذا كان حقيق لفظ متعارفاً ايضاً من وجب قلنا تحت به  
وفي المبسوط ولو نزل اكل الدقيق بعينه لم تحت بالكل الجرح لان نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير  
للقاضي الامام في الدين بصفان عن اكل الدقيق تحت سنة فمافيه تغلظ عليه حتى تحت بالكل الدقيق  
والصديق في صرف الميمن عن الجرح لان خلاف الظاهر وكما اذا حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل من عينه  
لم تحت يعني في شجره لانه كل عامه لان الكل كل عين الشجر لما كان مجهولاً للتعذر الفرق ميمنه الى  
الجواز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمرة او ثمنه ان لم يكن **قوله** استعماله اجتماعاً مراد بين بلفظ  
واحد حلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجاز في وقت  
واحد فذهب صاحبنا وعليه اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه

وذهب الشافعي واصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الحناني وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازها مستتر وجين  
في ذلك انه لا مانع من ارادة المعنى جميعاً فان الواحد منها قد يجب نفسه مرادة بالعمارة الواحدة معنيين مختلفين  
كما يجبها مرادة للمعنى جميعاً وحلم ذلك من انفسنا مطيعاً فمن ادعى استحالته فقد حذر الضرورة وعاب  
المعقول كما يرى ان الواحد منها قد يحذف في نفسه اذ قال لغيره لا ينكح ما نكح ابوك او قال توضح من المراه ارادة  
العقد والوطى و ارادة المس باليد والوطى حتى لو صرح به قال لا ينكح ما نكح ابوك وطما ولا عقداً وتوضاه  
من المس متساو وطما صح من غير استعماله فكذلك يجوز ان يحذف قوله ولا ينكح ما نكح ابوك على الوطى والعقد  
وقوله لا ينكح ما نكح ابوك على الوطى المس باليد من غير استعماله ويوجد صحة استثناء كل واحد  
منها عن النكح مثل ان يقال اولتمت النكاح الا ان يكون المس باليد الا ان يكون بالوطى واذا صح الاستثناء  
صحت ارادة الجمع ايضاً عند عدمه قالوا وقد حكى عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء  
على الغير والحج عاله مثل ان يقول لغيره اويل هذا دعاء عليه بالويل له وهذا من معنيين مختلفين قالوا  
وهذا خلاف ما اذا اردت باللفظ معنيين متضادين كما اذا اريدت بالامر الوجوب والندب لا بالامر والندب  
او اريدت بالمشرك لظن البعض حتى لا يجوز صلاحية لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل  
واجباً ياتى بمراد كضاد كونه نداء او مباحاً لا ياتى بمراد مستحيل الجمع بينهما وكذا ارادة الكل بضاد  
ارادة البعض فاما ارادة وجوب الظهور والمس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الظهور من الجماع فلا مستحيل  
الجمع وحذف القول بجواز ارادتهما ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ان القول بجواز ارادتهما يودي  
الى المحال فكيف سادوسان الاستعمال من وجه احدهما اشار الشيخ في الكتاب ان الحق ما يكون  
مستقراً في موضوعه مستعمل فيه والمجاز ما يكون متجاً وراعى موضوعه مستعمل في غيره والشئ  
الواحد في حاله واحدة لا تتصور ان يكون مستقراً في موضوعه ومتجاً وراعى ضرورة ان الشئ الواحد  
لا يحل مكانين وما بينهما اوصح الاطلاق عليهما لكون المستعمل مريداً لها وضعت له الكلمة او الاستعمال  
في غير مريد له ايضاً للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مراداً وغير مراد وهو جمع التقيضين  
والاستعمال في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى وثالثها ان استعمال الكلمة فيما  
هي محاز فيه موجب اضمار كاف التشبيه لما مر وفي استعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذكر وبين الاضمار  
وعدمه تناف و رابعهما ان الجواز لا يعمل من الخطاب لا لقربه وتقربه والحقيقة يفهم بالاطلاق  
من غير قرينه وتقربه وسختمان يكون الخطاب الواحد جامعاً للمعنى من مطلقاً ومقيداً  
في حاله واحد ولكن الفرق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا اعل الوجه الاول لان السلم ان الحقيقة

مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ يتلاشى كما وجد في مجاز  
بالاستقرار والتجاوز ولكن استعمل ان لفظه ويريد موضوعه وغير موضوعه والاستعمال في  
ذلك كما يتبين وعلى الوجه الثاني اننا لا نسلم لزوم كون غير مراد لما وضعت الكلمة له او لابل اللام كونه  
مراديا لما وضعت له او لا يتبين وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معان لا يكون الا اول مراد او على الوجه  
الثالث ان الانسان اذا قال رايت الاسود واراد به اسدا ورجلا شجعانا لا يمنع ان يضم كل التشبيه  
في البعض ون البعض وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزمنا لاننا نحوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة  
والمجاز اذا تساوي في الاستعمال لكن اذا عر عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم  
الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا يسقى عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد و  
الارادة بهما جميعا وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل والوجه الثاني  
وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين محوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان احد اللغة وضعا  
قولهم حمار البهيمة المخصوصه وحدها ويجوز وابه في البليد وحده ولم يستعملوا فيها معا اصلا  
الا يبرهن ان الانسان اذا قال رايت حمارا منهم من البهيمة والبليد جميعا واذا قال رايت حمارا من  
لانهم منه انه راى اربعة اشخاص مسمى وبلدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله منها خارجا عن  
لغتهم فلما محوز فان قيل صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي والمجاز انما يتوقف على استعماله  
اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه من الحاجب فلما عدنا  
كان مبنيا على طريق منقوله عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل فلما نعلم ذلك اذ اصح بناؤه على تلك  
الطريق ونحن لانعلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزئه كاطلاق اسم الوجه او الرقبه على الذات  
فان جميع اجزاء البدن لما كان داخل تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها مجاز  
اطلاق اسم الجزء على الكل واجزائه ولا يقيال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا تعد عن المعنى  
الحقيقي والمجاز فكانا كلاما من هذا الوجه لاننا نقول لا نسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طريق المجاز  
فانهم لم يعتبروا في شي من استعمالهم فكانا بمنزلة وصف الحجر والحجر الاسود على انه هو المتنازع فيه  
فلا بد من اقامه الدليل على انه يصلح للمجاز وما ذكرنا حرج الجواب عن كل ما منهم ولا تمسك لهم مما حكى عن سوا  
اذ لم نقل عنهم انه يجوز ان يستعمل فيما عدا معنى ما علم عنه ان يجوز ان يراد به الدعاء وكحوز ان يراد به  
الجزء ونحن نقول به وقوله استعماله اجتماعا الى اجتماع مفهوميهما مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مراد  
اعتزاز عن حوز اجتماعهما من حيث التناول الظاهر كما اذا استعمل على البناء والمولى واختار ان حوز

اجتماعها في احتمال اللفظ اياها لما قلنا ان احد المفهومين موضوع ان موضوع له والآخر المفهوم الآخر مستعار  
منه ان له فاستحال اجتماعها الى اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حاله واحد لما ديه الى كون اللفظ الواحد  
حقيقه ومجازا في حاله واحد ونقال بما قلنا ان احدهما الى احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع  
لواحد وهو المجاز في لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب لو اوجد على رجل لبسه ان في حاله استعماله ملكا  
وعاربه في حقه ايضا يعني الالفاظ للمعاني منزلة الحسوة للشخص في مكان في الكسوة الواحد مستحيل ان يجمع  
صفة الملك والعاربه في استعمال واحد فكذلك ان يجمع اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في استعمال واحد ولا يقال  
ان اردتم باستعماله اجتماع الملك والعاربه استعماله سببه شخصين فذلك ممنوع لان الثوب مستعار في حاله استعمال  
المستعين مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعاربه فيه ولكن نسبة شخصين وان اردتم استعماله نسبة شخص واحد  
فلم يكن المذكور في الكتاب لفظا بل ان المذكور في الكتاب اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حاله واحد  
باعتبار معنيين مختلفين باعتبار معنى واحد فلا نسقم التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث استعمال  
لا غير يعني كما ان استعمال الثوب لو اوجد لعله احد بطريق الملك والعاربه جميعا مستحيل سواء كان نسبة شخص او نسبة  
شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حاله واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان نسبة معنى  
واحد او نسبة معنيين وكان الاحتمال في التشبيه ان يقال كما استحال ان لبس الثوب الواحد لان كل واحد منها  
لبسه بجماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العاربه لانه احدهما هذا الوجه من التشبيه لانه ظاهر الاستحالة  
من استعماله اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين مع عرف الاستحالة بالنسبة للمعنى واحد بطريق الدلالة  
ولكن اشارة الى رد قول من زعم من شائخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجمعان في لفظ واحد محل واحد  
ولكن يجوز ان يجمع في لفظ واحد باعتبار مختلفين مختلفين عن قالوا بسد حرمه الجدران وبناها الاولاد بقوله  
حرمته عليكم امرا نكم وناسكم من اسم الام والهدى للجد وهدى الولد مجاز لان ما ذكرنا غير هذا المخصوص  
واما حرمه الجدران وبنات الاولاد ونحوها فتا بانه الاجماع او بعض النسخ باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات  
الفرع فكانت حرمته عليكم اصولكم وفرعكم فيدخل في الجميع او بدلالة النسخ وهي ان العمة والحالة لما حرمنا  
مع بعد قرابتهما وهي قرابة الجواره والجدران وبنات الاولاد لان حرم من مع قرابة بنين وهي قرابة الجزئية و  
المعصية كان اولى ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الداهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعاربه  
جميعا في زمان لاننا لا نسلم ان استعارة بطريق العاربه بل على اصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للاسراع  
الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطال حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير  
مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شي واطلاق العاربه عليه مجاز لان تملك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا تصور

الا انه لما كان الممتزج ان سترد لبقاء عقد الرهن بصور صوره الاعادة فلذلك سمي اعارة **قوله** وصار ذلك  
اي لانواعهم بالاعتناق كولا وهو لا يجابهم معنى ان المولى بالاعتناق صار سببا لحيوتهم كالابح صار سببا لوجود  
الولد وهذا لان الكفر بحكم الموت قال الله او من كان ميتا فاحسنه اي كافرا فهدينا. وقال الله لا يسمع الموتى  
والمعنى فيه ان الكافر لما لم يسمع بحيوته صار حكم الاموات كما انه اذا لم يسمع بسمعته ونطقه وصرع  
وعقله صار حكم عدس الحواس والعقل قال الله تعالى صم بكمي عن فم لا تعقلون واذا ثبت هذا قلنا  
ان الرق اثر الكفر فلهذا لا يجوز الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتناق يصير سببا لحيوتهم بالذلة  
ما هو اثر الموت فكان اعتناقه بمنزلة الاجبا كالولد فتكون المعنى بمنزلة الولد ومعنى المعنى  
بمنزله ولدا لولد فتكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا كما في الولد وولد الولد فلما  
يدخل الثاني تحت الوصية **قوله** الابير متصل بقوله ملكا وعاربه وتوضيح لما ذكرنا من عدم جواز  
ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لانه اول الكتاب مثل المولى  
لا يعنى المعنى والمعنى في مثل الوصية وسطل الوصية وفي رواية صح الوصية ويكون منهم على السوية  
الوصف للمعنيين والوصف للمعنى وبه قال الشافعي وفي رواية صح الاعلى على الاسفل وفي رواية  
على العكس وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك بحتمها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد  
منها بانته بالوضع الا انها اى يكونا لما اختلفت سقطة العموم لما عرف ان من شرط العلم سواى الافراد  
الداخله تحتها فى المعنى الذى دل عليه اللفظ فالجوازى مفهومها وهما مختلفان لان الانسان  
الشيخاى مخالف للاسد ودلالة الاسم عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز مضافا منه للاحتياج فى الدلالة  
على احدهما الى الضميمة دون الآخر اولى ان لا يجتمع لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو  
الاحلاف وزيادة وهي عدم التساوى فى الدلالة واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف  
لان كل من جواز الجمع عن اصحابنا العرائس قال بالعموم المشترك بل استدلال بجواز عموم المشترك  
على جواز العموم ههنا وقال العموم ههنا اولى من العموم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محل الحقيقة  
والمجاز ولما صار العموم المشترك بدون علاقة بين المعنى كان العموم ههنا وجود التعلق اولى  
بالمجاز فاذا كان كذلك لا يصح ما ذكره الشيخ به للالتزام على الخصم لكن لما تمهد وتقدر عند الشرح  
اسقاء جواز التعميم فى المشترك بدلائل قوته ذكرنا ههنا فى اول هذا الكتاب لم سال بالاستدلال به كما  
فعل محمد بن عبد الله هكذا فى غير موضع من كتبنا **قوله** ولذا قلنا اى والامتناع بالجمع من مفهومى  
الحقيقة والمجاز لفظ واحد قال الشافعي به بحسب الحدس شريرة القليل من سائر الاشرية المسكرة وكثير

كما فى الخبر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليهم من شراب الخمر فاجلوه وقال سائر الاشرية تم خمر باعتبار  
مخامره العقل مدخل تحت عموم هذا النص فعلى الصحيح رحمه الله لا يصح الحاق سائر الاشرية بالخمر بهذا الطريق لان  
اسم الخمر للذي من ماء العنب اذا غفل واشتد حقيقته وسائر الاشرية مجاز باعتبار المخامرة وقد يستحق حقيقة  
مراده بهذا النص بخبره المجاز من ان يكون مراد اوله يقال قد الحق سائر الاشرية بالخمر عند حصول السكر فى  
اجبال الخمر مجازا بل هو القليل ايضا لا نقول قد سئل فى الكذب والاجماع ونقوله علم والسكر من كل شراب  
لا يطريق الحاق **قوله** ولهذا اى والامتناع المذكور فلما فى قوله او لمستم النساء ان المسن باليد غير مراد  
حتى لا يكون من المرأة حدثا خلافا لما نقول الا فى قوله وعامة هل الحديث فان المقول عنك اشغى انه قال احتمل  
انه المسن على المسن والوطى جميعا كما ذكره الغزالي وهكذا رتب فى بعض كتب اصحاب الحديث لان المجاز وهو الوطى  
ايريد به الاجماع حتى صل للجنب التيم بهذا النص ولا ذكره فى الكتاب الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة  
ولذا من حمل الابه على المسن باليد لم يحسن التيم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنهما ومن حمل على الوطى جوزه  
له مثل هل و ابن عباس والحسن ومجاهد وقادة رضى الله عنهم فان قيل قد قرنت الابه بغير انفس المستتم  
من الملامسة والمسن محمل احدهما على الوطى والاخرى على المسن باليد كما حملت القران فى قوله حتى يظهر  
ويظهر بالشديد والضعف وقوله هو وحكم بالنصب والمجوز على المختلفين قلنا النزاع فيه وانما النزاع  
فى حمل كل واحد منهما على المعنى كما هو المنقول عن الخصوم وانما محزوا ذكرتم اذا لم يمنع عن مانع وقد  
وجد ههنا فان دور ان النبي صلى الله عليه وسلم كان نقل بعض نساء ثم خرج الى الصلوة ولان الصاب والسلف احلفوا  
تاويل الابه على قول من بعضهم قالوا المراد فيها المسن باليد ولم يحوروا التيم للجنب وبعضهم قال المراد هو الجماع  
وجوزوا التيم للجنب ولم يحلوا المسن حدثا فالقول بجواز التيم للجنب وتكون المسن حدثا عملا بالقرانين كان  
خارجا عن اقوالهم وبعضهم فكلون مردودا كما ذكر فى شرح التاويلات **قوله** ولذا ايرى ولا يخفى بالجمع  
قلنا يمتن اوصى لاولاد فلان ذكره للمبسوط ولو اوصى سلتة لبني فلان وقلنا ذلك اولاد فالملتزم المذكور  
من ولده دون البنات فى قول ابي حنيفة الآخر وفى قوله الاول وهو قوله لهما اخطا المذكور بالاناث فالملتزم  
بينهم وان افرد الاناث فلامش لمن بالانفاق وان كان له اولاد واولاد ابن معناه ابن حنيفة الوصية  
لبنيه لصلبه ومن بنى ابنة لان الاسم لاولاد الصلبة حقيقة ولبنى الابن مجازا بل لانه يستقيم بغيره  
ههنا والمجاز لانما الحقيقة وفى قولها الكل سواء لان عموم المجاز سواء لهم مطلق اسم البنين فى العرف على  
الفرعيين وهو نظير من ههنا فى مسلة الخطه والشرية من الفرات ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاد  
لصلبه المذكور والبنات فى حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن

فالوصية لصليبه واولاد ابن ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم تذكر في الثانية فان كانت على الخلاف كما يشير  
لفظ سمس الامم في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة عن ابي بصير فلان اولاد فلان فلما حيا في الفوت  
ولو كانت بالفوت لهما ان لفظين فلان قد استعمل في اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شايحا  
فاما لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمالا الاول فسن ان ما ذكره الشيخ من مذهبنا من حقيقتهما  
دون مذهبهما **قوله** فان قيل انهما فرع من تهديد هذه القاعدة واقامه الدليل عليه ما شرع في  
بيان ما يريد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهي علة وسائل احدها مسئلة وضع القدم  
فانه اذا حلف لا يضيع قدمه في دار فلان قد دخلها صافيا او متنعلا او راكبا حنت وفتح حقيقتهما  
والجواز ان الدخول صافيا حنيفة هذا اللفظ وغيره مجازة وهذا اذا لم يكن له نيته فان نوى حين حلف  
ان لا يضيع قدمه فيها ما شيا قد دخلها راكبا لم حنت لانه نوى حنيفة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير  
معمورة كذا في المبسوط وذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا حنت بالدخول راكبا لانه نوى  
حنيفة كلامه فيصدق ديانته وقضاه والثانية قوله بعد من حرم تقدم فلان من غير نيته وقدم فلان  
ليلا او نهارا حنت وفيه جمع من الحنيفة والمجاز لان اليوم للنهار حنيفة وليلا مجاز فان نوى ساخر النهار  
بصدق ديانته وقضاه وروي ابو يوسف عن ابن حنيفة عن مالك انه صدق ديانته لا قضاء لان اليوم مني ذكر  
مقدونا بما لا يمتد صا عباره عن الوقت بعرف الاستعمال وكان لساخس النهار عن نوله الجواز فيكون  
خلاف الظاهر فلما صدق القاضي وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حنيفة ويحرم الاستعمال بالصبر  
الحقيقة كما مجاز كما ان قوله لا يضيع قدمه في كذا انصرف الى الدخول بعرف الاستعمال وصدق او انوى  
حقيقة وضع القدم في القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده والثالثة مسئلة السيرة وهي ظاهر في الراجح  
ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يتم دار عينها ولم يكن له نيته فتح على الدار الملوكة والمتاجر وفيه  
جمع بينهما وعند القاضي اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بدار فلان او دار فلان لا يجب الا في  
الملك لان مسكن فلان حنيفة موجودة في المسكن المتاجر والمستعار بخلاف الست والدار **قوله** قيل له وضع القدم  
مجاز عن الدخول ان عباره عن ضمن لفظ المجاز معنى العباره فلذلك ذكر صلة عن معنى في لان خروج في الصلاة بنوب  
بعضها عن بعض معنى هو مجاز في هذا المعنى وهو الدخول لانه موجب الى الدخول موضع وضع القدم وهو سببه  
فاستعير حكمه وانما حملناه على الدخول لان مفعول الحالف من نفسه عن الدخول لا عن موضع وضع القدم  
مصدرا باعتبار مفعوله كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقدم الدخول والتنعل والحفا حنت  
في الكلام باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او صافيا كما في اعناق الرقيم شرح عن العهد

مطلق النقص لا يكونا كبيره او صغيره او كافره او مومنه الا بيري انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا حنت  
في جميعه كذا في فتاوى قاضي خان لان لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حنيفة **قوله** باطلاق  
المجاز وعمومه بمنزله الترادف وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضي الامام ذكر لفظ الاطلاق فقال  
حنت بمطلق الدخول الذي هو مجازة وذكر غيره لفظه للعموم فقال حنت للعموم والمجاز جمع الشيخ  
سهما والمطلق مشابه العام من حيث الشبوح حتى ظن انه عام **قوله** وكذلك اليوم الى اخره اعلم ان لفظ  
اليوم بطلق على ساخر النهار بطريق الحنيفة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحنيفة عند البعض  
مصدرا من تركا وطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اول من حمل على الاشتراك  
لان المجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب ولانه لا يورد الى اهتمام المراد لان اللفظ ان ضاع عن قريبه فالحنيفة  
متعينة وان لم يحل عنها فالذي يدل عليه القرينه وهو المجاز متعينة بخلاف الاشتراك فانه يورد  
الى الاحتمال في الكلام بعدم افهام المراد لا شك في انه ظرف على كمال التقدير من هذه التقدير فتخرج  
احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح ضم ضربا مله ان يصح تقديره بمد  
كاللبس والركوب والمسكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر زمان يقال لبست هذا الثوب يوما ركبت  
هذه الدابة يوما ساكنته في دار واحد شهر يحمل على ساخر النهار لانه يصح تقديره له وكان الحمل عليه اولي  
ولن كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والغدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل  
على مطلق الوقت اعتقادا للفتا سبب ثم في قوله انت حر او عبد حر يوم تقدم فلان او انت طالق او امرته  
طالق يوم تقدم فلان اليوم ظرف للمخبر او الطلاق لانه اصعب به اذ التقدير حررك او طلقك يوم  
كذا وانها مما لا يمتد فحمل اليوم على مطلق الوقت حنت اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة  
الاولى وفي قوله امرتك بيديك يوم تقدم فلان او احباري عسك يوم تقدم فلان النفوس والتخدير مما يمتد  
فحمل اليوم على ساخر النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر يدها ولا سمى لها الجبار واعلم ايضا ان  
اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو الغدوم في هذه المسائل مثلا في تزجج احد محتمليه لان اضافة اليوم  
اليه للمعز من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفيه  
لذالم يوشتر تقدم في اصحاب يوم باعاق اهل اللغه اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاق بحال بل هو منصوب  
لما ذكرنا ان تقديره حررك في يوم قدم فلان او فوضت امرتك اليك يوم قدمه وكان اعتبارا بمظروفه  
الذي يؤثره اولي من اعتباره كما لا نشتر له فيه فخرنا ان الاعتبار بالمضاف اليه تزجج احد محتمليه والملايل  
عليه ما ذكره شمس الامم في شرح كلام الطلاق ولو قال امرته طالق يوم ادخل دار فلان قد دخلها ليلا او نهارا

الحق في قوله

طلعت لان اليوم اذا قرن بالكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى  
 ساخر النهار كقولها مركب يدرك يوم غد فلان وذكره باب الجبار منه وان قال اخذت من يوم غد فلان  
 فقدم لسلاخا خيارا ولو قدم بالنهار فلما الجبار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الجبار بما يتوقت  
 فذكر اليوم فيه للموقف مساو لسائر النهار خاصة بخلاف قوله استطلق يوم غد فلان لان الطلاق  
 لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه بعبارة عن الوقت وهكذا ذكره كتاب الصوم ايضا وذكره الهداية في  
 فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قوله لامراه يوم اتزوجك فاستطلق صرحا لئلا طلقت لان اليوم  
 اذا قرن بفعل لا يمتد بحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل ففي هذه المسئلة اعتبر الطلاق  
 والامر باليد والخيار الذي هو مطروف دون الغدوم الذي هو مضاف اليه مسندا للمعتبر ما ذكرنا فان  
 قيل قد ذكرنا ان المصنف يشرح الجامع الصغيرة هذه المسئلة بالزوجه مما لا يمتد بحمل على الوقت  
 فاعتبر الزوجه الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مطروف وكذا اعتبر صاحب الهداية  
 المضاف اليه دون المطروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرنا ان نتبع على الليله النهار  
 حيث قال لان الكلام ما لا يمتد ولم نقل لان الطلاق ما لا يمتد وهكذا ذكره عامة مشروحه الجامع الصغير  
 ايضا في هذه المسئلة وكذا عامه المشايخ به اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المطروف وذلك لان  
 في اعتبار المضاف اليه اعتبار المطروف ايضا لان الفرقه اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مطروفا  
 للمضاف ويكون المضاف طرفا له لا محالة لو وقع ذلك الفعل فيكون هذا اولي بالاعتبار مما ذكرنا في  
 مواضع العامه واخرنا عن سببهم الى الخطا فلما بعد ما طفر بحقيقة المعنى موكده لما ذكرنا من الدلائل  
 والشواهد بعض عليها بالنوازل والاصار الى التعليد الصريح بحمل على ما نقل عن بعض المشايخ على وجه  
 صحيح وذلك ان الفعل المطروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرتك بيديك يوم ركبت  
 اويسا فاوليس فلان او غير ممتد كقولك استطلق يوم فلان است حر يوم ادخلها فلان لا يحلف  
 الجواب ان اعتبر المطروف والمضاف اليه وان كان المطروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقولك امرتك بيديك  
 يوم غد فلان او على العكس است حر يوم ركبت فلان او سافر فلان في حلف الجواب باعتبار المطروف  
 والمضاف اليه فاعتبار المطروف يقتضي حمل اليوم على المسئلة الاولى على سائر النهار وفي الثانية على مطلق الوقت  
 فلا يصير الامر بيديها في الاولى ان قدم فلان لسلا وعنى العبد في الثانية ان سافر فلانا او نهارا واعتبار  
 المضاف اليه يحتمل في الاولى على مطلق الوقت وفي الثانية على سائر النهار فصير الامر بيديها ان قدم  
 فلان لسلا او نهارا ولا يعنى العبد ان سافر او ركب لئلا يفتضح المشايخ لو شامخوا في العباده فيما لا يحلف

الجواب واعتبر المضاف اليه مطروفا الى حصول المقصود وهو استقامه الجواب في بعضهم سلكوا طريق  
 التحقق ولم يلفحوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا فاما محلفه الجواب فباعتبار من قاله  
 سلكوا طريق التحقق واعتبروا المطروف ولم يلفحوا الى المضاف اليه اصلا ففي مسئلة الامر باليد التي  
 هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الامر باليد الذي هو مطروف دون الغدوم الذي هو مضاف اليه  
 وكذا في مسئلة الجبار التي هي مسئلة المبسوطة فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرنا ان نتبع فان كان الكلام ممتدا  
 وهو الظاهر لان يصح ضربا لمدة كالبس والركوب فهو يمتد ما ذكرنا ويكون من الغم الذي يحلف الجواب فيه  
 بالاعتبار من اعتبر المطروف والذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد وان كان غير ممتد  
 كما قاله بعض المشايخ وبابهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح هو من الغم الذي  
 لا يحلف الجواب فيه بالاعتبار من حذره في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه  
 اعتبار المطروف ايضا فاسد لان المطروفه التي لزمنا من الاضافة ليست مفصولة في الكلام ولهذا  
 لا يوثق في اللفظ اصلا ولو اعتبره لان يكون مطروفا ولا يصير اعتبارها فاما المطروفه التي هي مقصودة  
 في الكلام فهي التي انثرت في اللفظ ولو اعتبره لكان مطروفا في جميع مسائل حجب اعتبارها اذ تركها هو  
 مقصود واعتبارها ليس بمقصود قلبا لمعقوله وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه  
 المسئلات هذا ما يجادل من الوجه الصواب في هذه المسئلة وتراه اني اني هو الحق ولعل نظره غير ادق  
 واما قوله اصوب واحق وهو اعلم بالحق والصواب **قوله** واما اضافة الدار فانما يرد به ان المذكور  
 او قوله دار فلان في السكنى لان الدار لا تعدى ولا تسمى لذاتها عاده وانما تسمى لغيرها فان كان  
 المقصود من هذه الاضافة سبب السكنى لا اضافة الملك مستعار للسكنى ان موضوع السكنى وصار كانه  
 قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة فلان فدخل في عمومه الملك والاجازة والعاريه بحيث  
 في الدار المملوكة لعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الكاكن فيها غير فلان لم يحتث وان كانت مملوكة لفلان  
 كما ذكره محسن الامم في اصول الفقه وذكر في فرائد القاصي الامام فخر الدين والعاون الظهيرية ولو حلف  
 لا يدخل دار فلان ولم يثبت شيئا فدخل دارا مسكونة فلان باجازه او باعارة تحت في يمينه وان دخل  
 دارا مملوكة لفلان ودارا مسكونة تحت ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع  
 بين الحلف والمجاز الا ان جعل قوله دار فلان عبارة عما مضاف اليه مطلقا فدخل في عمومه الدار المضافة  
 اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما استمر اليه المبسوطة فيقول اذا حلف لا سكن دار فلان ولم يسم دارا  
 يمينها ولم يسمها مسكن دارا كالمملوكة لفلان من وقت اليمين الى السكنى تحت وان سكن دارا

قد باعها من قبل يمينه لم تحت لانه جعل شرط الخنثى وجود الكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد  
**قوله** واما صلة السير الكمد اذا قال الكفار امنونا على اسنادنا وكوننا ابناءه او بناه ابناءه فالامان  
على الفرقتين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم للابناء حقيقة  
مجازية ابناءه الابناء والجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا  
اللفظ ولكن استحسانا وقلنا المقصود من الامان حقن الدماء صيانتهم وحفظه يقال حققت  
دمه اي منعته ان يسفك وهي مبني على النوسع لان الاصل في الدماء ان يكون محفون لقوله علم  
الادعي نسان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولذلك لم يختر القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية  
بادن شبهه واسم للبناء من حيث الظاهر تناء والفرع فانهم ينسبون اليها البنوة يقال بنوه هاشم  
وقال الله ويا بني ادرك ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبه فثبت  
الامان به لان الشبه كافي في حقن الدماء كما سمى الامان بمجرد الاشارة اذ ادعى بها الكافر الى نفسه بان اشار  
ان انزل ان كنت رجلا وان كنت بريدا القتال حتى تبصر ما فعله بك وطنه الكافر امانا الصورة المسماة  
وان لم يكن ذلك حقيقة والدليل حديث عمر رضي الله عنه امار رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو  
ان تعال فانك ان حنت حنك فانه هو آمن يعني اذ لم يفهم قوله اف حنت فسلكنا ولم يسمع وماروى  
ان الحنزة من ان لما اتى الى عمر رضي الله عنه قال له تكلم فقال انك كلام حتى ام ميت فقال العمد رضي الله عنه  
كلام حتى فقال كنان حتى وانتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا بعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب  
فاذ اعزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم ينطقكم فقال عمر رضي الله عنه انقول هذا وانت اسير في  
ايدينا اقتلوه فقال ايما علم نبيكم ان يوموا اسيرام يقتلوه فقال منى امتهك فقال قلت  
نكلم كلام حتى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه فانه الله اخذ الامان ولم اظن به  
فثبت ان مبنى الامان على النوسع بخلاف الوصية لانها لا تستحق بالصورة والشبهه وان في ثبات الجزية  
في الوصية من الحقيقة والمجاز اذ حال النقص في نصب الابناء وليس ذلك في الامان لان طلب الامان  
منه اللفظ لاظهار الشفقة على من سبب اليه البنوة وربما يكون ذلك اظهر منه في حق الابناء على  
ما قيل الناقله اجماع الى المرء من الولد فان قيل هذا اعتبارهم هذه الشبهه في اثبات الامان  
للاجداد والجدات بحال مع ان الاسم تناء وهم صورة قلنا لان الحقيقة اذا صارت مرادة باعتبار الصورة  
لثبوت الحكم في محل آخر يكون طريق التبعية له حاله وبخو البنين بلحق صفة التبعية بحالهم  
فاما الاجداد فلا يكونون تبعاً للابناء والامهات وهم الاصول فلماذا ترك اعتبار الصور هناك

في بيان معنى قوله  
يا بني ادرك ان الحقيقة  
تقدمت على المجاز في  
الارادة فبقى مجرد  
صورة الاسم شبه  
فثبت الامان به لان  
الشبهه كافي في حقن  
الدماء كما سمى  
الامان بمجرد  
الاشارة اذ ادعى  
بها الكافر الى نفسه  
بان اشار ان انزل  
ان كنت رجلا وان كنت  
بريدا القتال حتى تبصر  
ما فعله بك وطنه  
الكافر امانا الصورة  
المسماة وان لم يكن  
ذلك حقيقة والدليل  
حديث عمر رضي الله  
عنه امار رجل من  
المسلمين اشار الى  
رجل من العدو ان تعال  
فانك ان حنت حنك فانه  
هو آمن يعني اذ لم  
يفهم قوله اف حنت  
فسلكنا ولم يسمع  
وماروى ان الحنزة  
من ان لما اتى الى  
عمر رضي الله عنه  
قال له تكلم فقال  
انك كلام حتى ام  
ميت فقال العمد رضي  
الله عنه كلام حتى  
فقال كنان حتى وانتم  
في الجاهلية لم يكن  
لنا ولا لكم دين  
لكننا بعدكم معشر  
العرب بمنزلة الكلاب  
فاذ اعزكم الله  
بالدين وبعث رسوله  
فيكم لم ينطقكم  
فقال عمر رضي الله  
عنه انقول هذا وانت  
اسير في ايدينا  
اقتلوه فقال ايما  
علم نبيكم ان يوموا  
اسيرام يقتلوه فقال  
منى امتهك فقال  
قلت نكلم كلام  
حتى والخائف على  
نفسه لا يكون حيا  
فقال عمر رضي الله  
عنه فانه الله اخذ  
الامان ولم اظن به  
فثبت ان مبنى  
الامان على النوسع  
بخلاف الوصية لانها  
لا تستحق بالصورة  
والشبهه وان في  
ثبات الجزية في  
الوصية من الحقيقة  
والمجاز اذ حال  
النقص في نصب  
الابناء وليس ذلك  
في الامان لان طلب  
الامان منه اللفظ  
لاظهار الشفقة  
على من سبب اليه  
البنوة وربما يكون  
ذلك اظهر منه في  
حق الابناء على  
ما قيل الناقله  
اجماع الى المرء من  
الولد فان قيل هذا  
اعتبارهم هذه  
الشبهه في اثبات  
الامان للاجداد  
والجدات بحال مع  
ان الاسم تناء وهم  
صورة قلنا لان  
الحقيقة اذا صارت  
مرادة باعتبار  
الصورة لثبوت  
الحكم في محل  
آخر يكون طريق  
التبعية له حاله  
وبخو البنين بلحق  
صفة التبعية بحالهم  
فاما الاجداد فلا  
يكونون تبعاً  
للابناء والامهات  
وهم الاصول  
فلماذا ترك  
اعتبار الصور  
هناك

في اثبات الامان لهم كذا اشار شمس الامم في اصول الفقه ولا يقال الجداصل الارب خلقه ولكنه تبع له في  
اطلاق اسم الارب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الارب كالملاق اسم الابن على ابن الابن  
فلم يثبت الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا بيران استحقاق الميراث لجد واستقال  
صبي الارب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عن كون الارب خلقه فلان سنت له الامان الذي  
سنت باذن شبهه ولم يمنع عن كونه اصلا خلقه كان اولي لانا نقول اسرار الامان بظاهر الاسم بعد  
اراده الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف مع عمل به اذا لم يمنع من معارض كما في جانب الابناء  
فان الابناء تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا  
في الاسم ان كان وجوب ثبوت الحكم في حقه فجهه كونه اصلا من تحت الخلقه مانع عنه فيسقط  
العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب الميراث فمبنى على القرب ولا شك  
ان الارب قريب الى الميت من جهة فلا جرم استحق الميراث بعد الارب وذكر شمس الامم في شرح السير  
الكبير ان الاحداد والجدات اصول للاباء والامهات وانهم مختصون باسم فلا تناء ولهم اسم الاباء  
والامهات على وجه الانبعا لغزوهم كما انشأوا والعم مع انه سمي ابا في قوله قالوا نعبد الله والاله  
انما ابراهيم واسماعيل واسحق واسمجد كان عمال لعقوب عليه السلام وكما لا تنادى الخالة  
مع انها سميت بما في قوله هو ورفع ابويه على الوشش اى اياه وخالته وفي قوله علم الخاله  
ام حتى لم تقل احد انها دخلان في الامان للاباء والامهات لما ذكرنا لما ذكرنا انها ليس من الانبعا  
وان كان كل واحد منهما مختص باسم آخر به سبب اليه فلذلك الجد والجد والجد والجد والجد والجد  
وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف من الابناء فانهم يفرعون من الابناء وكان تبعا  
لهم وانهم سببون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة وكان الامان بهذا الاسم متساويا لهم وهذا بيان  
لسان العرب فان كان قوم في لسان الذي يتكلمون به ان الجدات كما ان ابن الابن ابن فهو داخل  
في الامان هكذا في لسان الفارسية يقال بذر بذر كما يقال لابن الابن يسير يسير هذا حاصل ما ذكره شمس الامم  
في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل فان قيل اذا اشتتم المكاتبة اياه بصير مكاتبا  
عليه فثبتت الامان ههنا ايضا لشبهه الاسم تبعا وقد حقق الدرر قلنا لو لم يكن حكم هناك لكنائبة  
تبعاً ليدمر ان يكون الارب مملوكا ابنة وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستحسان عزه ذكر فاما ههنا  
فقد امكنت احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا جرحه الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا  
لان الكاتب من شعبه لثبوت حرته اليد وعضائها الى حرته الرقبه وكما ثبت له الحرته



اذا استغراه اسنه الجذ وكذا لثبته له صفة الكتاب اذا استغراه ابنه المكاتب انما الحكم بقدر دليله  
 والاولى ان يقال ليس ما ذكرتم من قبل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد طاهرا  
 لثبته له الامان ابتداء بصوره هذا الاسم لان ثبته له الامان من جهة الابن بطريق السريه والثناء  
 والحريه سمان له من جهة الابن بامر حكم لا باعتبار لفظ يدل عليه ما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه  
 هذا الاسم اي اسم الانساء تقاوا لهم معنى من الانساء لكن بطل العمل به اي بذلك التناول بمعنى امتنع  
 التناول لتقدم الحصة **قوله** فان قيل هذه بلائح مما لا يرد في رد نقضنا على الاصل المذكور  
 وانما اوردنا عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة من احكامنا بخلاف المسائل المتقدمة ثم من الناس  
 من زعم ان الجمع بين الحقيقة جائز عندنا واستدلوا بها اثر المسلمين المذكورين اولاً وآي القاضي  
 الامام وشمس الامم **وتشريح المصنف** واخوه صدر الاسلام رحمه الله ذكر قال صدر الاسلام انهما اجل  
 قد را من ان تشبه عليهما هذا ما بيان المسئلة الاولى فتقول اذا حلف لا ياكل من هذا الخنط  
 فان اراد ان ياكلها لجانها فيمينه على ما نوى حتى لو اكل من جنسها او سويقها لا يحنث بالاجماع  
 اما عندنا بر حنيفه فظاهر وكذا عندنا لان ان نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصير نية كما  
 لو حلف لا ياكل هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت غير نيته منصرفه الى الخبز  
 وان نوى ان لا ياكل ما يتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لان نوى محتمل كلامه وان  
 لم يكن له نيته فعل قوله يقع على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولنا يحنث بالخبز روايه  
 واحدة وهل يحنث باكل عين الخنط انما اشار محمد رحمه الله في الامان الى انه لا يحنث فانه قال فيمينه  
 على ما صنع منها وهذا اشاره الى انه لو اكل عينها لا يحنث وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد  
 ان اكلها خبز ايضا وهذا يدل على انه يحنث مما حلف على ان يحنث عندنا وانما يرد السؤال على هذا  
 الوجه لان اكل العين حصة هذا الكلام واكل الخبز مجازة فحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الوجه هو  
 الصحيح عندنا **وتشريح الامم والقاضي الامام** في الدرر وعامة المشايخ رحمه الله وذكر الشيخ الامام  
 المعروف بخوارزمي رحمه الله ان الصحيح روايه كتاب الامان لان اسم الخنط للعين حقيقة والخبز مجاز  
 وانها لا يجتمعان في لفظ واحد الا يبرهن انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز والعوض ما قلنا فلو اذا  
 لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يحنث بالحقيقة مرادة وما ذكر في الجامع الصغير ما قول بمعنى قوله وان  
 قضى ما حنث اي اذا نوى العين وان اكل من جنسها حنث ايضا على قولنا اذا لم يكن ثابتا واما  
 المسئلة العاشرة فهي ما اذا حلف لا تشرب من الزوان فاليمين يقع على الكرم الذي هو حقيقة كلامه عندنا  
 حنثه عليه

وذلك بان يضع فمه عليه ويشرب من غير واسطه ولو نوى الاعتراض لا يصدق قضاء عنده لان نوى المجاز فيهم  
 حنث من وجه كذا ذكره القاضي الامام المحرر في محان وعندنا لو اغترف من يده او اناء شرب حنث  
 وكذا لو شرب كره اقل لا يحنث على قولنا اذا لم ينو ذلك لم لا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل  
 حنثه وهو الصحيح ويلزم من الجمع بين الحقيقة والمجاز واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهي قوله  
 لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله  
 اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يميننا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون  
 نذرا يكون يميننا بالاتفاق ولو نواها او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويحسب  
 في الثاني عندنا ي يوسف رحمه الله وكان نذرا ويحسب عندنا بر حنيفه ومحمد جميعا الله حتى يلزمه  
 الكفارة والنقضاء جميعا بالفوات في الوجهين وفي جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان  
 لان موجب لوفاء بالملتزم والنقضاء عند الفوت لا الكفارة اليمين المحافظة على البر والكفارة  
 عند الفوت لا النقضاء واختلافها يدل على اختلاف ذاتيهما فاما هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم  
 توقف ثبوته على قرينه كما اذا لم ينو شيئا واليمين مجاز متوقف ثبوته بها على قرينه وهي اليمين  
 التوقف على القرينه من اماران المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيتمرج  
 الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وسقط الحقيقة وتنعى المجاز مراد في الوجه الثاني ورجب منصرف  
 اذ ليس فيه الا علمته وفي الحديث ان رجبا سهر عظيم الا ان الشيخ جعله هنا غير منصرف  
 لان المراد منه في اليمين هو للرجب الذي يعقب اليمين لان رجب مهم وكان معدوا عن الرجب المعروف  
 بالام والاصرف لاجتماع العدل والعلمية كما في سحر اذ اردت سحر ومكر على ما عرف **قوله** اما  
 ابو يوسف ومحمد رحمه الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه اذا كان للفظ حصة مستعملة ومجاز متعارف  
 فالعمل بالمجاز اولى عندهما وسع عرف السرمة ثم للمجاز هنا وجهان احدهما ان يجعل اكل الخنط  
 عبارة عن اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اوجه خنط في ارض كذا ان اوجد خبز ويقال  
 فلان ياكل الخنط اي خبز الخنط وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة  
 ممكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كأنه قال لا اكل ما يتخذ منها يحنث باكل الخبز ونحوه  
 يحنث باكل العين والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الخنط عبارة عن اكل ما يبرأ بعرو الاستعمال  
 يقال اهل بلد كذا ياكلون الخنط ويراد ما يبرأ من الاجزاء ان طعامهم من اجزاء الخنط لا من اجزاء  
 الشعير واذا صار نذرا عبارة عن اكل ما يبرأ يحنث باكل العين كما يحنث باكل الخبز لدخوله تحت عموم

مطلب في انصراف رجب  
 وعدم انصرافه اذا اورد  
 نكرة وباريد المصنف ثبت  
 فيه العمل بشرح  
 سحر اذ اورد المصنف  
 عانته

المجاز باعتبار الحقيقة كما في مثله وضع القدم ولا يقال فعلى ما ذكرتم بل من ان بحثنا بكل السوف  
عندهما لوجود اكل ما في باطنها لانا نقول السوف جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوا  
بيع الدقيق بالسوف مضافا لما يكون ما اكل من جنس ما كان موجودا في الحنطة فلا بحث كذا  
ذكر شمس الامم وذكر الامام خواص زاده ان على قول محمد بحث **قوله** والشرب من الفرات كلما  
في كنفه المجاز ههنا قال بعض شاشنا جعل قوله من الفرات مجازا للشرب ماء الفرات لان الشرب  
لا يحق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات لكون هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب  
من نهر آخر من الفرات لا بحث ولو صار مجازا للشرب ماء الفرات بمعنى ان بحث كما لو نض عليه بان  
قال لا اشرب من ماء الفرات بل الصحيح ان يجعل مجازا للشرب ماء منسوب الى الفرات مجازا بكون  
الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما راد به ما قلنا للاخذ  
بالاوان لا يقطع هذه النسبة بحسب الكرع والاعتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة فان  
نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات بضم نسبة عند البعض حتى لو شرب من نهر يخدم الفرات  
بحث لانه نوى ما يحتمل لفظه لان الشرب لا يحق بدون الماء وعند العامة لا تقع لان الماء غير مذكور  
نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمغض للعموم له ولا يصح تبه التعميم كما لا يصح تبه الثلاث  
في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني **قوله** فاما مسك الذر فليس صحيح بمعنى ليس ما ذكر في ملك  
المسك من ثبوت حكم الذر واليمن صحيح بين الحنفية والمجاز باعتبار الصيغ وهو ان يكون صيغته  
داله على الذر بطريق الحقيقة يكون داله على اليمن ايضا بطريق بل هو نذر صيغته لا غير  
ولكنه يمين باعتبار موجب حكمه وهو ان موجب لنذر لزوم المنذر والاحماله ولا بد من ان يكون  
المنذر وقبل المنذر في صياح الترتيب ليصح التزامه بالمنذر لان المنذر ما هو واجب نفسه لا يصح على  
ما عرف فاذا لزم المنذر والمنذر صان تركه الذي كان مباحا حراما به وصار المنذر تحريم المباح بواسطة  
حكمه وهو لزوم المنذر ومحرم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم ما ربه او العسكر على نفسه  
فسمى اسم بعد ذلك التحريم يميننا واوجب في الكفار حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما اصل الله لك الى ان  
قال قد فرض الله لكم تحله اما لكم ان شرع لكم حليلها بالكفار حتى روي عن الصادق ان رسول الله صلى  
اعتق رقبة عن تحريم مارية وهو مذهب ابن بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس  
والحسن والثوري واهل الكوفة وكان المنذر بواسطة موجب يميننا لا بصيغته بل هو صيغته  
نذر لا غير ومثل هذا ليس ممنوع كثيرا في القربى سمي اعتنا في الشرع وسخيل ان يكون اثنان الملك

از الله لكم صيغته اسان الملك والملكة القربى بوجوب لعن نفور علم من ملكه ارحم محرم عن  
عليه فكان النذر اعتنا بواسطة حكم وهو ثبوت الملك لا الصيغة وكالدين شرط العوض هب  
باعتبار الصيغة مع اعتبار المعنى فكذا هذا فان قيل لو كان النذر يميننا باعتبار موجب معنى ان  
لا يحتاج في ثبوتها الى نية كالعق في شر القربى واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال لو قال  
له على ان اصوم غدا فمريض الغد فافطروا كان الخالف امراه في اخذت كان عليهما القضاء  
والكفار قلنا باستعمال هذه الصيغة في محل آخر حرجت من ان يكون مرادة بها فصار كالحقيق  
المهجورة فلا حسنة من غير نية وذكر شمس الامم في شرح كما ان الصور انه اجتمع في كلامه كلمتان  
احدهما يمن وهو قوله فان عند رادة اليمن كقوله بالله قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم  
الجنة لله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى خبر اعني فروع  
امنته في موضع امنتم به والاخرى نذر وهي قوله على الا ان عند الاطلاق غلب على معنى النذر  
باعتبار العادة لتحمل عليه فاذا نواهما فقد نكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل نية فلا يكون جمع  
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فلي هذا يكون قوله على ان اصوم  
ساد مسد جوابا لتفسيره واجبا في نفسه كما كرمك في قوله والله ان كرمك لا كرمك جوابا للشرط  
وساد مسد جوابا لتفسيره وذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر صيغته يمن بموجبه قبل  
صدور هذه الصيغة كان الصوم غير واجب فيما نذر بصير واجبا وباليمن ايضا بصير واجبا فهو يرد  
ان نذر لوجوب لغيره كما سب عينه واراد اليمن صحيحة بالاجماع من صيغته النذر بدليل ان اذا نوى  
اليمن يكون يميننا فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاما اذا نوى اليمن حصل ههنا دليلان  
احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بها اذا لسا في منها  
لان الواجب لعينه كوزان يكون واجبا لغيره كما لو تلف ليصلن ظهر هذا اليوم بصير واجبا لغيره  
بعين كان واجبا لعينه حتى لو فات بجه عليه القضاء والكفار كذا هذا ولا يقال موجب هذا الكلام  
الوجوب الاجاب وقد سماه في الكتاب بالحجاب بالان يقول اناسا اجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالاجاب من الشرع  
فصل الاجاب به اقتضا فسمى الوجوب اجابا بواسطة انه مقتضا والا وجه ان يقال المراد من الوجوب المعنى  
اي هو يمن معناه وهو الاجاب على ما حقنا وهو نذر ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمن فقد نوى  
ما هو معنى النذر **قوله** وطريق الاستعارة كذا العلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة  
عن نوع من المجاز وهو ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد الطرف الاخر مدعياد قول المشبه في جنس المشبه

به الاعمى ذلك بانها كالمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمار اسد وانما تبرد الشجاع مدعيان من  
جنس الاسد فثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسد وجنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر  
وانما سمو هذا النوع من المجاز استعاره للنسب منه ومن معنى الاستعاره وذلك لان المتكلم متى ادعى  
في المشبه كونه داخل في حقيقه المشبه به فردا من افرادها بوزن فما صادف من جانب المشبه به في معرض  
نفس المشبه به نظرا الى الظاهر الخالي من الدعوى بوزن المستغنى مع الثوب استعاره في معرض استعار  
من غير تفاوت لان احدهما اذا افتش مالك والاخر ليس كذلك فالشجاع حال كونه فردا من افراد  
حقيقه الاسد كتمى اسو الاسد كتمى البهائم المخصوصه بانه نظر الى الدعوى وذكر في باب المجاز ان المجاز  
اعتم من الاستعاره لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس  
كل مجاز للتشبيه وايضا ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعاره فهي من البدع فلا يكون كل مجاز استعاره  
وايضا فان العاربه ان يعطى المعبر للمعبر ما عنده فاذا قلت رايت اسدا وقد استتت الاسديه للرجل  
فقد حصل للمعبر ما كان حاصله للمعبر وظهور وجوب تخصيص اسم الاستعاره بما كان استقل لاجل  
التشبيه على حد المبالغة ولكن في اصطلاح العقاب عبارة عن مطلق المجاز معنى المراد من له كانهم  
ارادوا هذه التسمية اياه ان اللفظ استعبر عن محل الحقيقه للمعنى المجاز لعلاقه بينهما استعاره الثوب  
وعن هذا قيل البدعي الاستعاره من المتعار عنده وهو الهيكل المخصوص مثلا والمتعار له هو الشجاع  
والمستعبر وهو المتكلم والمتعار وهو اللفظ والاستعاره هي التلفظ وما يقرب الاستعاره وهو  
الاتصال بين المحلين كما لا بد في استعاره الثوب عن المتعار عنه وهو المالك والمتعار له وهو الشخص الذي  
ليس الثوب والمتعبر وهو الذي يلتمس الثوب والاستعاره هي الالتماس وما يقرب الاستعاره وهي اصداف بين  
الشخصين واذا عرفت انه لا بد من ان يكون من محل الحقيقه والمجاز يعلق خاص يكون ذلك باعتبار استعمال  
اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن منهما يعلق في نفس الامر وكان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال  
فيه ابتداء وضع لفظ وكان ذلك اللفظ مشتركا للمجاز اذ علم ان العلماء وان خصروه ساءه على الاستعداد في قسم  
وعشرون نوعا اطلاق اسوسبب على السبب كقولهم علم بلوا ارحامكم ولو بالسلام ان صلوه فان العز  
لمارات بعض الاشياء وتصل باليد ليدلوه استعاره عن البذل بمعنى الوصل **٢٤** عكسه كقولهم شربت الاشم  
حتى ضل عقلي كذا له الاثم يذهب بالعقول سمي الخمر اذ لما كونه سببا لها **٢٥** اطلاق اسم الكل على البعض  
كقولهم حا محمولون اصابعهم اذ انهم اي اناملهم **٢٤** عكسه كقولهم عز اسسه كل شئ هالك الاوجه  
اي ذابته **٢٥** اطلاق اسم الملزوم على اللازم كقولهم ام انزلنا عليهم سلطانا فهو متكلم بها كانوا

جوابه بان  
بعد الصلحه

به يشتركون سميت للدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت باطق اي اثر الحدوث في يد على  
محدثه وكانه نطق **٢٤** عكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا وما ازره هودول النساء ولو ماتت  
باطهار اريد يند الميزر للاعتزال عن النساء لان شد الانا من لوازم الاعتزال **٢٥** اطلاق احد المشاهير  
على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشه ليشابهها مشكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع  
لشابهها في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهره للاسد **٢٥** اطلاق اسم المطبق على المفيد  
كقول الشاعر فيا ليتنا نجح جميعا ولتتنا اذا نحن متنا خمتنا كفتان وما لبت كل اسن منها  
هو من الناس قبل اليوم ولتقتان اي قبل يوم القمه **٢٦** عكسه قال شرح اصحمت ونصف  
الخلق على غضبان يريدان الناس من محكوم عليهم ومحكوم له لان نصف الناس على سبيل التحويل  
والتسوية ومنه قول الشاعر اذا متت كان الناس صنفان شامت واح ممتن بالذي كنت افعل  
**٢٥** اطلاق اسم الخاص على العام كقولهم وحسن اولنا كرفيقنا اي رفقاء **٢٦** عكسه كقولهم  
حكايه عن موسى علم وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين **٢٧** احد في المضاف  
سواء اقيم المضاف اليه معامه كقولهم اخبارا واصل القربه او لا كقول اي دود وكل امرئ تحسبن  
امرا وناز توفد بالليل نارا **٢٨** وسمى هذا مجازا بالنقصان **٢٩** عكسه كقول الشاعر انا ابن  
جلد وطلاع الثنا يا مني اضح العمامه معروفون اي انا ابن رجل جلاي واضح امره **٣٠** عكسه التثني  
باسم ماله به يعلق المجاوره كتميمتهم فضا الحيا بالفاظ الذي هو المكان المطهر من الارض **٣١**  
سعيه شئ باسم ما يؤول اليه كتميمه العنب الخمر **٣٢** سعيته باسم ما كان كتميمه لانسان بعد  
الفرار من الضرب بخار **٣٣** اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم علم لانقص الله فاك ارا سنا كذا **٣٤**  
عكسه كقولهم جل جلاله واما الذين ابيضت وجوههم وفي رحمة الله هم فيها خادون اي في الجنة لانها محل نزول  
الرحمة **٣٥** اطلاق اسم الواله الشئ عليه كقولهم عترقا ملاحكايه عن اس هيم واجعل لي لسان صدق في الحق  
ان ذكر احنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان النزه **٣٥** اطلاق اسم الشئ على بد كقولهم فلان  
اكل الدر اذا اكل الدر ومنه قول الشاعر ان لنا امرت عجا فباكلن كل ليله اكا فام ثمن اكا **٣٦**  
اطلاق النكره في موضع الاثبات للعموم قال الله به علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرؤ وما  
اختاره اي انزل كل امرؤ واختياره **٣٧** اطلاق المعروف للام وارادة واحده من كقولهم وادخلوا الباب  
سجدا اي يا من ابوابها كذا نقل عن النفس **٣٨** اطلاق احد الضد عن على الآخر كقولهم وقول  
سبيتم سبيتم مثلها فانها من المبتدل سببه ومن الله حسن ومنه ما يقال قائم الله ما احسن ما قال

بقرية الخ صفة للقرية واللام  
ان يترك ويبار واسم القرية  
وقسمه ان المضاف توفد  
لاجل المضاف اليه

فان في الخبر  
المؤنث  
المؤنث الذي  
كالمؤنث

مشد ولقد امرت على البهيم يست  
واللام للمؤنث الذي هو مادة نكرة  
وليس بخارج عن مخرج اللام  
فكيف يكون مجازا  
سكده

يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه **و ٢٩٤** الحذف كقولنا تعالى سن الله لكم ان تضلوا **٢٩٥**  
الزيادة كقولنا وليس كمثل شئ ولكن ما حصر الشيخ في قوله وذلك ان الاتصال الذي يشوب الاستعارة بطريق  
لان الثالث لهما اضبط مما ذكره اولها كما قد نسد عنه شئ مما ذكره ولا يخفى عليك سدا ظاهرا لبعض **قوله**  
كل موجود من الصور الى المحسوسات التي تجرى في اسمائها المجاز ولفظ الشمس اسمها فان كل موجود مصور  
يكون له صورة ومعنى هاز لنا ناطقا السماء حتى ابيناكم ان كنانا في طين ورغده سبب المطر الى ان وصلنا  
اليكم وقال الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعيها وان كانوا غضا بابا الى اذ انزل المطر بارض قوم  
ونبتة الكار عيناها وان كان ذلك الغوم كارجين غضابا ولم يلفظ الى غضبهم لان اتصال اسمها الى السحاب  
والمطر صورة لان السماء اسم لكل ما علو وان ذلك ومنزلة لسقف السموات قال تعالى وللمد سبب  
الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء وعندهم وكان من المطر والسحاب الذي هو سماء اتصال في المطر  
باسمه وهو السماء سمي به الحديث باسم المكان المطهر وهو الغار لمجاورة الحديث المكان المطهر  
صوره في العادة لانه يكون في المطهر من الارض هاديه وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقولنا وضوا  
زينتكم عند كل سجد لاتصال اسمها الى سماء العصور الذي يصير حرا وبين العنب لان العنب مركب يتفعله  
هو ما سفل من كل شئ ونقال مركب بين فلان مثاقيلين ان يكون الثقل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن  
لهم وكان طعامهم **قوله** وسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل والاحكام ايضا في المشروعات  
جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورته والاتصال معنى وجوزنا بهما الاستعارة الحارس من السبب  
والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات الاتصال الصور  
وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصورة فيما تحت لانه لا مناسبتين من السبب المسبب  
اذ معنى السبب لا فضا الى الشئ ومعنى المسبب كذلك وكذا معنى للعلة الامجاب والاثبات ومعنى  
المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثباته للمناسبة بينهما معنى بوجه وكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب  
والاستعارة الجارية في المشروعات والمعنى الذي شرعته له نظير الاستعارة في المحسوسات الاتصال  
المعنى فنظير الاول استعارة الشر المملك والفاظ العتق لانه المتعنه فانها جائزة الاتصال  
الصور كما في المطر والسحاب بالمعنى لانه ليس معنى الشر ومعنى المملك مناسبتين وكذا معنى العتق  
ومعنى زوال ملك المتعنه ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكاله بان معنى الحوالة نقل الدين  
من ذمها لذمه ومعنى الوكاله نقله والاب التصرف فلذلك استعارة محمديه لفظ الحوالة للوكاله في الجاه  
الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس المال ربح وبعض راس المال من الجبر المضارب

والرصيد  
وسكونا الماء والحق  
الربذة نفع الدال

على نقد الديون وقال له اجل ربك ما اعلمهم اي وكله يقبض الربون وكذا الكفالة بشرط برأه الاصيل حواله  
والحواله شرط مطالبة الاصيل كفالته لنشأ بهما في المعنى ومثل الميراث والوصية منهما اتصال معنوي  
من حيث ان كل واحد منهما شئت المذكر بطريق الخلاف بعد الفراغ عن صاحب الميراث فحوزا مستعارة احدهما للآخر  
قال الله تعالى وصمكم الله في اولادكم ان يوزنكم الله **قوله** ولا خلاف من الاعتقاد ردة لقول من زعم ان المجاز  
لا يخرج الا لفاظ الشرعية من البيع والهبه والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشأت في الشرع  
وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا لا حقه  
واراد ان يكون فاعلا فعلا لا يكون كذلك وعند العامة مجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية  
لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واسمعت في كلامهم عرف بالتمام طريقه يكون اذا ناعتم بالاستعارة  
لكل متكلم من عملتهم او من غير هو كصاحب الشرع معنى وضع طريق التعليل كان اذا نال القياس لكل من فهم ذلك  
الطريق وقولهم انها انشاء افعال والمجاز مجرى في الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاجزاء بل جارية سائر اقسام  
الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاء ايت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جارية في  
الكلام اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام سبب الكلام وهو  
انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ان  
الاتصال بين اللفظين امر من مدلوليهما وان لم يكن محققا باللفظ هو طريق الاستعارة لانه الاستعارة  
على ثوابيل المجاز وذلك ثابت في القرب والاتصال ومحقق من كل موجودين من حيث وجد فان كان  
وجودهما محققا اتحقق الاتصال بينهما وتعتبر باعتبار الوجود الحسني وان كان وجودهما شرعا يتحقق  
الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود والمشروعات توجد شرعا وهي قائمه بمعناها متعلقة باسبابها  
نحو المذكر فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاصرا وله سبب تعلق به وهو الشرع ومحقق  
الاتصال بينهما معنى وصوره كما في المحسوسات فصحت به اي بذلك الاتصال الاستعارة وحاصله ان  
الاتصال الذي هو طريق الاستعارة محقق في المحسوس والمشروعات معصومه ومعنى محوز الاستعارة  
في الكل لما مر ان حوازا الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وحقيقة الاعلى التوقيف والمشروعات  
قائم بمعناه الذي شرع له وسببه الذي تعلق كالنكاح وتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه  
ومعناه الذي شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع وجميع المشروعات **قوله**  
لان حكم الشرع متعلق بلفظ ساكن ان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل  
وتعني به ان كان باسناد الشرع وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق المالك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح

واشبهه ذلك ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والهبة بالنكاح احد من اهل الملك وعلق لا بدركه العقول  
ان لم يكن ثابتا قبل الشرح ولا دل عليه اللغة كالتعلق وجوبه بالحد بل الغدق وشرب الخمر وهذا اثر اهل  
الملة منكر ونسب اهل الاسلام والاستعارة انما يجزى بين الشمس اذا عمل بينهما اتصال وعلق لانها  
لا يعلق فكذلك جازم في القسم الاول لاني القسم الثاني واذا كان كذلك كانت هذه استعاره في اللفظ اللغوي  
في التحقيق لان الشرح لم يغيره عن موضوعه بل قرره على ما كان فيصير كما في سائر الالفاظ اللغوية وكما قيل  
تقدر الشمس اياه قال شمس الله اذا انا ملئت في اسباب المشروعات وحدته انه على الحكم المطلوب بابا  
اصل اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه والاستعارة فيما لا يعقل الا يرى ان البيع مشروع بايجاب  
الملك وهو موضوع له ايضا في اللغة وقوله متعديا حال من المعقول معنى وهو الحكم وهو مضى الى  
الفاعل وبما مفعول ثان في الشرح ولا يستخرج ان وما يشاكله نحو الهبة والاجاره يدل على ملك المتعده  
لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها **قوله** وهذا لما قام الدليل على ما ذكره شرع في بيان كونه  
منفعا بين الجمهور فقال وهذا ان استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وكذا  
الشافي يميز استعاره لفظ التخيير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمنع  
احد من السلف عن استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية فثبت ان خلاف في هذا الفصل من الجمهور **قوله**  
بما استعاره اثر ادق على وجه التاكيد وانما اكد لانه في بيان الخلاف لانه انعقد هبة نفي لغوي بعض  
اصحاب الشافعي ان النكاح في حق النبي خلم بمنزلة الشرع في حق الامه حتى يصح بلاوتى ولا شاهد ولفظ  
الهبة وفي حال الاحرام وان يزيد على النسخ ولا يلزمه القسم ولا يصح عدد الطلاق منه ولا يجزى الملك  
بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ رحمه الله نكاحه علم بلفظ الهبة منعقد نكاحا الهبة لان الهبة  
تميل الى الال غير عوض فذلك لا تصور حقيقته فيما ليس بحال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من  
توقف الملك على القبض وحق الرجوع للهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه علم ان  
تزوج بزوجه آخر قبل تسليم النفس ولان مرجع الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه علم وان كان  
معقود اللفظ الهبة وجوب القسم حتى كان نقول هذه قسمي فما الملك فلا تواخذ في ما لا الملك يريد  
زياده محبته علم لبعض نساءه قد قيل الموهبات ارجعها يموت بنت الحارث وزينت بنت خزيمة ام  
الساكنين الانصاريه وام شريك بنت جابر وخوله بنت حكيم كذا في الكشاف وكذا الطلاق كان مشروعاً في  
حقه علم حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعها وكذا العدة كانت واجبة في طلاق حتى لم يكن محل  
لمطلقة الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام كلها في الشرع وعرفنا ان انعقد نكاحا

لاهية كما هو قوله الجمهور ووضح اقوال الشافعي فثبت ان لفظ الهبة كان مستعاراً للنكاح ولا يثبت جواز  
الاستعارة في حقه علم سمي في حق الامه لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام  
فان معنى الخصوصيه هو التحفيف والتوسعة وما كان ملحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان علم  
افصح للناس **قوله** غير ان الشافعي استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل للخلاف فيه يعني ان الشافعي  
يوافقنا في حواجرها والاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعاره الفاظ التملك للنكاح ويأبى ان  
يعقد النكاح باللفظ النكاح والنزوح لما ذكره لان الاستعارة لا تجزى في الالفاظ الشرعية اما بيان المسئلة  
فقول النكاح منعقد بلفظ النكاح والنزوح والهبة والصدقة والتملك عنده ولا منعقد بلفظ الاعارة  
والاباحة والاصال واختلفت فتاوى في انعقاده بلفظ الاجاره والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد  
بها ولحلها ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء وقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة شبه نصا  
خلاف القياس فلما لم يبيح الاما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في  
طريقه المحاسب وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلبت منها التملك من الوطى فقالت  
وهبت نفس منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضى الامام فخر الدين وكان  
شيخي نافلا عن بعض الفتاوى انه شرط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبت لك منك لمحمدك فقال قبلت  
لا يكون نكاحا فلما اختمت الهبة بالخدمة والنكاح لا يتعقبن النكاح بالابانية وما ظفرت بهذه الرواية  
وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح او بالنزوح وعمر سا كان اللفظ او غيره في الاصح وفي قول لا ينعقد  
بغير العرت فان لم تحسن العاقد العربيه نفوض الى من تحسنتها وفي قول ان كان تحسن العربيه لا ينعقد  
والا ينعقد والمعنى فيه ان النكاح شرع بمقاصد جهده للحصن مما يوجب الى مصالح الدين والدين ايمان حرمة  
المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتخصيب الدين وثبوت صفه الاحسان وغيرها  
وانما ثبتت الملك قيمته بتعاضد هذه المقاصد المطلوبة شرعا لعقد النكاح لا المنصوص في  
الباب فشرع بلفظ نبي عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والنزوح فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم  
الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ النزوح يني عن هذه المقاصد  
لان النبي عن الازدواج والتكليف من الشمس على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصداق الباب  
وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يستبرهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ  
الموضوعة للتملك لا يني عن هذه المقاصد فلا يجوز الاستعمال عنها اعني عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح  
او النزوح الى هذه الالفاظ لفصوحها عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة

بالنكاح كما أصبح الاستعمال لفظ الاجارة والاصلا مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة واللفظ  
للمال كما اقرب الى معنى النكاح من البيع لان بيع النكاح الاستعمال الفرج فللمالك بجزء الاسعالي الاجارة والاصلا  
فلما يجوز الى الفاعل ان اولى الان في حق النبي علم كان يعتقد لفظ الهبة مع تصور فيه جمعها عليه وتوسعة  
اللفظ في حقه كما قال تعالى خالصه لكر من دون المؤمنين وهذا معنى قوله سبحانه انما عقد خاص من مختص  
لفظ لا يثبت بدونه شرع بلفظ خاص بل بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل غيره وذكر في بعض مصنفات  
الشرع رحمه الله وهو معنى قول صاحب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز لغيره لفظ آخر مقامه  
كما في الزيادة لما كان باللفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على الفاضي لا يجوز اقامه لفظ اخر مقامه وهو  
المبين حتى لو طلق وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لا يجب القضاء به وكان المعنى فتم  
ان المبين ما وضعت للثبات بل للدفع والاسان بما يحقق بواسطة في السنة وضعت للثبات في الاصل فلما  
يجوز اقامه وضع الاسان بواسطة مقام لفظ واسان بلا واسطة فكذلك اهدى النكاح من هذه المقاصد  
بلا واسطة ولفظ الهبة وغيره انما يست بواسطة الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها للثبات مقام ما وجب  
المقاصد الا بواسطة وهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ المبين موجب لغيره ويجوز ان  
يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه لانه لفظ وضعت للثبات واستعمل حتى ذكر الله في موضع  
اسان الوحدانية لذاته لفظ الشهادة فعلى اجل ذكره شهد الله انه لا اله الا هو والمبين موجب لغيره وهو  
مبيانه حرمة اسم الله وعن الشك فلا يجوز المبين مقامه لفظ عن لفظ المبين عن لفظ الشهادة ولهذا  
يقوم قوله اعلم وان يقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار وكان فاصلا عن الانشاء ولا ينوب منابه  
**قوله** وكذلك عقد المعاوضة ان وكالاشارة مشتركة المعاوضة فاننا لا نعقد الا بلفظ المعاوضة عندكم كما  
تقدم لان عقد المعاوضة ليست مشروع اصلها حتى قال ان كان في الدنيا عقد فاسد فهو المعاوضة وبما قال  
ان نوع من الثمار كذا كذا عن الكرخي معنى صلى هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي لان غيره اى غير لفظ المعاوضة من اللفظ  
التي تودي معنى الشركة لان نوع من معناه اى عقد المعاوضة او معنى لفظ المعاوضة وذلك لان استقانا هذا  
اللفظ اما من المفوض تسمى بهذا العقد ان كل واحد منهما مفوض النصف الى صاحبه في جميع مال التجاره او من قولهم  
الناس فوضي في هذا الامر سوا الاتيان بينهم وسمى بهذا العقد لان مبني على المساواة في المال والبيع  
الالفاظ التي يستعمل في الشركة وينوب بعضها عن البعض لا يودي هذا المعنى اصلا ولا يجوز استعارتها للمعاوضة  
وفي المبسوط وروى الحزن بن زياد عن ابن جنين رحمه الله ان المعاوضة لا نعقد الا بلفظ المعاوضة حتى اذا  
لم يذكر لفظ المعاوضة كان عينا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما وقالنا وبل هذا ان اكثر الناس

لا يعرفون جميع احكام المعاوضة فلا يتحقق فيها الرضا حكم المعاوضة قبل علمها به ويجعل تصرفها  
بالمعاوضة فاما مقامه كذلك فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المعاوضة صح العقد بينهما اذا ذكر  
معنى المعاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المتعدي هو المعنى دون اللفظ **قوله** ولهذا يجوز ابي  
ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن تادية معنى اللفظ الا في النكاح فان مقامه لم يجوز بعض اصحاب  
الشافعي رحمه الله بعد الاصادث بالمعاني لان النبي صلى الله عليه وسلم كان اوضح العرب والعجم وكان مختصا بجموع  
الكلمة فلا يودي اى معنى لفظه فلا يقوم مقامه لتصوره عنه ولكن هذا القول غير ما اخذ  
عنده فان صاحب القواطع ذكر فيه قال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الالفاظ الحديثة فالمقول  
فيه على المعنى الامراة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها بعينه لا يجوز الاضلال بلفظ القوله  
تحريرا بالكتبة وتحليلها التليم ولعله علم خمس مقتلن في الحل والحرم وما اشبه ذلك والاصح الجواز بكل  
حال واما علمنا اننا فاجنوا بقوله به وامراه مومنه ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها  
لك اى اصلنا ان من وقع له ان يهب لغيره ولا يطلب مهر من النساء المومنات ان يقع ذلك ومتى جاز  
نكاح النبي علم وهو قدوة الامم الاحث بسخصه **قوله** تعالى خالصه مصدر موكد كقول  
الله وكتاب الله اى خالص لاصلا ما اصلنا خلو صا والفاعل والفاعل في المصادر غير عزيز  
كالخارج والقاعد والكافيه والمكاذبه كذا في الكشاف او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت  
ان هبته خالصه لغيره او كان علم مخصوصا بذلك بخلاف سائر المومنين فان الهبة لا يخلص لغيره  
بل يجب البديل حكما واليدل على ما ذكرنا صدر الاليم وسياقها فان المذكور في اول الاليم اصلت لغيره  
ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وفي سياقها قد علمنا ما فرضنا عليهم فعرفنا ان الخلو له الالابا  
بغير مهر وان الالاباح لغيره الالبغرض ومهره لان الخصوصية الالابانه الشرفه والاسبق في ذكره التخصيص  
باللفظ اذ ليس في اطلاق العباره بلفظ دون لفظ فايداه والاعتراف في العباره ولا يخرج خصوصها كان اخص  
العرب والعجم الفاعل في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ واما من في المشد على رضفانه روى ان جلا  
وهبت بنته لعبيد الله بن الحسن فاجاز على رضفانه وكما سلكنا عقاد لفظ الهبة بلفظ البيع  
بالطريق الاولى لانه مثله في الاجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع  
اقرب الى النكاح بالهبة واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ في الكافي بقوله والجواب  
عما قاله الساعى انه لا يجوز اقامه الفاظ التملك مقام لفظي النكاح والنكاح لانعدام المجوز هو ان  
لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك وضع اى كل واحد منهما ملكا للرقبة وملك الرقبة بسبب ملك المنفعة

لا يجوز

اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة سببه تبعاً فكان الفاظ التملك سبباً للملك المتعة  
وقد ثبتت من مذهبنا استعاره اللفظ الغير اذ كان سبباً له كما استعارت لفظ السماء للخلع في قولهم  
اذ اسقط السماء بارض قومك الكلاب بدليل قوله رجبنا وان كانوا غصبا بالان للسماء سبباً لمطر  
والمطر سبباً للكلاب كما استعاروا لفظ المنسبين للمصاحح ولان المنسب سبباً لنبعت الشهوة وذلك يودي  
الى الجماع واذا كان كذلك اي واذا كان الشان مما ذكرنا من وجوه الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التملك  
بواسطة ملك الرقبة فالمراد هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي وبين المحسوسين فصحت الاستعارة لهذا  
اي لاجل هذا الاتصال الموجود بين الشان من حيث ان كل واحد موجب ملك المتعة احدهما  
بواسطة والاخر غير واسطة وكذا بين الحكيم لان ملك المتعة سبب ملك الرقبة فهو ان يقوم هذا  
الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة سبب الفاظ التملك  
بواسطة ملك الرقبة قال شمس الامم ولا حاجة الى التبع في انعقاد النكاح بالالفاظ التملك  
لان المحل الذي اضيف اليه متعين بهذا المجاز هو النكاح لسورة عن قول الحنفية غلظ ايقاع الطلاق  
بالفاظ العتق اصلاحه المحل للوصف الحنفية فان قيل ملك المتعة في النكاح غير ما شئت في  
ملك الميم لتغايرها في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والاياء والظهار ونحوها في  
احدهما دون الآخر والفاظ التملك لم يعرف سبباً للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سبباً للنوع الآخر فلما  
حوزا ثباته باقنا ملك المتعة عبارة عن ملك الاسفاح والوطى وهو لا يختلف في النكاح وملك الميم لكن  
تغاير الاحكام لتغايرها حال الا اذا قلنا في باب النكاح ستة مقصود اية وفي ملك الميم ستة تنعاه  
وقد اختلف الحكم لتغاير الحال مع اتحاد الذات كالثمره المتصلة بالشجرة متعلق باحق الشئ والمتعلق  
ان كان منفصلة فاختلف الحكم لتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاشان ملك المتعة  
في المحل ثبتت على حسب ما تختم المحل فاذا جعلنا لفظ الميم مجازاً لسبب ملك المتعة قصدنا التبع  
سبب احكام النكاح ولا يصح احكام ملك **قوله** والجواب عما قال اي عما قال الشافعي ان النكاح  
عقد شرعي لا مور لا حصي من مصاب الدين والدين فلا يستعد اللفظ النكاح والنزوح وهو انما انسلم  
ذكر بل هو مشروع لا مور واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروج النكاح وثمراته لان الامور الاصيله  
فيه لانها غير محصوره لا يمكن ضبطها فلا يصح وضع النكاح لامور غير معلومه ولانها كما يحصل ورمال  
محصل وقد يحصل بعضها دون البعض فلا يصح ان يكون هو المقصود الاصل فيه وان يكون النكاح مسا  
لها اذ لا بد من الامر الاصل ان سبب عقيبه لانه لا محاله كسائر الاحكام عقيبه سبباً لا محصل منسباً على

الملك للرجل على المرأة لان سبب التملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المرأة كالمولى على الامه وبدليل  
ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه ولو كان ما ذكرنا فمضى من المصاحح الاصل في النكاح لما كان احب  
البدل على احد هما خاصة ان ملك المصاحح مشترك بينهما وكذا هو معلوم ايضا بالاشبهه وشئت من النكاح فكان جعله  
اصلا في النكاح اولي واذا كان كذلك كما بيننا واذا كان الحكم الاصل في النكاح ما ذكرنا وهو الملك ظلماً لا بنوع  
ظاهر وقوله وضعوا لغيره ترادف او وضعوا في اصل الوضع ولغوه اي استعمال اهل اللغة **قوله** و  
انما صلح الاجاب جواب سوالي يريد على هذا البقير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصل فيه اثبات ملك  
مدعى ان لا يستعد النكاح بلفظ النكاح والنزوح لاسان عن اسباب ملك بوجه لغوه او كان استعمال  
الفاظ التملك فيه اولي من استعمال لفظي النكاح والنزوح فقال انما صلح الاجاب اي اشان هذا الحكم  
مدعى من اللفظين لانها بمنزلة العمليين هذا الحكم اشان هذا الملك بهما والعلم سبب الحكم بعينه للمعناه  
منزله النفس في دليل الشرع وبيان ان الاسم الموضوع للنكاح يدل على ما وضع له سواء عقله معناه اولم  
يعقل لان الحقيقة من سماع من غير ان يعقل معناها الا يبرر ان الاعلام يدل على مسمياتها من غير ان  
يوجد فيها معناها فان القصير يسمي طويل والاسود يسمي كافراً وبدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول  
والبيان اصلا كما ان النصوص بوجوب الاحكام بعينها سواء عقله معناها اولم يعقل وكان هناك اذا  
احتج الى القياس بخبر المعاني فكذلك ههنا اذا احتج الى الاستعارة بتعبير المعاني ليجب استعارة هذا  
اللفظ المعنى آخر فلما استعمل الملك الذي هو مقصود في الباب بهما اي بلفظي النكاح والنزوح وضعنا من غير ان  
يكون للماد له باعتبار اصل الاستتاق على الملك تحت التعدي به به اي تحت تعدي قبول ملك وكان البناء  
زيد او تحت تعدي ثبوت ملك به اي يكون الملك باثباتها والبناء للتشبيه اي ما هو صريح في التملك وهو  
الالفاظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الجارة والاعارة والاصلا واخواتها فان الجارة والاعارة  
لملك المتفعة بعضه وغير عوض وملك المتفعة لا يكون سبباً للملك المتفعة حال والا فراض بمعنى الاعارة  
ايضا على ما عرف في موضع من الاقراض في محل المتفعة الاصل لان محل الاداء في الاستقراض الحيوانات لا يجوز  
واما لفظ الاصل فلما وجب ملك المتفعة اصلا وكذا الاياج والتمتع فان من اصل غيره طعاما او اياه او اذن  
له ان يتمتع به لا ملكه وانما سلمه على ملك المتع وكذا اذا استعملت في النكاح لاسمها الملك وكذا لفظ الوصية  
لاوصية لملك اصلا نفسه بل بوجوب خلافه مضاف الى ما بعد الموت ولو صح بلفظ النكاح مضافا لا يصح  
ايضا فان قيل الهبة ايضا لا وجب لملك مالم ينضم اليها القبض قلنا الهبة لا وجب باضافة الملك ولكن بضعف  
في السبب لتعذره عن العوض بما اذا ملك ان يقبض بالقبض وسعدم ذلك الضعف اذا استعملت

النكاح لان العوض بحسب نفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيره والكبيره فلماذا كان موجبا ملكا لا نكاح  
بنفسه مع ان المملوك بالنكاح نفس العقد صير كالمقبوض ولهذا لو ماتت عقيقت العقد بقدر البدل فكان هذا  
منزلة عينه عين ما يبدل الموهوب له فيوجب ملكا بنفسه كذا في المبسوط وقال القاضي الامام ان ابراهيم الملك  
عن الهبة لس من وجه الهبة فان القبض لو سبق ملك بنفسها ولكن عاصر المتبرع عهد ما لم يتبرع به ولذا  
كان كذلك صاعدا عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع بقرعها لساخر الملك للمهدون عنها وعلى ان النكاح بشرط ان  
لا يملك صحيح والعقد باطل **قوله** فان قلنا هذا محنت هذا السؤال يريد على قوله فصح الاستعارة لهذا  
الاتصال من الشبهين والحكمين ونوجبهم ان يقال لو محنت استعاره البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية  
يلزم ان يصح استعاره النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم  
بهما والاتصال الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به اتصالا من الاضافيات كالاخوه لما اقررت الى  
طرفين من غير الجانبين وقد واعدتوا على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاول فاجاب وقال الاتصال  
من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما  
مفتقرا الى الآخر كالتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبها لان الحكم لا يشك بالبعثت فيكون من حيث الوجود  
معقرا اليها لم شرع ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل التصور شرعية الحكم  
فقد توسع المحررون نكاح المحارم فكانت معقرا الى الحكم من استغنا كل واحد منهما عن صاحبه **قوله** ولذا قلنا اي  
وان جواز الاستعارة بغير الجانبين لعدم ارض والمسهل على اربعة اوجه اوجه اصدعها الحلف على ملكه عند منكره ان قال ان  
ملكنت عبدا فهو حر ملكك نصف عبدا وباعه ثم ملكك النصف الباقي عنق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان للعنق  
وجم القياس ان الشرط ملك للعبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد جعل عنق هذا النصف كما في فصل الشرا  
وكما في العبد المعنوي وجم الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك نصفه الاجتماع يكون فاخص  
به الا يبرى ان الرجل اذا قال ان ملكنت مائتي درهم فعدي حر ان يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان والا  
يرى ان الرجل يقول والله ما ملك مائتي درهم فقط واعلم قد ملكها وزيادة متفرقة لكن لما لم يجمع في ملكه تعدد  
صاوتا وكان ابو بكر الاسكافي اذا اراد تفهم اصحابه هذه المسئلة دعاهما كما كان على ابي سجيده فقوله ما فلان  
هل ملكنت مائتي درهم فقوله والله ما ملكتها باقظ ثم نظر الى اصحابه كم ترون ان ملك من الدرهم مسفوقا وانفق  
على نفسه فعرنا ان المراد بهذا المجتمع دون المسفوق والمان الحلف على شرا عبدا منكره ان قال ان اشترت  
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا وباعته ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عنق هذا النصف بخلاف الملك و  
الفرق بينهما ان الاجتماع في الملك نصف العبدي بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترا له بعد

الزوال فمتحقق لان كونه مستترا له لا يتوقف على ملكه الا يبرى لو قال ان اشتريت عبدا فامرته طالق فاشترته  
لغيره انه محنت في ميمنه فاذا اشترى الباقي بعد مع النصف الاول فقد اجتمع الملك عقدة في حب  
الحنت الا ان يعنى ان اشترى عبدا كاملا فيدين فمما سنه وبن ائده ولا يدين في القضاء لانه نوب تخصيص  
العام والثالث والرابع ان العقد الممن على ملك عبدا بعينه او شرا عبدا بعينه والمسلح بحالها  
يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبه وتعتبر  
غير المعين والتعبير العين لانه تعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمان  
وتعتبر في غير المعين وان الانسان في العادة انما استخنت من نفسه ان يقول ما ملك الفرد وهو مراد بصفه  
الاجتماع بالصفه الاشتراقي في غير المعين والاستخنة في كذا المعين لا تقول ما ملكت هذا الا ان اذ املك متفرقا  
وذلك لان هذه الاشارة الى المعين قصده نفي عن نفسه ولم يحصل له الغنا اذ املك متفرقا في المعين قصده  
نفي ملكه في المحل وقد كان ملكه على المشا اليه سا وان كان في ازمته متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الاسم  
والمراد من قوله عنق النصف في فصل الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان  
اشتراه جمل لان شرط حنته لم يوجد قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا يبرى انه لو اعتق  
لم يفسد فان كان في يده حين اشتراه عنق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشرا  
صحيحا لملك نفسه شرعا مع وجود الشرا كذا في المبسوط **قوله** وان قال عينت بالملك هذا هو التقرب  
يعنى ان عني بالملك الشرا حتى لا يشترط الاجتماع فيه ومعنى النصف صدق جياته وقضا لانه استعار الحكم  
وهو الملك سبب لعلته فيموز وفيه تعلق عليه بصدقة القاضي ايضا والسبب لفظ عام يطلق على العلة  
وعلى السبب المصطلح فقال النكاح سبب لكل والبيع سبب لملك والمراد منه العلة وان نوب بالشرا الملك حتى  
يشترط الاجتماع فلا يعتق النصف الباقي بصدق جياته لانه استعاره السبب الى العلة حكمه فيموز ولا  
يصدق القاضي لانه نوب ما فيه محقق علة فلا يقبل قوله اللهم لا عدو صحه الاستعارة ثم المراد من قوله  
دين فمما سنه وبن ائده ولا يدين في القضاء لانه اذا استفتى بحسب المقتضى على وهو ما نوب ولكن القاضي  
حكم عليه بموجب كلامه واللفظ ما نوب اذا كان في تخفيف وكان نظيره ما اذا استفتى رجل  
عن فقيره ان اعلان على لفر درهم وقد قضيت له هل يرتب من دينه فالفقيه يعقبه بانك يرتب منه  
واذا سمع القاضي ذكر منه يقضي عليه بالدين الا ان يقم السنة على الايقاع كذا في بعض شروح الجامع  
والمان وهو الاتصال الناقص ان يكون الاقفا من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع  
الى الحكم ما هو سبب محض لسببه وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك



والنكاح سبب للحمل والزنا سبب للجد وبإيراد ببالعلة لان معنى الاقتصار في العلم اكثر منه في غيرها  
مخض اختر عن العلة اذ السبب المحض يكون موجبا للسبب لانه محال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون  
الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تحللت منه ومن الحكم والمراد ههنا السقاء اضافة الحكم اليه ومن عليه ان  
فما ذكر من الظير اضيفت العلة وهي ملك الرقيب السبب والبيع وان لم يصف الحكم وهو ملك المنع  
اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له معنى المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعه  
للفرع لان يكون العلة المحللة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس شرطا ههنا وهذا النوع من الاتصال يصح طريقا  
للاستعارة من احد الطرفين وهو ان استعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان شرط في صحة الاستعارة  
ان يكون المتعار له متصلا بالمتعار منه لصحة منزهه لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واداراه لللازم  
والمسبب يعقل الى السبب اعقار المعقول الى العلة لقيامه مقامه مع ذكر السبب واداره لازم وهو  
المسبب ما السبب مستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكم الاصل الذي وضع له فيكون  
المسبب من الامور الاتفاقية فان شرا الامة المجوسية والاخت من الرضاة والعبادة والهمية جاز  
حصول موجب الاصل وهو الملك ولن يحصل ملك المنفعة واذ كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا يما  
له لعدم افتقاره اليه فلا يحق الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم واداره لللازم فلهذا يجوز استعارة المسبب  
الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز استعاره المسبب ايضا لقوله به اخبارا اني ارا ان اعصر خمر ابي عبا  
استعار السبب للمسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرنا السماء نباتا اني ماسموا باسم سبب وهو  
النبات لاختصاصه به وكقولهم امطرنا المس من رباته اسما للابال في محاب اسم لما باسم سبب وهو اسمنه  
الابال لان الاسمه لا يرتفع الا بالنبات والوجود النبات الابال ماء وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب  
صار في معنى العلة والمعلول مصير السبب اذ في متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل  
الاية المسبب مطلوب صار كان السبب موضوع له ومعنى الية نظرا الى الغرض كما افتقار العلة الى المعلول محصل  
الاتصال من الجانبين لا يبرر ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومعقد اليها من حيث ان الخمر  
ماء العنب والقيام للعنب دون ماءه وكذلك النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالامطر صار المطر  
تعلق من حيث الغرض والحكمة محوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المنفعة بالسبب فقد  
حصل بها وانفاقا وكان ايضا له بالاصل عدم ما في حق الاصل فلما يصح استعارته له **قوله** ان  
استعار الاصل للفرع والسبب للحكم مثل قوله والسبب للحكم عطف بعسيرة وفايدته ومعهم من  
يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب مساو اعتر

نفسه

سحاب ابيض  
ارسله

المشروعات

المشروعات والسبب موجب مختصان بالمشروعات ويؤتى ما ذكره ثم اسما لايصح استعارة الحكم للسبب  
صح استعارة الفرع للاصل **قوله** وهذا كما يجمل الناقصه ان الاتصال من السبب لسبب لانه يتوفا من  
اصد الجانبين مثل اتصال الجمل الناقصه بالكاملة في قوله زيد طالق وعمره مثلا فقوله زيد طالق جمل تامه  
لوجود طرفيهما وقوله وعمره جمل ناقصه لا تقارها الى الجنب ولهذا لو فترت لا تقدر شيئا لكنها بواسط  
واو العطف يعلقت الاول موقوف حكم الاول ليصح استراكتها في الجنب وتصير الثانية مفيدة مثل  
الاول ونفع الطلاق عليها ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجمل الناقصه لا تقارها الى الجنب ولكن بالنسبة  
الى الاول في حكم العدم كما في نفسها والدليل على التوقف في حق الدائم وقوع الطلاقان اللذان في قوله  
للمدخل بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسه عدم وقوع الطلاق الثانية  
الثالثة في قوله لعين المدخول بها انت طالق وطالق لان الجمل الاول لما لم يتوقف في نفسه استجابت  
قبل التكلم بالجمل الثانية وقد بان الى عده فيلغو ما بعد ها ونظير ما ذكرنا من الاصول مضافا للحكم في المحل  
المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدي به اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس  
المنصوص عليه لعدم افتقار اليه لوجود النص لانه هو لغوي منه ومن الفروع صحته اقتداء المسفل عن  
يصل صلوة مطونة مع انها غير مضمونة على الاسم مضمونة على المقدر لكن عدم الضمان في حق الاسم يعارض  
ظن محصه فلما يظهر في حق المقدر فكون صلوة هذه مضمونة في حق المقدر غير مضمونة في حق نفسه **قوله**  
وعلى هذا الاصل ان استعاره السبب بجملة فلنا ان الفاظ العنق يصلح ان استعار للطلاق بان قال  
لامرأة حررتك واعققتك لوانه بالطلاق وقع الطلاق لا ذكرنا في الكتاب وانما يحتاج الى التبيه  
لان المحل المضاف اليه غير متعبر بهذا المجاز بل هو محل محقق الرضاة بالحرمة يحتاج الى التبيه لسعير المجاز بخلاف  
استعاره الفاظ الملك للنكاح حيث يصح بدون التبيه لان اضافتها الى الحره لا يبدل الاصل النكاح فان الاب اذا قال  
لاخر بعته انتي منك او وهبتهما لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع واليه عدم قبول المحل فصح الاستعارة فلذلك  
للاحتاج الى التبيه **قوله** وقال في حق الاستعارة الفاظ الطلاق للعناق عندنا وقال في حق مجوز  
والخلاف في الصريح والكتاب سواء حتى لو قال لامرأة انت طالق او طلقك او انت بان او انت حررتك ونور الحرمة  
لا يعنى عندنا خلافا له قال التثنية والثالث كل المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع رسي اسدا والبليد  
سعى حمارا وقد ثبتت لكلمة الطلاق والعناق في المعنى لغة وشرا ما لغة فلان الطلاق معناه التجريد للارسال  
يقال اطلقت البعير اي ارسلته وحليته وكذا العناق في موضوع هذا فان يقال اعصفت العصفور وحررت  
ان ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما ازاله الملك بطريق الابطال من على السرار فان لم يوطن نصفها

يسرى الى الكل وكذا الواسع نصفها يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسلا وكذا اكله احد منها لازم لا يند  
بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعلق بالشروط والابحار في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز  
استعاره الطلاق للعناق كما جاز عكسه فلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها محصور على الاتصال  
ذاتا ومعنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا بالاسم في الشرعيات من حيث السببية  
واقطاع ملكة النكاح فطالكون سببا لاقطاع ملكة الرقية كملك المتعة لا يكون سببا بملك الرقية وقد  
سئل اصح الاستعارة بهذا الطريق وكذلك عدم الاتصال بينهما لما ذكر في الكافي فامتنعت الاستعارة بالكلمة  
ضار بمنزلة قوله استغنى ناويا للتعلق **قوله** من العجم الذي قلنا في ذكرنا في حاشية الشافعي ان كل  
واحد منهما استقامت على السراية والسقوط من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الموجود اى من قبيل  
المعاني المختصة بقيام الموجود بها تحت لوز الفاعل لا سفي الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل  
في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملزم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلاهة للحمار فان  
قوامها بهما معنى لا تصور وجودها بهما فاما بكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلا  
يحوزها لو جازت بكل معنى حازت استعاره الارض للسماء والجدار للانس باعتبار الجسميه والوجود  
والحدوث ولا يتفوه به عاقل ولان الاستعارة ما حوزة من العوج انهم استعاروا بالمعنى المختص المشهور  
وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لا تصح لكل معنى الا من ان البحر والحصى من لوزم الاسد  
كاشياعه ولكن لما لم يشتهر مدنى الوصفين الحوزان استعار الاسد للخنزير والمجمر وهذا الطريق  
اى الاستعارة بكل وصف مشهور اكان او غير بطريق في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعديل  
بالوصف المؤثر وغيره من الوصف الخليل والوصف المتعدى وجوز التعديل بقياس الشبه هو باطل  
اى التعديل بكل وصف باطل لان الاستعارة لا تستقط لان الانسان يمتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله واعتبروا  
فلوحاز التعديل بكل وصف لم يتق للابتداء فايد ولم يتق للعالم على الجاهل فضل ويقاس كل من له اذى  
تميز بى وصف شاة وبطلان الحرف على ذلك لبت وذلك الامتحان اى الامتناع بكل وصف يبطل الامتحان  
فان المجاز طريق وضع ليزداد الكلام حسنا وطراوه وبهجم وفضل وتتميز الذكى من الغنى في ابداع الاستعارة  
والنقد مضان واستخراج غرائب الشبهان فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته  
وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولا مستوى البليغ لما في فنون الكلام العالم مجها  
الفصاحه ومن لم يشتم لاحه منها وغفل عن طرائقها وهو صدق العقلة **قوله** ولا ناسب منها  
اى سر الطلاق والعناق من هذا الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المثل كلمة المعنى الخاص

بشأن استعارة  
الوجهين  
الوجهين  
الوجهين  
الوجهين

المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغم وشرعا واليه اشار بقوله ما وضع له  
اسم وما احتمل محله ما لغه فلان معناه التخليه والارسال يقال اطلق القيد والمجون اذا خلى سبيل  
وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلق سبيل ومن اطلقت الاسير اذا طلقت اسارة وخليت عن  
والتركيب يدل على الحل والاخلال واما شرعا فلان النكاح لا يوجد حقيقة ولا سببا الاكبر فانها  
ثابته لها بعد النكاح كما كانت قبله بليل انما تقيت اهلا للشهادات او النكحات ولو وطئت شبهه  
كان العقر لها للزوج ملكها صارت محبوسه حتى الزوج مقيد شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز  
بدون اذنه ولم يحل لها تزوج نفسها من احد فالطلاق نزل الجبس ورفع القيد الذى اثبت النكاح  
عليها فهذا القدر وهو الذى احتمل المحل الغير وما روي انه علم قال النكاح رفق محمول على ضرب ملك  
سبب النكاح نظير اثره فيما ذكرنا الاعلى حقيقته فاما الاعناق فانها انما الفوه لغه وشرعا كما لو فلان  
يقال عتق الفرح اذا قوس حتى طار عن ذكره ومنه اعناق الطير لكونها مثل الصفر والبازر لزيادة  
قوة وغلبتها وهو جمع عتق ويقال عتقت البكرة اذا دركت وقويت وهذا شائع بالثمن المحجج  
اى منشور مشهور في كلام العرب واما شرعا فلان الرق الذى هو في حكم الموت ثابت على الكمال والسلطان  
المالكية اى سلطها ساقتان معدومت حتى التحق الموقوف باليهام ولم يتق له زيادة ولا اولى وكان الاعناق  
احياء له واثباتا للفوه الشرعية فيم وليس يزاله القيد لم يجعل الفوه الثابتة عملا ومن اثنان الفوه  
بعد ما عدمت مشابهة كما ليس يزل احيا الميت ومن اطلاق الحي مشاهير وهذا لم يصح احتياج فمروءة العين  
بقوله انا حى فاميتت في محجج ابراهيم الطليل علم حيث جعل رفع القيد من المحجج معارض للاحياء  
الحقيقى واذا ثبتت بك امتعت الاستعارة لاسد وطرقها بالكلمة فان قيل لان لم ان الاعناق اثبات  
الفوه المالكية والولاية بل هو ازاله المانع كالطلاق فان المالكية انما تشبه بكونه ادميا فان خلق حتى ما ركا  
في الاصل وصول الرق بمنه الفوه وكان الاعناق ازاله المانع والدليل عليه انه يصح تعليق شروط الاتبات  
لا تعلق بالشروط ولنا دليل الاعناق اثبات الفوه لان الرق سلب الكبر واهلية الشهادة والولاية اصلا  
وسبب العتق ابتداء وهذا ما منسوب الى العتق بالولاية لاجبائه معنى وقوله عملة المالكية والولايات  
كونه ادميا غير مسلم بل العلة كونها وقد زلت الحره بالكلمة بحلول الرق جبال اعناق سبب مالكه اخرى  
جدهه ولما قوت يصح تعليقها بشروط فلا يكون اثباتا فيقول انما لا يجوز تعليق الاتبات قيم معنى التملك  
بالشروط اما الاتبات الذى ليس معنى التملك فهو قابل للتعلق بالشروط كقول ان شغى الله من بعض  
فعلى كذا فان قيل ما ذكرتم انما سقم على قولها فان عندهما الاعناق اثبات الفوه الشرع التى

تسايل ان يقول ان الحرية وصف  
لازم للمادى وبالرقية عدم تحقق  
الوصف لا الاتصاف فيا لفظ  
لا ذكر بكه الاتصاف ازالة  
المانع منه

بعد عنها الغنى ولكنه استعمل على اصله من حصر جملة لان الاعتناق عنده ازاله الملك على ما عرف في مسألة  
 بحور الاعتناق واذ كان الاعتناق اسقاطا عنده كان مشابه للطلاق معنى ويجوز ان استعار الطلاق له قلنا  
 قلنا الاعتناق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى اثبات والاسقاط معا  
 اما الطلاق فاسقاطا محض فلا شبهة بينهما في المعنى الخاص بممنوع الاستعارة **قوله** فافهم ان  
 استعار الحمار للذكي والاسد للجبان كحمل وجهين احدهما ان الهماز انما استعار للبليد والاسد للشجاع  
 بلما سبب من الحملين في البلاد والشجاعة فاستعار الحمار للذكي الذي هو ضد البليد والاسد للجبان الذي  
 هو ضد الشجاع يكون استعاره فيما لا مناسب فيه اصلا وهو قلب المعقوله وضلاف الموضوع والثاني ان  
 الحمار نوع ذكاء وذلك ان اذ امتشى طريق او اعطى شعيرا في مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة  
 حتى لو وصل صاحبه في الطريق وارضى جملته فخرجته الى الطريق ولو اخفى شيئا في المغارة وقد علف حماره  
 شعيرا في ذلك الموضع ثم نسي ذلك الموضع سده حماره اذ ذلك الموضع اذ ارضى ريسه والجبان نوع شجاع وهو  
 انه وان كان فارا من القتال ولكنه اذا قبل على القتال عند الاضطرار يقابل قبالا شديدا لا يقابل غيره منكم  
 فاستعارة الحمار والاسد للذكي والجبان باعتبار هذين المعنيين فاسده لكونها غير مشهورة فكذا استعاره  
 الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني ذكرها الختم لكونها غير مشهورة قال القاضي العام ابو زيد في الاسرار فاعتبر  
 الشاعري في مسألة العتاق قس كل المعاني من الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وبين تشابه المعاني  
 من الفاظ المملك والنزوح فان النزوح للوصل على سبيل المساواة من الزوجين والمملك لاثبات الملك لكل الصلح  
 على اللقح فلاحظ المملوك في المالكية يوم وان وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا اننا جوزنا الاستعارة في باب النكاح  
 لان اتصال بينهما سببا حتى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل التمسح وان امرت المعان وهو طريق كمشاكل  
 المعان ولم يجوز في باب العتاق لانعدام السببية واقتراح المعان فمادهما اليه الحق وادق وذلك الظاهر ووضح  
 وانه علم **قوله** فان قيد هذا السؤال واراد على جواب لسؤال وتوجيه ان يقال ما ذكرتم ان استعاره السبب  
 للمعنى يجوز وكان ملك الرقبة سبب للملك المتعنه فهو سبب للملك المنفعة والبيع عندكم استعاره البيع للاجارة  
 حتى لو قال بعثت عدي شهر ابد ربح او بعثت نفسي مردي للاجارة لا يبيع فيلزم ان لا يبيع استعاره البيع للنكاح  
 ايضا فتح الشيخ ما ذكره هذا السائل لا اوافق لان عدم الاعتقاد به بل الاجارة نتقد بلفظ البيع على ما اختار  
 بعض المشايخ ثم سلم جواب هو ان المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا مشايخ الصلح فقال ذلك  
 ان الاعتقاد للاجارة بلفظ البيع انما يتصور في المحر اذا اعلنت بعثت نفسي من شهر ابد ربح بعد كذا المعنى اذا  
 اضاف البيع الى نفسه دون منافعه ومن المدة والعمل والاجرة فان ترك واحد منها بفساد العقد كما في

تطهير وكفا  
 للبحر ونحوه  
 الجان

صرح الاجارة واجاب عن غيره من الاعتقاد وسانه انه لا يخفى ان اصنيف البيع الى المنفعة او الى العين  
 فان اصنيف الى المنفعة بان قال بعثت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك عشرة اشهر  
 فالصحيح انه لا يجوز لما ذكره في كتاب الصلح ولو ادعى شقفا في داره يد رجل فصالحه منك على سكن بيت  
 من هذه الدار معلوم عشرة اشهر فهو صائب لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة مسان المدة ولو وقع  
 من الذي صالحه حاز في قوله بس يوسف ولم يخفى قول محمد ولو وقع من غيره جاز ولو باع هذا السكنى  
 من رجل لم يخرب مع السكنى وان ذكرته في القوم انه معتقد اجاره ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على  
 ما بين في الكتاب المخلدة للاستعارة وان اصنيف الى العين فلا يخفى من ان يذكر المدة ولو افان لم يذكر فان قال بعثت  
 عدي منكم عشرة اشهر فلا شبهة انه معتقد مع الاضافة الى محل قابل للبيع وامكان العمل المحقق وعدم  
 امكان عمله على الجاز وهو الاجارة لعقد شرط وهو مسان المدة في ان ذكر المدة باق قال بعثت منك عدي  
 شهر عشرة بعثت كذا لان اهل المدينة سبون الاجارة ببيع فاعلى ذلك التعارض يجوز واذا جاز تعارض اهل  
 اللسان سلب جاز في غير اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار ويجوز ان لا يعتد اجاره كما اشار في  
 في قوله بصور ذكره في القوم ببيع احمى الامكان العمل الحقيقية بصرف ذكر المدة الى باجل التمسح لان ذكر  
 المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتاجيل التمسح كما في قوله بعثت الى شهر التوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت  
 ويجوز ان يعتد معا فاسدا لان العمل على الحقيقة وان كانت فاصره اولى من العمل على الجاز والبيع الفاسد مع  
 حقيقة وسببه الملك عند القبض وكان العمل عليه اولى من العمل على الجاز وهو الاجارة **قوله** لان المنفعة  
 لا يبيع محلا للاضافة اي للاضافة العفة اليها لان ذلك ان المدة كور وهي المنفعة معدومة ليس مقدر  
 البشرية ليس قدرته ايجادها وليست هي داخله فيما هو مقدر البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة  
 بان قال اجرتك منافع هذه الدار لم يخرب فكذلك ما استعارها لها بالاجارة وهو البيع اذا اصنف اليها الاجارة  
 في الاصل اي حقيقة الاجارة فكذلك ما استعارها اي مكان الاصل المستعار في احياء الى المحل مقام العين  
 فيه مقام المنفعة لبيع الاستعارة كما في الحر وصار هذا ان عدم اجاز ساء على عدم المحل نظير البيع المستعار  
 للنكاح في غير محله اي محل النكاح وهي الحرمة من النساء فانها لما لم يكن محل حقيقة النكاح لم يكن محلا لما  
 استعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يبيع للاضافة الاجارة اليها لم يبيع للاضافة ما استعار للاجارة  
 ايضا وهو البيع لان الحقيقة اتوى من المستعار فغيرنا ان الفساد لعلمه المحل للفساد الاستعارة **قوله**  
 المحار خلف عن الحقيقة في الكلام اذ اعلم انه لا خلاف في ان الجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يستل الا عند  
 فوات معنى الحقيقة وعدم العمل به ولهذا احتاج الجاز الى التفسير والمجاز لا يحتاج اليها وان لا بد لتبوء الخلف

من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز  
لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل وهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة  
والمجاز وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعماله كذا  
وانما الخلاف في ان الخلفية للكلمة بان صار الكلام بلفظ خلفا عن الكلام بلفظ الحقيقة لم يستلزم ناسخا على صحة  
بطريق الاستبعاد والظرف عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعذر الحكم الحقيقة يعارض فيصير الى المجاز لا لاثبات  
ازم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة اخرازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في  
الكلمة وقال هو خلف عنها في الحكم وتصح كذا ما ذكرنا في قوله للشيء هذا اسد وعندها هو خلف في اثبات الشجاعة  
عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لا لاثبات الهيكل المخصوص وما فرغ صححك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة  
عندها فالمراد منه ما ذكرنا لان الخلفية بالمجاز والحقيقة باللفظ هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بالشجاعة  
الشجاعة والهيكل المعلوم وعنده ابو حنيفة رحمه الله الكلام بقوله هذا اسد للشيء خلف عن الكلام بقوله هذا  
اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم سلك حكمه وهو الشجاعة بناء على صحة الكلام  
لا خلف عن شيء كما سلك الحكم الحقيقة بناء على صحة الكلام وقوله لعبد الذي مولد مثله مثله وهو معروف بالنسب  
من غير هذا ابن فعندها هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابن ابنة الحقيقية في اثبات البنوة والعتق  
وعنده ابو حنيفة رحمه الله نفس الكلام بقوله هذا ابن خلف عن الكلام بقوله هذا ابن في محل الحقيقة ثم سلك العتق بناء  
على صحة الكلام كما سلك البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام هما ان الحكم هو المقصود بالنسب العبارة  
فاعتبار الخلفية والاصالة فما هو المقصود اولى من اعتبارها فبما هو وسيله وهي العبارة والابن حنيفة رحمه الله  
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع اهل اللغة جعل المجاز خلفا عن الحقيقة في الكلام الذي هو استخراج  
اللفظ اولى ما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني وبحقيقة ان الاستعارة نقله اذ لا يتصور في  
المعنى ان المعنى هو تمام ماهية المتعار وانما لا يقبل النقل الى المتعار له بحيث يصير عينه عينه  
وكذا صفة النقل الاستقال لان صفة الشيء هي القامة به فكيف نقل النقل عنه وانما تصور الاستقال في  
اللفظ الا ليرى ان الشجاعة التي في الاسد لا تستقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد ولكن اللفظ مستقل  
اليه فعرفنا ان الحقيقة للكلمة لا غير ونظير ان هذا الاخلاق في قوله لعبد الذي لا يولد مثله كمثل هذا ابن  
فعل قولها وهو قول ابن حنيفة رحمه الله الاول بلفظ هذا الكلام واسحاق رحمه الله هو قول السافعي ايضا في قوله  
ابن حنيفة الاخر يعنى هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق  
ذكر المعلوم واردة اللازم وجه قول ابن حنيفة ان هذا الكلام لم ينفق لاجاب حكم الحقيقة اصلا وهو

الظاهر قولها

البنوة فيلغو كما لو قال اعفك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق او قال هذا اخي او قال لغلام صغير له هذا  
جدتي او قال لعبدك هذه بنتي او قال لانت هذا غلامي وانما قلنا انه لم يعتقد اصلا لان معنى قوله هذا  
ابن ابن مخلوق من مائة واثني عشر سنة مستحيل ان يكون مخلوقا من مائة واثني عشر سنة واذا كان كذلك  
لا يمكن جعله عبارة عن الافراد بالحرثه من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم والابد للثبوت  
الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في محرمه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر  
العمل به لعارض مخالفة المجاز في اثبات الحكم وقد سئلنا ان هذا الكلام نفسه غير منعقد لاجاب حكم اصلا  
فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة وهذا خلاف قوله لمعروف النسب هذا  
ابن حنيفة يعنى وان لم يثبت النسب لان كلامه في محرمه صحيح موجب حكمه وهو البنوة لولا العارض جواز  
ان يكون مخلوقا من مائة بالزنا او بالوطى شبهه لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهرا له دليل تحذر  
اثباته منه رعاية لحق الغير فيصير ان خلف المجاز ونظيره اثبات المسلمين الخلف على من السماء واليمين  
الغفوس فان الاول موجب للكفارة لان عقاد السبب موجب للاصل وهو البرائة على ان السماء غير  
ممسوسة فيصير لاجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالى فاما الغفوس فلم  
ينفقد الاجاب الاصل وهو البرائة فيصير موجب للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه بطير الغفوس على ان يقول  
في معروف النسب لا يعنى بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا محتمل ان يكون موجودا من مائة  
وان الفرائض له في الباطن فصديق فما الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابتا فيسلك حكمه باعتبار  
الحقيقة لاجاب الخلف والمجاز ولد لصارت ام الغلام ام ولد له ان كانت ملكة كما لو اقرت ذلك لجهول النسب  
وسبب حنيفة البنوة وهما الانصير ام ولد له للاستحسانه ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال الامر به في  
اصغر سنانه هذه بنتي وهي معروف النسب من الغير لاسد الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حكم  
لحرثه عليه لانا نقول ان المقدر انما صدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار  
على الغير لان حكم النسبة النكاح ليس ازاله الملك بعد ثبوتها واما موجب انتفاء حل الخليلين  
الاصل وذلك حقا بالاحتمال فلا يصدق على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابن ناقرا على نفسه  
لازم حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوتها فانه سلك ابنه بالشرأة ثم يبطل ذلك بالعتق عليه يكون اقرارا  
على نفسه فصديق وجه قوله الاخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن مجازه فيجعل به كما  
في معروف النسب وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب  
العتق فانه اذا قال لمن يولد مثله وهو مجهول النسب هذا ابن بنت ابنه وبما حرثه من وقت

الدخول في ملكه بواسطة البنوة وكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحترق من وول لدخول في الملك واستعاره السبب سبب طريق معهود فحصل اللفظ مجازا لسببه لاخترازا عن الالفاء وصار كأنه قال عتق علي من حين ملكته ولا يقال العتق ليس من احكام البنوة بل هو صل الملك في عله ذات وصغير يضاف الى اخرها وجودها وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت لعلوق مسددا للبنوة ليست للعق فلا يصح استعارته لانه لا يقال الملك اذا كان ثانيا ولا سبب اذ عاهه كان النسب اخرها وجودا فيصير سببا للعق مع استعارته له الا يبرر ان العدا اذا كان من وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احداهما عتق وصغر يصيب سبب ان كان موردا ولا يصح ان كان معصرا فلما صار معتقاً بهذه الدعوى لما عتق ضمان مختلف باليسار والاعسار لانه لا يصح له في التملك كذا في الطريقة البرعرة واما قولهم لا بد للخلق من تصور الاصل فلم ولكن الخلف في الكلام دون الحكم مستنطق صفة التملك وهي ان يكون الكلام صالحا لافاده المعنى بنفسه لكونه مبتدا وخبر موضوعا للماجا بل الى اثنان معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابن موضوع لاثبات البنوة وقد عذر العمل بحصته وله مجاز متعين مع عمل مجازه ولا معنى لما قالوا من اشراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اصل اللفظ قاطبه انفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون المبتدأ للمعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدا وخبر موضوع لافاده معنى وهو الاخبار عن المبتدأ ثم استعمل لاسان لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الا سديم اصلا فكذا قوله هذا ابن مبتدا وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الاثنان الحقيقي واستعمل لاثبات لازمه وهو الحترق في الاكبر سنا يصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق **قوله** الا يبرر ان العبارة تنقير دون الحكم بمعنى ان التغيير الذي هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع بمعنى اذا استعمل في موضوعه فهو حقيقته اذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه سخره كما حكم وصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الاستعمال والتغير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلف في الكلام لاني الحكم وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز لفظ موضوع اذا استعمل يكون حقيقته كلفظ الشجاع في موضوعه فاذا استعمل في لفظ المجاز وهو الاسد تغترب تلك العبارة فاما الحكم وهو اثنان الشجاع له فلا سخر بالشجاع والاسد وعن هذا فهو ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابن في مسنننا خلف عن قوله هذا من حين ملكته وان عند وجود الشجاع يقول هذا اسد خلف عن ثبوت المبتدأ للمعلوم به ووجود الحترق في قوله هذا ابن بالمعروف النسب الذي هو صغر سنا من خلف عن البنوة وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون الا خلفا عن الحقيقة لاسان محل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابن خلفا عن هذا حترق كما زعموا لاسان الخلف في هذا ابن

مطلوب  
في ان العتق  
فما حصل من قوله  
لانه الاعتاق  
ثالثا لا في قوله  
بنوة ضمان  
اصوات الشريك  
في مائة  
سورة

لا كبر سنا من ان حكم الاصل وهو الحترق التي من بقول هذا حترق ليس مستنسخ بل هو متصور كما في الاصغر سنا من ويلزم ان سدل العتق عند عها ايضا لوجود شرط وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن المبتدأ للمعلوم ما ذكرنا ان الخلفه خلفا اذ اكثر المعاني لاسان اللفظ والحقق والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلف في الحكم اولى الكلام ما ذكرنا في اول المسئلة ولا يقال هذا اسد خلف عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشئ لا يكون خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز سبب اختلاف في المحليين الا يبرر ان اشارهما مختلفه فان قوله هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابن في محل الحقيقة يدل على البنوة التي لم يوجد في محل المجاز بصحة الخلف **قوله** وله مجاز متعين اخر از عن قوله هذا ابن على ما بينته صار استعار الحكمه لالزام حكمه وهو الحترق اذ هي لازمة للبنوة عند ثبوت الملك قول كالتفاح لفظ المبتدأ اذا قال و هبت انتم منكم اذ قالت و هبت نفس منكم على وجه التفاح بصير هذا اللفظ مستعارا للتفاح وان لم يعتقد المجاز حكم الحقيقه وهو ملك الرقيب في هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه وقال اللفظ الهيب كذا بعض التماسا لان عدم انعقاده لحكمه الاصل في هذا المحل ونقول ان احتمال بيع الحرة وهبتها ما استغلاو وان كان بعد اكتم النساء الا يبرر ان ملك الحترق مشروعا في شرع يعقوب علم حتى قال بنوه جزاؤه من وجد فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس مستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم حوز الشئ فاما هذا ابن البنوة في الاكبر سنا من مستحيل حترق بالكلية عقلا وشرعا على ان ملك التفاح لفظ الهيب بطريق المجاز وانما سخر بطريق الحقيقة لان الهيب محققا حترقا لملك العيز وملك التفاح عندنا في حكم ملك العيز لان عيز المراد بصير مملوك للزوج حق العولى الا انه باس من وجه دون وجه وملك العيز ثابت من كل وجه وكان ذلك الحق فان امكن اثباته والاثبات ملك التفاح بطريق الحقيقة بطريق المجاز ولا منافع البضع في حكم العيز على ما عرفت وملك التفاح عبارة عن ملك منافع البضع والجواب ان بعد ما حصفت الاستعمال في شرعنا لا تصور لان عقاده سببا للملك الاصل كما لو ثبت عقلا الا يبرر ان زكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا لم يعتقد سببا للمحل اصلا حتى لم يصح في سقوط الحد عند همام نقاء الحلية حتى الاختيار فههنا اولى الارتفاع الحلية الطيب وهذا علق الخلف على من النساء لان الاحتمال منه بطريق الكرامة فنعتقد سببا وما قال الهيب بعمل حقيقة ليس مستقيم لان السانت احكام التفاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وسار ما يترتب على التفاح ولو كانت عاملة بحقيقة ملك النقل الى الغير باسباب الملك وكان العقول فيما اذا وطنت شهبهم وملك تزوجها من غير كالا لانه فثبت انها عاملة بطريق المجاز وان تصور حكم الاصل في هذا

الا واما ان الحكمه الحترق  
بالشئ كس السماجا بالفتا  
والا كما في انفسها باق  
سورة

المحل ليس مشروطا بالصحة المجاز والمجاز وجه الشرح نعم الله الى كلام ابن حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني  
 مجيبا الكلامها هذا تصرف في الكلام الى استعمال المجاز تصرف في اللفظ وكان الخلفية في الكلام بلا توقف على تصور  
 الحكم كما لا يستثنى لما كان تصرفا في الكلام لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان من قال لامرأة انت طالق الف الاستعمال  
 وتسعه وتسعين مع الاجاز الاستثناء حتى لا يقع الا واحدة نص عليه المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابن  
 الفضل ومعلوم ان اجاب ما وراو البذل واستثناؤه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان  
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فليس في ان لا يقع وثلاث تطلق ان الامة لما صح من حيث التكلم  
 والاستثناء تصرف في الكلام المنع من صوت المستثنى مع الاحتياط والاستثناء وذلك لوقال نساء طوانق الازنوب  
 وناظبة وهذا وجد به او قال عبيد بن احرار الاسالماء بزلغا وفرقا وليس من العبيد غيرهم صح  
 هذا الاستثناء وان كان في الحكم اسما الكل من الكل ما ذكرنا وكذا هذا في المجاز لما كان تصرفا في الكلام صح الاستثناء  
 به ان يقول هذا البني او هذا الطريق حكم حقيقته ان لازم موضوعه وان لم يعتقد الاجاب ملكا حقيقته  
 ان لا يشار موضوعه الاصل في هذا المحل ومن حكم الحقيقة ان لا يشار موضوعه الاصل العتق من حين ملكه  
 يجعل هذا الكلام اقرارا له ان العتق من حين ملكه العتق العتق في القضاء **قوله** عتق في القضاء عتق لما  
 صار قوله هذا البني اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء العتق في الحال حكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا  
 في اقراره لانه محجة على نفسه كما لو اقر بصرى كاذبا وكلام الشرح نعم الله شر الية لاعتق فمما سئل في  
 كافي الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرقروني في طريقته بما اشار اليه فقال فان قيل لا وجه لتصح  
 هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الاشارة الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة  
 اخبار الاشارة وقد ذكرتم ان معناه عتق على من حين ملكه وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه  
 ان هذا الكلام سئل بالاكراه والهناء ولا يبع تعليقه بالشرط وحكم الاشارة على خلافه ولا وجه الى  
 الثاني لانه كذب محض سقيم لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة <sup>البنوة</sup>  
 والاقرار في النكاح دليل الكذب سئل بالاكراه والهناء فاذا كان كذبا سقيم اول ان سئل  
 قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا سئل بالكرة والهناء ولا يبع تعليقه بالشرط  
 وقوله انه كذب سقيم وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البنوة لانه في الحرية فصيدي كانه قال عتق ملك  
 من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يبع هذا الاقرار قلنا لو صح  
 هذا الكلام فانه يعتق عبده في القضاء ثم ان كان صادقا بان سقم من اعتاق بعض العتق في القضاء  
 وقد سئل في سائر احواله وان لم يبع من اعتاق ما يعتق فمما سئل في هذا **قوله** خلاف

مطلب  
 عبا سوار والكلام

النداء او عز سوال وهو ان يقال اذا قال لعبد يا بن لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابن حنيفة رحمه الله  
 وعلى ما ذكرتم يلزم ان يحل معنى قوله يا بن طريق الاستعارة كما جعل ابو حنيفة في ذلك الرواية كذا فيقال  
 لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع الاستحضار المنادي بصورة الاسم للمحقق معنى الاسم في المنادى  
 الا ان كان سادى رجلا مقول يا بن ويكون قسما ولم يكن موضوعا للمحقق المعنى المنادى لم يشتغل  
 بتصحيه باشارة موجبه للفقير المحقق او المجازي فاما الجرح وضع لتحقيق الخبرية محبة تصحيه  
 باشارة معناه المحقق او المجازي ان امكن **قوله** خلاف قوله يا بن جواب عز سوال اخر يرد على هذا  
 الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبد يا بن او يا عتيق يعتق كما قال هو حقا فاستوى النداء والخبير  
 وعلى ما ذكرتم سفي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبير لانه موضوع للتحديد وعلم السقاط  
 الرق به وكان عتقه قائمه مقام معناه الا ان له لواردين في سبغ جرحه على اسانه عتق حقيقته فكان المعنى  
 مطلقا ناسه بغير حال فلما اعتق في الخايز في ذكر في البسوة والوجه لاسم عتقه حرا وكان ذلك معروفا  
 عند الناس ثم ناداه به فقال يا بن لم يعتق واذا لم يكن هذا معروفا له يعتق في القضاء لان ناداه بوصف ملكه  
 اجاب بخلاف قوله يا بن فانه بدأ بوصف الملك اجاب بغيره في نفسه وهو الا ان يكون التحقيق  
 فصار الضابطان النداء الاستحضار المنادي بوصف القائم به ان كان ثباتا كقول يا طويل يا اسود وهو  
 طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا بغير ثبوت من جهة المنادى عتق كقول يا عتيق وان  
 لم يكن استحضار المنادى بصورة الاسم كقول يا طويل وهو قصير وقوله يا ابن الاكبر سمانه او الاصغر وهو  
 معروف بالنسب وما ذكرنا في الجواب عن قوله لعبدك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لان ليس له حقيقة  
 اصلا فلم يصح التكلم به فلما يمكن تصحيه بجعله عبدا عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضروره واما  
 قوله هذا خرج فقدر في الحسن عن ابن حنيفة انه يعتق لان الغني في ملكه موجبا وهو العتق محمل كناية  
 عن موجبه وفي ظاهر الرواية لا يعتق لان الاضاع اسم مشترك فقد راد بها الاخر في الدين قال الله انما المؤمنون  
 اخوة وقد يراد بها الاتحاد في القسمة قال الله والى عاد اناهم هو ما وقد راد بها الاخر في النسب والمشترك  
 لا يكون حجة بل عن البيان حتى قال هذا الخ لا يي اول اتي يعتق على هذا الطريق ولان للاخر لا يكون الا بواسطة  
 الاب والام لانها عبارة عن مجاوره في صلته ورحم وهذه الواسطة غير مذكوره نصا ولا نسب ما ذكر  
 نصا فلم يصح العتق بل عن الواسطة حكم نصه ولا مستقيم كناية عن كبر الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة  
 الملك متى لم يوجد شره لملكه لم يكن اعتاقا وكذا الجواب عن قوله هذا جدك لان الجد انما يعتق  
 عليه بواسطة الاب فاما الجد الواسطة نصا ومعنى ثبوت النسب لم موجب اعتاقا في ملكه لا يصير حكما له

مطلب  
 في النكاح في قوله  
 اخي دمي اخي من ابي

فلا يصير كناية عنه فالما الولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والمك ما في صفة كناية عنه  
وقد ذكر الامام البرعري ان الرواية في جواز هذا جدي فيقول سانه يعنى واما قوله لعبده هذه منى  
فلا موجب لعتق وان اقر ما هو سبيل تحرير لان قوله هذه منى حكمه ببول الحرمة بحجبه اليه وهذا  
الذات لسر محل لسلك الحره اصلا فاضافتها اليه بمنزله اضافة العتق الى الحار فبلغوا لان المشار اليه  
اذا كان من جنس المسمى بعلق الحكم اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى بعلق الحكم بالمسمى فانه  
اذا استدرى فصاعلى انه يفتوت يعرف اذ هو باقوت اصغر بعتق البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه صريح  
لاستعد لعدم المسمى والذكر والاثنى في بنى ادم جنسان بمختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبدوسى  
اننى وكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام ايجابا والافتقار الى المعدوم ولا يمكن ان  
يجعل المسمى مجازا للابن بوجه الابن ان العتق وان اختلف ان يكون ولده بان كان اصغر سنا ولا  
يلزم عليه اذا قال ففان عينك وعينه صححان فانه لا يلزمه شئ ولا يجعل كناية عن الارش الذى  
هو حكم الفقهاء لان الفقهاء لا موجب عليه ارشافى حال قيام العين فانه لو ضرب حتى ذهب نور العين  
ووجب الارش ثم برات وعاد نورها او كان قلع سنا فبنت لم يلزم الجاني شئ ففسد ان الجناية  
وان جعلت لم موجب ارشاحال عدم اثرها فى المسمى عليه واذا كان كذلك لم يتقدم كناية عنه  
فعلى هذا الطريق يدفع النفيض والله اعلم **قوله** ومن حكم هذا الباب ان باب الحقيقة والمجاز  
او حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى يمكن سقط المجاز لغنى اذ ادراك اللفظ بالحقيقة والمجاز فاللفظ  
لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا لقوله رابيت القوم حمارا او اسقيني اسدي الطريق  
لا يحمل على البليد والشجاع الاقرن من ابيده فان لم يظهر فاللفظ للمهمه وسبح ولا يكون مجازا ومن الناس  
من زعم انه يصير مجازا بحت الوصف فيه لانه اذا استعمل فيها ولم يمكن ان يراد به المجاز كما يمكن ارادة  
الحقيقة لم يكن عمله على احدهما بولى عمله على الاخرى او بهما في الاستعمال ولا منزلة للحقيقة في هذا  
الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ  
من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى بحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب  
حقيقته كان او مجازا وحصل ان لا يكون حال النساق والحد ما منزه على الاخر والصحيح ما ذهب اليه العامة  
لان الواضح انما هو اللفظ للمعنى لكن في بعض الدلالة عليه فصار كما قاله اذا سمعتم انى حكمت هذا اللفظ  
فاعلموا ان عيبه هذا المعنى من كناية عن كونه بريد ذلك المعنى فوجب عمله عند الاطلاق عليه  
ما يجد باضوره ان مبادره للذهن الى فهم الحقيقة اخون من مبادرته الى فهم المجاز وذلك بدليل ما قلنا وقولنا

قوله من يبيع نفسه يبيعه الله بغير حساب  
قوله من يبيع نفسه يبيعه الله بغير حساب  
قوله من يبيع نفسه يبيعه الله بغير حساب

ما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الاقرن به ضم اليه فالى تساويان واذا  
لم تساويان كان المعنى الاصل اولى باللفظ المعنى العارض عند عدم دليل يصره اليه **قوله** وذلك انى ونظير  
هذا الاصل في الاقرن المذكورة في النص انها الجبض لا الاظهار وانما ذكر لفظ الاقرن دون الفرض المذكور في النص اثنان  
الى ان المراد من الفرض هو جمع كثره جمع القلة **قوله** لان الفرض للجبض جمعته والطهر مجاز اعلم ان الاطلاق  
الفرض في الجبض والطهر لغة ونشره قال علم القاطمة بنت حشر دعى الصلوة ايام اقرانك عن ايام جبضك  
وقال ان من السنة ان سفند الطهر استقبالا فيطلقها في كل فرة وتطبيقه لغنى الطهر وقال الشاعر ربت  
مولى حاسد صبا غرض على ذى صغرى وصبت فارض له فرة وكثرة الحاض وقال الاعشى افر كل عام انت  
حاشو غزوة نشد لا فضاها غر بوعرا كما مورثه مالا وفي الحى رفة لما ضاع منها من فرة ساركا في الصبر  
واراد به الطهر لان الطهر الذى يصبغ في زمان عيبه الزوج ولما الجبض فضايع في الاحوال كلها ولكن الاشتباه  
الخالص ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احداهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز فبالنظر الى نفس الاستعمال  
بحال ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال المجاز لا يكون  
بدون قرينه هل من فرض هذا ان يكون الاسم مشترك وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واخاره الشيخ في لولا الكتاب  
حيث ذكره في نظائر مشترك وبالنظر الى اصل الاستعمال عن ان يكون الجبض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق  
المجاز وهو الذى اخاره بعض مشائخنا واشار اليه في ههنا بقوله من قبل ان ما خوذ من كذا لغنى هذا الوجه  
تقتضى كونه حقيقة في الجبض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندك فهذا عرف لى المذكور  
ههنا الاضافه المذكور في اول الكتاب ثم ذكر الاستفاق وجهين احدهما ان اصل هذا التركيب بدله على الجمع  
يقال قران الشعر قرانا الى مجعته وضممت بعضه الى بعض وقال ما قران هذه الناقه سلاقط واما قران  
جبينا ان لم يضم رحما على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر هجان للون لم نواجبينا وخقيقه  
الاجتماع في الدم لان الجبض اسم لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون جيبضا حتى يندوم فاما الطهر فليس شئ  
مجمع ولكنه حال الاجتماع هو الجبض في الدم فانه مجتمع زمان الطهر ثم بدر وكان الاسم للدم المجمع في نفسه حقيقة  
ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاوره فبعد الاطلاق كان جملة على الجبض اولى والصنم في راجع  
الى الفرض وهذا انما استقيم اذا ثبت ان الفرض بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس  
لان زمان الطهر هو الجبض للدم وكان الطهر اخر هذا الاسم وكان الاطلاق على الجبض بطريق المجاوره والثاني  
ان هذا التركيب يدل على الاستعمال ايضا يقال قران النجم اذا اشتغل وهذا المعنى وان كان موجودا في الطهر  
والجبض لان المراد مستقل عن الطهر الجبض وعن الجبض الى الطهر غير ان الطهر اصل الجبض عارض فحقيقه

الاشارة الى الفرض كذا في الكتاب  
الاشارة الى الفرض كذا في الكتاب  
الاشارة الى الفرض كذا في الكتاب

الاسماء المصنوعة والاصول  
الرواقية التي يكون فيها الولد

الاستقال يكون في الجيض لا بالطهر اذ لو لا الجيض لما وجد الاستقال فكيف يكون الجيض حقيقة وللطهر مجازا للجاره  
ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحصة اولى وذكر الامام البرغوثي ان الطهر لا يأخذ اسم الفراء الا  
بجواره الدم فان كل طهر لا يطلق عليه اسم الفراء وانما يطلق على الطهر المتخلف من الحيضين فالطهر احد  
اسم الفراء لاجل الدم والدم يحفظ لنفسه وكان جعله سما للدم اولى قال ولان الحيض اول المسفل عنه  
لان الطهر يصل اليه فسمى فراء وانما الفراء هو الحيض والطهر الذي بعده فيسقط الاستقال اولا الى الحيض ثم  
الى الطهر فان سخن الاستقال قبل الطهر وكان اولى بالصالح **قوله** وكذا العقد في الفراء في اليمين الغمور عندنا  
وقال الشافعي به بجمعها الكفار لقوله هو ولكن يواخذ كونه باعقد تنو اليان فكفارة والغمور معقود  
لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا يبرن ان ما يفتا به  
وهو اللغو ما جرت على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو ربط اللفظ لا بما حكم بحور رب اليمين  
بالجزء المضاد اليه لا بما الصدق منه وحقيقة ربط البيع بشرط لا بما ملك وهذا قريب الى الحقيقة الاصله  
عقد الجمل وهو صدق بعضه بعضا هو صدق الجمل ثم استعمل اللفظ الذي عقد بعضه بعضا لا بما حكم  
ثم استعمل بما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ الى الحقيقة اقرب بدو من كان الجمل  
عليه حتى كذا في النجوم وغيره وكان معنى قوله لما عقد حقيقته انه اقرب الى الحقيقة اذ المراد من الحقيقه  
**قوله** وكذا النكاح لفظ النكاح قد استعمل في الوطى لقوله علم نكاح اليد ملعون وكقول الشاعر اذا سقى  
الله ارضا صور غادية فلا سقى الله ارضا الكوفة المطر الماركس على طهرنا هم والناكين شرط جعله  
البغدا وقول الألف بحمد كمدح ابو خالد ويهرب من صولة المادح كبر كبر نكاح وانه  
من صولة النكاح وقد استعملت العقد ايضا لقوله فالكفو اما طاب لكم وقوله علم نكاحوا انوا لعا  
تكثر او يقال كذا في نكاح فلان الا ان استعماله في الوطى بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ما يؤخذ من الضم  
يقال انك الصبر ان الترمه وضم اليك ويقال في المثال نكحت الفرس من ان جعنان المخر والجار  
فيسر ما حدث كذا قيل وقال ابو الطيب نكحت صم صفاها خف بجملته تغشمت في اليك السهل  
والجبل ان الزمتم وضمتم ومعنى الضم والجمع انما يحقق حقيقة الوطى ما يحصل من الاحادس الذائبن  
ولذلك سمي جمعا ومن العقد بطريق المجاز لانه سبب فيوصل به الى ذلك الضم لولان فيه صما حكما وكانت  
الحقيقة اولى عند الاطلاق وهذا من ان جعل قوله ولا سكو اما نكح ابواكم على الوطى كما جعل بعض  
سبب باطلا فحرمة المصاهرة بالنزاع اولى من جعله على العقد كما قاله الشافعي به لما ذكرنا كذا قيل قال  
صاحب الكتاب يفسر سورة الاواب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى

قوله  
الشفقة الاخرة

من باب النسخ به ومن ادب لغوان الكتاب عن لفظ المامه واللامسة والقران والتغشى والانيان وقوله  
حتى سمي الوطى متعلق والاجتماع في الوطى فان قيل فما ذكرتم من المثاليين استعاره المسبب والسبب وقد ابيتم  
ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب هذين المثاليين فكانا في معنى العلة فحوز استعارته للسبب كما استعاره اسم  
المعول للعلة وذلك لان السبب الاول وهو العقد اللفظي لا يصير عقدا حقيقة لا بغيره القلب  
وقصده اذ اللسان معتبر عما في الضمير ولهذا لا العقد لفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل <sup>المجنون</sup>  
وكذا الوطى المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواء على ما تقتضيه شرح والعقد ووطى اما ليس مقصود  
وهو نكاح الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يحسن تحمل ذلك **قوله** ولهذا ان ولان  
المجاز لان ارجح الحقيقة ولا يعارضها قال ابو حنيفة امة ولدته بلانته اولاد في بطون مختلفة بان كان  
بين كل ولد من سنتم شهر فصاعدا وليس نسب معروف فعلى الوطى اصد هو لا ولد من ثمهات قبل البيان  
لم نسب واحد منهم لان المدعى نسب مجهول ونسب المجهول لا يمكن اسامه من احد لانه انما ثبت في المجهول  
ما يحتمل التعلق بالشرط ليكون متعلقا بحد البيان والنسب لا يحتمل التعلق بالشرط ويعنى الجارية  
لان اقرها بما يومية المولد ويعنى من كل واحد ملته في قول ابن حنيفة لان دعوى النسب اذا لم يعمل في  
اشارة النسب كان اقرارا بالحرته على اصله كما في مسألة الاكبر شامنه فصار كانه قال احد هم حر فعنى  
ثبت كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعنى من الاكبر ملته ومن الاوسط نصفه والاصغر  
كله لان الاصل عندنا ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد لمعواصلا ومتى يمكن من  
وجبه فنزل العنى على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه بعد هذا في معرفة النسب اذا ادعاه المولى  
انه ابنه يعنى ولا يعنى بالنسب له لان الولاد ههنا يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يعنى بالنسب  
للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فنزل العنى على اعتباره واذا نزل على اعتباره عنى من  
الاكبر ملته لانه ان عناه عنى ولا يعنى ان عن الحسن ويعنى نصف الاوسط لانه يعنى ان عناه  
وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد من ولد من مولد كماله كماله ولا يعنى ان عن الاوسط  
واحوال العصابة حاله واحد في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعنى نصف  
واما الاوسط فهو من جميع الاحوال الا ان ابا حنيفة لم يعتبر هذه الاحوال لانهما مثبتة على ثبوت  
النسب ثبت لان جهل حرته مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا ابا دعوه كان حر الاصل  
وان كان المقصود غيره كانت حرته بطريق التبعية للام بعد موت المولى ومنه كونه مقصودا وتبعها  
مناقاه وكذلك من حرته الاصل وحرته العنى مناقاه فلا يمكن اعتبار الجهنم فلهذا قال



عق من كل واحد لثمة كذا في المبسوط والاسرار **قول**ه ولا يعتبر ما نصيب كل واحد معنى الاوسط  
والاصغر من قبل امه لان اصابته اي اصابه العقاب من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة  
بواسطة ومتوقف عليها فانوقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شيء كان  
منزله الحقيقة وقد روي عن ابي يوسف في هذه المسئلة مثل قول محمد بن عمر بن ابي حنيفة وهو  
انه قال يعق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين السبعين فقط اما ان يكون بامتنان النسب المولى  
فكون حرا كله او لا يكون ثابتا النسب منه ولا يعق من قبل نفسه ولهذا يعق بصفه وسعي في نصفه  
**قول**ه متعذره او مبحوره المتعذره ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمبحوره ما  
تيسر اليه الوصول ولكن الناس يركون كوضع القدم وقيل في الفرف منها ان المتعذر لا يتصل  
وان يحق والمبحور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قول**ه لا ياكل من هذه النخلة اذا  
حلف لا ياكل من هذا الشجر فمبنيه يقع على عينها ان كانت ما وكله كالباس وقصبت السكر والترخون  
الرطب وان لم يكن فثمرها ان كانت لها ثمر كالنخلة والكرم وان لم يكن لها ثمر فعلى ثمرها كالحلالم  
ونحو هذا اذا لم يكن له ثمره فاما نوى ان كان اللفظ كخلاف ذلك كذا نقل عن العلامة سمس الامم  
الكردي **قول**ه لا يشتر من هذا البدر اذا حلف لا يشتر من هذا البدر وهو ملائم في شئ على  
الكرع عند ابي حنيفة لا على الاعتراف وعند هاتين على الاعتراف كذا في بعض الشروح  
الجامع وان لم يكن على فمبنيه على الاعتراف لا على الكرع بالاسنان لتعذر الحقيقة فاذا تكلف فكرع  
منها قل بحث لان الحقيقة اذا صار موجودا لم يتوقف متعذره فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز  
ولانها اذا صار موجودا وسبق التعذر كانت داخله في عموم المجاز وهو شر الماء والمجاور للبدر كما  
في مسله الفزان عندهما وقيل البحث لان المجاز لما صار مراد التعذر الحقيقة سقط اعتبارها  
لامتناع الجمع من الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشتر من الفزان عندهما لان عموم المجاز هو ارادة الماء  
المجاور للفزان تناول الحقيقة وهي الكرع فاما مسله البدر فمجازها وهو ارادة الاعتراف لتناول  
الحقيقة فلا بحث بالكرع وانما جعل كلامه في مسله الفزان عبارة عن الماء والمجاور له لان الحقيقة  
وهي الكرع مستعمله فيه عرفا وشرعا كالاعتراف محل عبارة عن الماء المجاور للفزان لتناول  
الحقيقة والمجاز فاما مسله البدر فالحقيقة فيها متعذره غير مستعمله والعرف فيها الاعتراف لا العين  
بجعل كلامه عبارة عن فمبنيه الكرع **قول**ه حلف ان لا يشرك اذ قال الله اولئك الذين  
نكحتك فلذا وقعت بمبنيه على الوطى لما مر ان النكاح حقيقة وللعقد مجاز فان اعنى الامه

ثم تروجا واما بان المنكوحة ثم تروجا لا بحث وان كانت المراه اجنسه والمسله كالمها وقعت  
مبنيه على العقد لان الحقيقة مبحوره شرعا وعقلا فان زني هذه الاجنبية لم بحث لان الميم  
لم يتناول له لعذره شرعا فكذا في هذه المسئلة لان المبحوره عادة كالمبحوره شرعا **قول**ه التوكيل  
بالخصومه الخ اذا وكل رجلا بالخصومه مطلقا فافتر على موكله في القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف  
الاول وزفروان ثاقفي لان وكل بالخصومه وهي المنازعة والمشاورة والافتر صالحة وموافقه  
فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا تتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز افتره وهو قول علمائنا  
الثلاثة رحمهم الله لاننا نرى هذه الحقيقة وحملنا كلامه توكيلا للحجاب مجازا اطلاقا الاسم السبب  
المسبب للخصومه سبب الجواب او اطلاقا الاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومه بعض  
الجواب فيدخل في عمومه الاقرار والانكار وانما حملناه على هذا لان التوكيل فيما يصح شرعا بما ملكه الموكل  
نفسه والذي تمنق ان يملك للموكل الجواب لانكاره انما اعرف المدعي مخفا لا يملك الانكار  
شرعا وتوكيله بالامانة شرعا لا يجوز والديانة بمنعه من تصدق كذا كان مبحورا شرعا كما مبحور عادة  
فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كما لعبد المسترك من اسنين سبع احدهما نصفه مطلقا  
تنصرف بيعه الى بصيبه خاصة لصحيح عقده هذا الطريق غير ان عند ابي يوسف في  
قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاض وغير مجلس القاض لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا  
صلا كان الموكل مالكا والموكل يملك الاقرار في مجلس القاض وغير مجلس القاض فكذا التوكيل عند  
ملك الاقرار في مجلس القاض دون غيره لان الجواب ما سمي خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاض  
لان لما رتب على خصومه الاقرار سمي باسمه كما قال الله هو خصمك سمي مثلها والمجاز لا يكون  
صحة وان مجلس القاض مجلس الخصومه فمأخر فيه سمي خصومه مجازا وهذا اللوجدي وغير مجلس  
القاض والى قولها انما اشترى نكح بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يفتق الا في مجلس  
الخصومه على ما ذكرنا **قول**ه لم يتقد زمان صباه اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقد زمان صباه  
حتى لو كلمه بعد ما كبر بحث والاصل فيه ان الميم هفتد على شئ بوصف فان صلح  
داخيا الى الميم يتقد به سواء كان منكرا او معرفا احراز اعز الالف كما اذا حلف لا ياكل  
رطبا او هذا الرطب يتقد بالوصف حتى لو وكل بعد ما صار يتسلم بحث لان هذا الوصف  
يصلح داخيا الى الميم لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح داخيا الى الميم فان كان المحلوف عليه  
منكرا يتقد به ايضا لان الوصف اذا آل بصير مقصودا بالميم لان المحرف للمحرف عليه

ولو تركه اعتبارا بطلت اليمين صحب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبتش لا تحت  
وان كان المحلوف عليه معترفا بالاشارة لا سقط اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم خمر هذا الحمل فاكل  
بعد ما صار كبتش تحت لان الوصف للمقصد او للتعريف لا يصلح للمقصد لانه لا يصلح ادعيا الى اليمين  
لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر الختم يكون اشده امتناعا عن اكل لحم الكبتش ولا للتعريف ايضا المحلوف  
التعريف معروف فخور منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد  
على المشار اليه محمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ااكل لحم هذا الحيوان واذا  
عرفت هذا كان ينبغي ان سقط اليمين في قوله لا اكل هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح ادعيا الى  
الحلف ترك الكلام الصبيان لسفاهة فهم وقلة عقولهم وسواد ادمهم كوصف الرطوبة  
ولهذا يصلح ادعيا الى اليمين في قوله لا اكل صبيا الا ان يجازي الصبي ترك الكلام معه حرام مجوز  
شرا لقوله علم من لم يرم صغيرا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي تركه الكلام ترك النحر وكان بمنزلة  
المجوز عادة متترك الحنفية وصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا اكل هذا الذئب بطريق اسم الكل على  
البض فاذا كلف بعد زوال الصفة تحت لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكل صبيا يتقيد بالصبا ولو  
كان حراما مجوزا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للمحلوف عليه كما سيجي نفسه  
اليمين وان كان حراما كمن حلف لشرب الخمر او لبيس ثوب الليلة سقطت اليمين وان كان حراما  
لصيروره الشرب والمسرة مقصودين باليمين فيجب ان لم يشرب او لم ييسر كذا هنا **قوله**  
وعلى هذا الجملة اي الحمل الذي ذكرناه جعل فيها الحقيقة عند الامكان لا المجاز يخرج قول العجائيل المسلم  
المذكورة ان اتان العنق فما بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتخريف وذلك لان العمل بحقه  
الحقيقة ممكن فان النسب قد ثبتت عن زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوخته او امت  
حقيقه ولا يمكن الاثبات لعارض وشتمى من عمره ولو حووظا هو الدليل فلا يصدق المقر في ابطال  
حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كل النسب ثابتة من حيث احكام النسب في حقه باعتبار  
الحقيقة لا باعتبار المجاز والدليل عليه ان الجارية بصيرام وولده ولو صار مجازا لما صارت ام  
ولده كما لو قال له انت حر بل انما العنق لاحتمال انه مخلوق من ماءه وقد ذكر محمد رحمه الله ما يدل  
عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت بنته او لاد في بطون مختلفه فقال  
احد هؤلاء وولدي ثم مات من غير بيان يعنى من الاول الثلث ومن الثاني النصف وكل الاخر  
ولو كان العنق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عني من كل واحد منهم الا الثلث كما لو اتان العنق

في احدى هومات من غير بيان ولا كان العنق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العنق باحتمال  
النسب وانما قيد بقوله في صحته لسقط الجواب لمذكور فان كان هذا الكلام بمرض  
المرض ولا مال له غير هؤلاء ولم يحز الورثة ومنهم على السواء يجعل كل رقبته سهمين كما احتسنا  
الى حساب له نصف وثلث واقلة ستم يجمع سهام العنق وهي سهان وثلثه وستة فبلغ  
احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عن جعل كل رقبته احد عشر سهما فعنى من  
الاكبر سهان وستة تسعة ومن الاوسط ثلثه سهم وستة في ثمانية ومن الاصغر ثلثه سهم وستة  
في خمسة لسقط الثلث والثلثان **قوله** وقال في الجامع كذا رجل له عبد ولعبد ابن  
ولابن ابنان في بطنين محلفين فقال المحلوف في صحته احدهم آباء وولدي وكل واحد منهم بولد  
مثله مثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعنى ربعة وسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه  
ومن كل واحد من الاخرين بلان اربعة ولو كانا من بطن واحد منهما بكاه لانه احد الثوامين  
لا يفصل عن الاخر في النسب ولا ثلثه لانه لو ثبت في المجهول يعنى معلقا بالبيان ويعلق النسب بالشرط  
باطل لانه اخبار عن امر كان والتعلق في امر معد ومحمول الوجود اما العنق فقد قيل  
ان الذي ذكره قولها فاما عندنا بر حنفية به سدغ ان يجعل كلمة النسب عبارة عن الترخير لما  
تعد اثنان لنسب معنق من كل واحد ربعة ولا يعتبر جهه النسب كما في مثله كما في الدعوى  
يعنى من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهه النسب والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف لان جهه النسب  
اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندنا هو وان تعد والعمل بهما لما اتانا ان من قال لعبد هو  
النسب هذا ابني ابني يعنى بصيرام وولده الاحتمال النسب منه فكذا ههنا وليس كسلكه كتاب  
الدعوى لان هناك سب العنق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيما ثبتت  
بطريق السراية من الامم وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العنق ههنا فلا  
ست بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حره الولد وانما ثلثه جهه النسب  
لا غير لان الاول لو كان ابني لكان اولاده حفا له وهو في ملكه معنقون عليه لان من  
ملك ذراحم محرمة عن عني عليه فكذا لذكر وجبا يجمع ويعتبر الاحوال واي است هذا  
قلنا ان الاول يعنى في حال ولا يعنى في بلان احوال معنق ربعة واما الثاني معنق  
حاليين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعنى في حالين بان يراد انه الاكبر او الاصغر وحوال  
الاصابة حاله واحدة فوجب ان يعنى ثلثه واحد الاخرين حريتين بان يراد نفسه

نهم

اوبوه اوجده واما الاثر فان اردت نفسه اوبوه اوجده فكذا وان اريد اخوه لم يعنى واحوال  
الاصابه حاله واحده تعنى اتصال والاعتق تعالى تعنى نصف فصار لها رقبه ونصف فزوج عليها  
لان المحتمل ان يكون كل واحد منهما الحركة ويحتمل ان يكون هو الخ نصفه فكون لكل واحد منهم رابعه  
وما قلنا ان احوال الاصابه حاله واحدة ورايه الجامع وفي الزيادة اعتبار احوال الاصابه كما اعتبار احوال  
الحرمان ووجه ذلك ان الرق لا يمتد الى اصله السبب واحد وهو القهر اما العرق فلما سبب متعدد  
مثل النجيب والكناب والاستيلاء والتدبير فاذا اختلف احوال ما اتحد سببه فلان بعد احوالها  
تعدد سببه اولى وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان اردت احوال الاصابه الاضافه لا المحقق لان  
الشيء اذا اصبحت سبب محتمل حصوله سبب اخر فلما الحرمان مقبل الازدحام الاير ان من اصاب  
شيئا بالشرائح تصيبه بالهبة والارث ومن حرر شرعا عدم الشرافه حرمة لعدم سائر الاسباب  
فكذا وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابه وقوله في الكتاب في محنته احتراز عما اذا قال ذلك  
في مرضه ولم يكن له مال غير هو ولم يجز الورثة حثت عن مقتوا من الملتح بحساب خفهم وذلك بان جعل  
كل رقبه اثني عشر حلقتنا الى حساب له ملته وربع وادناه اساعتر حتى الاولى ربعه وهولته  
اسه وحق الثاني في ملته وذلك اربعه وحق كل واحد من الاخر في ملته اربعة وهي تسع فصارت  
سهام الوصية خمسة وعشرون وثلثة المائتين عشرة فصار الملتح عن سهام الوصايا جعل الملتح خمسة  
والمال خمسة وسبعون يحتمل الى معرفة الرقبه من الملتح ليظهر مقدار ما يعنى عنده ومقدار ما يسع في حصول  
ان ثلثة المائتين رقبه وثلثة الرقبه من مائة اربعة وليس خمسة وعشرون ربع صحيح فاضرب في اربعة فيصير  
وامال ثلثة المائتين والرقبه ثلثة المائتين وهي خمسة وسبعون وكان حق الاول في ملته فضر بناها في اربعة فبلغ  
اثنى عشر وصار حق الثاني ثلثة المائتين وصار كل واحد من الاخرين من ثلثة المائتين فكذا ثلثة مائة وتسعون  
في الباقي فحصل الملتح والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله **قوله** واما في الاكبر ثمانية عشر  
ما يمكن العمل بحقيقة النسب على ما في قوله هذا ابني ويجعل العرق ثابتا بالنسب لان جعل مجازا في  
الحرمة فصلى موته الولد فاما اذا لم يكن كما في الاكبر ثمانية فاقو حقيق لم يجعله مجازا في الحرمة  
وذلك بطريقين احدهما ان جعل مجازا في الاثر والحرمة كما تناسخ جعل مقرا بان اتم الغلام ام ولده  
لان حق الحرمة جعل مجازا للاقرار بحق الحرمة وصار كأنه قال عتق على من حلف ملكته وائمة ام ولده  
والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة محرر مبتدأ كأنه قال هو حر لانه ذكره كلاهما هو سبب الحرمة في ملك  
صغيره معتقا ابتداء الاير ان لو ورث رجلان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما ابني غمر

قوله ما في الاكبر ثمانية عشر  
مما في الاكبر ثمانية عشر  
مما في الاكبر ثمانية عشر

شركة

لشركته ان كان موسرا كان اعتقه ولو لم يكن تخيرا امتد لما غمر لان الشركه اذا ورثا فري من احد  
لاضن وارث القربى لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لصيرام الغلام ام ولده لانه ليس تخيرا  
الغلام ابتداء ثابته اجاب بعمومه الولد لانه لا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد  
لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء لان قول جعلتك ام ولد وانشاء من قبل امومية الولد  
وانما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاء وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تخيرا فليس  
النسب مضاف الى خبر لان لم يكن ما ساقبل خبره مقصور على وقت الخبر لان الخبر في حق علم السامع  
ان يثبت خبره فاذا كان كذلك ان كان ثبوت النسب مضافا الى خبره جعل هذا الخبر مجازا عن الخبر  
ان يثبت خبره وعبارته او كما عرفت والطريق الاول اصح لانه ذكره كتاب الاكبر اذا اكره ان يقول هذا ابني لاعتق  
عليه الاكبر بمنع صح الاقرار بالحقيق لاصح الخبر ابتداء ووجه الختان في ملك الدعوى بطريق الاقرار ايضا  
لان وجهه للضمان كالاتاء الاير ان لو قال عتق على من حلف ملكته كان ضامنا لشركته علم ان الضمان غير  
مختص بالانشاء كذا قال في مسامحة **قوله** وقد سعدت رابع العمل بالحقيقة والمجازة بعض الالفاظ  
فيلغى ضرورة وذلك اذا كان اسان موجبا للفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ متمعا لان الكلام وضع  
لافاده المعنى فاذا عذر اثبات معناه الموضوع له بجعل مجازا او كناية عن حكمه اعني لانه معناه  
الثابت صحى له فاذا عذر اسان كذا ايضا لغرض ضرورة مثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا  
يصل بنتا له او صلوه هي معروفة بالنسب من منى لا يقع الفرق بين ابدا معنى سواء اصرت على هذا القول  
او اكد بنفسه بان قال غلطت او او همت الا ان اذا اصرت على ذلك بفرق القاضى بينهما لان الحرمة  
ثابته بهذا اللفظ بل لانه اذا اصرت عليه صار طالما منع حقا في الجماع لانه يمنع عز وطها عند الاصرار  
صارت هي كالمعلقة محبة فعه بالمفروق كما في الحب والعنة وواقعنا الشافعي في التي لا يصلح بنتا له  
وقال في التي يصلح بنتا لانه محرم لان ملك النكاح اضعف من ملك البين والولاد ان في هذا الملك  
من ملك البين ثم ملك البين بمعنى هذه اللفظة ملكه فهذا اول وهذا لان موجب الحرمة واليه اثبات  
الحرمة موصوفه بموجب قوله فيما يمكن ولنا ان العمل بحقيقة كلامه الفصلين اعني في التي يصلح بنتا  
له والتي لا يصلح بنتا له متقدرا ما في الفصل السابق وظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة امان  
جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب له بالنسب الى جميع الناس او جعل ثابتة في حق المفروق  
لاغير لظهور اثره في الخبر كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد مثله وهو معروف بالنسب هذا ابني  
ليظهر اثره في العتق لا وجه الى الاول لان اى النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبه بهما فلم يشهد

شركة

اقراره في ابطال الحق الغير والى الثاني لان هذا الكلام لوجه معناه اي لو ثبت بوجه وهو البنيتية كان  
التحريم المات به منافيا للملك النكاح وليس الخالع اشارة ذلك كما اليه اشارة حرمه هي من موجب  
النكاح دون سبيل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصح خاضع من حقوق الملك اي التحريم المناهي  
يصح خاضع من حقوق الملك لان المشي لا يمتنع مع ما سافه فلا يكون داخل تحت ولايته ثبتت ملك  
النكاح له وان حل المحلية ثم شرعا كرامه لها وهذا نداء تحريمها وسقن برتها فكونت الاثار  
بالسنية في حق المحل اقرارا عليها فيكون باطلا وكذا العمل بحازه وهو ان يحل كناية عن التحريم الاكبر  
سنا على اصله خفيف وفي الاصل سنا من على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصليين منعذ ايضا  
لهذا العذر الذي ابلينا به وهو ان التحريم المات بهذا الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنيتية  
لملك النكاح فلم يصح خاضع من حقوقه فلا يجوز ان يستعار الكلام لذلك التحريم لان الروح لا يملك اسما  
والتحريم الذي يملك الزوج اسما هو التحريم الفاطح للملك المات بالنكاح ليس من وجبات هذا الكلام  
ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا فلذلك بطل **قوله** بخلاف العتق يعني بخلاف قوله هذا ابن  
لان العمل بحقيقة الاصل سنا من يمكن على ما مر وكذا بحازه في حق الاكبر سنا من لان البنوة بعد  
موجبا عتق نطفة الملك كانتا العتق والذبا بدت به الكفارة وثبتت بالاولا لان عتق ساني الملك  
ولهذا لو استتر ابنه او بنته صح الضراوة وسعه اشارة عتق نطفة الملك وهو موجب لبنوه  
بجعل كناية عن قوله وقد قرر الفاضل الامام ابو زيد به ما ذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير قوله هذه  
بني كناية عن قوله هي على حرام فلنا ائق حرمه ملك الزوج اسما يملك النكاح او عتق حرمه لا يملكها  
فلا بد ان يقول عن تحريم ملك الزوج اسما بحق الملك لسفاه من ولزمه بقوله فان تحريمها غير ملوك  
له بحق الملك غير لازم ولا نافذ كما لو اخبر حرمه في ملك الغير واخبرته رجلا آخر فقال انا بنت هذا  
الزوج والتحريم الملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لمن حيث اشارة حرمه  
موجب فالحرمان الموبد علفت باسباب حكمية سمع قبل ملك المالك غير ملوك للرجل يملك  
النكاح واللفظ الذي يكلم به لا يتخلل هذا الفرق الذي قلناه لان يكون سببا كمال هو سبب حرمه موبد  
منافيه للنكاح من حيث سمع من حيث ملك فاننا لو توهمناه ما دام قائم لكن بينهما نكاح من الاصل  
حل له حال واذا لم يتخلل لم يصح كناية عن فغا صرحه وكنايته جميعا **وقوله** ابلينا اي تناه متعبدا  
الى المفعول يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له سنا وصحقت جعلت بالياء فعدي وعلا باليمن  
بما اذا اخرج وحرمه واصل المفعول ههنا محذوف العذر من ابلينا كاياه واعلم ان الحكم في مجرم

210  
النسب ايضا ما عرفت في معرفته نص عليه الاسرار فتقبل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان  
يكون كذلك ولما نسبت معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او غلطت حل له ان تزوجها  
وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودان على قوله فرق بينهما وكذا  
الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأة هذه بنتي وهي مجهول النسب  
ويصل بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار  
بالنسب صحيح مثل صدق المقله اياه كما صح الرجوع عن الابحاح العفوة قبل وجود القبول فلا يمكن  
العمل بموجب هذا الاقرار مثل ما ذكره بالقبول الخيال بسفاهه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع  
المسألة في معرفة النسب لا يبعد العمل بحقيقة فيما اظهر وقد اشار الشيخ الى ما ذكرنا ايضا فقوله لا يمكن  
ان يجعل النسب انما الى اخرج على ما ذكر في بعض النسخ وهو في الحقيقة دليل آخر على عدم العمل بالحقيقة  
في حق المقله لان الرجوع صحيح معني مثل صدق المقله وان كان مجهول النسب والفاضل كذب بهذا في  
معرفة النسب فقيام شكك في الفاضل اياه مقام كذب نفسه واضمح هذا المعنى في عناق المبسوط هذه  
اذا قال لامرأة هذه بنتي وهي معرفة النسب من غير فانه لا يقع الفرق بينهما لانه صار مكذبا شرعا  
في حق النسب ولو اكد بنفسه ان قال غلطت لا يقع الفرق وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار  
مكذبا في النسب شرعا **وقوله** ومن حكم هذا الثابت اذا كانت الحصة مستعملة والمجاز غير مستعمل  
او كانا مستعملين وكانت الحصة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة  
بالاشاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان المجاز  
اقل استعمالا فعند ابن حنيفة العبرة بالحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا هو الاصل في بناء  
على اختلافهم في ظنهم المجاز عند المالكات الخليفة باعتبار اشارة الحكم هو المقصود دون العبارة  
كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابن حنيفة  
لما كانت الحقيقة في الحكم به لاني الحكم لانه يصرح من الكلام في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام  
عبارة لم يستعمل المجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفت لانه لا يمتنع من الاصل والخلف محمول  
اللفظ عاملا في حقيقة عند الامكان وانما يشار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقة  
هذا سان كلام الشيخ في سياقه يدل على ان عندهما انما يرجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه  
متناوفا للحقيقة ولادلاله فيه على حكمه اذا لم يكن متناوفا للحقيقة وذكر في شرح البرهان  
ما يدل على ترجحه بكل حال فقل ان كان المجاز اقل استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان الرجوع

بمقابلته الدارج ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمجورة وعند العبرة بالحقيقة لان العمل الاصل يمكن  
 فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبه الاستعمال لا يصلح مرجح لان العلة لا يترجح بالزيادة من  
 جنسها وكان الاستعمال في صد الثغرات من قبيل العبرة بالحقيقة بخلاف المجورة لانه لا يعارض هناك  
 في الاستعمال من قبيل العبرة للمجاز ثم اختلفوا في تفسير المجاز قال مشايخ بلع المراد به الثغرات والتعامل  
 وقال مشايخ العراق المراد الثغرات بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول اي  
 حينئذ يعر له وما قاله مشايخ بلع قولها بدليل ما اذا اختلفت لاكلها فاكل لحم ادمي او خبز برخت  
 عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحميا ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمها لا ياكل  
 عادة **قوله** يقع على عينها لان عينها ما كوله عادة فانها تغلى فتوكل وتخدم الكسك والخبز  
 وقد ياكل ايضا جاجا فان من استمر بمضغها كما هي لخمها نهار خوخ ام علكه ولما كانت عينها  
 ما كولة تصرف اليمين الى الحقيقة ومن المجاز كما في العنب الرطب عندهما لكان المتعارف من اكل الخبز  
 اكل ما في بطنها كما مر سابقا يقع بيمينه على مضغها على الاجزاء التي تضمنتها هذه الخبز لا تتعارف وتكون  
 الحقيقة داخله في عموم المجاز واشار في الاسلام خواهر زاده في شرح امان الاصل للشيخان قول  
 اي حينئذ مثل قولها في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكن خالفها في هذه المسئلة لان قال الثغرات في  
 خطه غير عينه لان خطه بعينها الا برون اكله فكل فلان باكل الخبز لا يرد خطه معينه ولا استغراق  
 جنس الخبز واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في قوله ولقد امر على اللحم بسبن واذا لم يوجد الثغرات  
 المعينة لا تترك العمل بالحقيقة ان الحقيقة انما تترك مع غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال  
 قيس قول اي حينئذ لم يحسن ان يكون الجواب كما قالوا اذا عقد اليمين على خطه بعينها بان حلف  
 خطه في الزهد بسبب الحبي السند لو حلف على الخبز فله احوال ثلث احدها ان يشير الى خطه فتقول  
 اكل هذه من غير ان يذكر لفظ الخبز بحت باكلها سواء اكلها كذلك او طبخها فاكل الخبز او خبزها  
 والباقي ان يقول اكل بحت باكل الخبز سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مغليا ولا يحنث  
 الدقيق والسوق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا اكل هذه الخبز واشار الى صبره فاكل من  
 او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن شريح بحت لوجود الاشارة كما لو حلف لا ياكل هذا  
 الخبز فاكله واكله حنثا والاول هو المذهب بخلاف الجمل لانه لا يمكن اكلها جيا وكان يمينه على لحم الخبز  
 يمكن اكلها وكان عينها على جيا **قوله** يقع على الكرم خاصة لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعمله عادة  
 فان النبي صلى الله عليه وسلم قال هل عندكم ما ابات في شئ والاكبر عناني الوادي وذكره عادة اهل البوادي

ظ  
للتعارف

والفرد ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعند هابيع على شرم ما تجاوز  
 الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام العرف يقال بنوفلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به  
 ما منسوب اليه مجمل الكلام عليه يكون متناولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاولى لانقطع هذه النسبة  
 لا يجعل عمل الانها في امسك الماء بحت بالاعتراف والكرم جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر اشد  
 الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات في امسك الماء مقطوع المجاورة عن مجاز الكرم  
 تناوالت الماء بالغم من موضع يقال كرم الرجل في الماء في الاء اذا مد عنقه نحو ليشربه وفي كرمه  
 الكرم في النهر لانه فعل اليهم يدخل فيما كرمه كذا في المغرب في الصحاح كرم في الماء يكرم كرمه اذا  
 تناوله عنه من موضع من غير ان يشربه كفيه ولا ياباها وفي لغة اخرى كرم بالكرم كرمه كرمه في  
 الاساس كرم في الماء اي ادخل فيها كرمه المحض فيه ليشرب الاصل في الاء لانه لا يركب يشرب الا بالادخال  
 الكرمه فيه ثم قال لان كرم في الماء اذا شرب منه خاض او لم يخض واليه علم **قوله** حمله ما تتركه الحقة  
 لما ذكر احكام الحقة المجاز شرع في سان الفرات التي تصرفها الكلام الى المجاز حال حمله ما تتركه الحقة  
 خمسة نوع يعني في الشرايع والاختصار على خمسة المذكور عرف الاستفاد **قوله** بدلالة الاستعمال  
 والعادة قيل هما متراد فان وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ على موضعه الاصل الى اعضاء  
 المجاز شرعا وعلمه استعماله فيه كالصلوة والذكر حتى صار بمنزلة الحقة وتم ذلك حقه شرعية  
 ومن العادة نقله الى معناه المجازي واستعاضه فيه كوضع القدم في قوله الاض قد في دار  
 فلان وتمي حقه عرفته وحوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ  
 في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضعه الاصل كالصلوة والاداء مثلا فانها لا تستعملان  
 في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس والعادة راجع الى الفعل كما سبقت وعلى هذا  
 الوجه يدل بيان كلام الشيخ **قوله** فانها اسم للاداء الصلوة الدعاء لغيره وقال علم واذا كان  
 صامنا فليصل اي فليدع وقال العشى بصله اي وقد قربت مرتجا ايا رب خبته الى الاوصاب والوجها  
 عليك مثل الذي صليت فاغتمض عينها فان لجنب لطره مصطحا اي دعوت برده قولها  
 ارب خبته الى الاوصاب وقال ايضا وصهبا وطاف يهوديا وبرزها وعليها ختم واقبلها  
 الريح في ذنها وصل على ذنها وارسم من الروم وهو الخاتم يعني ختمها ثم نقلت الى الاركان  
 المعلومة لما ذكر قوله واتفق الصلوة المذكور اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اي  
 لتذكر في قولها استمالها على الاركان الواردة في كل ركن او من قبيل اضافة الفاعل الى الفعل اي انها

اي في الشرع المجازي  
 مثل الموضع ويقوم به

لان اذ ذكره بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله ولذكر الله في ذكر الله العبد اكرم من ذكر  
 العبد اياه او اقرها لان ذكرها في كل كتاب ولم اضل منها شرعة وايراد ههنا للمعنى الاول  
**قوله** وكل دعاء ذكر فان من ذكر الله تعالى دعاه وحقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج  
 بذكر مولاه الغني الكرم وثناءه بعرض منه لطلب حاجته منه ومكون كل ذكر دعاء اذا دعاه وذكر المذبح  
 لطلب امر منه وقيل لسفيان بن عيينه ما حديثه بروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل دعاء اعطيت  
 انا والنبوة قبل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ  
 قدير قال ما سكر من ذم حدث بقوله علم من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله تعالى  
 فوق رجب السليم ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جده ان اذ ذكر حاجتي ام  
 قد كفاني حياي ان شيمتك الحيا وعلمك بالحق وانك قمر كالحسبة لمهدب النساء  
 اذا اتى عليك المرم يوم اكفاه من تعرضه الثناء هذا مخلوق بقوله مخلوق فاطنك رب  
 العالمين كذا في ربيع الاسرار **قوله** وكالج فان في اللغة الحج القصد ومنه الحج للطلب  
 والحج لانها تصد اذ بها قصد الحق والمطلوب قال المجيد السعيد واشهد من عرف  
 حلولا اكثر من يحون سب الزبير فان المرعفا اي بقصدون ويختلفون اليه والسبب العمامة  
 والزبير فان لقبه حصين بن بدر القارر وهو الاصل القمري ثم تعرف استعماله في القصد  
 الى ملكة للنسك المعروف وكذا في نظارها من العمرة العمرة اسم من الاعتمار كالعبادة  
 واصلا الزياره يقال اعتمر ان زار وفي المغرب صلها القصد الى مكان عام ثم غلبت على هذا  
 العبادة المعلومه وهي الحرام والطلوق والسعي والخلق او القصد والركوع بهذا  
 التركيب يدل على الطهارة قال الله تعالى وركبهم بها قيل ويطهرهم وينال فلان تركي نفسه  
 اي مدحها وطرهها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والثناء وهو الظاهر يقال في الرج  
 يزكوز كانه اي ثناء من بها القدر الذي يخرج من المال الى العقر لان اذ اخرج سبب المال  
 واليمن والبركة لطهارة مودته عن الامام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مبهورة  
 حتى صارت الحقيقة مبهورة فانه لو صلف ان يصل او يح او يعتمر او تركي لم يلزم عليه الابعادات  
 المعهودة لا يخرج عن العهدة مما شرحت في اللغوية وانما صار هذا استعمال اللفظ في  
 معناه المجازي واستفاضته في دلاله على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب  
 به ما سبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك الحكم الاستعمال كالحقيقة

فيه وما سواه لعدم العرف كما لا يتناول الكلام لا تقرنه وهذا كما سمع الراجح تناول نقد  
 البلد عند الاطلاق لدخول العرف لظاهره التعامل به والاساؤل غير الابقرنه لترك  
 التعامل به وان لم يكن من النوعين ورفق بما وضع الاسم له جمع كذا ذكره في **قوله**  
 او المشي الى بنت الله اذا قال لله على المشي الى بنت الله لزمه حجه او عمرته والخيار اليه  
 استحسانا وفي القياس لا يلزمه شي لان الالتزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجبة عليه  
 وليس من جنس المشي الى بنت الله واجبة عليه شرعا ولا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم او  
 الى المسجد الحرام عند ابرج من وجه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما لفظ به وهو المشي بالاتفاق  
 فلان لا يلزمه ما لم يلفظ به من حج او عمرته كان اولى فصار كما قال علي الذهاب والسفر الى بيت  
 لكن ان كنا القياس بالعرف لظاهره من الناس انهم يدرون هذا اللفظ ويردونه التزام النسك  
 وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن العرف فخص لفظ المشي المضاف الى الكعبه الى بنت  
 الله تعالى او الى مكة معني ما وراءها على القياس وعندهما المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد  
 كالمضاف الى الكعبه على ما عرف في موضع ولوقاله الله على ان اضرب بثوبي حطيم الكعبه فليعلم  
 ان هديه استعان في القياس لاشي عليه لان ما صرح به من كلامه لا يلزمه لانه ليس بقرنه  
 فلان لا يلزمه غير اولى وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة  
 عما يراد به عرفا وكان التزامه هديه لما ذكرنا ان اللفظ لما صارت عبارة عن غير نطق اعتبار  
 حقيقة في نفسه كذا في المسوط والمعنى المجوز للتجويز هو ان الضرب على حطيم الكعبه اياه  
 عن ملكه على وجه القرية ودليل عليه ان كان من قبيل ذكر السبب واداة المسبب ومثاله كثر  
 مثلما لوقاله على ان اذع الهدى بحجر الهدى بالحرم وكما لوقاله على ان اذع ولدن اوضح  
 ولدن يلزمه في النشاء عند ابرج حنف ومحمد رهما الله استحسانا **قوله** وقالوا فمن حلف انما  
 فرق من النظار الاول وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم يكن الحقيقة <sup>منظورة</sup>  
 اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود وهذا قال شبيهه بالمجاز نفع  
 على المتعارف اذ اطلق لا مالكل راسا فهو على رؤس النقر والغنم استحسانا لاننا نعلم انه لم يرد به راس  
 كل فان راس الجراد والعصفور لا يدخل تحت وهو راس جمعة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب  
 اعتبار العرف وهو ان الراس ما يكسب الثناير وساع مشويا وكان ابو حنيفة يقول ولا يدخل  
 فيه راس البقرة والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة

عن غير مجازا استعملت  
 مستطابا حنفيا حنفيا  
 كان لفظا صاعجا به

ثبوت كواهنه العاده في الابل فرج وقال بخت في راس البقر والغنم خاصة ثم ان ابانوسف ومهما شاهد  
عاده اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤوس الغنم فالاحتث الا في راس الغنم  
فعلم ان الاصلان احلاف عرف وزمان لا احلاف حكم وبرهان فالعرف الظاهر اصل في مسائل الامان  
**قوله** انه يختص بضع الاوز والدجاج هذا اللفظ اشار الى انه لا يختص بكل ما سواه من البيض لان التعريف  
مختص بهما فكذلك ذكر الشمس السمة في اصول الفقه فقال تعالى ولا يمينا به بضع الدجاج والاوز خاصة  
لاستعماله عند الاكل عزفا والاشارة الى بضع الحمام والصغور وما اشبه ذلك وذكره المصنف اذا  
حلف لا ياكل بضعها فهو على بضع الطيور والدجاج والاوز وغيرها ولا يدخل بضع السمك في الاوز والابل  
لاننا نعلم انه لا يريد بهذا بضع كل شيء فان بضع الدود لا يدخل فيه محتمل على ما ينطق به علم ان بضع  
ويوكل عادة وهو كل بضع له قشر كبضع الدجاج ونحوها فهذا يدل على انه يختص بما سواه  
كبيض النعام وحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وفتح الدال فيه فخرج من كسرهما الواحدة  
دجاجة للذكر والاشارة لان الهاء دخلت على انه واحد من جنس مثل حمامه ومطبخه كذا في الصحاح  
**قوله** ولا ياكل طينها وان حلف لا ياكل طينها فهو على اللفظ خاصة ما لم ينو غيره استحضارنا في القياس  
بخت في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس هنا فنحش فان المهمل من الروايات مطبوخ  
ونحن نعلم انه لم يرد في ذلك جعلناه على اخص الخصوص وهو اللحم الذي يطبخ في العادات  
الطاهرة ونحذف من الباحات وقالوا وانما يختص اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما الغلية الباسه  
فلا يسمى مطبوخا فان طين بالماء فاكل من مرقه بخت لانه طين في العاده او لما فيمن اجاب اللحم  
وكذا اذا حلف لا ياكل الشواء والاشارة له فهو على اللحم خاصة ايضا استحضارنا في القياس  
والسابق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فنصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه  
العرف **قوله** وكل عام سقط بضعه كان شبيها بالمجاز انما ذكره هذا جوابا عن سؤال يرد عليه  
وهو ان يقال انت في ما نترك الحقيقة الى المجاز ونما ذكره من المسائل اللفظ تناوله ما ينبغي  
بخته بطريق الحقيقة لكنه لا تناوله ما وازدرك وكان من قسلة الحقيقة الفاصلة وقد اخترت  
في باب موجبه لافتر الحقيقة الفاضلة فلا استسبح مجازا في سقم ايراد هذه المسائل في  
هذا الباب فقال العام اذا سقط بضعه صار شبيها بالمجاز لانه استقل عن موضوعه الاصل من  
وجه وهو الكلي المتغير وهو البعض على ما سبق اني في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الاشارة  
فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يتفق علما حقيقة اذا حلف في اخص الخصوص فيحقق

شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادها ههنا **قوله** وهذا ثابت بدلالة العاده لا غير اي تخصيص هذه  
العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الداس كما استعمل في راس الغنم يستعمل  
في راس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء لان الاكل مختصه براس الغنم وكذا اطلاق لفظ  
البيض على بضع العصفور والحمام شائع كما شاع في بضع الدجاج والاوز لكن العاده الظاهر في الاكل  
اختصت بكل بضع الدجاج والاوز دون غيرها وهكذا في مسلة الطبع والشواء فركنت الحقيقة  
وهي العموم بالعاده بخلاف ما تقدم فان الحقيقة مركبة لفظية استعمال اللفظ في ذلك المعاني كما بينا  
بالعاده لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فمن هذا ان قوله بدلالة استعمال  
والعاده ليس يترادف كما زعم البعض ان الواو فيه بمعنى او **قوله** واما البانت بدلالة اللفظ فيه  
ونفسه تركت الحقيقة البانت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد عموم على سبيل  
الحقيقة ولكنه يكون محالوما بخص بالبعث بالنظر الى ما اخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل كما كان القياس  
ان يدخل في عمومه كالمسك كما هو منهجنا لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله بعل  
لحاف في قوله عز اسمه لنا كلوا منه لحافا طيبا ولكنه مختص بدلالة الاشتقاق كما يخصص ما تقدم بدلالة  
العرف وذلك لان اللحم معنوي واصل تركيبة يدل على القصد والقوة فقال الترمذي في القاموس ان اشتد  
والحمية الرقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى  
الاغلاظ في الحيوان وليس للمسك دم وكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم  
الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم بخصفه كما لم يوجد بالجواهر اولى منه  
بالعرض ولان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته وتوقعه على وجود  
الجوه بوضوحه انه لا يذكر الا بقربيه لا اعتبار هذا القصور فلما دخل تحت مطلق الاسم كصلون  
الجنان لم يلمم بذكر الاقربيه لقصور فيها لا تناوله ما مطلق اسم الصلوة فان قيل اليس ان لو  
اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يختص في بيمينه مع انه لا يذكر الا بقربيه قلنا قد ذكر بعض  
فيه الخلاف وبعضهم ذكره وانما لا يختص بكل لحم الخنزير او الادمي لان عدم العرف في اكلها  
فصار كالدراس البيض وهو اختيار الامام الترمذي ولان سلمنا انه يختص على ما هو المذكور  
في المصنف وغيره فالجواب ان ذكره القربيه ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم  
كل الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحمية في الخنزير والادمي فعرفنا ان القربيه للتعريف  
كل الشاة والطيور لسان الحرمة الاقصوري معنى اللحمية وليس للحرمة تاثيره المنع من اتمام شرط الخنش

كما لو حلف بالشرب شرا با فشر بالبحر تحت **قوله** لا تناول المكاتب اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل  
 المكاتبون لانه اسبق الحق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في  
 المكاتب لان ملكهم رتبة لا يدابل المكاتب كالحريه حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسار  
 ولا وطى المكاتبه والبائت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذا صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب  
 مضاف اليه من وجه دون وجه فله لاله في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا تناول الكلام بدون  
 اليه ولكن تناول مطلق اسم الرتبة المذكوره في قوله معلل او تحرير رقبه لانه تناول الذات المرفوعه  
 والرق منقوص الكتاب لقوله علم المكاتبه بعد ولو يقع عليه درهم ولا نهما محتمل النسخ واشترط  
 الملك بقدر ما يصح التحرير وذلك موجود في المكاتب فينادى بالكفارة وهذا خلاف المدبر وام  
 الولاد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر لا يتأدى بها الكفارة لان الملك فيها  
 كامل اذا المولى ملكها يداور رقبه وممكلا مستغلا لها واستكسارها ووطى المدبره وام الولاد وكان  
 كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرقبه فيها ناقصه لان ما سئمت  
 جهه العتق لا محتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بها الكفاره **قوله** لا ساول المبتوتة المعتد بعني من غيره  
 لما قلنا من معنى القصور فانها امران من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق ايضا من وجه  
 دون وجه لزال اصل ملك النكاح حتى حرر المولى والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غيره  
 وفائدة القيد من انها لو كانت مطلقه رجعيه يدخل من غير نيته لبقاء النكاح والحل ولو كانت  
 منقضية لعد لا يدخل وان نور لبطان النكاح بالكلية فصار العام اي قوله كما الواقع في موضع  
 النفي وقوله كل مملوك لي وكل امرأه مخصوصا اي مخصوصا من فصار شبيها بالجار **قوله** ومن  
 هذا الفسخ ما انعكس اي ومن التزك الثابت بدلاله ما هو على عكس ما ذكرنا من الحكم فان الحنفية  
 تزكته فيما ذكرنا باعتبار نقصان القصور لان اصل الاستفان يدل على الكمال وهذا ركيب الحنفية  
 باعتبار الكمال لان اصل الاستفان يدل على النقصان والتبعيه اذا حلف لا ياكل فاكلته ولا يبيته  
 له لم تحتها بكل الرطب والرمان والعنب عند ابن حنبل رحمه الله وعندهما تحتها بكلها وهو قول  
 الشافعي وان نواها عند الحنفية تحتها بالاجماع كذا في التحفة قالوا لان الفاكهه مملوكه على سبيل التفكه  
 وهو النعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم تناول الكامل وكذا الفاكهه ما  
 تقدم بين الصيفان للتفكه بالاشبع والرمان والرطب العنب على انفس ذلك كاللبن وابو حنبل  
 يقول هذه الاشياء غير الفاكهه ما عداها فاكهه ونخل ورمان وقال جل ذكره فابتينا فيها

جوا وعنباً وقصبا وزيتونا ونخلنا وصداناً غلبا وفاكهه وابلاناً عطف الفاكهه على هذه الاشياء  
 وناره عطف هذه الاشياء عليها والشئ لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنه واللين  
 بالحكمه ذكر الشئ الواضح في موضع بلفظين لان الفاكهه مشتق من التفكه وهو النعم قال الله  
 اشبلوا فاكهين اي ناعمين والنعم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب العنب يتعلق بها القوام  
 وقد تحتها وقد يعقد الواضح والرمان في معنى الروا وقد تقع به القوام ايضا وهو قوت من صله  
 التوابل اذا لم يس واذ كان كذلك اي كان الامر كما ذكرنا كان فيها اي هذه الاشياء الملتصه وصف زائد  
 وهو الغذائيه وقوام البدن فلهذا الزيادة لا تتناولها مطلق اسم الفاكهه كما ان النقصان لا  
 تناول اللحم السمك والجراد ومطلق اسم اللحم ولا يلزم عليه دخول اسم الطرار تحت اسم السارق وان  
 كان فعله وصف زائد وهو الفطخ من اليقضان لانا اسما الحكم فيه بدلاله النص من غير غنا قاض  
 يلزم فان تلك الزيادة مكمله معنى الرقبه كالضرب الشتم كل واحد وكل معنى الايدى فاما الاك  
 ههنا واقع على ما هو صحيح والزيادة معتبره لمعناه وهو التبعيه اذا اصالة يتأخر في التبعيه **قوله**  
 لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم ويؤتى ما ذكره الشيخ في شرح النعم ان كمال المعنى فيه  
 اي التمر اخرج من ان يكون فاكهه وجمله غذاء ولا تتناولها مطلق الاسم اذا المطعومات بعضها اصول  
 وهي الاغذيه وبعضها فروع كفاكهه والتمر والعنب والرمان المحققت بالاغذيه لزيادة معان فها  
 وكثرة رغائب الناس لها الاجرم خرج عن مطلق اسم الفروع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم  
 الاقارب الصبي وفي الطرار الامر بخلاف **قوله** والاسم ناقص اي اسم الفاكهه الاله على ما هو ناقص  
 نفسه مقيد اي يكون تابعا في المعنى اي بالمطرا ل معناه في اصل اللغة وذكر في التحفة ومثما حنا  
 قالوا هذا اختلاف عرف زمان فابو حنيفة رحمه الله اعني على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا  
 يعدون من الفواكه ونعمت العرف زمانها وفي عرفنا معنى ان تحت في مجيئه ايضا بالانفاق **قوله**  
 وكذا تكلم وكالطريق المذكور لابن حنبل رحمه الله فاكهه طرفه في مسله الا دام وهي ملافا  
 حلف لا ياكل ادا ما ولا يبيته له انه تقع على ما يصطبح به مثل الخنث والرنيت واللبن دون الجبن  
 والبيض واللحم والسمك في قول ابن حنبل وهو الظاهر من مذهبه لان الا دام اسم لما  
 يطبخ الجبن ويصلح فكل اسم ما يتبع الجبن ومدار اكثر كسب يدل على الموافقة والملازمة يقال  
 ادام الله سمكنا وادم اي صلح والرف في الحديث لو نظرت اليها فانه احمر ان يؤد مدركا معنى  
 ان يكون مثلا الحية والانفاق وكما في التبعيه كذا كل ما يصطبح به هذه الصنف فاما اللحم والجبن

والواصفه ما خلتها بالخبز  
 والاعجاز في الخنث فاصلا  
 الى الصنع والانتاج



والبيض ومثلها فحل مع الحيز وقع عليها المضغ والابتلاع قصد ان يكون اضلا من هذا الوجه فكانت  
 قاصدة في معنى التبعيه ولا يدخل تحت مطلق اسم الا دام من غير ادم وعند محمد رحمه الله عن هذه الاشياء  
 ايضا وهو رواية عن يوسف في الامالي لما ذكرنا ان الا دام مشتق من الموادمة وهي الموافقة فيما وكل مع  
 الحيز غالباً فهو موافق له فكون ادا ما قال علم سيد ادم اهل الجنة اللحم واخذ واحد لقمه بمينه  
 وثمره ثمالة فقال هذه ادم هذه تعرفنا ان ما وافق الحيز الغالب ادم الا انا خصصنا منه ما يوكل  
 غالباً وحده كالبيض واللحم والتمر والعنب لان الا دام تبع لما يوكل وحده غالباً لا يكون تبعاً فاما الجبن  
 والبيض واللحم فلما يوكل وحده غالباً فكان ادا ما كذا في المبسوط ما ذكره الشيخ ههنا عبارة كتاب  
 الامان في الجامع الصغير هذه العبارة صلفاً لا يانده ما دام قال الا دام كل شئ يصطبغ به قال  
 الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكره الجامع لو اكل الا دام وحده لا تحت لان الاين ادم  
 ان اكل الحيز به وعلى عبارة كتاب الامان تحت لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الا دام  
 يلزمه اكله وحده ارجح الحيز **قوله** وعن ابو يوسف روايتان في هذه المسئلة اي في مسئلة الا دام  
 دون مسئلة الفاكه والفرق له على الحدهما سوع اطلاق اسم الا دام على البيض واللحم والجبن الا بران  
 الا دام سمي صبغاً لان الحيز يغض فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكل فيه  
 معنى التبعيه **قوله** ترك حقيقه الامران حقيقه قوله فليؤمن متروكه ههنا بقربيه من شئ  
 وحقيقه قوله فليكفر متروكه بدلالة العقل وبقرينه قوله انا اعندنا للظالمين اي للذين  
 عبدوا غير الله ناراً وكذا ترك حقيقه التخذ هذه القرينه لان موجب رفع الماتم وهذه القرينه  
 المناسبة وحمل الامر قوله فليكفر على الانكار اي على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر  
 منه الكفر والتوبح اي التهديد والوعيد كما في قوله تعالى اعلموا ما صنعت انما يعلمون بصير مجازاً  
 اي طريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه مناسب وبيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب  
 وفائدة اما ان يكون راجعه الى الامر فتقوله خطي هذا التوب او اصل في هذا الطعام او الى الملبوس  
 كقولك البس هذا التوب او كل هذا الطعام ثم الامر الذي يرفع نفعه الى المامور او الى الامتثال  
 والقبول من غير منى قابله المامور بالرد والعصيان فذلك يوجب الامر انما رد وعصى  
 لظن ان نفعه يعود الى الامر مطلق من ضد المطلوب لا اول ويا مره بالاستدماة على العصيان  
 والاستمرار على الرد بمعنى احد هاتبره نفسه عن عود هاتبره المامور بالرد لو كان راجعه  
 اليه ماد فطلب ضدها لان خلاف العقل والطبع والتان ان لما خالف امره بعضه الامر

٢١٥  
 وطلبه ما استحق العقوبه العظمى لما تمثل ما استجلب المشويه الحسنى فصار معناه اني اطلب منك  
 العصيان المستحق به الحسنان وهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبق امر واجب الامساك  
 به وقد بلغاه المامور به العصيان وهذا هو المحوز الاستعمال هذه الصيغة في الامكان والنوع  
 وكلام الله عز وجل على ساليب استعما لان الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبح وذكره في بعض  
 الشروح ان هذا من قول ذكر الصد واردة الامر لمعاقبة عنهما اذ المراد من مثل هذا الامر  
 وهذا وجه حسن قوله بعدوا استغفر من استعظمت منهم بصوتك ان استنزل او حرك من اسقط  
 منهم بوسوستك ووعايدك الى الصواب لما استحال الامر بالمعصية لان الامر بطلبه لوجه من قبل  
 المامور وذلك يستعمل ههنا لان جل جلاله كرم حكيم لا يلبس بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوه  
 اليه من استغفر عبادك فحل على امكان الفعل اي يمكنه من واقفاره اي حمله قادر على مجاز  
 بطريق ان الامر بالموجب بمعنى يمكن العبد من الفعل وقد رتب عليه اي قدره سلامة الآلات وصحة  
 لان مكلف ما ليس بالوسع غير جائز فاستعدوا الامر للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر كما استعدوا  
 الاسد للشماع فصار المعنى ان مكنتك واقدرتك على فهمهم ودعاهم الى الشرح وقوله لان الامر  
 الاجباري الاجاد كما في بعض النسخ فكان من المعنيين اي الاجاب والاقدار اتصال بشير الى  
 ما ذكرنا نعي لما كان الامر للاجباب والاجاب بدون القدرة كان من الاجاب والاقدار اتصال الكون  
 القدرة من لوازم صحة الاجاب مجوز استعدوا الامر للاقدار **قوله** ومثاله اي نظيره ما ترك الحقيقه  
 بدلالة حال المتكلم من الفروع **قوله** والله لا اتعدى جواباً لمن دعاه الى عداء فقال تعالى تغذ  
 معي فان حقيقه هذا الكلام للعموم لانه لغة على مصدر منك واقع في موضع النفي اذ القدر لا تغذي  
 فيقتض ان تحت كل ضد يوجد كما لو قاله ابتداء الا ان هذه الحقيقه مركب بدلالة حال المتكلم لان المعالم  
 انا خرج الكلام بخرج الجواب الكلام الداعي وان قد دعاه الى عدى العداء الذي من يديه لا غير فتقيد  
 به واذا اتعد كلام الداعي به فقد الجواب به ايضا لانه بنا عليه وصار كأنه قال والله لا اتعدى العداء  
 الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكره ناسله الخروج من امثله ما لوقالته له زوجته انك تغسلني  
 هذه الدائر الخنايه فقال ان اغتسلت فبعد حر وسياي بيان وهذا النوع من المعنى سبق  
 به ابو حنيفة ولم سبق به وكانوا يقولون قبل ذلك الميم مؤبده كقولهم لا افضل كذا وهو قوله  
 لا افضل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة قسمها بالتشاور هو ما يكون موقفاً معني ومؤبداً لفظاً واخذه  
 من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى ارض انسان فحلف ان لا يضره ثم يضره بعد ذلك ولم يجتثا

مطلب  
 يمين موقته معني  
 وهو تلك اللفظا

وسا الكلام عندنا على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشرح والعرف لما يتناهي قوله وهو  
استفد من استطاعت انه مجهول على الاقدار والنمكين استعماله العمري المعصية من ابدته وهو لا يتناهي  
على ان قوله الداعي القوي للمناس امر مطلق في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الا لزام وكان المقصود  
الانتماس ضروره **قوله** على الفورى على الحال وهو في الاصل مصدر فارقت لغيره اذا غلبت فاستعير  
للسرعة ثم سميت الحالة التي لا يرب فيها والبت فيقبل جاء فلان من فوره ان من ساعته وفي الصحاح ذهب  
حاجة ثم سمى لانها من فور ان قيل ان سكن والحقن الاول كذا في المغرب **قوله** الاستوى للعم والبصير  
حقيقته للعم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة لكن هي موضع النفي فعم الان العمل بعموم ما منعذر  
لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاختصار على البعض  
لبنوة المحل عن قبول العموم ثم اختلف في مذهبنا الى ان ذلك البعض ما دل عليه نحو الكلام وهو في المساواة  
في البصر في هذا النظر في المساواة في الفور في قوله على الاستوى اصحاب النار واصحاب الجنة وذهب اصحابنا الى ان  
ان نفي المساواة بينهما على العموم فما يمكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب ما يمكن فاذا  
تعذر العمل به في بعض الاوزاد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعام الذي خص منه الايرى ان قوله بعد الله  
خالق كل شئ لما لم يمكن العمل بعموم بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحت نفي فيما وراء ذلك  
على العموم ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم ضرورة في محل العموم لم نستعمل العموم اصلا لان الشئ  
بإسقاط محله وصار كانه قيل انها لا يستويان في بعض الصفات وكان في معنى الجملة في الاختصار على ما دل  
عليه صيغة النص وعلى ما استقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص فيه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض  
بعارض لخصه بطريق المعارضة فمقتضى ما ورد في المعارض مقتضى ما وراه على العموم وقاعدة الاختلاف في  
ان المسلم لا يقتل الذي عنده وان دينه لا يكون كديناهم وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب  
الملكة كاستيلاء المسلم على ماله بقوله على الاستوى اصحاب النار واصحاب الجنة والقول بإسقاط المساواة  
في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به وعندنا نفي المساواة مختص بالفوز بقوله عز وجل اصحاب الجنة  
هم الفائزون فلا يظن في حق هذه الاحكام الايرى ان نفي المساواة في قوله على الاستوى للعم والبصير  
في حق هذه الاحكام حتى يفتقر البصير للعم ويستويان في الدين والاستيلاء باختصاصه بالبصير فكذا هذا **قوله**  
وهو التقابير البصر المراد والله اعلم عم القلب وبصر لان ذكره القضية المعلومة ذهن كل واحد غير مستحسن  
ويؤيد ما ذكره التفسر **قوله** وكذا كافي التشبيه عنى كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم  
بنوه المحل عن فلكه الاثبات المماثلة مذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرها لا يوجب العموم عند سوره

المحل ايضا فحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق اموالنا كسارق  
احيانا لا يمكن القول فيه بالعموم واسفاه المماله والمساواة منها من وجوه كثيرة فحمل على ما هو المتيقن  
وهو الاثمة في الاخر من حكم الدنيا وهو القطع الا اذا قل المحل العموم فوجب القول به في سائر ارتفاع المانع  
لان المحل يتخذ المماثلة من كل وجه وطبعها وكذا سمى حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في  
الحكم هو كون عالما ورايت في حاشية انما علمنا بالعموم في حديثه على رضي الله عنه لان فيه حقيق الامر ولم يعمل  
بالعموم في حديثه عابثه رضي الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد محال لدرجه الاثبات **قوله** من هذا الباب  
اي وما ركبت الحصة فم بدلالة محل الكلام قوله علم انما الاعمال بالنيات وقوله علم من اعني الخطا  
النسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام بعض ان لا يوجد العمل بالنية نظرا الى كلمة المحصر وان  
لا يوجد الخطا والنسيان والاكره اصلنا نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلي باللام المتفرق  
للجنس وقد نوى ان العمل يوجد بلانيته وكذا يوجد الخطا والنسيان والاكره ففرضنا بنوه محل الكلام  
وهو العمل والخطا واخاها عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمسادة وان العرف حديث النية  
والخطا والنسيان والاكره في حديثه الرفع مجازا وكنا يعجز الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجب او بطريق  
حذف المضاف واقامه لمضاف اليه مقامه كما في قوله على واسئل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال  
بالنيات ورفع حكم الخطا ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيين مختلفان احدهما  
ما يتعلق بالاخر وهو الثواب في الاعمال التي تحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثر في الافعال  
المحرمة على ما ذكر عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والمان ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم  
المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المتعبد والفساد في الافعال المحرمة وغير ذلك من  
الندب والكراهة والاساءة والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو  
عبادة والاثر في العمل الذي هو محرم منس على العزيمة والفساد والجواز والفساد الذي هو حكم  
منس على الاداء بالاركان والشروط الى اخره ذكره الكتاب واذا اشتهر اختلاف المعنيين صار هذا  
اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم علينا في استراط النية في الوضوء  
وفي عدم فساد الصوم بالخطا والاكره في نفيهم دليل على ان المراد من ليس الا ما يتعلق بالدنيا من الصحة  
والفساد ولا يمكن ذلك لان ما يتعلق بالاخر وهو الثواب والمماثل مراد بالاجماع لان اسحقاق الثواب  
متعلق بالعزيمة والاثر في الخطا والنسيان والاكره من نوع بالاتفاق او مقيم دليل على جواز  
العموم المشترك ولا يمكن ذلك ايضا مائة اول الكتاب فان قيل لو كان المراد حكم القرء لا غير

لم يكن بقوله عن امتي فائدة لان عدم المواذفة في الآخرة يعم جميع الامم اذ الجوزة الحكمه بعدتهم قلنا  
ذلك من اجل مختار له فاما عند اهل السنة فهي جائزه في الحكمه بدليل قوله تعالى اجبارنا اننا اؤاخذنا  
ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطأ والنسيان جانزا للمواذفة كان معنى الدعاء لاخر علينا بالمواذفة  
فيها اذ المواذفة فيما لا يجوز المواذفة فيه جور وفساد ظاهر **قول** صار الاسم الى اسم العمل والخطا و  
اختيه معد صيرورته مجاز حيث اريد غيره وهو الحكم مشترك كما في معنى المشترك لان ما هو مراد من  
الحكم مشترك **قول** وحكم الماتم اى حكم هو ما تم على هذا المعنى كما ان الثواب مفصل عن الجواز مثل المتوكل  
بالماء المحض من غير علم فكذا لا يتم تفصيل عن الفساد كما في مرادنا مراعى للشرائط والاركان يستوجب  
الاتم من غير فساد وكالكلام الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اتم هذا بقدر كلام الشيخ وم  
نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجرى العموم فيه وهو الاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا  
بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحتها كاسم الفراء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك  
المعنى فان العموم يجرى فيه باختلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة  
كاسم الحيوان فتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشيء فتناول  
المتضادان بمعنى الوجود وكاسم اللون فتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم  
من هذا القبيل لان حكم الشيء وهو الاثر العاقبة به فتناول الجواز والفساد والثواب الماتم بهذا المعنى  
العام لا يكون موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحتها وكان من فصل الشيء والحيوان لا من فصل  
العين والفراء الا يري انه تناول الثواب والماتم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ياتى  
بالفعل كالشيء تناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه رطبا او محترقا وما ذكره بعض الشيوخ  
انه من قبيل العين تناول النجم والشمس لا من فصل الشيء لان الحكم تناول الجواز والفساد والثواب  
والماتم قصد الان هذه احكام شرعية كالعين تناول النجم والشمس قصد ان كان مشترك اللفظيا  
تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي الامام ابا زيد لم يفرق بين المقضى والمخزوف  
كما هو مذاهب عامة اهل الاصول وجعل هذا من الحدثن من بظائر المقضى فقال في حديث الرفع  
عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذا با هذا الجوز على صاحب الشرع فامضى  
ضرورة زياده وهي الحكم لصير مفيدا فصار المرفوع حكما او شبه رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا  
والآخرة حتى يطل بطلاق المكروه والمحطى ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المعنى له عموم عنده  
وعندنا يرفع حكم الآخرة لا غير لان ذلك القدر صير مفيدا فيزول الضرورة فلا تستعدى الحكم الآخرة

لان المعنى

لان المعنى لا عموم له وقال في حديثه لبيبة لما سئل عن حكم الاخر مراد اوبه بصير الكلام مفيدا لم يعد الى ما  
وراه وصار كانه قال انما ثواب العمال بالنية هذا معنى كلامه رضي الله عنه ولما خالفه الشيخ المصنف  
وتمس الاسم في المخزوف وقرنا من المخزوف والمقضى وجواز عموم المخزوف دون المقضى والحديثان  
من قبل المخزوف دون المقضى على اصلهما اضطر الى تخرج الحدثن على وجه لا يرد نقضا على  
ما اختار من جواز عموم المخزوف فبنينا استقفا العموم فهما على الاستراك دون الاقتصاء وفيه من  
التحليل ما ترون وقد كنت في برهنة من الزمان فلم يتضح يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم بشيروا  
على جواب شاف وهو علم **قول** ومن الناس من طين اصله في التحريم والتحليل المضايقة الى  
العيان مثل قوله لعلا حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة اصلت لكم بهيمة الانعام وقوله علم حرمت  
التحريم عينها اصلت لنا ميتتان ودمان على لثة احوال قد ذهب الشيخ المصنف وشمس اسمه وصاحب  
الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضايقة الى الفعل فوصف المحل  
اولا بالحرمة ثم سب حرمة الفعل بناء عليه مستلحرم عاما وذهب بعض اصحابنا العارفين منهم الى  
الوجوه الاخرى ومن تابعهم الى ان المراد تحريم الفعل وتحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة  
وذهب قوم من نواب القدرى كابي عبد الله البصرى واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج  
في تحريم وطى الامهات وتحريم اكل الميتة والدم وابطاح اكل لحوم الانعام بهذه الايات غير صحيح تمسكت  
بهذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما  
متعذروا بهذه النسب اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان المحل والحرمة لا يكونان وصفت  
الاعيان لانها من باب المكلف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا سئل بها الثواب للتحليل  
الاعيان ليست مقدورة لنا فلا يصلح متعلقة التحريم والتحليل وانما متعلقان بالافعال المقدورة  
لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضرار بعض يكون متعلق التحريم حذرا من افعال  
الخطاب ولا يمكن جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضرار خلاف الاصل والضرورة سندفع بها دون  
الحج فوجب الاقتصار على البعض ذلك البعض غير متعين لعدم دلاله اللفظ عليه وكان محملا وتمسك  
الفريق الثاني بان العرف يدل قطعاً على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود من فان من اطلع على  
عرف اللغة وفارس الفاظ العرب لا ساد راى فهم عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام  
الشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام وتحريم الوطى والاستمتاع  
في النساء ولا تتحمله شك في انه هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وان يحرم الفعل المقصود فلا يثبت

نواب  
خدرته

محلا صار كأنه قتل حرمه على كذا أو الاستمتاع بهن وحرم علمك اكل الميتة واصل لكم الطيبا  
 وحرم علمك شرب الخمر عينه قال عبد القاهر البغدادي اصول الفقه ان الامه بأسرها اجتمعت  
 قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله كانه وصدق دل على تحريم وطى اللهايات والبنان ونحوه  
 الميتة والدم وتحليل اكل النعم هذه الايات اجماعا للرب فيه وسكفرون المناوكة بها ويقولون  
 انما صكنا بكفون لنا واصل نصا لا يحتمل الا معنى واصدا ولا يحتمل عليه الا بطواهر هذه الايات والمخالف  
 في ان هذا دليل ثابت غير محتمل وكذب للامه والافرق من مخالفه الامه في ان المراد بهذه الايات ما ذكرنا  
 وين خلافها في تحريم الامهات والسنان والميتة والدم من احاز اصد هاترمة تجوز الاخر قال وما يدل  
 عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب التصبر الى الآخر ولم يجز التوقف  
 فيه وقد ورد لفظ الخمر والتحليلة متعلقا بالاعيان التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها ووجوبها  
 تعين القسم الاخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع محله الصيغتين  
 بطلان الاخر ولكننا نقول يصح وصف العين بالحرمه حتمه كما يصح وصف الفعل او معنى اضافها خروجا  
 من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمه حرمه من الاعتبار شرعا فاذا المكن العمل  
 بحتمه للمعنى للاضمار لانه ضروري صار اليه عند تغذر العمل بظاهر اللفظ لان الحرمه عبارة عن المنع  
 قال علو حرمنا عليه المراضع اي منعنا وقال جل جلاله قلوا ان الله حرمها على الكافرين اي منعهم شرب  
 الخمر وطعامها ومنع حرم ماله منع الناس عن الاصطباذ فيه وغيره وحرم البهائم الخمر عن التصرف  
 في حوايلها بوصف الفعل بالحرمه على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله تصدير العبد ممنوعا  
 والفعل ممنوعا عنه فعرفنا ان وصف العين بالحرمه صحيح وان المنع نوعان منه الرجل عن الشئ كقولك لا تأكل  
 لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع من يديه ومنه الشئ عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكله فاذا  
 اضيف التحريم الى الفعل كان من قسلي النوع الاول فاذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني وظاهرهما  
 الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها في المحي بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي في الفاصل لذلك  
 المحي الا في عينه فسق المحي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ يصح في المحفوظ الذي وقع الفاسد  
 الا ان اندفاع الفاسد عنه لعدم امكان الوصول اليه يحصل الصيانة ومنه قول الشاعر اذهب المحفوظ  
 والمحامي وصان ضحينا يوم الخصام ذكر الامرين وكان المقصود حاصلا في الحامين وهو الصيانة  
 ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين فكذلك فيما نحن فيه كذا في شرح النواويلات  
 وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لا تنفاء الفعل فيه بالكلمة وانقطاع قصوره اصلا فان قال

لعينه

لعينه لا شربا بل الذي في هذا الكوز يحتمل ان شربه لنقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صب المولى  
 بعد النهي او شربه كان لا سقيا فيه اقوى لا سقيا ذكر الاحتمال بقوات المحل فاذا المكن بحتمه  
 اضافة التحريم الى العين وانضافها بالحرمه بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم  
 قبول المحل صفة الحرمه والحل كما يجوز اخطا فاحشا وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزله  
 حرمه الاعيان اختراعا عن مناقضه مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله على قولهم  
 ان منها ما يوصف بالنعيم والحرمه مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز سب خلق الفصح الى الله على قولهم خلق  
 الاعيان القسمة المتقدرة من الانحاس والجعلان والخنازير والفردة والخنزير ونحوها فانكروا  
 قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقتية وانكروا الجور والتاب سداية العقول وانكروا انضافها بالحرمه  
 لما يبلزهم انضافها بالنعيم فان حرمه يكون موصوفا بالنعيم وعند اللسان نوعان قسمة وحسنه كالافعال  
 نوعان قسمة وحسنه ونوع متوسطه في الاعيان لا ينفع عن الطبع ولا يميل اليه فيوصف المحل والاباح  
**قوله** كان ذلك امامه لزومه وحتمه بمعنى اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمه الفعل كذا والنهم  
 واللدوم من امارات الحتمه حتى جعلنا الفارق من الحتمه والمجاز ان يكون الحتمه لازمه لا سقيا والمجاز  
 لا يكون لازما وسقيا فيما لو كذا اللزوم كيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن التحريم استند الى قوله  
 فيكون مجازا لكن بصير الفعل ابعا في التحريم خلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا  
 بالتحريم مقام المحل مقام الفعل عن المالم سب تحريم مقصودا اذ لم يذكر الفعل صرحا واقيم  
 العين مقام الفعل في اسات حرمه الفعل لان العين لما اضيفت بالحرمه سب حرمه الفعل ضرورة  
 كما سبنا او اعمته مقامه في الاتصال بالحرمه لان الفعل لم يتصور شرعا وهذا اي وتحريم الفعل  
 باخراج المحل عن المحل في نهاية الحتمه وان كان الفعل فربما يبعث ان نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من  
 نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا فاما ان يجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين بصير الفعل  
 فيها بالمطابق اصله مشروعا بقامحه كما كذا مال الغير فعلق فاحش لان فيه اخرج ما هو مقصود  
 واصل وهو العين عن الاصله واقامه ما هو تبع وهو الفعل مقامه ولان فيه ابقا حقه للفعل في  
 المحل **قوله** وشطر من مسائل الفقه شطر كل شئ انصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام و  
 استكثارا للتقليل كما قال علماء الحاض بقعد شطر عمرها اي بعضه ومنه في التوسع قوله صلوا  
 العراض فانها انصف العلم كذا في المغرب **باب حروف المعاني** هذا باب دقيق المسلك  
 لطيف لما ذكره الفوائد من المحاسن مع الشرح فيه من لطائف النحو ودقائق الفقه واستنوع

والاعيان في الامور التي  
 كالبيته كان يحتمل ان قوله استند على  
 حرام كذا ما قاله في كتابه فقال  
 طر

فيه غراب المعاني وبداح المباني فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه واستمع لما يلقي الذكر من كشف غوامض  
ذقائه تنوفق الله جل جلاله تستر ذب تبصر في درك اسرار مستودعاته وتستعد به تحملي الوقوف على  
عجائب تبتدعها ان شاء الله سبحانه وتعالى واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرون التي هي  
اصل تركيب الكلام ويطلق على ما وصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى غير علمها  
ما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى غير وسمى الاول حروف التبيين اي التعداد من هي الحروف اذا عددها  
والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء اولد لالتقاء على معنى فان الباء في قولك مرت  
زيد حرف بمعنى دلالتها على الاصل وكلاهما في بكرة وبشر فانها لا يدل على معنى وكذا الميم في ازيد حرف  
معنى كذا في احمد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف بمعنى خلافة في هذو ال ثم اطلق لفظ الحروف ههنا  
على المذكرة الباب بطرف الغلب لان بعض ما ذكره هذا الباب مما شمل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان  
اكثرها حروف تسمى بالجمع بهذا الاسم **قول** حروف العطف في اللغة التي والرد يقال عطف العود  
اذا اثناه وردة الى الارض فالعطف الكلام ان يرد اصد المفرد من ال الارض فيما حكمت عليه او اصد الجملتين الاخرى  
في الحصول فان ذلك الاختصار والاشارة الى اشتراكه واصل هذا القسم الواو لان العطف لاشارة الى اشتراكه ودلالة  
الواو على مجرد الاستدراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء بوجه الترتيب  
معه وثم بوجه التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة بمعنى الواو  
مفرد والمفرد قبل المركبة والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متخصه افادته هذا المعنى  
دون غير صارت اصلا بان العطف **قول** وهي عندنا المطلق العطف اي المطلق الجمع من غير تعرض لمقارنه  
كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابن يوسف ومحمد رحمهم الله ولا يترتب كانهما ذلك البعض على اصل اي  
حينئذ يرد الله وكما زعمه بعض اصحابنا في معنى انها يدل على عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف  
والمعطوف عليه الحكم فقط من غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقدم اصد هما على الاخر  
وفي عطف الجمل على اشتراكها في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة واسم الفنون  
اي اهل الشرح والفتي الشاب لغوي الحديث واستفاق الفنون منه لانها جارية صادرة واصدائه حكمه  
او تقوية لسانه مثل كذا في المفرد وقال بعض اصحابنا في انما الترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا  
قال شمس اللمعة وقد ذكرنا في ذكره احكام القرآن وفي الفواصح نقل عن الشافعي انه قال في الموضوع بعد  
ذكر الابهيم قال ومن خالف الترتيب لانه ذكره الله تعالى بجزوه وروي عن الفراء انها للترتيب حيث  
ستجمل الجمع اما في المفرد فليقول كزيد راكع وساجد واما في الجملة فليقول اتعالى وراكعوا وساجدوا **قول**

واختفى اتسعت شئتوا الترتيب لارون ان الصحابة لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الصفا والمرتبة باها ساء  
وقد نزل قوله عز وجل ان الصفا والمرتبة من شعائر الله قال ابدوا بما بدأ الله به وفيه دليل على ان الترتيب  
من وجوه اصدها ان النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدأ الله به علمه كان علم باللسان واضح  
العرب والعجم واليه شيرة الكبار والثاني انه علم نص على الترتيب عند اشتباها عليهم انها للجمع والترتيب  
مستصبيه علم انها للترتيب الثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا  
اهل لسان ولا عارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سوالهم  
لنحو من هو اياها مستعملة في الجمع المطلق يجوز ابناء على الغالب **قول** ووجوب الترتيب وتساويها  
ايضا بان الركوع متقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدير من الواو في قوله تعالى ايتها  
الذين امنوا اركعوا واسجدوا لقولم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها ومما تمسكوا به ان  
اعراضا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي صلى الله عليه وسلم  
القوم انت قل ومن عصاه ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين  
**قول** وهذا حكم ابتدائي ليل للعامة اي موجب لو او حكم لا يعرف الا بالاستقراء وكلام العرب ان تتبع  
من استقرت له البلاد اذا تتبعها خرج من ارض الى ارض ومعناه انه ينظر الى استعلاء الابهيم انها  
في الجمع المطلق او في الترتيب وبالتالي في موضع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها الكلام منها  
يوجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب  
فيها وبالتالي في مواد النصوص وقوانين الشرع الموضوعه لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيها  
وكلاهما ان الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق من غير تعرض  
اي تصديق وهو استعاره بمعنى من خرج لاله لاهل المعارضة والترتيب حتى لو جاز امقارنين او عمل التعاقب  
بصفه الوصل وعلى التراضي كان صادقا في هذا الاخبار وقد شبه ذلك بالنقل عن اسمه اللغوي ونقل اللغوي  
عن اربابها حجة وقد نص عليه سيوي في سبع عشر موضعا من كتابه وقال الامام عبد القاهر معنى الواو  
الجمع من الترتيب في الحكم لغوي الوقت والاني سمع فيم لانها في الاسمين المختلفين باراء التنقيب المتفقين  
فاذا قلت جاني زيد وعمر لم يجز ان يكونا ليدرو في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه حوازة قدومه  
كما اذا قلت جاني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا لتقدم اصد هما بل معنياه اجتماعهما في وجود الفعل  
فقط وان الفاء تختص بالجزئية وذلك لان الجزاء متعقب على ما وجب من شرطه ونحوه والفاء هي التي  
يدل على التعقيب فلذلك اختص بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكره ولو كان موجبا للترتيب لما اوردوا الحكم

من الغاء والواو **قوله** واصله جاني زيد وزيد وانما كان كذلك لانه نظير جاني بكر وبشر وخالد  
وهذا المجموع اسماؤه اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن  
جمعها في لفظ واحد كما في المقصود وهو تعريفه وانهم فلذلك يقال جاني بكر وبشر وخالد كما اذا  
كان مصغه فممكن اختصارها بصيغه الجمع والاكتماء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فقال زيد  
اخترنا عن النطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو مطلق الجمع بالاجماع فكون الواو في قوله  
جاني بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه غير تلك كذا في بعض الشروح **قوله** وقالوا اهل اللغة  
لا ياكل السمك ويشرب اللبن قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب في قوله لا ياكل السمك ويشرب  
اللبن اختيارا والذي اوجب ذلك لانهم لو ادخلوا ما بعد الواو في افعالها لاشتبهت الالف على كل  
واحد من الفعلين وليس العوض ذلك وانما المقصود النهي عن الجمع بينهما فكالممكن ادخال بشر في افعال بكر وجب  
ان يضم ان وينزل قوله لا ياكل السمك منزله لا يمكن منكر اكل السمك وشرب اللبن فحصل هذا الاضمار في النهي  
الجمع بينهما وان احدهما مباح له وما ذكره من بعض المغدادين انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا  
ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوا صارا العدول بعجز المعنى الاول كما نصبوا اذا كان سببا لاضمار  
ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفة للواو حتى كان عاملة ذلك فلا **قوله** ولو استعمل الغاء مكانه  
لبطل المراد لان الغرض من هذا الجمع من التيسر ولا يبراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان يقول  
ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك في قوله لا تنتطح عنا مجنون ان اي لا ياكل السمك لا انتطح  
فجفلسنا وكقولك لا تدن من الاسد فياكلك اي انك ان دونت منه اكلك وصيرت نوك سببا لاكله  
اياك وعلمه قوله ولا تظفوا فيه محل علمك غضبي اي لا تجاوز الحد في اكل الطيبات فانك ان فعلت  
ذلك حل عليك غضبي وصيرت طغيانكم سببا لحوول اثار الغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب التثنية  
على الواو دون الغاء لان الواو يدل على الجمع والفاء يدل على ان الثاني بعد الاول واذا ثبت ان الفاء كما  
يصح في موضع الواو كما لا يصح القول في موضع الغاء في قوله ان دخلت الدار وانت طالق علم ان كل  
واحدة منهما وضعت لمعنى على حد وانها ليست للثنية **قوله** ومثله اي قوله لا ياكل السمك ويشرب  
اللبن قول الشاعر لانت عن خلق واني مثله اي لا تكن منك نهي عن خلق وانيان مثله اي بالجمع  
بين هذين فالنهي عن خلق مباح له اذا لم يعترف بانيان مثله وما حكى عن الاصمعي انه كان نشد باسكان  
الياء ويعول ان سماعي كذلك فوجد ان يكون المعنى بقدر النصب كقولك كان ابديهن بالقاع الفرق  
او يكون على الابتداء نحو لانت عن خلق واني مثله وقيل ابدأ بنفسك فانها عن غيرها فاذا

هذا هو قوله في قوله  
لا ياكل السمك ويشرب اللبن  
فانما هو قوله في قوله  
لا ياكل السمك ويشرب اللبن

انتهيت عن فانت حكيم لانت عن خلق واني مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما تمك به العاتية  
قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطه وقوله عز اسمه في سورة الاعراف  
وقولوا حطه وادخلوا الباب والقصة واحدة امرا وما مور او زمانا منته في ذلك ينقل اسمه  
التفسير فلو كانت الواو للترتيب لساقتضاه الدلالة الاولى على مقدم الدخول على القول ودلالة الثاني  
على عكسه وكلامه تعالى عز ذلك منزله ولانه لو افاد الترتيب كان قوله رابته زيدا وعمر اقبله متناقضا وما  
يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب فموضعها حيث لا ينصو الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمر  
واختم بكر وخالد وذلك لان الاستراك والاختصاص مما يعضى فاعلى من فلو قلت في قولك اشترك زيد  
وعمر ان زيدا قبل عمرو والترتيب كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه  
لم يكن مساويا له وجمعا معه كما انك اذا قلت جاء زيد قبل عمرو لم يكن لزيدا اجتماع مع عمرو في المعنى  
ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختم بكر وتسكت ولهذا لا يصح بالفاوتم  
لانك لو قلت اختم زيد وعمرو واشارت كخالدهم بكرة كان بمنزلة قولك جاني زيد وعمرو في جعلك الاختصاص  
والاشتراك ما سند الى قاعل واحد حتى كانك قلت اختم زيد وتسكت لما ذكرنا ان الترتيب ينزل  
الاجتماع **قوله** والاصل في كل قسم كذا في الاصل في الكلام بخصوص اسما كان او فعلا او حرفا وهو  
ان يكون بازا لكل لفظ معنى واحد وان لا يكون بمعنى واحد الالفاظ واحدا لان الكلام وضع للافهام  
الاشتراك محل والترادف بوجبه خلافا عن الفاعل وذلك لا يمتنع بالحكمه لغفله من الواضع عن  
ان كانت الالفاظ اصطلاحية بان وضع الواضع الالفاظ او لا بازا معنى واشتهر من قوم وقد نسيب  
ثم وضعه بازا معنى آخر واشتهر من قوم اخرين ثم اجتمعوا واشتهر بالوضعان من الكل او عذر  
ان حكمه عتلى ذلك وهو لا ابتداء ان كانت اللغات توفيقه لتبيين درجه العالم الذي يخرج  
المراد من الكلام بقوه قريحته بالنامل فيه لمكرت الدلالة اي يلزم التكرار فان قيل لا يترك ريل يكون  
مطلق الترتيب فلما قد وضعت كلمة بعد مطلق الترتيب فيلزم التكرار محاله على انها ليست مطلق  
الترتيب عندكم فان الواو في الوضوء شرط في الجود كما هو قوله مالك ولو كان لطلق الترتيب لانها  
لو كانت للترتيب حكما الكلام من حرف يدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به ولا يتخلف  
في وجهك انها او جئت الترتيب في قوله عدلان الذين امنوا وعملوا الصالحات حيث رتب العمل على  
الامان ولم يعتبر بدونه لان ذلك استعد من قوله تعلم من عمل من الصالحات وهو ممن الامر الواو  
لكن الواو استندراك للمعنى ان استند الواو للترتيب لكنهما لما كانت اصلا في المعطف لكونها

ولكن قوله ان زيدا وعمرا اشتركا  
والاول باطل والثاني خلاف الاصل في  
الامر عبد القاهر ع

الكثرة وقوله الالة الاستقراء كان ذكر اي كونها اصلا داله على انها وضعت لمطلق العطف الذي  
هو اصلها سواء من اقسامه لمناسبة ثم اشعبت الفروع الى الحروف التي هي فروع لها نظرا الى قوله  
وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم الى ساير المعاني التي هي فروع لمطلق الجمع من نفسه نصفه الربيع  
وصفه لفران وصفه لفران في اعتبار النسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في ساير الالفاظ  
فانهم وضعوا لكل جنس اسما ثم عوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم تنوع الى رجل وامرأة  
وكالتم اسم جنس ثم تنوع الى عجمي وبربري وسحاني وقسب ودقل وغيره **قوله** غير عام  
كما نرى الشافعي وقد يتناول المجلد وقد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد اليعقوب منها  
وقوله مومنه مفسر لها فذلك تنقيد لرقبه في كفارة اليمين نصفه الايمان وهذا فاسد لانها اسم  
جنس واسم الجاهل معلومه المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة وكانت من قبيل المطلق  
لان قسلا المجلد ولهذا قلنا ان يكون المطلق من غير تعرض لمقارنته كما قاله مالك اذ الفرقان لا  
تصوره الا بالاول او ترتيب كما قاله الشافعي والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى ان الصفا والبرق  
ليبان انها من معالم الحج وشعاره وهذا الاحتمال الترتيب وسائر بيان وكذلك قوله واكعوا  
واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف انه معارض بقوله عز اسمه واسجدوا  
واركعوا مع الركعين وانما عرفناه بقوله علم صلوا كما رايتهم من اصل او يكون الركوع مقدمه السجود  
والقيام مقدمه الركوع على ما عرفه موضع وكذا رده علم على الاعرابي لم يكن لافاده الواو  
الترتيب اذ لا ترتيب معصية بالعدم انك كل احدهما من الاخرى بل الترتيب ذكر اسم الله تعالى على  
سبيل التعظيم **قوله** وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عند علمنا المثلثة اشهد الا بالواو  
اذا قال الامر ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق بالشرط وينزل  
جملة ولو لم يكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل وزعم بعضهم انها للترتيب  
عند ابن حنيفة وعند ابن يوسف محمد للمقارنة استدلالة بالمسائل المذكورة في الكتاب وليس كذلك  
ان ليس الامر كما عمو الا بالترتيب من وجود المقارنة او الترتيب في صور من الصور التي وجدت فيها الواو  
ان يكون الواو موضوعه له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى آخر غير الواو كما سنبيته  
والدليل عليه عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب عامه الصور كلف والمطلق في الخارج  
لا يوجد الا مقيد بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقارنة الا بالبري ان الانسان لا يوجد  
في الخارج الا مقيد بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دل على تلك الصفة وموضوع له بل

الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاصل في المسئلة بناء على كيفية تعليق الثاني والثالث  
بالشرط لان الواو واجب للمقارنة او الترتيب لا سرانهم اصفوا على انه لو نجر فقال ان طالق وطالق  
وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار  
تعلق الكل بالشرط وينزل جملة فلو كان اخلافا في مسلم الكتاب بناء على اخلافا في موجب الواو  
لمنت الا حلاف المسلمين ولكنهما فالابوص للجماع اي موجب كلامة الاجتماع لان موجب للفظ  
الاستراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامه لوجود الشرط والجزء **قوله**  
وطالق جملة ناقصة لانه جزء بشرط قصير ما يتم به الاولى وهو الشرط الثاني لمصير كماله  
ولمذا عطف الثانية والثالثة بالشرط ولم يقع في الحال والمساوات الثانية والثالثة الاولى في التعلق  
بالشرط وليس بين الاجزء ما وجبه صفة الترتيب اذ الواو لا وجبه لكن وعطفه موصوفه  
بالترتيب فعن كذا كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت  
طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما ذكرنا اذ الجزاء يتأخر عن الشرط فقدم الشرط  
عليه واخر ذكره كما لو قال كما ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار  
تطلق بنفسين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا نصف ولا يلزم ما اذا قال  
لامرأة التزم بدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها بطلت واحدة لا لثلاثة اطلاقا لا احد من  
حنبل وبعض اصحاب مالك الليث بن سعد وربيعة بن ابراهيم لان زمنه الوقوع منفرد فلا يقع مجتمعا  
فمنس الاول فلما يصح الثاني وفما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه يفرض بعد  
الشرط الا بغيره انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل تنس لم يطلق الا واحدة ولو على وجه  
الشرط طلقت لثلاثا كذا في الاسرار وذكر بعض مشايخنا في سان قولها ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة  
بوجوب عادة ما في الكاملة لمصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها الا بغيره انه لو  
قال لامرأة هذه طالق لثلاثا وهذه طلقت الاخرى لثلاثا لان جزاء الاولى يصير موعدا في حقها بخلاف  
ما لو قال هذه طالق لثلاثا وهذه طالق حيث يطلق الاخرى واحدة لانها مقيدة بنفسها فلا  
تقتضي ذكر الجزاء الاخرى وكذلك لو قال جاني زيد وعمرو او قال امرأتك بالبصر والكوفة يصير  
المحج والمرور من ذكر من مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذا كرهنا قول جطلق ناقص لا بشرط  
له قصير الشرط كما المذكور من مرة اخرى كما ناله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت  
الدار وطالق ان دخلت الدار فنتع بلت بطلقات بدخله واحده كما لو كرر الشرط صرحا

وقد نرى على هذا الوجه في الجامع الكبير وقد في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحد لابل ينسب مقدوره  
بل يسنن ان دخلت الدار وحاصل الطرفين يربح الى حرف واحد وهو ان الطلقات بعلقن بالشرط بلا  
واسطة فلذلك ينزلن بحمله عند وجود الشرط لان الواو او جنته المقارنه وقال ابو حنيفة وموجبه  
اي موجبه كرات الطلقات متعاقبه الا فتراق ان انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعلق  
بالشرط والتعاقب في الوقوع والاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال  
وطالق بعد و طالق بعد ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق حمله تامه مستغنيه عما بعدها  
فلم يتوقف عليه فعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله و طالق حمله ناقصه فهو وقف  
على الاول لا محاله لا فقارها اليها اذ الناقصه معتق الى الكامله في افاده المعنى فتعلق  
الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نصح على كلمه بعد او ثم  
فكان الاول معلقا بالشرط بلا واسطه والثاني بواسطه والثالث بواسطتين واذا علق بهذا  
الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجزء اذا نظمت في سلكه وعقد  
راسه ينزل عند الاخلاص على الترتيب الذي نظمت به فلو نصح بموجب هذا الكلام وبطلت الواسطه  
انما سطل قضيه لو او وقد سنا ان الواو لا موجب كما لا يوجد لترتيب محلاف ما اذا كرر الشرط  
لان الكل يعلق بالشرط بلا واسطه بخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان  
في اخره مانعيا اوله واول الكلام يتجزى لولم يوجد الشرط اخره فتوقف عليه واذا توقف بعلق الكل بلا  
واسطه بالشرط ايضا بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق بطلت ونصفا لانه لا يوجد في اللغة  
لفظ يدل عليه او جز منه وكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزله احد عشر وعشرين الابرى  
انه لو نصح بهذا اللفظ فقال انت طالق بطلت ونصفا بطلت يقع ثنسان كما لو قال انت طالق احدك  
وعشر بطلت يقع الثلاث حمله ولم يقع الواحد او الاثم العشرون كما قال زفر بنوكذا ههنا فاما  
طالق و طالق فكلامان صيغه ولم يقع دليل يجعلها كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما يجعل في الاليتين  
بعبارة او جز منه وهي ثنسان او ثلاث بخلاف قوله لابل يسنن لان هذه الكلمه لا سندا راك الغلط  
والاضراب عما قبلها باقامه لسان مقام الاول فاذا اقتضت النحاق بالاول ضرب جملته كما لو قال ومعها  
اخرى واما قولها ما صدر ما ثم به الاول كالمعاد مره اخرى صحيح سانه بعد وقوله وهو في الحال يكلم  
بالطلاق جواب عن كلام ابو حنيفة ان الثاني يعلق بواسطه واعلم ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في  
الاسرار ان هذه المسله مشكله فانما مني اعتبارنا بالطلاق المتعلق بحسوس علق بجمل واحد واجب

التعلق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتب لم تتعاقب في نفسه كما قال ابو حنيفة بمنزله حلق متعلقه بجمل  
واحد على التعاقب لكن الشبه المشابه من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت بكلماته فكان التعاقب ازمنة  
التعلق ونحوه نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجز به بالشرط كما به ولكنها لا واجب تعاقب الوقوع عجز الشرط  
كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ وجب تفرق ازمنة الوقوع كتم او ترتب الواو ان  
تعلقن جمله كما لو قال هان دخلت الدار فانت طالق لثا واحد بعد واحد والساني واليه اشيرة الكتاب ان  
المعلق من شرط ان لم يكن بل هو كلام له عرضيه ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال  
لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يتق للموصوف كانت العبر له حاله الوقوع فان وجد ما يجب  
تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما سقى وصفه له بعد الوقوع ككلمه بعد ثنسان لترتيب وصير كلمه ثم  
او بعد ذلك الجزء الذي يصير طلاقا في السان انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا واجب فكله وكذا  
ازمنة التعلق بالوزن وصفه لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واختصاصها في الوقوع وذكر  
القاضي الامام هاشم الشيباني ولم يذكر الجواب مثلا اني نصح قولها وكان الترتيب انما اورد قولها اخره وذكر  
جوابها عن كلام ابو حنيفة لسان القاضي الامام ثم الاسم وما قاله ابو حنيفة اقرب لمرامان جمع اللفظ  
لان من المعالوم ان عند وجود الشرط ذلك الملفوظ يصير طلاقا فاذا كان من ضروره العطف ثنسان هذه الواسطه  
ذكر احد عند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضروره تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحد فانها  
تبتن لا الى عدد كما لو نصح فقال انت طالق و طالق و طالق قوله والا كاد موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع  
والاتحاد فلا تترك المفيد اي للمقتضى للاجتماع بالمطلق ان الواو وقوله واذا نصح من الاجز بحوز  
ان يكون جوابا عن سنده الى الطائفة الاول هذه المسله ان الواو للمقارنه عند اصحابنا جميعا معنى  
المقارنه بالاتحاد للمطلق الذي بمعنى الاجتماع في الوقوع لا بموجب الواو وبحوز ان يكون متصلا  
بكلامين حنيفة على سبيل التفرق يعني اذا نصح من الاجز في حوز كلامه لا فتراق فلا يتغير الواو  
واذا نصح من حوز الاجتماع فلا يدرك بالواو ايضا قلنا انها لا تنقض للفران والالتزيم ثم ذكر  
الشع ٢٦ ما يريد نقضا على هذا الاصل مع حوز به حوز مسائل اسان منها يدرك على ان الواو للترتيب  
اسان على انها للفران منها مسله الامتيز وهي ان رجلا لوزوج امة من اخر برضاها من رجل في عقد  
او عقدت بغيره اذن مواها وبغيره اذن الزوج كان الكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان  
نقض احدهما انقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر فان اعترضه المولى لنقض واحد بان قال  
اعتقهما او قال هان لاسطل لكاح واحدة منهما لان لم يحقق الحوز من الحرة والله لا في حال



الاجازة ولزم العقد من حوالى سقوط حقه بالعناق وبني موقوف على اجازة الزوج ان شاء اجاز  
نكاحها وان شاء اجاز نكاح واحد منهما بعينها ولو اعققتها في حليتين منفصلتين بان قال اعققت هذه او  
قال من حرم ثم قال بعد زمان للآخرى مثل ذلك لو متصلتين كما ذكر الشيخ في الكافي بطل نكاح الثانية  
كما استتف على بن يحيى نكاح الاولى موقوف على اجازة الزوج ولو وجد اخذ المولى دون الزوج في المسئلة بوقف  
النكاح على اجازة الزوج لا غير ولو اعققتا معا لا سطل نكاح واحد منهما وبني موقوف على اجازة الزوج  
كما كان ولو عسقا على العاقبة بطلان من معصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبني نكاح الاولى موقوفا  
كما كان ولو وجد اخذ الزوج دون المولى بوقف على اجازة المولى ولو اعققتا معا نفذ نكاحهما ولو اعققتها  
على العاقبة بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى ولو وجد اخذها جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل بالعناق  
عالم فيما ذكرنا يعرفه القيد من المذكورين المسئلة فتأمل **قوله** في عقد تبرأ عنها اذا زوجها  
في عقد واحد فان ذلك لا ينفذ بحال **قوله** ولو سكت فيما يرخى لك بان قال اعتق ابى هذا وسكت  
ثم قال للاخرى اعتق هذا ثم قال اعتق هذا اعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لما قرأ بالثلاثة  
صحت من غير سعيه ثم لم يصح ما بعد في بعض حقه لان المعير انما يصح بشرط الوصل واذا قرأ الثاني  
فقد زعم ان الثلث سنة من الاول صغيرا انهم صدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق  
الثاني ولما قرأ الثالث فقد زعم ان الثلث منهم اثنان لم يصدق في ابطال حق الاولين كذا في شرح  
المصنف **قوله** اما في المسئلة الاولى اذا قال بغير المدخول ما انت طالق وطالق بقرعة واحدة  
عند عامة العلماء وقال مالك وان نفي في قوله القديم واحد بن خبيل والبيت وسعد وربعين اى ليل  
انها سلق ثلث لان الواو بوجه المقارنة والجمع محرف بالجمع كالجح بلفظ الجمع فصار كما لو قال طالقت  
طالق ثلثا الا برون لو قال طالقت طالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلثا عند وجود شرط  
فكذلك هنا ما قالوا على ما قدمنا ان للفران لفظا موضوعا وهو جمع فلو حملنا الواو عليه كان ثلثا  
وهو خلاف ما عليه اصل اللفظ ايضا والواو للعطف المطلق للفران ولذلك اى يكونها للعطف المطلق  
لم يقع الثانية لان الاول وقع قبل الكلام بالمان لان بوقف الكلام الذي صدر من اهله محله يكون بالبا  
يوجه ذلك من تنصيص عليه بلفظ وجوبه كقوله او من غير التخيير باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد  
ههنا نصيب عليه لان الواو ليست بغيره بل هي من محله لان الواو والمعبر ايضا لان ذكر  
الطلاق الماني لا يؤثر في الطلاق الاول فهو محلي قوله علم لانك الامه على الحره ولم ينعف على النكاح  
بالتالي واذا لم يتوقف اوله على اخره بابتى الاولى ولغا الماني والثالث لفوات محل النكاح

بحصول الابانة بالطلاق الاول لا يخلو في العبارة اى لفساد في النكاح والعطف فان ذلك ينعض وقوع الثاني و  
الثالث ولكن من شرط اقيام المحل فاذا لم يبق لغرضه ثم على قوله اى يوسف يقع الاول قبل ان يفرغ  
من الكلام بالمان وعند محمد بن عبد الفراع من الكلام بالمان يقع الاول المحو ان لم ينعض كلامه شرطا واستثناء  
مغزا وما قاله ابو يوسف حتى فانه ما لم يقع الطلاق لا ينفذ المحل ولو كان وقوع الاول بعد الفراع النكاح  
بالماني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحته الكلام بالمانى كذا قال شمس الاممه **قوله** وان ذلك في نكاح الامتين  
اى وكما ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا ينعض لانه الواو يوجب لمنزلة نكاح الامتين  
بطلان الثانية لفوات المحل للافضاء الواو ذلك لان عتق الاول يبطل لوقفه في حق الثانية يعنى بعد  
ما عتقت الاولى لا ينعض الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا يصل للامه في مقابل الحره حال الوقف اراد به حل  
المحلية اى لا يبقى الامه محل النكاح في مقابل الحره حال بوقف نكاح الامه فانه ان يزوج امه نكاحا موقوفا  
وتزوج حرمها حاتا فدا او موقوفا سطل نكاح الامه صلا وفك لان حال الوقف حال انضمام الامه  
الى الحره والنكاح الموقوف معتبر بانتهاء النكاح لانه غير لازم فكان غير لازم وكان في حق من يلزم حكمه  
بمنزلة غير المعتقد والامه ليست محل لانه النكاح منضمه الى الحره ولهذا يبطل بوقف نكاح الثانية  
بوقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاول قبل الفراع عن الكلام بوقفها ثم لم يصح التذكار بعد انما فيها  
لفوات المحل في حق التوقف قبله وانما قد في حق التوقف لان بطلان المحلية في حق الاخرى حتى لو تزوجها  
بعده لم ينفذ صارت حرمه لان الواو لا ينعض للمفارقة ليجعلها كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتها  
وهذا يشير الى ان لو قال اعققت هذه كانت بمنزلة اعققتها **قوله** فاما نكاح الاخير ذكر بعض  
مشايخنا ان اختلاف الجواز المستلزم لاصلاح الوضوح فانه في مسئلة الامتير قال هذا حرمه وهذا حرمه  
والكلام الماني حمله لانه بمنزلة ما عتقت على حمله لانه لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف  
اول الكلام على اخره كقوله الامانية عمره طالق لمتا وزند طالق ان رند طلق واحدة وقال مسئلة  
الاخير اخر نكاح هذه وهذه والكلام الثاني حمله ناقصه فشاركته الاولى ضرورية حتى لو قال ههنا  
واخر نكاح هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتير هذا حرمه وهذا لم يبطل  
نكاح الثانية كما لو اعققتا بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف حمله تامه في المستلزم  
والفرق ما اشار اليه الكافي وهو ان اخر الكلام اذا كان بغير اوله بوقف اول الكلام عليه كما يتوقف  
على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير لم يتوقف عليه ففي مسئلة الاخير اخر الكلام بقره اوله لانه اذا لم  
يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاول واذا ضم اليها يبطل نكاحها لانه يجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عن الجواز

فتركه من الاستثناء والشروط فوقه الاول على فصار كالحج بكلمه واحده فبطلوا في قوله الامتياز عما اذا اخرج  
لا يغني الكلام الاول لان النكاح سمي موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في نفسه لا في تغدير الاول بل هو  
فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد النكاح الثاني **قوله** وصدر الكلام بتوقف عليه اي على الالف  
الذي هو مغير بشرط الوصل هذا جواب عما اذا اجاز نكاحها موقوف واجبت الاثر اجازة نكاح الثاني في  
ابطال نكاح الاول ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير  
اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا وهذا لا يوجد ان تغير صدر الكلام بالآخر في المسكنين  
يوجد ولا يقال قد تغيرت مسلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه ثبتت به حرمة غليظة لانا نقول ليس ذلك  
تغدير بل هو تغدير حكم اوله وتأكيد لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما  
رافع للقيود اما ما سئلت من زياده الحرمة فبلحسب اعتبار الطلاق الثالث **قوله** عن الصحة الى الفساد وعن  
الوجود الى العدم المغير الذي يلحق باخر الكلام لا يخفى من ان يوثق في الوصف كاشرفا انه لا يبطل ولكن يوثق  
حكمه الى حين وجود الشرط وفي الاصل كاستثناءه فانه اذا قال امة حران سأل الله سطل اصل الكلام  
بالاستثناء حتى لم يتوقف له موجب اصلا فالشعير هو عرض لها فقال اعناق البانية بالوثوق وصفه في الاول  
بالمعنى من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام **قوله** وكذلك في الاثر عطف على قوله الخبير  
يعني كما ان صدر الكلام يذكر المسئلة شعير باخره فكذا في مسلة الاثر بعد الصدر باخره ايضا كما باننا  
من قال انما يعنى من كل واحد ثلثة لانه جمعهم محرف بالحج وهو الواو والمجموع محرف بالحج كالمجموع لفظ  
فصار كأنه قال اعقوبهم والدي الا يرون ان قول المرسل على الف ذم فلان وفلان بمنزلة لها على الف  
درهم وان قوله بعنت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة سعه منها فكذا هذا فان شمس الاسم في شرح الجامع  
وهذا ليس صحيحا فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في النفي والالف في الترتيب ولكن اخر الكلام هنا  
تغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامه نفس الاول بهلما سعيه لانه يخرج من الثلثة فاذا  
اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عني الى رفق عنده ان جنيته به لان السعيه وجبت عليه  
والمستسعي كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عبد مابني عليه درهم وعندهما وان لم يتغير الى الرق  
ولكن يتغير من براه ال شغل لانه لما كان يخرج من الثلثة عن مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم  
ينق الثلثة الثلثة ووصفت عليه السعيه في ثلث مائة فلذلك يتوقف صدره على اخره **قوله**  
ولهذا قلنا اي لان الواو المطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير ونور المحي  
في السلم من عن يمين من الرجال والنساء والحفظ لا وجبت ترتيبا كتر الشرح بل لفظه ان لفظ

لطول الكلام بالبر من نصيب علمه المومنين على الملائكة فنظروا في افساد قوا من قال بتفصيلهم على الملائكة وادعى  
ان هذا من ذهب اصحابنا اسند الائمة الرواية الاولى ان قال في المبسوط ونور بتسليم الاول من كان عن يمينه  
من الحنيفة والرجال والنساء وعن ساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الحج البيت لا في الترتيب فما وفي  
شرح الجامع الصغير شمس الائمة من اصحابنا من يقول ما ذكره في الصلوة قول اي حنفى الاول وما ذكره هنا بناء  
على قوله الثاني فقد رجع الى بعض من آدم على الملائكة قال وهذا مسله فما كلام من اهل الاصول ولكن لا  
للاشتغال به هنا فالواو لا وجبت الترتيب البيت لا يحق فان من سلم على قوم لا يمكن ان يكون  
الرجال او ائمة النساء الصبيان ولكن مراده في الموضوعين ان جمعهم في نيتهم وفي شرح الجامع الصغير  
للمتصرف به فاما المتقدم والناخير فليس يلزم لان الواو لا وجبت الترتيب لكن للبداية اشدي في الانتقام كما  
في مسلة الوصية بالفرب فدل ما ذكره هنا وهو آخر التصنيفين ان مومني البشر افضل من الملائكة وهو  
منه على اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة قال الامام الكشاني والمحار عندنا ان خواص بني آدم وهو  
المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم وذكر الشيخ الامام ابو منصور في تفسيره قوله تعالى  
ولقد كرمنا بني آدم اما الكلام في تفصيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم  
ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكف الامرفه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام من النساء والرسول والعا  
الخلق ومن الملائكة وبعضهم هو آء على هو آء وموضوع ذلك الى الله عارفا ان جمع من شر البشر وافسقمهم  
ومن الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفه غير فقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه جمع  
بين من ذكرنا ومن الملائكة مسكلم في تفصيل بعض على بعض **قوله** وكذا في جواب عن متمسك الخصم يعني كما  
ان قول محمد من الرجال والنساء والحنيفة لا يحتمل الترتيب فقوله لوان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب  
لان الية سبقت لسان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه مجرد في الفعل لا في العين  
الا يرون ان في الزمان الذي كان الصفا ومنه المعامل كانت المروة فيه كذلك ايضا **قوله** وانما ثبت السعي  
جواب عما يقال لما كانت الية لسان انهما من الشعائر فمنه سعي وجوب سعي او شرعيته فقال انما ثبتت  
ذلك بقوله ولا جناح عليه ان يطوف بهما ولهذا قال عطا ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا وجب  
شيئا لانه قال ولا جناح ومثله مستعمل في المباح دون الواجب وقال عامه العلماء هو واجب  
بهذا النص وتبعله علم ان الله تعالى كتب السعي فاسعوا واما قوله بولا جناح اي لا يتم فليخرج  
الناس عن الطواف بهما المكان صميمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونها في  
الجاهلية بعد الاسلام كرهوا التبعيد لله معاني ذلك المكان فيغني ذلك عنهم بقوله فلا جناح **قوله**

غير ان السعي لا ينفك عن ترتيبه حتى ان النقص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي نفس الامر لا ينفك عن  
ترتيب البداية المذكورة مصحح الكلام يدل على زياده عن اية بذلك الشيء وقوع اهتمام به كما اذا افكر  
بشركته مسعوفاه وقيل لهما الذي يتمنى بقوله وجه الحسب مقدم وجه الحسب يكون بصيب  
عينك ولزيادة النفات خاطر كليه ولما دلت البداية على زيادة العناية بظهور ما نوع وقوع صالحه  
لترجح الاثر ان ابانكدهما استدلاله بفضيل الملهج من اقتصار الامام منهم بقوله عزاسم والمهاجر من  
والانصار فلذلك رجع النبي صلى الله عليه وسلم بالقدم فقال بنينا بما بدأ الله تعالى به وهما المرثية واجبا بفعله  
وبقوله ان النقص لا يربى قوله واما قوله لفلان على ما يراه في جواب عرس سواي وهو ان يقال العطف بنفس  
المعطوف عليه كما في قوله ما به ودرهم حتى كانت لتمام درهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله ما به وثوب او يقال الواو  
لمطلق العطف فكيف جعل مبنيا للمعطوف عليه في قوله ما به ودرهم واذا جعل مبنيا في هذه الصور فلم  
يختلف في الصور الاخرى فقال ليس في ذلك نساء على حكم العطف ليلزم اطرا به بل على اصله فيرفع كعمله ان سأل  
قوله خبرها الباء متعلقة بكامله اي كما لا يخبرها ولا يجب بها اي بهذا العطف وهذا افضل اي  
تسميتها باياها او الابداء او النظم من فصول الكلام الصاجه اليها بل هي واو العطف كقول الناقص  
الان عملها في عطف الجمله الناقصه اجمع منها وبينها الكامله فيما تم به وفي عطف الجمله الكامله اجمع من  
الجملتين المحصول لكن الشك استدل ان قوله وانما هي للمعطف على ما هو اصلها اي للعطف كقولها  
لا يوجد شركه في الحران الشركه انما ثبتت الافتقار للكلام لهما لعدم افادتها بدونها لا مجرد العطف  
فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب ليدل الشركه وهو الافتقار قوله ولهذا قلنا ان  
الشركه للافتقار والضرورة قلنا الجمله الناقصه شاركا لاول بعينه ولا يجعله كانه اعيد مره اخرى ان  
الاضمار صلاحي الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضروره والضروره ههنا مني  
انزعت الادب وهو اشارة الشركه فيما تم به الاول لا يصار الى الاعل وهو الاضمار لان ما ثبتت الضروره  
بقدرها الا اذا استحال اثبات الشركه في جوارح اللفظ المذكور في الكتاب وهي قوله ان دخلت  
الدار فاطلق وطال الطلق الثاني معلق بذلك الشرط معينه ولا يقتضي اي العطف الاستبداد  
اي التفرد بالشرط واذا الثاني بمنزله قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق  
لما ذكرنا ان المقصود وهو افاده الكلام الذي يحصل بتعلقه بذكر الشرط معينه فلما يصار الى الاضمار فابديه  
يظهر فيما اذا قال كلا صلت بطلا فانت طالق ثم قال لهما ان دخلت الدار فانت طالق طالق  
كان مبينا واصله ولو كان المعاد لو صحت لفلان في قوله الكتاب وان كان غير مدعول بالاضمار

ايضا وكذا لو قال المرانه است طالق ان دخلت الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى تتعلق بدخول الدار الثاني  
تلك المطلقة لا مطلقا اخرى حتى لو دخلت الدارين لا يطلق الا واحد ولو اوصى الاعادة لطلقت  
شخص وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلان يتعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت  
الدار طلقنا جميعا ولا يجعل كانه افرد بها بالشرط وقال فلان ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم يطلق  
الثانية بدخول الاول بل يطلق بدخول نفسه وفي هذا النظر نظر ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق  
لثنا وهذه حيث لا يشك في خبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى لو طلقت الثانية لثنا ولو سكت الشركه  
طلقت كل واحد من الاقسام الثلثه عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الف بنفسها عليهما  
بحقيقه الشركه ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول بعد هذا ان اشارة الشركه في تخصيص  
الزوج اشارة الى ان مقصوده اشارة الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام بقوله وجه  
الكلام صلا اذ لاله للامان على الرابع بوجه فاما اشارة المثل فاكثرت من ان خصي فصار اليه على النقد  
قال الامام البرغوث اعقوا انه لو قال لغير المدخول به ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او  
قال فطالق فطالق ان يقع عند وجود الشرط لتمامه ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ملان بطلقات  
كما لو كرر الشرط صرحا مع تحلل الا زمانه وانما يصار الى هذا اي الى الاستبداد ضرورة استحالة اشتراك  
بينهما كما اذا قال فلان طالق وفلان فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاول لان الاستدراك منهما في  
مطلقه لا يتحقق فصار العان اي استبداد الجمله الناقصه بخبر ضروريه او الاول وهو اشتراك الناقصه  
في خبر الاول من غير استبداد اصليا قوله ومن عطف الجمله قوله هو اولكم الفاسقون فانه جمله تامة  
خبرها فالوجه العطف لاشارة ففانتم به الحملان الاوليان وهو الشرط الذي تضمنه قوله هو الذين يهون  
المحصنات كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلان طالق اسعق رطلان الثانية الشرط واذا كان  
كذلك كان الاستثناء الاخرى محتصا بغير راجع الى ما تقدمه فبقي المحذور في الغدق غير مقبول الشهادة  
بعد التوبة كما كان قبلها ومن هذا القبول قوله فان شئ الله يختم على لسك ويحلسه الباطل على تامة معطوف  
على ما تقدم غير داخل تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحال باطل معلق بالشرط والمعلق  
بالشرط معدوم قبل وجود وقد عدم ختم القلب ووجد محال باطل فخرنا ان خارج عن الشرط و  
مقوطة الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوط في اللفظ التقا ال كين في الخط اتباعا  
لفظ كسقوط في قوله هو ويدع الانسان وقوله سجد الزانية ولقد اوقف بعقوب عليه الواو نظرا  
الى الاصل وان وقف غير غير واو اتباعا للخط والدليل على انه ابتداء اعلاه اسم الفاعل اذ لو كان

وهو وجه ان كان كالمعصية  
سخر في كون كان على فان دخلت  
وفلان طالق وهو الاستدراك  
دخول فلان في خبر الشرط كالمعصية  
فعل فلان ان قال  
استطاع سمن وفلان  
سمن في سمن عليهما في خبره

بناقله وبحو الباطل واصطف ختم القلب فقد هو الصبر اي ان شاء الله ختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد  
مشقة استهزاهم فكذبهم وقيل هو الانسان ان شاء الله منسبك ما اوحى اليك فلا سلغ اليهم فلا  
يستهنون بك ولا يكذبونك وقيل هو عدم الفهم اي ان شاء الله ختم على قلبك فلا تفهم الحق من الباطل  
كما فعل باولئك الكفرة بذكره احسان اليه وما اكرمته انواع الكرامات ليستكبر به ويرحم على اولئك بما  
ختم على قلوبهم وما نزل بهم من انواع العذاب ويح ان يظهر وظفر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى  
يصير اهل الحق ظاهرين على اهل الباطل وقيل يح الحق وبالبح والبراهيم حتى يعرف كل احد الحق من الباطل  
بالح التي اقامها اذا نامل فرائق النامل وبحو الباطل بالح والبراهيم بكما اى بحه كذا في شرح السائل  
ومثله والاسخون اي من قسطنطين رحمه الله الذي لا يوجد له اسم والاسخون في العلم يتولون  
فانه غير اهل حقا الاستناء في قوله جل ذكره وما يعلم تاويله الا الله لما تنافى اول الكتاب وهذا على  
تقدير الوقت على قوله الا الله فاما على تقدير الوصول فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه **قوله**  
وقد استعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظرون  
الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكنتها الا بعد ان لا يكون هناك تعلق بسبب معانيها فاذا وجدت  
الاعراب قد تساوت في الوجود والواقع كان ذلك على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن تكلف تعلق  
آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جمل مستقلة بغايتها غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير  
منقطع عنها لجملة صاعدها كما ترى في نحو جاني زيد وفرس بعد وسط العذر في ان يدخلها ولو لم يجمع  
لها وبين الواو مثل في نحو قام زيد وقعد عمر وهذا معنى استعاره الواو للحال **قوله** لان الاطلاق  
حتملة على ما كانت الواو محتملة المقيد نحو استعاره المعنى الحال عند الاحتياج قال الله في حق اذ اجابها  
وصحبت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تقع الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتفتحها ببديل  
قوله خائف عدن فتفتح لهم الابواب وذلك لان مقدم فتح باب الضيافة على وصول الضيف كراماله وتلخيص  
فتح باب العذاب الى وصول المستحق له البق بالكرم فلذلك جرى بالواو وكانه قيل حتى اذا اجابها وقد  
صحبت ابوابها قيل وجوابه المحذوف اي اذ اجابها وكانت هذه الاشياء الى قوله فادخلوها خالد  
دخلوها وانما هو المنى وانما حذف لان في صفة ثواب اهل الجنة قد حذف عن ان شي لا يحط به الوصف  
**قوله** واختلف سائل اصحابنا على هذا الاصل في بعض جعلوا الواو للحال من غير تيم وفي بعضها  
جعلوا العطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوا العطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا فاذا  
قال العبد اذ الى الفاء وانته حرامه لا يعنى عالم بوجهه وكذا اذا قال الحرس لنزل وانته آمن الايام

نزل صلوا

مكتوب

٢٢٦

نزل جعلوا الواو في المسلمين للحال لا يمكن العمل بحصته او هو العطف وهذا لان الجملة الاولى فعلية طلبية  
والجملة الثانية اسمية خبرية ومنها كمال الانقطاع وذلك مانع من العطف اذ لا بد لصحة او الحسن من  
نوع اتصال من الحليين على ما عرف فلذلك جعلنا الحال وما صار للحال والاحوال شرط لكونها  
مقيدة كالشرط لعطف الخبرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق  
الطلاق بالركوب عطف بالدخول وصار كما قال ان ادبت الى الفافات حر وان برئت فانت آمن هذا  
تقرر علمه الكنية فان قيل ما ذكرنا عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله فانت حر وان  
آمن لا في قوله اذ وانزل بعض ان يكون الجزية شرط للاداء والامان شرط للنزول كما في قوله انت  
طالق وانته مريض اذ انزل النعلين كان المرض شرط للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك  
كان الجزية والامان سائقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط والحال كما يكونان  
متعلقين بالاداء والنزول واذا استغنى السعلق كان كل واحد واقعا في الحال ولنا الجواب عن من وجوه احدى  
ان من باب الغلبة كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله بعد  
ولم من قره اهلكناها فجاها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد الثاويلين وقيل عن اسمه  
ثم دنا فندى حمل على ثم ندلى فدنا وقال ربه ومعه معبر ارجاؤها كان لونها رضية سماؤه  
اراد كان لونها سماوية من غير نهارضه وقال في حشيش فيقعس او كتبت فيعترار اذ او كتبت فيكبت  
وقال الفطامي كما طينت بالقدن السباعا اي طينت بالسباع القدن وهو القصر فيكون المقدر  
كن حرا وانته نود الفاء وكن آمن وانته نازل اي انت حرا وانته آمن في هذه الحالة وانما حمل على هذا  
لا يصح متعلق بالاداء والنزول مادخل في الواو لان العلق انما يصح من بعض في النسخ والسن وسع المنكلم  
تخيير الاداء والنزول وكيف يصح تعليقه بالبر ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو جاز  
الحره او الامان ههنا لا يلزم من الاداء والنزول ولما يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا  
جعلناه من باب الغلبة لانه هو شعبة من اخراج الكلام للاصل مقضى الظاهر انه يورث الكلام ملاحظة  
والان ان قوله وانته حر وقوله وانته حر من الاحوال المقدره كقوله فادخلوها خالد اي مقدرين  
الحلوه في حاله الدخول لان الاحوال الواقعة فان عرض المنكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية  
والامان في الحال فيكون معناه اذ الى الفاء مقدر الجزية في حاله الاداء وانزل مقدر الامان في  
حاله النزول وكما ثبت المنكلم الحره والامان في حالتي الاداء والنزول كما ان متعلقين بهما وبقدومه  
في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حال اقامة مقام جواب الامر بل انه مقصود المنكلم فاخذ حكمه

ربيع  
كر كرك  
اي عطف بوجه الشئ بالشئ فاذا وجد  
الباقي هو ان الشرط يلزم ان يوجد الاول وهو  
الشرط لان وجود الشئ قبل الشئ

مكتوب

بعضه في بعضه  
بعضه في بعضه  
بعضه في بعضه  
بعضه في بعضه

ويصير معنى الكلام اذ الى الفانصر حرا واذ كان كذلك كانه الحزبه متعلقه بالاداء والامان متعلقا بالنزول  
تعلق الاكلام بالانسان في قوله انتي كهمك وذكره في بعض الشرح انه لما جعل الجزية بالاداء ان وصفا له انتم  
سابقا عليه اذ الحال السابق في الحال والصنف السابق الموصوف **قوله** انه لعطف الجملة الى الواو للعطف  
للمكان العمل المحقق اذ الجملة ان اسميتان ههنا خلاف ما تقدم وذكر الضمير لان حرفي انتهى بذكر  
ويؤتى على احتمال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصح شرطاً فانه اذا نزل الحال بحيث  
تبينه ديانته فصار كانه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك في الصلوة  
لكن لا صدق الفاضي لانه نوع خلاف ظاهر وفيه يحتمل عليه **قوله** خذ هذا المال واعلمت  
مضاربه في البرزاي هذه مضارب واعلمت في البرزاي كذا لفظ البسوط وهذه الواو لعطف الجملة  
لانها صلح لذلك ههنا الكون المحل من فعلين في الحال لانها لا يصلح الحال ههنا لان حال العمل لا يكون  
وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ ان استعارها الى الحال لصحيح الكلام والكلام صحيح  
ههنا باعتبار الحقيقة فلا صاحب الى محل حرف الواو على الجواز فيكون مشورة اشارها عليه الاشارة  
في الامر الاول كذا في المسوط والبرزاي من الثياب خاصة عزاري دريد وعن البيت ضرب  
من الثياب وعن الجوهرية وهو من الثياب منعه البراز والبرازة حرفته وقال محمد رحمه الله في  
السيرة البرز عند اهل الكوفة ثياب الكمان والفظن لا يشاب لصوص والخز كذا في المغرب **قوله**  
احدها كذا الواو استعمال بمعنى الباء مجازا كما استعملت الفهم لمناسبة منها صورته ومعنى اما صورة  
فلان كلمها شغور واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الاصل الذي هو معنى الباء ثم استعمال  
في المعاوضات الباء الذي يودي معنى الاصل دون الواو لانه لعطف احد العوضين على الآخر والجمع  
معاوضة من جانب ابراه ولهذا صح رجوع المراه قبل انقاع الزوج فدلالة المعاوضة حملناها على الباء  
كما في قوله اجمل هذا الطعام وكذا هم حملت على الباء حتى كان هذا قوله اجمله بدرهم سوا ووجب المال اذا  
جملة لانه انعقد اجاره الاستعانة او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها بعض العوضين  
وذلك بان جعل الواو الحال لصير وجوب الف على شرط الطلاق وبدلالة لان نفسنا نعلم لها بهذا  
المال وصار كانه قالت تطلقني في حال ما يكون لك على الف درهم وقد علمت ان الاحوال شروط وكان معناه  
تطلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج تطلقني او عدل كان بقدره تطلقني بذلك الشرط اي  
تطلقني ان قلت الالف وتظير اي تظير قوله تطلقني وكذا الف وهذا اي قوله وكذا الف لا معنى للباء ههنا  
اي لا يمكن ان يجعل الواو معنى الباء في مسألة المضاربة ولو جعلت معناها صار كانه قال خذ هذا المال

مضاربه بالعمل البرز فيصير العمل البرز عوضا عن الآخر فيجوز العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على  
المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل الحال ايضا لانها انما جعلت في مسألة الخلاف  
وهي قوله تطلقني وكذا الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست معاوضة لان المضارب  
في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الزبح شريك واذ لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن  
جملا على الحال مفيدة للعطف والابتداء وكان قوله واعلمت مشورة وكذا الكلام في قوله انت طالق  
اي مرضه او صلحته قال ابو حنيفة رحمه الله الواو لعطف حقيقة والحال على الحقيقة واجب حتى يقوم  
دليل بعرضها والمعاوضة لا تصلح لادلة المعارضا ترك به الحقيقة لان ذلك اي العوض او معنى المعاوضة  
امر زايد في الطلاق والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج ان قال انت طالق على  
الف واذا الى الف واذا تطلق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ونحوه في قوله ان طلق بطلا فكذا  
هذا وذلك لانه يصير معناه الطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف واليمين لازم  
تقبل الرجوع لقوله علمت بحد من حد وهو ان يجد الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما  
صارت يمينا وصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا  
هو الغالبه واجاز المال فيه نادرت تبت ان العوض قيم امر زايد فلا يصح تغيير الحقيقة العطف والطلاق  
لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجاره لان معنى المعاوضة فيها امر اصل فجاز ان يعارض الامر اصليا  
احد **قوله** لان الحال فعل واسم فاعل نحو قولك جاني زيد شكلم او متكلما وذلك لان الاصل في الحال المطلقة  
ان يكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غير دلالة الفعل على التحدث والذوال  
ودلالة اسم الفاعل على الصاق الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله  
وكذا الف جملة سميتها او ظرفية وليس بفعل ولا فاعل فلا يكون صيغة الحال قوله وانت حر فان الحر  
اسم مشتق من الحرار فقال حر العبد بحر حرار من باب علم يعلم بصبغ صيغة الحال واصطلاحه ان  
الدلالة على الحال في قوله وكذا الف محدوم مع ان الصيغة لا يصلح للحال فلا يكون الواو الحال في قوله  
وانت حر فندو جدا لمعنيان جعلت للحال هذا بقدر كلام الشرح رحمه الله وهو شكلك لان المذكور  
في علمه كتب النحو ان الجملة الرابع وهي الاسمية والفعلية والظرفية قد نفع حالها الجملة  
ان كانت اسمية او ظرفية فالواو لازمة نحو جاني زيد وابو معن تطلق ولقيته وان بكرمه بكرمه  
وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو جاني زيد يسرع او يسرع او يسرع  
وان كان الفعل ماضيا او مضارعا متفصيلا جاز الامران وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر

مضارب

مضارب

فالتركيب لازم بحول قبيته امامك والكرمه في الدار وان كان بعد مظهر فالامران جائزان بحول قبيته عليه  
حبه وشي وقبيته وعلية وشي وقوله ولكل لغز من هذا القبيد فيصير ان يكون حاله لا يكون  
يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية كونها فعلية والثانية خبر يجمع كونها اسمية  
وقد عرفت ان النسب شرط للمعطوف والمعطوف عليه والمستمق لمن يكون الواو للعطف ههنا  
يجعل الحال تصحى الكلام واخترازا عن الغاء وكذا قوله وان تصيغت للحال مثل ايضا لان  
قوله من نفسه يقع حاله وانما وقع خبر المبتدأ ولو جعل حاله كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل  
بل الجملة بحولها في حاله وهي اسمية بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها صامها اسمها اسمية  
من كل وجه كان وقوع قوله وكذا الاقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب الاخصر يجوز  
ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظر الى الاصل في الاصل فما ان يكون  
فعل او اسم فاعل ووقوع غيرهما صامها صامها الاصل واليه يشير قوله ليس يصيغ للحال ان يصيغ الحال  
في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما صامها صامها الاصل واليه يشير قوله ليس يصيغ للحال ان يصيغ الحال  
هي بفعل وبالبنم فاعل والجملة اسمية والظرفه كقولهم فوه الى في وعلية وعلية جبهه وشي مفيد  
الفاعل وهو شاذها مستقم وعلية جبهه وشي فاعل ان قوله في الكتاب حال فعل او اسم فاعل صحيح  
للفهم ان يقول فليكن هذا الجملة وهي قولها وكذا الف حال يمثل هذا التاويل ايضا بل تطلق مسند الكرم على  
الف ذم او واجبا على ذلك وقيل معناه ان هذا التركيب يصح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا بعض  
الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا او مشمعا لان نحو الف نحو المفرد اذا لاقى من قولك جاني زيد  
مسرعا وجاني زيد مسرعا في افاده معنى الاسراع ثم الظرف لا تقاربه الى العامل اما مقدر بالفعل كما  
هو مذهب الاخصر او باسم الفاعل كما هو مذهب سيبويه فاذا وقع في الجملة اللطيفة في حيز الحال  
كانت مقدره بالفعل او باسم الفاعل وكان تقدير قوله لقيته عليه جبهه وشي او مستقم عليه جبهه  
وشي وعلى كلا المقدرين لا مستقم الواو لان الواقع حاله في المحقق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل  
المقدر وكلاهما لا بعض الواو وكان هذا التركيب مع الواو غير صالح كما لو صرح بالمضمون فعل لقيته مستقر  
عليه جبهه وشي او مستقم عليه خلاف قوله وان شئت فقل انه اسمية وقعت بحولها في حيز الحال ولا  
يصح الجملة اسمية لها الامع الواو وكانت هذه الصيغة صالحة للحال وتبين ما ذكرنا ان اللام في قوله الحال  
فعل او اسم فاعل للعهد الى الحال المستقر في هذا الظرف وهو قوله وكذا فعل لم مستقر او اسم فاعل  
ان مستقر قلت هذا الكلام حسن لعلمك بخالفه وايات كتبت نحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة الواقعة

حالا اذا كانت ظرفه وبعد الظرف اسم يظهر جاز فيها اشارة الواو ونزكها فلما ذكر هذا التعليل واما  
اشانها فلانها اخذت شبهة بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر ما بعده من المظهر بخبر عن مجاز فيه  
الامران **قوله** وصدور الكلام معنى قوله اذ الى الفاعل مفيد شاملا لاشراط المحرمة لانه لا يصح  
للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينيا ولا يصح للضرورة ايضا لانها لا يكون من غير عقد  
واصطلاح وانها لا تزيد في شهر على عشرين درهما ولو لم تكن او نحوها والضرورة وتطير ياخذها المالك  
محمدا على اي عمل صدر الكلام على كونه شرطا للمضمر بان جعلت الواو للحال لصير تعليقا للعق بآداء  
المان بحال ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال ان شئت وعلك الف ذم كان ايقاعا  
معدا منه بدفع اخر فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو العاين صحيح منها فلما حمل على الحال  
بله يكون معناه وكذا الف ذم في منك او يكون وعدا منها اياه بالمال والموا عبيد لا تتعلق بالذموم  
ولان ادنى ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجبه كذا في المبسوط فصح  
ان قوله اذ الى دلالة على الحال اي على ان الواو للحال **قوله** لادلاله فيها على الحال لان الاصل في التصرفات  
التنجيزية والمعلق سمى فيها بعرض الشد وذلك لانه لا يتصل بالاحتمال والشك ولان الظاهر من حال المؤمن  
انه لا يطلق حليلته في حال المرض لان حال شفقة ومرحمه والموجود لاله على الحال جعلت الواو على  
العطف الذي هو حصتها وقد صح الحمل عليه لانها في الجملتين ولكنها تحمل على الحال لان المرض قد يصير شرط  
لطلاق والطلاق يناهز الى المرض ويحقق فيه فاذا نوى التعليل صدق في بانه لا يحمل كلامه لا  
يصح حاله الاخذ لان العمل بوجوده لاخذ الموجود قبله والكلام يحمل على الحال ايضا لان قوله امر نعت  
فاعل او لانه جملة اسمية مع الواو وايضا نصب على المصدر من اض شئ اذا رجح وينوب عن الحال بقول  
فعلت كذا ايضا اي ايضا عايدا اليه ويحال قد كثرت من ايض اي كثرت الكلم هذه الكلمة كذا الذي  
الميدان **قوله** الفاعل والمفعول يعني موجب وجود المان بعد الاول بغير مهله حتى لو قلت  
ضربت زيد فمرا كان المعنى ان ضربت عمرو وقع عقوبه ضرب زيد ولم يتناول المدة منهما ومعنى قوله  
تراخي عن المعطوف بزمان وان لطف وهو ان من ضروره المعقوب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل  
ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بحجبه له قال الامام عبد القاهر  
اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك لا يبرهن انه لا يبرح عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت  
زيد فمرا فقد اسعت عمر زيد مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متجردا عن العطف  
كما في جواب الشد بالفاء نحو ان بائس فاننا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع **قوله**  
اراتب

بطلت  
في اصل ايضا

الايون توضع لما ذكر ان الفاء للوصل والمعقبه عنى لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملت الاجز  
لان من حق الجزاء ان معقبه نزوله بعد وجود الشرط بلا فصل لان الحكم مرتب على العله ان بلا فصل  
لوزمانا على حسب ما اختلفوا **قوله** احدث كل ثوب عشرة فصاعدا فقوله صاعدا الصاعدا على  
المال بجامل ومضمرة والتقدير كان الاخذ عشرة فزاد الثوب عقيب الاخذ صاعدا معنى هذا انك  
استربت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشره ثم عملا الثوب فزاد على العشرة فقوله احدث  
كل ثوب عشرة فصاعدا من تراخ اوده للثمن صاعدا وليس انصاف صاعدا على العطف لان لم يقم  
الاذكار الفاعل والمفعول والعشرة والاستتقم عطف على الفاعل لفظا ومعنى وهو ظاهر وكذلك  
المفعول معنى اذ ليس العرف انك اخذت الثمن والصاعدا ان الصاعدا هو الثمن وكذلك العشرة لفظا  
وهو ظاهر وكذا معنى انك اخذت الثمن بعشره فصاعدا وانما اردت بعشره  
معنى انك توجب حمله على ان يكون التقدير فزاد الثمن صاعدا اوده على هذه الحالة في البعض  
**قوله** وجوه العطف منقسمه على صلته اراد بالصله الحروف معنى قد ذكرنا ان انواع العطف  
انقسمت على حروف العطف وان كل حرف يختص بمعنى في اصل الوضع فالواو لمطلق العطف ثم للترتيب  
مع التراخي فلما بدى ان يكون الفاعل معنى اختص في اصل الوضع وذلك هو المعقب بضم الوصل اذ لم  
يوضع له لفظ آخر والاستراخ خلاف الاصل لما مر في غير مره **قوله** ولذلك كاي لان الفاء للمعقب  
قال اصحابنا ممن قال الغير معنى هذا العبد منك هكذا وقال المستوفى فهو حر انه يعنى ويجعل الرجل  
قابلا للبيع معقفا لانه ذكر الحره بحرف الفاء عقيب الاجلب والفاء للترتيب والانه ترتيب لعنق على  
الاجاب الابعث ثبوت القبول معقفا لانه بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو  
حر او وهو حر اعدم ما يوجب المعقبه في محفل الرد الجواب بان جعل اجارا عن الحره الثابتة  
قبل الاجاب ولتقبل البيع بان جعل انشاء الحره في الحال فلا است القبول بالشك **قوله** فانا  
هو لم يكن انه يضمن وذلك لان الفاء للوصل والمعقبه فندكر تبين انه شرط للمقايه الاذن لانه  
امره بقطع مرتب على الكنايه فصار كانه قال ان كفاي قبيصا فاطعمه والمعلق بالشرط عدم قبل  
وجود الشرط فاذا لم يكن قبيصا كان القطع حاصلا بغير اذن وكان موجبا للضمان بخلاف ما يقال ان  
اطعمه فقطع فانا هو لم يكن لانه لا يضمن لان قوله اطعمه اذن مطلق فلا يكون القطع بوجوب الضمان  
ولا يقال قد غره بقوله بكفك فبديع ان يجب الضمان لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان  
لاوجه الضمان على الفاعل كما لو قال هذا الطريق آمن فسلك فيه فاخذ للصوم مناعه لا يضمن كذا في

مطلب

المبسوط **قوله** فمنين الاول قال بعض مشايخنا هذا قول ابن حنبل رحمه الله فاما عندنا فنحن  
ان نطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزبه لا يترتب بعضها على بعض  
بعد وجود الشرط يجعل الفاء بمعنى الواو مجازا واصله على الخلاف كما عرفت والصحيح انها نظاير  
واحدهم جميعا لان الفاء للمعقبه صلت بترتيب بين الاول والثانيه الوقوع كما لو قال بكلمه بعد  
ولا يمكن القول بانها لانها من الاول ومعها يمكن اعتبار الحقيقه للمعقبه للمعقبه الى  
المجاز كما قال شمس الامم **قوله** ولذلك كاي والمعنى المعقبه اخضع به الفاء بكذا انما اعاد هذا  
الكلام لمعنى عليه ذكر الحديث الذي اوردته وبطله تمسك اصحاب الطواهره منهم داود والاصحاب  
فقالوا ان الرجل اذا ملك باه او ابنة بلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعناق لان قوله  
معقفه يصح على انه ستمنى على اعناقهم ولو عمن نفس الشرا لم يكن لقوله ببعقفه معنى لان الثواب  
لا يمنح ثبوت الملك ابتداء فلا يمنع البقاء بالطريق الاول الا ترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت  
بقاء ملك النكاح وقال علمه العلماء بعض عليه من غير اعناق للمعرف والمراد من قوله فيشتره معقفه  
الاعناق بذلك الاشارة الى الطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه ضرب  
فوجب وكتب فمطم وانما اسباب الملك ابتداء لان العقود به وثبوت العنق لا يحق الاب  
فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك النكاح لانه لا فائدة في اسائه ملك له على اسمه من ازالته لانها تعود  
الى ما كانت عليه **قوله** اطعمته فاشبعته ان هذا الطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الطعام لم يكن  
الاشباع متصلا بهذا الطعام وليس كذلك بموجب الفاء وكذا قوله علم فيشتره فمعقفه  
مقتضاها ان يكون الاعناق متصلا بالشر من غير تحلل وزمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط  
اعقافه ابتداء لايكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعقفه متصلا بالشر لايكون حتى يتم كلامه متحلل  
بينها زمان وذلك ليس بمعنى الفاء كذا قيل وفيه يكلف **قوله** فدل ذلك ان قوله فيشتره معقفه  
على ان كونه معقفا كما للشر كما لاشباع في قوله اطعمه فاشبعه وقوله بواسطة الملك احرار  
عما يقال الا يصح لانه يكون الاعناق حكما للشر لان الشر امر موزع للثبات الملك والاعناق ازاله له  
فكان منافي له والمنافي حكم الشر لا يصح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه نفسه لا يصح حكما له  
ولكنه يصح بواسطة الملك وذلك لانه بالشر يصير متمم للملك في الغريب الكمال له العنق فيصير  
العنق مضافا الى الشر بواسطة واذا صار مضافا اليه يصير به معقفا لان السبب الموجب للحكم  
بواسطة كالموجب بغيره بواسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعناق او كما

قاله اصحاب الطواهر واذا اشتراه نوبيا عن الكفار يخرج بعن العهدة ايضا خلا لما قاله ففرد الكافي وانما  
البنى علم مجازاه الولد والد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلاها وقد حصل ذلك للولد بواسطة  
الاب فلما لم يكن للولد مجازاه لان جميع ما تصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يملكه لانه لا يجمع في ذلك راجع  
الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات الا اذا وجد له ملكا او اعنفه بالمشرا فحينئذ يجوز ان يكون  
هذا من نوع مجازاه لان الرق اثر الكفر الذي هو مؤثر حكما والاب له او من كان ميتا فاحسنه ان كانا  
مهديينه فاذا زال عنه هذا الوصف بالمشرا صار كانه اجباه بعد ما فنى مجوزان بصيرتها بالاحسان ومجازاه  
لانعامه وهذا على وجه التخييل والتمثيل لا على طريق المحقق فان هذا لا يفيد رعي مجازاه الابوين وكافاتها  
بحال اذا انصف عن نفسه وتاملت احسانها اليه واشفاقت عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم  
واغفر لهم ما ضيعوا من حقوقك يا اكرم الاكرمين من غير تراخي من غير ان تشتغل منها بعمل آخر او يوش  
الدخول في الثانية من غير استفعال بعمل **قوله** وقد يدخل الفاء على العلة الاصل ان يدخل الفاعل الاكلام  
لانها مرتبة على العلة ولا يدخل على العلة الاستحالة تاخر العلة عن المحلول الا انها قد يدخل على العلة على  
خلاف الاصل بشرط ان يكون لها اول لانها اذا كانت دائمة كانت في حاله الدوام متراخية عن ابتداء  
الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او جسد في سلطان او ضيق  
اذا ظهر اثار الفرح والخلص له ابشر فقد اناك الغوث وقد يجوز باعتبار ان الغوث الذي هو علة  
الابشار موجود بعد ابتداء الاشارة وتسمى هذه الفاء الفاء التعليل لانها معنى لام التعليل والابشار لازم  
ومتعدد يقال بشرته بمولود فابشرا صار فرضا مسرورا به وههنا معنى اللام في المراد من الغوث  
المغيث **قوله** انه معنى للحال لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فصير معناها اذا الى الفاء  
لانك حربه فلذلك لا يتجرب العنق وقوله فلم يجعل معنى التعليل كانه ضمير شرط جواب سؤالي وهو  
ان يقال جعلت قوله اذا الى الفاعل وقوله فانت حر باسا كما هو وصف الفاء والاد اصاح الاضافة  
الحرية اليه صير كانه قال ان ادبت الى الفاء فانت حر كما في صورة الواو فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا  
الى الضمار شرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام وبه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء  
على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجب الترتيب والعلة سابق على الحكم كما ستا انا نقول فما ذهبنا  
اليه عمل كصفة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة كحصول الترتيب وكان اول من الاضمار ثم رجع  
الشيء الى اصل الكلام فقال وكذا قلنا لان الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت فلنا اذا قال قلنا  
على درهم فدرهم ان ملزمه درهم لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون العاين غير الاول

عمل كصفة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته لان الترتيب الذي نحن بصدده هو المقدم  
والثاني من الترتيبين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال  
هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا ثمة ولا او جلس وقام او نحوه والدرهم في الذم في حكم العين فلا  
تصور فيها الترتيب فصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب درهم وبعده آخر كما اذا قال ودرهم ملزمه درهم  
بالجماع وصرح التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لما في نفس العطف  
كانه قال درهم ودرهم قال الشايع لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدرهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه  
الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصل بالانتماء لا بالبدل من مباشره سبب اخر بعد وجوب  
الاول مفصل الاحوال محتمل على انه جملة مبتداه محذوفه المبتداه ذكرت بمحقق مضمون الجملة الاولى  
وتأكيدا كانه قال فهو درهم كقوله وما ارسلنا من رسول اى من قبلك الا لسان قومهم ان بلغتهم لسان  
لهم اى الدين الحق والاصراط المستقيم فضل الله من شاء اى بصير ذلك البيان سبب خلا من شاء الله اضلاله  
والذكور في التفاسير فضل الله من شاء بعد السمن بانبيائه الباطل ويهدى من شاء الاتباع الحق وكقول  
الشاعر وهو روني روايه حاجب الصحاح يريد ان تعرب فيجعله اى اعرابه اعجاب له ومعنى السمت انه  
لا يفيد على انشاد الشعر والكلام من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من  
لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته محسن بموقعه فاذا افتقد ذلك فسدت فهدى معنى قوله يريد  
ان يعرب فيجعله وقال الاخشى لوقوع موقع الموقوف لانه اراد ان يقول يريد ان يعرب موقع الاعجاب  
فلما وضع قوله معجبه موضع قوله فمع رفعه كذا في الصحاح وذكر صاحب الكشاف في رسالته الراجح  
داويعن الخطبة انه كان يقول فولى جيد الشعر اشده من قصم الحجاره وقال الشعر صعب طويل سلمه  
اذا ارتقى فيه الذي لا يعلم زلت به الى الحصى قد مره يريد ان يعرب معجبه **قوله** الا ان هذا ان جعله  
جملة مبتداه كما قاله الكافي لا يصح الا باضماره ترك الحصة وهي العطف والفاء من كل وجه  
لانه مساوي قوله على درهم درهم والحصة اخى بالاعتبار من الفاء ما يمكن وما ذهبنا اليه ان كان  
ترك الحصة من وجه وهو اعتبارها من وجه لان ان فات العلة صيرت الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل  
العامل معنى العطف الذي هو اصل هذا الحرف وصفه العقيب في الوجوب فكان اخى ما قاله الكافي  
**قوله** على سبيل التراخي وهو ان يكون من المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بها  
فاذا قلت جاني زيه ثم عمروا وقتت ضربت زيدام عمرا كان المعنى انه وقع منهما مهلة ولهذا جاز  
ان يقول ضربت زيدام عمرا بعد بشهره ولا يصح ذلك بالفاء وحلف اصحابنا في اثر التراخي ان يظهر اثره

عطف



فقال ابو جعفر رحمه الله ظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف جولا بكما في النزاحي يعني  
 هذه الكلمة وضعت لمطلق النزاحي فيبدل على كماله اذ المطلق منتزعا الى الكامل وذلك بان تمتد النزاحي في  
 التكلم والحكم جميعا اذ لو كان النزاحي في الوجود دون التكلم كان ثابتا لمن وجه دون وجه الاير ان هذه الكلمة  
 دخلت على اللفظ صحيحا اظهر اثره النزاحي في نفس اللفظ ايضا فنقد مرارا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ  
 صار كما لو فصل بالسكون وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله النزاحي راجع الى الوجود في وجود ما دل اللفظ  
 عليه من ارجاء كما في كلمة بعد لاني المكلم لانه متصل جمعته وكيف جعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح لان اتصال  
 معنى الاتصال حكما مرعا لمحق العطف سانه فمن قال ان هذه المسئلة على وجه اربعة اما ان يعلق الطلاق  
 بكلمة ثم في المدخول بها او في المدخول بها او اما ان يقدم الشرط او اخره فاذا اخرج غير المدخول بها فقال  
 استطلق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار عند خفيفه نفع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار  
 كما سكت ثم استأنف لا يوقف اول الكلام على اخره ضرورة كما اذا وجد الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء  
 المحل اذ المعاق لا يترك في المحل ولو غلبت الماثلت لانه ثابت لا الى غيره ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام  
 الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر الانقطاع في عدم التعليق بالشرط لانه لا يملك له شره فيما تم به الاول وما  
 يصير ذلك كما لو قال في ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم حتى قوله ثم طالق بلا مبتداء  
 ولو استأنف بالانفصال في ذلك اذ صار متانفا حكما لانا نقول صحة العطف مسه على الاتصال  
 صوره وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط فمعنى اتصال الكلام صوره ومعنى ولذا اخصر حرف  
 الفاء الذي يوجب اوصول حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لاسم التعليق بالشرط ويصح ما لو قال  
 ان دخلت الدار وانت طالق طالق طالق لاسم التعليق بالشرط لعدم ما وجب التعليق وهو  
 حرف الفاء ولكن ثبت الشره فيما تم به الجمله الاول للاتصال صوره ويمكن ذلك بدون العطف بان يجعل خبر  
 واذا اخرج الشرط في الدخول بها او قدمه بعلق الشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو ظاهر وعند  
 تعليق الشرط في الوصع الاربعة ومنزل على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف تصف  
 النزاحي فلو جرد معنى العطف بعلق الكل بالشرط ولعن النزاحي نفع مرتبا فاذا كان مدخولا بها بطلق  
 لثاوان كانت غير مدخول بها بطلق واصدح وبلغوا الباقي بقوته المحل بالمدخول قوله كما اذا قال لي ان  
 دخلت الدار فانت طالق طالق طالق طالق يعني غير المدخول بها بعلق الاول بالشرط ووقع الباقي ولغا الماثل  
 ولو اخرج الشرط اطلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها ولو قدم الشرط او اخره وكما لو امددوا  
 بها اطلقت ثمن في الحال وعلق بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة المذكورة في المبسوط من غير تكرار

فيصح مقياسا عليها بالاجتماع في المسائل المذكورة **قوله** وقد استعارتم معنى الواو اذ اعذر العمل بحقيقة  
 ثم يجوز ان يحل استعار الواو احمر اذ اعتر الفاء للمجاورة اي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق  
 العطف ثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي يجوز ان يستعمل معنى الواو  
 قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا الي وكان لعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذي سئل عليه  
 سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلما لم يكن فكذلك الرقبه والطعام معتبرا قبله كالمصالح على الطهارة  
 فعرفنا معنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة النزاحي لسان تسان للمترجمين كما انها  
 بيان تبيان الوقفين في جاني زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاء بهم لنزاحي الايمان وتباعده في الترتيب  
 والفضيلة عن العتق والصدقة لاني الوقت ان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير  
 انها الترتيب الاخبار والترتيب لوجود اي ثم اجبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وقال بعلمته الله شهيد على  
 ما يفعلون قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد  
 بعد ذلك كان معنى الواو كما في قول الشاعر من سادتم ساد ابوهم ثم قد ساد قبل ذلك جرت  
 قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها يتبعها وهو العقاب كما قال تعالى ثم الله  
 يعاقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله يعلم ما تشاهدتم على افعالهم يوم القيمة حين  
 ينطق جلودهم والسنتهم ويبدمهم وارسلهم شاهده عليهم **قوله** ولذا قلنا ان الواو لوجوب  
 العمل بالحقيقة عند الامكان وجوبها حصيرا للمجاز عندنا وقال الساجي كوز لقوله علم من حلف  
 على يمين فراي غيره ما خيرا منها قليلا كبريمه ثم ليات بالذي هو خير شرع الكفارة قبل  
 الحث وما روى في رواية اخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا  
 على الجواز ولنا ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين فراي غيره خيرا فيها فليات  
 بالذي هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والرب للوجوب في الشرع فحلفنا ثم على الحقيقة في هذه الرواية  
 لا يمكن العمل بها وذلك لان الامر بالنكفر وهو قوله ثم ليكفر على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد  
 الحث بالاتفاق وهذه الرواية هي المشهورة كذا في الاسرار ولو صححت كان ثم فيها محمولا على الواو  
 لتعذر العمل بحقيقته اذ لو عمل على حقيقته لا يكون الامر بالنكفر للوجوب لان النكفر قبل  
 الحث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام الجواز فان قيل فما ذكرتم ترك العمل بحقيقته ثم وان كان  
 فعمل بحقيقته الامر فمما قلنا عكسه فتم ترجمنا ذكرتم قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من  
 سوق الكلام اذ المقصود الاصل من اليمين التبرؤ الكفارة خلف عنه فحلف على ما هو راجح الى المقصود

عند التعذر قلنا الواو لوجوب استغفار  
 ثم الواو قلنا اذا عمل الكفارة بالاقبال  
 الحث الجواز

على الحقيقة اول من عكس اليه اشارة الشيخ بقوله محققا لما هو المقصود وبان فما ذهبنا اليه ترك الحقة  
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفما ذهبتم اليه ترك المحقق من وجهين وهما حمل الامر على الابطح  
وترك العمل بالاطلاق لان التكثير بالصوم قبل الحث لا يجوز بالاتفاق والامر بالمعروف مطلقا غير مقيد  
بالمال وكان ما قلناه اخى وفما ذهبوا اليه ترك حصة الكلام من وجه آخر وهو انه علم على التكفير بالمرن  
بالحلف وبرود الحث خيرا وجواز التعجيل لسعاقب الجزية على اصلهم وانما جعلنا عبارة عن الواو  
بما زاد من الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء واجب ترسبا ايضا فلا يحصل العوض اذ سمي الامر  
غيره وجب كما كان ولا يقال لما صار معنى الواو محبان يجوز كيف ما كان عملا مطلق العطف لانا انما حملناه  
على الواو لستنى الامر على حقيقته ولو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فحملنا مقيدا  
رسم الكاره على الحث وان صار معنى الواو لستنى الامر على حقيقته لسواق الروايتان قوله علم  
من حلف على يمين الممنون خلاف اليسرى الاصل وكفى القسم باليمين لانهم كانوا يسمون بيمينهم حاله  
التخالف وقد سمي الحلو في علمه بيمينا التلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين وهو موثقه في جميع المعان  
كذا في المغرب **قوله** فالفاء اولى ان الواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقر من جواز ثم الواو  
لان الواو اولى ومعنى الجمع المصيب هو الوصول اقر به من في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعانة  
لواو من ثم الا يرون ان من قال اطلاق على درهم فدرهم ان يلزمه درهمان كما لو قال درهم وهذا اولى في  
جواره بالواو وقال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان الفاء في قوله غير المدخول بها ان دخلت الدار  
فان طالق فطالق بمعنى الواو وتعذر عمله على الحقيقة على ما تدنا فيقع عند وجود الشرط  
واحد عند جنيفه وعند هاتين الا ان الحقيقة اولى بمعنى لان تعذر العمل بالحقيقة واذا  
لم يكن متعذره كان العمل بالحقيقة اولى وكما في المسئلة على الاتفاق لا على الاختلاف فلا يفتح الواو  
عندهم جميعا لان كلامه تنصيصا على ان الثانية يعقب الاول فسد بالاول لا ال عند خلاف الواو  
واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال كما انت طالق فطالق ان دخلت الدار فعل هذا ايضا  
لا يفتح الواو بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على  
الترتيب عند وجود الشرط فلا سفاوت الامر من تقدم الجزاء وتأخير وعند ذلك البعض معنى  
ان يقع الثلاث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق ان دخلت الدار  
تطلق فلتا عند وجود الشرط بالاتفاق وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده اذا قال ان دخلت الدار  
فان طالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمده جوابه في الدار وذكر الفقيه ابو الليث في المختلف

ان يقع عند الكل ثلاث بطلقات في وجه الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن وذكر الكرخي والطحاوي  
ان المسئلة على الاختلاف وان اخرج الشرط بالاتفاق يقع ثلاث بطلقات لانه لو ذكر ان يكلم الفاء  
انه وجب له لو صل اول وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فاطلق وطالق  
او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت الدار انت بتطبيق واحدة عند جنيفه وقال  
يقع ثلاث ولو كانت مدخوله يقع الثلاث بالاتفاق عنده متباعدة وعند هاتين الجملة ولو اخرج الشرط  
فقال انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار وذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا  
بها او لم تكن قال الطحاوي جعل كلمه الفاء مثل كلمه الواو قدم الشرط او اقر وذكر الفقيه ابو الليث  
انها مثل كلمه بعد فقال اذا قال لجان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت  
مدخولا بها يقع الثلاث متباعدة وان كانت واحدة بالاتفاق **قوله** واما بل العلم ان كلمه بل صوغه  
للاضرب عن الاول منفيما كان ذلك او موجبا ولا اثبات للثان على سبيل التدارك للغلط فاذا  
قلت جاني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بجي زيد من سن ذلك انك غلطت في ذلك فحضر  
عنه الى عمرو فقول بل عمرو واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو فحتمل وجهين احدهما ان يكون التفسير  
ما جاني زيد بل جاني عمرو فكذلك قصدت ان تسمى نفي الجي لزيد ثم استدركت فابتن لعمرو  
والثان ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني عمرو فكونت نفي الجي ثابتا لزيد وتكون اثبات لعمرو  
وتكون الاستدراك في الفعل وصد دون الفعل وحرف النفي معا كما قاله الامام عبد القاهر  
يرضل كلمه لانك اكد النفي الذي تضمنه هذه الكلمه وانما صح الاضرب عن صدر الكلام هذه الكلمه  
اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا محتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فعمل اثبات  
المان مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا يرون ان من قال لامرأة المدخول بها انت  
طالق واحد لا بل سمن مطلق فلتا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع ومثله لو قال المرسل طلق امرأتى  
فلانه لا بل فلانه يمكن ان يطلق المانيه دون الاول لان الرجوع عن التوكيل صحيح كذا في شرح الجامع شمس الاسم  
**قوله** ولهذا ابي ويكون اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفره اذا قال لفلان على الف درهم  
بل الفان يلزمه لثمة الف وهو القياس لان كلمه بل الاستدراك للغلط بالرجوع عن الاول واقامه  
الماني مقامه ورجوعه عن الاول باطل واقراره بالالف على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه  
المالان كما لو قال على الف درهم بل الفه بينا او قال لامرأة انت طالق واحد لا بل تسمن وقلنا  
يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمه وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا

الكلام العادة تدارك بنفي انفراد ما اقرب اوله لا بنفي اصله الا برب ان اصله داخل في الكلام الثاني ولو  
صح التدارك بنفي اصله لا يجمع النفي والاسان في شئ واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في هذا  
الكلام باسان الزيادة التي بها هي الكلام الاول بعد ما كان على الف ليس مع غيرهم استند ان النفي  
فقوله بل القان ان غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الف لا فرق كما يقال محض حجة لا بل محضين كان  
استند كالنفي الانفراد غيرا واخبارا محضين لا غير وكما يقال جاني رجل بل جنان كان استند اكا  
لانفراد اصل محبب وهذا خلاف ما اذا اختلف جنس المال لان عند صلافي الجنس لا يمكن ان يجعل  
كانه اعداد الفدر الاول و زاد عليه لان ما اقرب اوله لا بنفي اصله موجود في الكلام الثاني بخلاف ما افاد بين الجنس  
الابرار ان لا يقال محض بل محضين وكحلاف الطلاق ايضا لانه انما اشياى اخراج من العدل العوض  
وبعد ما ثبت شئ لا يمكن تدارك بان جعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استند ان شئ لو  
اخرج الكلام محض الاخبار كان اقربا بالسن استنساخا فانه ايضا لما قلنا ان الغلط في  
الاخبار قد تمكن وعلى هذا لو قال القان بل الف او على الف جبارا بل زنيوف ملزمه ان زيد  
للاية و افضلها وهما اللان والجياد وفي الاستحسان لانه قصد استند اكا الغلط بالرجوع  
بعض ما اقرب اوله في القياس ملزمه الما لان كذا في المبسوط **قوله** ان يكون للاعراض عاقبة و  
اقامه لمان مقامه قلنا اذا قال لغرض المدخول بها انت طالق واحدة بل ينسب لها طلق واحدة  
لانه قصد الرجوع عن الاول باسان المان مقامه ولم يقد على الرجوع لانه لازم ولا على اقامه  
المان مقامه وايضا لانها لم تنسب محلا بوجوه الاول فلغا في كلامه **قوله** ولهذا ان وما ذكرنا  
قالوا جميعا الخ قال ابو البراء ما يقع ثلث مطلقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت  
طالق فقد علق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل طلقين فقد قصد الرجوع و اقامه التطبيقى  
معامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعلق بالنسب بالشرط يصح الا في رسم  
وقد انزل في اللفظ بنى عن جعل كان الشرطية هنا مذكورا الا انه حذف اختصاصا فيصير كانه قال  
لامرته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلث فدخلت مرة واحدة تقع البلا  
وهذا خلاف قول امرته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق حثثه يقع واحدة عندك حين  
لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بالواو واسطة والمان يعلق بذلك  
الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا  
اما ضرورة اول اللفظ والعلية لغاها الضرورة فمثاله قول جاني زيد وعمرو ثبت محي كل واحد منفردا

ضروره انه لا يتصور محورها واحد واما ما دل عليه اللفظ لغرضه بل فانه دل على وجود الشرط لعله على ما  
قال الشيخ في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك لانه يجعل منزله بمنزلة المنسب لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا  
صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور مقتضى الواسطة حتى ينسب اليه بل يمكن  
هذا موجب هذه الكلمة بل موجبا ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا لتعليل محمده لانه قال  
فصار بمنزلة قوله لا بل بمن ان دخلت الدار **قوله** وتتصل بهذا ان سان العطف ان التطف منى  
تعارض له شيان ان هما ان اعتبر اخرها لغه وان بعد ذلك التثنية لان التثنية لا تقابل الفوق او لانه  
التثنية بما هو الكايب منفردا في ما هو المقصود في الكلام الاول لانه اقوى كقولك رايت ابن زيد وكلمته  
منفردا الكايب الى الابن دون زيد الى الممكن الاقرب تاسا وكما في العصبان بخبر قوم الغزاة او لانه  
التثنية بما مثاله رجل له امرتان فقال لاحدهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشير الى  
للرأة الاخرى الى در اخرى لانه ان قول لا بل هذه يجعل عطف اهل الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت  
الاول للدار طلقنا جميعا ولو دخلت الاخرى لم يطلق واحدة منهما وهذا الكلام وجوه ثلاثة  
احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء فيقدره لا بل هذه طالق ان دخلت ثانيا والثاني ان يجعل  
معطوفا على الشرط فيقدره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق والثالث ان يجعل معطوفا على  
الرجوع فيقدره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فتكون طلاقا معلوما بدخولها والكلام لا يحل  
على هذا الوجه على وجه حال ويجعل على الوجه الثاني عند وجود اليه فاذا عدت حمل على الوجه الاول استند الا  
بعض المتكلم وصيغة الكلام اما الاستدلال بالغرض وهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر  
ان يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المنفرد  
في مثل هذا الكلام فيوجب العلم بالرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم واما الاستدلال بصيغة الكلام  
فان العطف على الضمير المرفوع المتصل بالركن لو متصل من غير ان يكون ضمير مرفوع منفصل  
يقبح وان كان جازما بقوله العرب فعلنا نانا وزيد وقل ما قال فعلته زيد بل هو شر لا يوجد الا  
في ضرورة الشرط قال الله عز وجل انتم وازواجكم فاذا استنوتنتم ومن هو كقولك فلم يعطف على  
الضمير حتى اكد بالمنفصل وانما وجب ذلك لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف  
عليه لم يفيد العطف فانه هو المشترك بين المعطوف والمعطوف عليه المعنى ولهذا لا يعطف  
الاسم على الفعل ولا على العكس ثم الضمير المرفوع المتصل من له الجزاء من الكلمة لا يبرر ان اعرب  
الفعل يقع بعد هذا الضمير نحو يضربان ويضربون اذ النون فيها مدع الرخ في ضرب الابرار

انهم اسكنوا الام الفعل مع هذا الضمير معا الواضحة وضربنا اخرنا عن نوال الحركات ولما جاز  
عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من حروف النطق فاذا كان كذلك كان العطف عليه  
عطف على الفعل الظاهر في جبهته تاكيدا بالمتصل لمكون عطف الاسم على الاسم ولان الفعل مع الفاعل  
منزلة شئ واحد لا يتفارق كل واحد منهما الى الاخر اذا الفعل لينصوب بدون الفاعل ومن قام به الفعل  
لا تصف بالفاعلية بدون الفعل وكان له في ذاته شبه بالعدم نظر الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا  
كان قائما بنفسه ان كان مظهر منفصلا لا يعجز هذا الشبه باعتبار الحقيقة فاذا كان غير قائم  
بان كان ضمير استلنا او بارز متصلا تاكيدا بالشبه بالعدم والعطف على المحذوم حقيقة باطل فعلى  
مانا كد شبهه بالعدم كان قسما فيجب لنا كيد بالمنفصل لمحصل العطف على الوجود من كل وجه  
وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير موكد كقولك ضربته وزيدا  
لان متصل لفظا لا تقدر بالان المنفصل في الكلام وكان منفصلا في المقدر ولذا لا يفتي  
له الكلمة فالك بقوله ضربك وضربنا فكون الباء على حالها فلذلك لا يصار العطف عليه فلما ما نحن  
في بيانه متصل لفظا وتقدر بالمتسا ان الفاعل كالجزم من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه واذا  
ثبت هذا مفعول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صاعدا على البناء في قوله ان دخلت وهو  
ضمير مرفوع متصل من غير موكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صاعدا على قوله واذا وهو  
الضمير المرفوع المتصل من غير موكد كما في قوله في سبيل نار اذ ان لم يوصل في قوله واما امراته فقولها لم يوصل  
على الضمير في سبيل على قوله من قرأها حاملة بالنصب وجاز ذلك للفواصل وهو قولنا اذ ان لم يوصل  
وكذا لا ابا واذا في قوله عز اسمه سيقول الذين اشر كوا الوشا انه ما اشر كنا ولا ابا واما معطوف  
على الضمير اشر كنا للفواصل وهو كلمة لا وكذا لا ابا واذا في قوله ابا واذا كنا ابا واذا  
على الضمير كنا باعتبار الفاصل وهو ترا ابا الى غيرهما من النظائر وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظ  
الدار وكلمة لا مضمي حوازل العطف على البناء في دخلت من غير موكد كما جاز على انت واستواء الشبه  
في صحة العطف واذا استويا في صحة العطف على الشرط بانقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لابل  
هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان الطلاق الاول معلقا  
بضرب كل واحد ولا يطلق الثانية الاستواء الجهمين وترج الاضرب بانقرب قلنا انما جعل الفاعل  
فانما مقامه لو كدر في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير موكد انما يوجد في الكلام معطوف  
على اخر اقون من فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اول من العطف على الضمير المتصل من سبيلنا

وجد الاقون وهو قوله انت لعدم احتياج حكم العطف عليه الى موكد ولا فاصل فكان اول محتاج الى ذلك  
الاذا عطف العطف على الاقون في يصار الى امداد وفي الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل  
فكان ضمير العطف على الشرط وان كان ضمير مرفوعا متصلا فتعذر العطف على الجزاء لا سيما كونه محلا  
لطلاق وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله قلب اذ قبلت وزهرا يادى كنعاج الملا  
تفتقن رملا في الفصل اول ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط في قوله ان نوى ما تحت كلمة  
فان دخلت الثانية والاولى الدار طلعت الاول فاصلة ولو دخلت فلكذا ايضا وذكر في القضا وفيما بين  
وبين امداد وان دخلت الاولى طلعت الاخرى ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاول  
لان ذلك كانت نظائر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تعليل عليه في حق التخفيف وان نوى  
الوجه الثالث صح لان ضمير العطف بهذه القيام مقام الاولى الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر  
ابطال الاول وجبت التثنية في ذلك بعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت التثنية وذكرها  
بينا في العطف الناقص كما ذكر الشرح في شرح الجامع وذكره شمس الامم انه في العطف الناقص انما جعل  
ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى الصحيح لغيره فان قوله لابل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة  
سندع بصرفنا الى الطلاق او الى الشرط ما يصار الى غير مرفوع ضرورة قوله واما اذا استويا في  
استواء الشبهان في صحة العطف وحسنه مما له الموقال ان لفلان على الف درهم العشرة درهم دينار  
كان الدينار معطوفا على العشرة لعل الف حتى صار من مائة مثله العشرة فيلزم سماع  
ثمانون لو قدرنا الدينار في عشرة او مبعون لو قدرنا عشرين ولو جعلناه معطوفا على  
الف لزمه سماع مبعون درهما ودينار وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شبهان اذ حسن  
عطفه على المستثنى منه وهو الف كما لو قال على الف درهم العشرة درهم ودينار وحسن عطفه  
ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدرهم الف صحيح استثناء عند ابي حنيفة  
وابن يوسف كما استثناء العشرة منها الا بربان لو قال على الف درهم العشرة درهم ودينار كان  
معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليها تخرج العطف على العشرة بالقرن والجزاء بان  
في العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير مائة مثله العشرة من الف قال العبد الضعيف  
اصل الله تعالى ويجب حل اصل محمد ذر فرب ان يكون الدينار معطوفا على الف لاننا جعلناه معطوفا  
على العشرة بصير الدينار مستثنى من الدرهم وذلك غير جائز عندهما وهو الفياض لا يابطل احد  
الجمعتين بعينها الاخرى للعطف فان قل ان جعلناه معطوفا على المستثنى من بصير الدرهم

العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عند ما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف على  
 العشرة عند ما يحسن بطل كما لو قال لعنان على الف درهم العشرة وثوبنا فلنا اننا لم نعلم  
 الالف عند ما بنا على ما ذكرنا فان محمد ارجح ذكر في الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الا اذا  
 الاستثناء ونصرف في الدرهم لاننا جعلناه استثناء من الدينار نظر الالف في اعتبار المعنى دون  
 الصورة وان جعلناه استثناء من الدرهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان محله من الدرهم وان لم قال  
 اذا كان ذلك لاننا واحد جعلناه استثناء من نوعه فنعرفنا ان في مثل هذا نصرف الاستثناء الى  
 الجنس بصح العطف على الالف **قول** واما ان علم ان لكن مستدرك به ما يفيد في الجملة التي قبلها  
 التوهم نحو قوله ما ريت زيدا لكن عمرا فلو علم ان يتوهم ان عمرا غير مسمى ايضا فاما ما طعن في هذا  
 التوهم والفرق منه وبين بل وجهين احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لا مستدرك بل بعد  
 الاجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمرا ولا مستدرك بل لكن  
 الاجاب النفي لا نقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما نقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع  
 للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز  
 الاستدراك بل لكن الاجاب ايضا كقولك جاني زيد لكن عمرا لم يات مرفوعا بالابتداء ولم يات خبر  
 وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فصح ان منصوب بل اضرب وليس حرف العطف في خط كما  
 يكون في قوله ما ضربت لكن عمرا كذا ذكره الامام عبد القاهر فبين هذا ان قوله للاستدراك بعد  
 النفي محض عطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والمان ان موجب الاستدراك بعد  
 الكمال اثبات ما بعده فاما نفي الاول فليس من احكامه بل ثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود في  
 خلاف كلمة بل فان موجبها ونعنائها الاول والثاني الثاني نفي ان في قوله ما جاني زيد لكن عمرا  
 انتفي محض زيد بصرح هذا الكلام لا كلمة لكن خانه لو سكنت عن قوله لكن عمرا كان الاسماء اثباتا ايضا  
 وفي قوله جاني زيد بل عمرا انتفي زيد بكلمة بل لا بصرح الكلام فانه لو سكنت عن قوله بل عمرا لانت  
 الاسماء بل شبهة منه وهو الثبوت وهذا هو الفرق بينهما **قول** غير ان العطف استثناء منقطع  
 معنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي ونقد مره لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي  
 الا ان العطف لهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انظمة  
 ذلك بطريق اخر اصدها ان يكون الكلام منفصلا بعبارة بعض غير منفصل للمعنى العطف والمان ان يكون محل  
 الاثبات غير محل النفي لممكن الجمع بينهما ولا ساقت في الكلام اولها في قوله ما جاني زيد لكن عمرا فاذا

هذا على رأي ابن الحاجب  
 اما على رأي الجمهور فلما  
 بل المتبع في نحو اسكنوا  
 فاما اذا كان بل بعد لا  
 فالحمد على انتفاء النفي  
 في التبع

فان احد المعنيين المتساقي فلا يصح الاستدراك فكون كلامنا متساقي مثال فوان المعنى الاول  
 رجل في يده عبد فاقرب الانسان فعالة المفتره ما كان في قطع لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمفتره  
 الثاني وهو فلان وان فصل برء على المفتره الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان في قطع بصرح نفي ملكه  
 عن العبد محتمل ان يكون نفي عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فكون هذا رد الاقرار وهو ظاهر لانه  
 خرج جوابا له من قوله برء الاقرار فيرئد برء هو يبرح العبد الى المفتره الاول ويحتمل ان يكون نفي عن نفسه للمفتره  
 الثاني فكون تحويل الرد الاقرار ويصير قابلا له مقول بغيره فلذا وصل الى قوله لكنه لفلان كما ان قوله  
 ما كان في قطع كان وصله به بيان انه نفي عن نفسه بل انما نفي مطلقا وصار كما يجاز عن قوله  
 قوله لفلان على الف درهم وديعه فصيبر قوله على مجاز التحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا واذا فصل  
 قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفي مطلقا نفي عن نفسه اصلا انما الى احد فكان رد الاقرار  
 كتدبير للمفتره على الكلام على الظاهر وكان لكنه لفلان بعد ذلك زيادة بالملك للمفتره الثاني على المفتره الاول  
 وشهادة الرد الاستدراك في العبد ملكا للمفتره الاول ومثال اخر رجل ادعى دارا في يده رجل انهاره  
 والذين في يده يمدح ذلك فاقام المدعي تبن انهاره فمضى القاضي له ثم اقر المقض له انهاره فلان  
 ولم يكن له قط او قال ما كانت في قطع لكنها لفلان بكلام متصل فان صدق المفتره في اجماع برء الدار  
 على المقضي عليه ولاشئ للمفتره لانها نصادق ان الدعوى والبيد والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب  
 رد الدار على المقضي عليه بخلاف المسئلة الاول لان المفتره الاول والثاني والمفتره الاخر يعقوا على ان  
 العبد ليس للدار لان العاني صدق المفتره الاول في النفي وان كذب في اجماعه والثالث صدق المفتره  
 الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتساق على ان الاخر للدار في العبد فلم يستقر عليه  
 اتساقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا تناقض له فيه فاما المقضي عليه في هذه المسئلة فيدعيها ولم  
 يزعم قط انها مستله ولكن استحققت عليه القضاء فاذا بطل القضاء نقول المقضي له انها ما كانت في  
 قطع يمكن النفي عليه من اخذها من عمه فلها برء عليه وان كان المراد صدق في الاقرار وكذا في النفي  
 عن نفسه بان قال كانت للدار ملكا للمفتره الا انه وجهها الى بعد القضاء وسلمها الى اوباعها فهي للمفتره  
 بضمن قيمتها المقضي عليه وهذا لا شك كل اذا ابدى بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق  
 للمفتره بتصديق اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بوجه ما كانت في قطع فقد اراد ابطال اقراره والرجوع  
 عنه وكذب المفتره ذلك فلم يطل فحقها ما اذا ابدى بالنفي بان قال ما كانت في قطع لكنها لفلان بكلام  
 موصول فكذلك عندنا وعند زفره ان الدار ترد على المقضي عليه لان قوله ما كانت في قطع كان نفي

نقلت من ان عدول المدعي عما ثبت بدعواه  
 يستند في النفي وكان عدول المدعي بدعواه  
 لا يستند في النفي فمان ما كان

القضاء لو اقتصر عليه وقوله لكنها فلان كلامه حينئذ مقطوع عما قبله لا يبرهن ما من غير كونه قف اول الكلام  
عليه وصيرته كش واحد فكون اقرارا بالملك للغير بعد ما استغنى ملكه وعاد الى المعنى عليه فلا يصح هذا الاقرار  
وان صدق المقوله كما لو فصل الاقرار عن النفي ولكن انقول ان آخر كلامه منافي لاوله لان اخره اثبات واوله  
نفي والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصل به ليقطع عنه ولا يحكم اول الكلام شي قبل اخره الا يبرهن ان علم  
الشهادة يكون اقرارا بالوجود باعتبار اخره ولا يفرق بان ذلك كلام منتمل من النفي والاثبات كما ان هذا الكلام  
ستعمل على النفي والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما في كلمة الشهادة  
وكون قوله ما كانت قطبا اتصال الاثبات به نفيًا للملك عن نفسه باثباته للثاني وذلك محتمل بان ملكه بعد القضاء  
فجعل عليه حق المقر له ولهذا قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا عاين مجلس القاضى حتى يمكن للقاضى تصديق المقر  
فاما اذا قال ذلك في مجلس القاضى فقد علم القاضى بكذبه لانه علم ان لم يجز منها هيبه وقبض ولا يبيع والكذب  
لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة ولان اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يذكرك لنا كيد  
الاثبات عرفا وما ذكرنا كيد النفي كان حكم ذلك النفي ولا يكون له حكم في نفسه فصول من حيث المعنى  
كانه قال هذه الدار فلان وسكت ولان النفي لما كلف لنا كيد الاقرار كان موجعا عن الاقرار معنى لان لما كيد  
ابدا بعد لمؤكد ولان المقصد صحيح اقراره فلا يصح في هذه الصورة الاجعل الاقرار مقدا والكلام  
محتمل التقديم والناخير دون الالف فوجب القول به بشو ان يكون موصولا لقوله الا انه الى كونه  
بالاسناد الى باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لقط تناه والارمنة السابق  
على القضاء صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد علق بالعين بقوله لكنها فلان وهو الاسناد  
سطر هذا الحق لان قوله ما كانت لقط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلان بطلان حق المقر له لانه بناء على  
صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند كذبه  
المقر له لانه رجوع عما فر به للغير وتصح هذا بعد مقدم الاقرار على النفي بان قال هي فلان ولم  
يكن لقط فان للنفي فيه شهادة على المقر له بطلان حقه العانت بالاقرار السابق فكذلك فصل ناخير  
الاقرار لان الكلام بان اتصال النفي بالاثبات صار كشر واحد فصار مقدم الاقرار فواضح سواء ثم انه وان  
لم يصدق حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وطاهر كلامه اقرار سلطان القضاء وهو حق فصار مقرونا  
بالدار للمقضى عليه ضمن له قمتها قال الشيخ الامام المصنف في شرح الجامع وهذا على قول من يركب  
ضمان العقار والغصب ضمن بالقضاء ايضا فاما عند ابن حنيفة فلهي يوسف يوقلا وذكر في شرح  
الجامع للفقهاء في الحديث ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سؤم البعير والبيع

محتمل ان يبيعه قبل التملك  
كما في السلم او بهبه بشعنا التملك  
بان يملك كالكال اشترت الثوب  
فلو كس فلا يعلم العاقر ذلك  
في المجلس ويثبت التملك المقر له  
القول

الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذلك اهدنا وذكر شمس السلام الاوزجندى به انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار  
والدار يضمن بالانفاق عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالعبد  
ما كان لقطا لانه فاعلم ان قوله مدعي الدار ما كانت لقطا لانه فلان ليس من نظاره هذا الباب التحقيق  
لان لكن المشدده ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبه وانما العاطفة هي الخفيفة الا انها لما  
اشترت كافي الاستدراك واستوياني الحكم او رد الشرح هذين المثالين في هذا الفصل ومثال قول المقر له  
التالي امة تزوجت اخ وهو ظاهر **قوله** وفي قول الرجل لكرهه كذا هذه المسئلة مخالفة المسئلة التي  
قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجهة حتى صح ولم يصر الى اصل الاقرار وفي ملك المسئلة صرف الى اصل  
النكاح ولم يصر الى الجهة وهي نفي المائنة واثبات المارة والتمسك كما في قوله لا اجيز النكاح الا بزيادة  
خمسين وذلك لان في ملك المسئلة قد صرح برقة النكاح بل قال لاوله يصح ردة الجمه ورد الاصل فاذا  
وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفي لسبب اصل المال وان قد صدق في الاقرار باصل المال والرافوت  
في الحكم بين السببين والاسباب مطلوب للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه فيما اقر به  
فيلزمه المال وهذا خلاف ما اذا شهد احدنا شهد بان النكاح عليه بسبب الغصب وشهد الاخر  
بان الالف عليه بسبب الفرض حيث لا يقبل وان اعقبا من اصل المال لان المدعي يصير ملكا باحداث هذين  
في بعض ما شهد به وذلك متصل للشهادة فاما ما كذب المقر له للمقر في بعض ما اقر به فلا يوجب بطلان  
الاقرار فانه ما قوله الكلام شق اي كلام المقر له مع كلام المقر له المتوافقان للمتناهين لانهما توافقا  
في اصل الواجب وان اختلفا في السبب **قوله** واما او اعلم ان كلمة او يدخل من اسمين او اكثر كقولك  
جاني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقولك استغفروا او استغفروا او قولك عرسا او لوانا كفتنا  
عليهم ان اقلوا انفسكم او اخر جوامع دياركم وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فتناول اصل المذكورين  
يوجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا يخرج عن هذا المعنى فغيرنا ان وضعته  
قال الله عا كفارته اطعام عذق مسكين من اورط ما يطعموا هليلكم او كسوتهم او تحوير رقبته والواجب  
احد الاشياء حتى لو كلف بالانواع كلها كان مودعا بل باحد الانواع الا بالجميع كما قال البعض وكذلك في قوله  
فقد يم من صيام او صدقة او سكر الواجب اصدتها وكذا الجاني في قوله صان زيدا او عمرو اصدتها الاكلامها  
**قوله** ولم يوضع للشك في ما ذكره القاضى الامام ابو زيد في النجوم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير  
في الاثبات وللنفي في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرو الا  
كون محتمل اعني رؤيتهما جميعا وكذلك يكون محتمل عن روية كل واحد منهما على تشكيك التشك فانك قد

الفاسد

رايت احدهما ولكنك شككت في معرفه ذلك منها حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى والى يكون  
الا انها اذا استعملت في الجواب والامر والنواهي لم يوجب شك كالان الشك انما يتحقق عند التباس  
العلم بشئ وذلك انما يكون الاخبارات فاما الانشاء ان فلان تصور فيها شك ولا التباس لانها اثبات  
حكم ابتداء وما ذكره الفاضل الامام مذهب علمه النجاء وخالف الشيخ وشمس الامم في ذلك فقال اهذه  
الكلمه ليست للشك لان الشك ليس معنى يقصد بالكلام وضعا اي ليس مقصود في الخطاب بحيث  
يوضع كلمه بوجبه شكك السامع في معنى الكلام ولقابل ان نقول ليس المراد من كونها للشك انما يوجب  
تشكك السامع بل المراد ان الشك وقع للشك في محي زيد او عمرو فلحق بقوله جازي زيد او عمرو وما وقع  
عنده من الشك لان تشكك السامع مقصود وليس معناه ان الشك استمعنى بوضعه له اللفظ لان لفظ  
الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكك والكون الشك  
من مقاصد فلا يكون هذه الكلمه موضوعه لذلك بل هي موضوعه لاصد المذكور من غير عين كما قلنا الا  
انما في الاخبارات معنى الشك باعتبار محل الكلام لانما اجز عن محي احدهما في قوله جازي زيد او عمرو وما  
ان فعل وجد من احدهما عينه لانكرا اذا تصور لصدور الفعل من غير العين وباضافه الفعل لاصد  
غير عين لا تنتقل الفعل من العين الى النكر بل سقى مضافا الى العر كما وجد وانما جعل السامع في الشك  
في الذي وجد من فعل المحي فثبت ان الشك انما نشأ كما وانما يكون الكلام خبرا المقصود  
حرفا وكلمه وضعت لافاده منكر الرقيب للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الذين يكون استقلالها  
وانما لا المقصود بالابهة لانها اذا استعملت في الانشاء لا يوجد معنى الشك اصلا مع انها حقيقة  
فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا يخرج عن موضوعه الاصل صدق انها لم يوضع للشك وكذا التخيير  
صحت محل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الاستدعاء لقولك اضرب زيدا او عمرا ساءت احدهما غير عين  
والامر للابتيار ولا يتصور الابتيار ببيع الفعل في غير العين صحت التخيير ضرورة التمكن من التبار  
ولهذا الواجب احدهما فلا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء  
كقوله هذا حرا وهذا ويؤيد قول الشيخ ما ذكره المفصل بان او وامر واما ما لا يتصل بها النطق بالحكم  
باصد المذكورين الا ان او واما يقع في الخبر والامر والاستفهام ولم لا يقع الا في الاستفهام ان كانت متصلة  
الى اخره وما ذكر ابو علي الفارسي في الايضاح ان اول اصلا الشين او الاشياء في الخبر وغيره يقول كل  
السمك او اشربه اللبن اي فعل احدهما لا يصح بينهما وما ذكره عبد القاهر الطنجي ان اول واحد  
الشين او الاشياء سان ذلك انك تقول جازي زيد او عمرو فيكون المعنى على انك انت المحي احدهما

لا يعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رايت وان كان امرا كانت للتخيير بقوله  
اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بان تضرب احدهما خبر ته في ذلك فانهما ضرب كان مطيعا وما  
ذكر ايضا في المقصد ان اوله تلاه او احدهما الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت ان تخبرني  
زيدا فاعتبره شكك جوزت له ان يكون ضربت عمرا فانت باو وعطفت عمرا على زيد خصارا كلامك مفيدا  
انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وغير عينه والوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد  
امرته بضرب احدهما غير عينه ولم يجوز ان تضربهما معا فليس هذا شك وانما هو تخيير لا يبرهن ان الامر  
اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر والوجه الثالث الاباح  
نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين وهذا شبه التخيير من وجه وهو ان جالس احدهما كان وبقائه  
من آخر وهو انما جالسهما معا كان جازيا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فخرهما جميعا لم يجز  
ولما كان لاصلا الشين او الاشياء في جميع ما ذكرنا فالمراد زيد وعمرو قام ولم يقولوا اما المعنى  
اصدهما قام فلن قيل اول هذا الكلام ويبدأ المفعل للقول وكذا ما ذكره في المفصل يقال في اولها  
الخبر انها للتخيير والاباح وما ذكره في المفصل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الاستماع  
او الاباح وهي مجوزة في الاستفهام لاصد ما ذكره على التخيير قلنا هذا منتمى في العادة  
وسان لمواضع الاستعمال ونقسم له حسب الحواض والحديث ما ذكرناه ورايت في كتب خفان الحروف  
ان معنى او اثبات احد الشين او الاشياء منها مع او اذ عر غير في المعنى بل ان ترتب لانها في حروف  
العطف بمنزلة الواو في انها لا ترتب الا ان الواو والجمع والافراد وهي على ستة اوجه ايهام الشين  
او الاشياء والشك والتخيير والاباح والتفصيل ومعنى الافراد فقط ومعنى الا ان والاصل في الجمع  
فقط لرجوعها في الجمع اليه اذ لم يكن في الكلام ما يوجب زياده عليه **قوله** وعلى هذا ان على انها ساءل  
اصد المذكورين قلنا في قوله هذا حرا وهذا وهذ طالق او هذ من منزله احدكما حرا او احدكما طالق  
وهذا الكلام اي قوله هذا حرا وهذا او قوله احدكما انشاء كخبري صلح ان يكون خبرا لان في وضع  
الاصل خبر كقولك للرجلين احدهما عالم الا ان الاخبار تقضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وضع فاقضى  
الاخبار عن الحرته وجود الحرته سابقا عليه ليعلم الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرته مائة جعلنا هذا  
الكلام انشاء كما قال انشء الحرته اخر ازا عن الالف والكذب او جعلنا الحرته ثابتة قبيل هذا  
الكلام بطريق الاضداد فصحح له لان اثباتها في ولايته خصارا انشاء شرعا وعمرفا اخبارا حقيقة  
لهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر جعل اخبارا حتى لا يقتضى العبد لان يمكن العمل بموضوع

الاصلي وهو الاخبار واذا كان انشاؤه على الجوز او غيره من جنس انشاءه حتى كان له ان يختار  
العقود في ايها شاء بان سن العتق في احد هما كما كان للمامور في قوله اضرب زيد او عمرا ان يختار  
الضرب ايها شاء من حيث ان جبره بوجوب البيان الى الاظهار لا التخييد كما لو اعتق احد هما عيناتم  
فاخر ان احد هما حر لا يكون له ان سن العتق في ايها شاء بل وجب عليه ان سن العتق في احد هما  
كان له حكم الاثبات من حيث لزوم الجار الاول انشاءه وهو غير نازل في العين لانها اوجبه النكح والنكح ضد  
المؤخر فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه كما اذا وقع في سالم لا يمكن اثباته في يزيد والعقود فما تحقق  
في العين بالبيان حكم الاثبات من هذا الوجه وهذا شرط له اهلية الاثبات وصلاحيه المحل للاثبات  
حتى لو مات احد العبد من ضمن العتق في الميت لا يصح من حيث ان الجار يحمي الجوز يكون البيان  
اظهارا ان هذا هو الذي اجرت بحسبته او من حيث ان الذي وقع العتق فيه معروف من وجهه لا يعود لها  
سقين كان العتق واقعا في كان البيان اظهارا او لمدى جبره ولو كان انشاءه من كل وجه لما جبر عليه واذا  
اجتمع في جنس الاثبات والاظهار عمل بهما في الاصل فاعتبر في جده الاثبات في موضع التهمة وجه الاظهار  
في غير موضع التهمة فاذا اطلق احد نسائه الاربع ولم يكن دخل من تزوج خامسة او اخذ احد من  
ثم بين الطلاق في احد المنزوجه جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر بالسان اظهارا لعدم  
التهمة او يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها ونزوح اختها في الحال ولو كان دخل من الجوز نكاح الخامسة  
والاخت فاعتبر انشاءه في حق العدة مكان التهمة لا يبرر انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال  
ولو قال لامرأته احدكما طالق فمات احدهما قبل البيان بعدت الباقي للطلاق لزوال المراجعة  
لخروج الميتة عن محله الطلاق فان قال عينت الميتة حتى تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها  
ولا يصدق في ابطال الطلاق لان الطلاق عتق فماتت عتقا ولا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولو كان  
تحت حرة وامه قد دخل بها فقال احدكما طالق سنن ثم اعقت الامه ثم مرض الزوج وبطل الطلاق  
في الحقيقة فانها حرم حريمه فليطه وبصير الزوج فاعتبر نزلت في فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم  
التهمة وانشاء في حق الارث مكان التهمة لان حقا يتعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فها يرد ابطال  
خفيا ولو قال للعبد من له قيمه احدهما الذي قيمه الاخر ماله احد كما حر ثم مرض ضمن العتق في  
كثير القيمة يصح وعتق من جميع المال فاعتبر وجه الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبد متردد  
من ان يعتق ومن ان لا يعتق وكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حتى الورثه بخلاف مساله الاثر المحقق  
التهمة هناك فاعتبر انشاءه وعمل هذا فقتل مسأله في الزيادة **قول** ولهذا في الاثر وتناول احد

المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف  
ما لو قال وهذا واذا باع احدهما فمما يبيع ولم يكن الاخران ببيعه وان عاد الى ملكه موكله وقبل البيع بباح  
لكل واحد منهما ان يبيعه وفي القياس لا يجوز جها له من وكل ببيعه ووجه الاستحسان ان هذا جهالة مستدركه  
وتجمل فيهما هو مبني على التوسع وكذلك اذا قال مع هذا او هذا ببيع التوكيل استحسانا ايضا ولم يصر  
بحد رده على القياس الاستحسان في هذه المسألة في الاصل كما نص في المسألة الاولى ووفق بعضهم فقال  
الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع من الجهالة فمن هو وكيل بالبيع الاثر جهالة المقرب لا يمنع صح  
الاقرار وجهالة المقرب لا يمنع من ذلك والاصح ان في الفصليين قياسا واستحسانا ووجه القياس ان التوكيل  
بالبيع معتبر باخبار المبيع في احد هما غير عينيه لا يصح للجهالة فكذلك التوكيل ووجه الاستحسان ان من الوكالة  
على التوسع لانه لا يتعلق بالذم لنفسها وهذا جهالة مستدركه لا يفتى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل  
بوضوح ان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدرى اي العبد من يزوج فيجوز كل ببيع احدهما توسعة للمهر  
عليه وكسبه المقصود نفسه في الثمن **قول** والتخصر لا يمنع الامتثال لجواب عما يقال ان الموكل انما  
امر به احد الشبهين وهو محمول فلا يمكنه الامساك فليغنى ان لا يصح التوكيل فقال هذا الامر  
يوجب التخصر وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاثبات باحدهما كما في قوله لو كفارته اطعام عشرة مساكين  
**قول** وقلنا معطوف على قلنا الاول اي ولان اول اصد الشس قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت  
في المبيع بان قال بعته منك هذا الثوب او هذا عشرة او بعته فقال قبلت او في المتاجر بان  
قال اجزله اليوم هذا العبد او هذا بدينه او في الاجرة بان قال اجرت هذا العبد اليوم بدرهم او  
بدرهمين ففسد العقد في الفصول الاربع لان كل واحد او جبت التخصر ومن له الخيار منها غير معلوم  
فبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهاله يرد الى المنازعة وهي معتدة للعقد لان  
لكون من له الخيار معلوما في اسن او لم يكن بان قال بعته هذا او هذا على انك بالخيار باثباته شئت  
في بيع العقد استحسانا وقال زفر والش فصح به لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب  
وان مجهول متفاضل فصح صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما كما لو اشترى احد الاثواب بالاربع  
على ان ياخذ ايها شاء ووجه الاستحسان ان هذا الجهالة بعد بعته من له الخيار لا يفتى الى المنازعة  
لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار ولكن في هذا العقد معنى  
الخطر لثرد عاقبته او كتم كل واحد من الثوبين ان ستنقر العقد فيه وان لا تنقر والخطر مفسد  
كالثبوت فلما احتل كل طرف في الثلثة الايام في المحل الواحد دفعا للحاجه يحتمل الخطر ههنا ايضا في الثلثة



اعتبار اللحن بالزمان لان الحاجب محققه ههنا ايضا لان محتاج الى اختيار ثبوتها واختر من شتره ولا يمكن من  
الحال الابالبيع فكان المعنى ما ورد به الشرع ولما لم يتخلل في الشرط اكثر من ثلثة لان دفع الحاجب مادونه غالباً  
لم يتخلل ههنا ايضا في اكثر من ثلثة لان دفع الحاجب مادونه في الثلثة شتم على كل الاوصاف جيدة ووسا  
ورد في فيصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل في البيع شرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا  
المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الحاقه به فلما نعلم ولكن الحكم ثم غير ثابت اصلا وههنا  
الحكم ثابت في احد ههنا نكره ففي حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير شرط ههنا اكثر فاستوى  
فجاز الحاقه ولا يقال لما جاز خيار الشرط عند ههنا في اكثر من ثلثة بعد ان كانت المدة معلومة ببيع في ان يجوز  
خيار التخيير في اكثر من ثلثة ايضا لاننا نقول انها يجوز اختيار الشرط في اكثر من ثلثة بالاثربع معقول المعنى  
فلا يمكن الحاقه به وقوله الان كون من له الخيار معلوما بغيره يعمومه الى ثبوت النعنع لكل واحد من  
المتبايعين وهو اختيار الشرط من الحسن ونعنع المناخرين من شائنا لانها ثابتة في جانب المتختر اعتبارا  
بخيار الشرط ثمة في جانب الباع ايضا اعتبارا به ذكره في المجرى انما يجوز في حق الباع لان الجواز في حق المشتري  
ثبت ادفع الحاجب وهو اختيار ما هو الاوفى بخض من نفع الشراء ولا حاجة الى ذكره في جانب الباع لان  
المبيع قد كان مع قبل البيع ونفس ما ذكرنا ان الاستثنا راجع الى فصل المبيع دون الترخص في كان من له  
الخيار معلوما في فصل الترخص بان قال لعنة منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدنا على ان اخذ منك ههنا  
ثقت او على ان يودي ههنا شدة لاصح لان حوزة ثمة الحاقا بشرط الخيار وذلك انما هو في المبيع دون الترخص وان  
الحاجب في الترخص ثمة مثل الحايض في المبيع فيرد الى الباع وكذا الحكم الاخر في عقد الاجارة فاما المتاجر في  
مثلا المبيع في خيار التخيير لان خيار الشرط وخيار الرد وخيار العيب يجرى في خيار الترخص وذكر في  
الفصل السادس من اجاز ان الحيز الاصل ان الاجاره اذا وقعت على احد الشيين وكما ذكره في اجاز  
معلوما بان قال جزيتك هذه الدار بمائة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حان تين او بعد من او  
مساخر مختلفين يجوز ان يقول الى واسط بكذا والى كوف بكذا فذكر جانر عند علمنا وكذا اذا جرت  
بين ثلثة اشياء وان ذكر اربع اشياء لم يجز وكذا هذا في انواع الصبغ والخياط اذا ذكر ثلثة اشياء مجازون  
زاد عليها لم يجز اسند الابالبيع ان فرق ما بين الاجاره والبيع ان الاجاره بصغير غير شرط الخيار **قوله**  
وقال ابو يوسف محمد ربهما الله الخ اذا تزوج امرء على الف حاله او على الفين الى سنة او على الف درهم  
او عادية ينار وتزوجها على الف الف الف او على الف حاله او الف رسم للحكم مهر المثل في هذه المسائل عند ههنا  
بحال بل ثمة الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا ان كان المالان مختلفين وصفا كما في الف حاله والاخير الى

ساذكله احد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه وفسد كما في الدرهم والدينارين فيعطى ابي  
المهر من شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد يمكن العمل به في جمل القول به وان لم يكن التخيير مفيدا  
كما في الف  
الاقل لان تسمية النكاح منفصل عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره وكان بمنزلة الترخص  
المال بغير عقد فوجب العقد للمتيقن به وهو محقق قولنا التسمية بالافرا بالمال مفردا الى صار كانه  
اقرار لان الف  
والالف يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق حال والعنى حال وههنا كما اذا سمي الف الف الف الف الف الف الف الف الف  
المتيقن به فلذا ههنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالصبر لا ينعدم  
التسمية كما في المبسوط **وقوله** وصار من سفاد من جهده رد كما قال ابو حنيفة في مسأله الجامع ان  
الجيله لمرأه اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فالا من استقيد هذا الكلام من جهته اي صدر هذا الكلام  
منه او من مائة لانه هو المثل فكان الخيار له بكل حال **قوله** وقال ابو حنيفة يصار الى مهر المثل اي  
حكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصل في النكاح كالقيد في باب البيع واجر المثل في  
الاجاره وانما عدل عن ذلك اذا كانت التسمية معلومه قطعاً ولم يوجد في جمل المصير اليه فان قيل ان الخلاف  
في النكاح الصحيح ما وجهه وهو وجهه فوجب المصير اليه ما يمكن وقد وجد في مسأله الف الف الف الف الف الف الف الف الف  
احدهما لا شك فيه والاخر فيه شك فمسأله التي لا شك فيها فلم يجبه مهر المثل قلنا النكاح لما جرت به  
المشتره هو الواجب الاصل للنكاح صحيح قبل التسمية بزيادة الاحمال محل اجو المثل للاجاء والمفسد  
ولا يجبه العدول عنه بانك كذا في الاسرار صارا الاصل عند ههنا ان الموجد الاصل في النكاح هو المسمى  
يمكن للمصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه وابو حنيفة رضي الله عنه يقول لما كان مهر المثل  
واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المستحق حين تحت التسمية ولم يثبت عندنا في جميع  
في مسأله الجامع وهي مسأله الف  
ان شانه اخذت الف وان شانه كانها الف  
الاجل والمعاودة ذكر مختلفه فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج و  
تعطيه بالابها وان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى  
الف درهم لكن بضع الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فحنا اوها شاء كذا في شرح الجامع  
للمصنف **قوله** وعلى هذا قلنا اي على ان او تناول احد المذكورين فيوجب التخيير في موضع

فلما في كفاه العين الواجب بقوله تعالى وكفارة الحلق الواجب بقوله  
فقد بين صياح او صدق او شك وجزاء الصيد الثابت بقوله بعد فجزاء مثل ما قبل من النعم للاب  
ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير غير المكلف محتر او ذهبت شذمه من الفقهاء العرفيين  
والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احد هاسقط وجوب باقيه اتم اذا  
ان بالكل كان الواجب اصدافا عند الجمهور وهو الذي كان اغلاها قيمه ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد  
منها وهو الذي كان اذناها قيمه لان الفرض سقط بالاذني واختلف المخالفون في ذلك فاعتقدهم وافقوا  
فيه فكان الخلاف منشا ومنهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسن البصري انهم يعنون بوجوب الجميع  
انه لا يجوز الاصل جميعا ولا يجوز الاثنيان به والمكلف اختيارا واحد كان وهو عينه مذهب الفقهاء  
وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع عاقب على ترك واحد  
فعل هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسئلة منسوبة لمفسر له فخرج مسئلة اخرى وهي  
ان المكلف متى علم حقيقة العلم عندهم دون السبيل لم يوجب له احد من الاثنيان غير تكليفه  
علم المكلف لان الواجب مجهول حاله التكليف فيكون كلف ما ليس في الوجود وعندنا المكلف متى علم سبب  
العلم الا على حقيقة كما سئل على سبيل القدرة على حقيقة ما هو هذا طريق العلم فام وهو الحكم في واحد منها  
عينا او في واحد غير عينا او في الكل على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لا خلاف  
الصيغة والاجماع كلف التخير بنا فيها والاثنيان لان المكلف ما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف باسان  
المجهول تكليف مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلاح الجنان على الكل بطريق  
البدل حتى اذا قام به سقط عن الباقي ولعامة الفقهاء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اتم  
ولم يجرها بل واحد عينا والبالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا والبالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل  
لا ياتم الا اتم الواحد ولو اتى بالكل لاثبات ثواب الواجب لا على الواحد وذلك بخلاف حد الواجب  
امر باحد الاشياء غير عينا وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبد اوجبت عليك خياطه هذا الثوب  
او بنا هذا الحارط في هذا اليوم اهما فعلت الكفائية به وان تركتها فانتكرك ولست اوجب  
الجمع وانما اوجب واحدا لا بعينه اتم واذا ردن كان هذا كلاما معقولا ولا يفيهم منه ايجاب الجميع للشرع  
تقيضه فكذلك اذا ورد الشرع به وليس هذا المكلف ما ليس في الوجود لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا  
باختيار المكلف وشرع في الفعل وذلك كافي لصحة التكليف **قول** فوجب التخير على احتمال الابهام  
التخير بالابتدائية على وجهين احدهما ان ثبتت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولنا ضرب زيد او

الكل

على ان له ان يضرب اهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الخطر وانما سئل الابهام بعارض الامر واحد  
من الجملة مقصود عليه والمان ان تمت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولنا الفقهاء او المحدثين كان له ان  
بجالس في فرتق شاء وان مجالسهم جميعا لان اباهم مجالسهم ومجالسهم غيرهم قد كان باقية قبل الامر  
اقصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اصغر على مجالسهم لا ولا تخالف غيرهم ان كان الامر للابهام كما  
في النظر المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود هو الاقتصار حاصل بالجميع  
كما هو حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لم يتناول  
الواحد من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاثنيان بالجميع لان الابهام كانت على ما كانت في القسم  
الاول قول الرجل لاخر طلع من راسي فلانة او فلانة او اعتق من عبدي فلانا او فلانا او بيع منهم فلانا  
او فلانا وقول المرأة الطالبة للناكح من احد الكفوس لوليه انا زوجني فلانا او فلانا سئل النخبة في هذه  
الصورة ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محطورة على المأمور قبل الامر ومن القسم الثاني خصال  
الكفارة وجزاء الصيد وصدق الفطر وصحة التخيير فاعلى وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة  
قبل الامر مقصود على الابهام فاصح ما ذكرنا معنى قوله فوجب التخير على احتمال الابهام فظهر انه  
اختره عن القسم الاول قوله له انما جزاء الذي يحاربون الله ورسوله اى يحاربون اولياء الله ورسوله  
والمورد اذا استحسنت بضعيف كل واحد من المجتنبين فعلى صلح الى نفسه وفي الخبر الاله من عادى  
وليا فقد بارزنا بالمحاربة واذا ذكر اسم الله للبركة وتشريف الرسول كما في قوله فان لله خمسة  
والله المحاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربة الله وسعوى في الارض فسادا الى مفسد  
او لان سعيهم لا كان على طريق الفساد نزل منزله ونفسه ون فان نصب فسادا على المعنى  
وكونه ان يكون مفعولا له اى للفساد والسعي هو المشي سرعه واستعجبه الكسب والتصرف لانه يحصل  
به غالبها والمراد بالايه قطاع الطريق عند علمته اهل التنفير ان نقلوا او صلحوا اذ هب الحسن والحسين  
وسعيد بن المسيب وما كمل ان الامام بالخيار الغنويات المذكورة في حق كل قاطع طريق اذا في  
الكشاف والبلسوطا وشير في شرح الثاويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع  
من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخير لم يجعل النفي  
جزاء على حد بل جعل كلمة او في قوله او ينفوا على الوالو والنفي على القتل فكان معناه وبنفوا  
من الارض القتل والصلب فالواكلمه او للتخيير بحسنتها عجب العمل الى ان تقوم دليل المجاز لان  
قطع في ذاته حيايه واحد وهذه الاجزيب ذكره كقابلية افضل كل واحد جزاء له فصحت التخير كما

نعم

في كفاية العيز وكما نقول لا يمكن القول بالتحيز ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادةها ونقص  
نقصا قال الله هو خيرا تبس منه مثلا فصدق ان يقال عند علم الجناية بعاقبة اخف الانواع وعند  
خفتها باعلل الانواع نقره ان الامه اجمعت على ان القاتل اذا اخذ المال بالحارس بالنفي وحده وان كان  
ظاهرا لانه يقتضى النقص الاجزى الاربع في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التحيز كذا في شرح العاومات  
ثم المحاربا انواع كل نوع منها معلوم من خوف لو اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال  
وهذه الانواع متفاوتة بنفوت في صنع الجناية والمذكور اجزى متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء  
شكلا المقدم عن بيان تقييم الاجزى على انواع الجناية نصا وهذا المصيبة ثابتة باجل معلوم هو ان  
الجملة اذا قولت بالكلية تقسم البعض على البعض كما يقال لمن سأل عن حدود الكبار من جلد مائة او  
ثمانين او الرجم والقطع فمفهوم من التقييم والتفصيل لا التحيز فكذا هذا وسن ان معنى النص ان جزاء  
المحاربين لا يخرج عن هذه الانواع اما ان يعلم من غير حمله ان فرد والقتل او صلوا مع القتل ان  
جمعوا بين الاخذ والقتل او قطع ايدهم وارجلهم من خلاف ان فردوا الاخذ قطع اليد لاخذ المال  
والرجل الاخذ السبيل او لغلط الجناية بالمجاهرة او منقول من الارض بالجس ان فردوا الاخذ  
وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه الاية ان الاصل في ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزى المحلقة  
الاسباب مراد بالترتيب كما في هذه الاية والافهى للتخصيص كما في كتاب العيز **قوله** وقد ورد بيان اى  
بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حدته جبريل عليه الصلوة والسلام  
وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبى عن ابن صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى  
و ادع ابا برة وفي الروايات ابا برة هلال بن عويمر السلمى وهو الاصح على ان لا يعين ولا يعين  
عليه نجاء اناس يردون الاسلام فقطع عليهم اجابا بالطريق فنزل جبريل عليه الصلوة والسلام بالحد  
فيهم ان من قتل واخذ المال صلبه ومن قتل ولم ياخذ المال ولم يقطع قطعت  
يده ورجل من خلاف ومن جأ مسلما هدم الاسلام كان من في الشرك وفي رواية عطية عن ومن اخاف  
الطريق ولم ياخذ المال ولم يقطع يديه ففى هذا الحديث نصيب على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون  
التحيز فان قتل في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يردون الاسلام ونفس الارادة لا شئ الاسلام  
والاحتجاج الكافر عن كونه حريبا وقد ثبت بالدليل ان من قطع على حزن طريقا لا يجب عليه الحد وان كان  
مستائنا قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاوا اريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى  
قوله يردون الاسلام يردون احكام الاسلام وقيل بل جاوا على قصد ان اسلموا من جاد من دار

الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة كما يجب القطع على المسلمين بخلاف  
المستأمنين دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلبه ومن قتل ولم ياخذ المال قيل ومن اخذ  
المال ولم يقطع قطعت يده ورجل من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حد سبب قطع طريق  
واحد ومن قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلابة يجب على الكل بلا تعصيف  
قلنا الحد كره مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وصل منهم صلبه فمصرف كل حد الى  
نوع من قطع الطريق على حد ولا ينصرف كل الى اصحابه بل يرد وكان اصحابه سببا لسان الحكم في كل  
نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل في اذ غير مضاف اليهم والعين العموم للفظ الاخصيص السبب كذا  
ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده **قوله** حتى قال ابو حنيفة معنى لما قسمت انواع الجن على انواع الجنايات  
قال ابو حنيفة اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطع ثم قتله او صلبه وان شأ قبله او  
صلبه من غير قطع لانه اوضح في جهة الاتحاد وجهه التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع  
قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فلهذا حكم التمسك واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة  
وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلابة وهذا نظير ما قال فيمن قطع يده رجل ثم قتل عمدا  
ان شأ الولي قتل من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر في باب الاداء والقضا وقال ابو يوسف  
ومحمد وان نفي صلبه بصلب الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلبه صدرت جبريل عليه الصلوة والسلام  
بديل اهل ما قالوا وان هذا الحديث شرع جزاء قطع الطريق لا من امان الله على الاجزاء اخذ المال وقيل  
النفس مجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس صاحبه لان قطع الطريق تنقوى اذا حووا الناس بالقتل  
والاخذ جميعا فيراد الجناية الحد كما زاد صدق لان المحصن على حد البكر لثقة جنائته بزيادة بحومه  
باجتماع الموانع في الزنا كذا في الاسرار قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا وذكر الامام خواهر زاده  
ان الجواب بالان حنيفة عن الحديث المذكور في رواية ابن صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية  
الحاج من ارطاه عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجل من خلاف  
وصلبه قد تعارضت الروايات في صدره فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعل النبي صلى الله عليه وسلم  
فانه لم تعارض فيه الروايات وقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بقطع ايدهم وارجلهم وامر بتدبيرهم في الحذر  
حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة رحمه الله بما تعارضت الروايات عن ابن عباس  
واشارتمس الامم في المبسوط في جانب الجواب بالان حنيفة رحمه الله ان قوله من قتل واخذ المال صلب  
لا يبان ما يخص هذه الحالة فلما حوز الصلابة لاني هذه الحالة ولكن يجوز فيها غير عند قيام الدليل

وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عن مانع يجوز **قوله** ولهذا اير ولا ناول احد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد  
لو جمع بين عبد ودا بته فقال هذا حرا وهذا لغا كلامه لان او لما كان لاصدا لسببين كان محل الاجاب  
اصدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للاجباب فغير المعين فيها لا يكون صالحا وبدون صلاحه  
المحل لا يصح الاجاب كذا في اصول شمس الائمة وهذا الكلام وسياتي كلام الشيخ الى انه لو نوى هذا الاجاب  
لا يفتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لا يصح له اصلا وذكر في المبسوط ما يخالفه فقال واذا جمع بين عبد  
وبين ما يقع عليه العتق من بيت او اسطوانة او حمار فقال هذا حرا وهذا او قال احد كما قال العتق عبد  
في قول ابى يوسف محمد رحمه الله الا ان يعين لانه رد الكلام من عبد وغيره فلا تعين عبد الابنية  
كما لو جمع بين عبد وعبد غير وقال احد كما حرو هذا لانه لما ضم اليه ما استحق فيه العتق فصارت كانه قال  
لعبد انت حرا ولو قال ذلك لم يعنى الاباليت فكذا **قوله** وقال ابو حنيفة نعم هو كذلك  
اي سلم ابو حنيفة ان هذا الاجاب تساوى لاصدهما غير عينه وان غير العين ليس محل للعتق في مثلنا  
ولكن لا نسلم انه لا يتحمل العتق بل يقول بختمه فان المذكورين لو كانا عبد من لم تساوى الاجاب احدهما  
على احتمال التعين حتى وجب عليه العتق واحير عليه كما في الاقرار ولو لم يكن محتملا لكلامه لما اخبر  
عليه كذا اذا مات احدهما او باع احدهما تعين الآخر للعتق فعلم ان التعين محتمل واذا كان كذلك  
محل عليه عند تعذر العمل بحصفتي كما في قوله لا كبر سمانه هذا ابني لان العمل بالمحمد اول من الالف  
ولغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبد هذا حرا وسكت كما اذا وصى شلته ما له حتى ومين كانت  
الوصية كلها للحنى بمنزلة ما قال لثان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل للاجباب العتق  
ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعنى عبد هناك وروى ابن كاعنه عن محمد انه اذا جمع  
بين عبد واسطوانة فقال احد كما حرو تعنى عبد لان كلامه جار مجزبه ولو قال هذا حرا لم يعنى  
عبد لان هذا اللفظ ليس جار مجزبه بمنزلة قوله لعبد هذا حرا او **قوله** ولهذا الاصل هو  
ان اول اجاب احد الشيين قلنا اذا قال لعبيده المثلثة هذا حرا وهذا وهذا ان يجز الاوليين  
ويعنى الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه وعقد الفرائض  
بين الاول وبين الثامن والثالث ان شاء وقع العتق على الاول وان شاء على الثامن والثالث ولا يعنى  
احد في الحال لان الجمع حرف الواو من مختلف اللفظ فالجمع يكتفي بالجمع مقتضى اللفظ فصارت كانه قال هذا  
حرا وهذا الاير لانه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين  
حتى انه وان الاول حشمت كلم الاخر من حشمت وان كلم الثاني بعد او الثالث وحده لم يحشمت كذا

كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم بعض انه لا يحشمت الا ان يجمع في الكلام بين احد الاولين وبين الثالث  
منزله قوله لا اكلم احد هذين وهذا ولكننا نقول سؤق الكلام لا يجاب العتق في احدهما والعطف  
الاشارة لشركه فيما سبق له الكلام فصارت قوله وهذا معطوف على المقصود وهو العتق منها على الاول  
بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما عينها طس الاجاب فلم يصح العطف عليه وانما الخطا  
غير عين فصارت عطفها عليه كانه قال احد كما حرو وهذا فاما ما في اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا  
وهو قوله زفر ولكننا نقول اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان العتق بكلمة او هذا نكرو في موضع النفي  
فاوجب العموم على طريق الاقرار فكان نفي مصدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف  
بواو الجمع وقضيةها الجمع فصارت جامعاه الى الثاني من واحد فشارك الثاني فضلا كانه قال لا اكلم  
هذا ولا هذين والجمع في النفي بوجه الاتحاد في الحشمت والمفروق بوجه الافتراق نقول والله لا اكلم فلانا  
وفلانا لا يحشمت حتى يكلمهما ونقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فاما كلمة وجب الحشمت فكذلك صار  
الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف وذكره شمس الائمة انه لا وجه ليصير ما قاله الفراء الاخير  
المتن غير جاز الواحد لفظا يقال للواحد حرا وللآخر حرا والمذكور في كلامه **قوله** حرا وهو لا  
يصح ضم الاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور والاشارة  
مثل الاول لفظا لاشارة خبر آخر بخالف لفظا بخلاف مسلمة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى  
كما يصلح للواحد فانه نقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين صارت كانه قال لا اكلم هذا او هذين ولا يخ  
هذا الكلام عن الاشتباه والاعتماد على كلام الشيخ **قوله** بدلالة تعني ان اي مما يحمل على العموم  
بدليل تعني الكلام قوله بصيرت بها باو والعطف بصيرت كذلك العموم اي بصيرت حرا وشبهها باو والعطف  
من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام لا عينه لغير عين الواو من حيث ان كل واحد على الافراد  
مقصود والاجتماع ليس يتم فيه كلاف الواو سبق فيه شبهة الحقيقة من هذا الوجه فهو معنى قول الزجاج  
ان في النهي الكمن الواو لانه لو قلت لا تطع زيدا وعمرا جاز للمنهى عن ان يطيع احدهما ولو قلت  
لا تطع زيدا وعمرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجز له ان تطيعهما فمن ذلك ان المذكورين من  
الدالات المقترنة بهما التي يدل على عمومها استعمالها في موضع النفي قال الله تعالى لا تطعهم انما او كفورا  
اي ولا كفورا حرا من عمل النبي صلى الله عليه وسلم جميعا ولكن بصفة الافراد فان قيل كانوا كلهم كفرا فما معنى  
التشبيه في قوله انما او كفورا فلما معناه ولا تطعهم راكبا لما هو اتم داعيا اليه او فاعلاما ما هو  
داعيا اليه منهم لانهم لما ان يدعون الى مساعدتهم الى فعل هو اتم او كفورا وعين الاثم والكفر فنهى ان

يساعد على الاشتداد والالتفات وقيل لا ثم عتب والكفور الوليد لان عتب كان ركبا للمات متقا  
لانواع الفسوق وكان الوليد غالبيا في الكفر سدد السليمه في العتب كذا في الكشاف وانما يع  
في النفي لان اولها تناول احد المذكورين غير عتب كان من ضروره صدق الكلام اذا نفاه استفا الجيب  
ان كان خبر الكافر وان كان نيبا وليس في وسع العبد الانتها عن احد هاتين عتب كان من ضروره حصول  
الانتها عن المنهي وجوب الانتها عنها فلذا عتب في الاباح ايضا لانه لا يطلق المجامع مثلا في قوله  
جالس العتقاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالس احد هاتين عتب لا يتصور ثمة العموم ضرورة  
تمكن من العمل بحكم الاطلاق **قوله** حتى اذا كلم احد هاتين خلاف الواو فانه في قوله وفلاننا لا تحت مالم  
نكلمهما ولو كلمهما لم تحت الامر واحد كما في الواو وكانه جواب ووالوهو ان نفاه لا يوجد كلام  
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الافراد معنى ان يكون مسمى تحت بالكلام معهما مترادفا لا يكون  
كذلك لان تعدد تحت بتعدد فتركه اسم لم تعال لم يوجد لا تحتك واحد وقوله ولا خيار له  
في ذلك ما ان العموم يعني اوله لكن للعموم نفي له الخيار كما في قوله لا كل من اليوم فلانا او فلانا له ان يختار  
الامتناع عن تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الاخر ولو قال لا كل اليوم فلانا او فلانا ليس هذا الذي  
اوتي في الاياد بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعا شرا يصير مولى من هاتين حتى لو لم يقربها في المدة باننا  
جميعا فان قيل لما كانت كلمة او لاصل المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احدكما في قوله هذه طائ  
او هذه ولو قال لا اقرب احدكما كان مولى من احدهما لانهما جميعا وان كان في موضع النفي حتى لو مضت  
المدة ولم يقربها بابت باحد هاتين الخيار التي العيين والمسلمه في امان الجامع فسحق ان لا نعهم ههنا  
ايضا فلنا كان القياس في ذلك المسلم ان يكون مولى من هاتين ايضا لان احدهن كلمه مسمى عن غير المعينه فكانت  
في معنى النكره وقد عرفت موضع النفي فيجب التعميم كما لو قال لا اقرب واحدكما الا انها كلمة خاصة صيغه  
ومعنى لانها لا نع كسائر لال العموم فكذا في وقوعها في موضع النفي الا يري انه لا يدخل عليها كلمة الاطاعة  
والعموم فلان كل احدكما وانها لا تصل بكلمه التبعض فلا يقال احد منكما وكانت في حكم المعارف  
فلا يحق فيها التعميم النفي ايضا وكلاهما الواو والواو فانهما مع كلمة الاطاعة فلذلك بالنفي كذا في شرح  
الجامع للمصنف على ما سبق اي في باب لفاظ العموم ان النفي من دليل العموم في النكس لمان الاواد  
اصلها لانها في الاصل لساول احد المذكورين والعموم انما استتمت فمعارضه نفيين به وليس من ضروره  
العموم للاجتماع بل ثمة العموم صنف الافراد ايضا كما في كل كل وكلمه من وهو اقرب الى الحقيقة يجب  
القول به رعايه الحقيقة بقدر الامكان **قوله** ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباح اي من القران

النبي يدل على عمومها استعمالها في موضع الاباح لان الاباح دليل العموم لما ذكرنا ان الاباح هو الاطلاق  
ورفع المانع وذلك في شيء غير معين بوجوب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس العتقاء او  
المحدثين معهم من جالس احد الفريقين او كلمهما ان سنته الا برك الى قوله وعلى الذين هادوا حرمنا  
كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحى مما الا ما حملت ظهورها او الحوايا او ما اخذت بعظم  
ان الاستفا لما كان من النحر حتى اوجب الاباح سنته الاباح في جميع هذه الاشياء كما ثبتت كل واحد  
منها وال قوله هو لا بد من رسمين الالبعولتين او ابان الابه ان الاستفا لما كان موجبا لاباح  
جاز لهن ابداء موضع الزنب طبع المستنيس كجواز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبه في الاباح  
ومعناه اجت لكذا النوع وهو بمنزلة من وجه ومفارق له من وجه اخر اما موافق للواو من حيث  
ان مجالسهما جميعا لما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا علمت جالس الحسن او ابن سيرين كان كذلك  
واما مفارقتهم للواو فهو انه لو جالس واحدا منهما ولم تجالس الاخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن  
وابن سيرين لم يجز الا ان يجالس كل واحد منهما فاقربيه اباح الجمع والواو بوجه **قوله** ووفق  
ما بين الاباح والنحر اي الفرق بين وقوع هذه الكلمه في موضع الاباح وبين وقوعها في موضع النحر  
ان الجمع بين الامرين في الاباح يجوز كما ذكرنا في النحر لا يجوز حتى قوله اضرب زيد او عمرا او ضربهما  
جميعا لم يجز ولو جمع بين خصا الكفار كان متصلا باحد هاتين الجمع لانها لا وجب العموم في موضع النحر  
**قوله** وانما يوجب الاباح من النحر بحال يدل عليه اي على احد الامرين وفي بعض النسخ عليه اي على  
الاباح وعلى هذا اي على ان الاباح عرفت بدلاله الحال قال اصحابنا انها وجب العموم في هذا الامتد  
المذكوره لان صدر الكلام قوله لا كل احد او قوله لا اقرب لخطر والاستثناء من الخطر الاباح  
فكانت كلمه او في قوله الا فلانا او فلانا او فلانا واقف في موضع الاباح فاجتبت العموم  
كما في قوله لا كل طعاما الجبر كان له ان يأكلها فكذلك ههنا قال الشيخ في شرح الجامع الاستثناء  
نفي في اللغو وكذا ان كان من الاثبات كان نفيها وان كان من النفي كان اثباتا لان نفي النفي اثبات والنفي من  
دلاله العموم فعمم هذه الدلاله ايضا وكذا في قوله قد سرت لخطر يعني يصيد دلاله على العموم **قوله**  
محمد ربه لانه ذكر محمد في شرط الاصل اذا اراد الرجل ان يشره كتب هذا ما اشترى فلان فلان  
وساق الكلام الى ان قال استرها احدودها ومرافقا وطرقها وكل قليل وكثير هو فربا او منها  
وكل حق هو له فيها اذل فربا وواحد منها كذا ذارها قال شمس الامه ثم هذا الكتاب يعني كتاب  
الشر وطرقه كل قليل او كثير والذي ذكره ههنا احسن لان اوله لشك وانما يدخل عند ذكره

احد المذكورين الكلاهما فاشارة الشرح به الى انها سواء لانهما وجبت العموم ههنا لانها لا باحة هذا الموضع  
 اذا اصل حرمه النصف في حق الغير وهذا الكلام لا يطلق النصف في الحقوق وابعاحته فلذلك وجبت  
 العموم وهو معنى قوله على معنى الاباح اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة النصف ومعناه وكل شيء منه  
 اي من البيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة اليرى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة  
 استعاضة عن الباع عن البيع وعمما هو متصل به حتى دخل في القوم والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة  
 ان كان قال او فيها ولذا قال ابو يوسف لا يكتب في هذا اللفظ معنى قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كنت  
 هذا دخل في الصفة الموضوع فيها لان ذلك كلفها محتمل البيع وقال محمد بن عبد الله ان بيعت ذلك الكتاب  
 مفعول هو فيها او منها او من حقوقها وان كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع ولا  
 يقال لو ثبتت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباح لا يمكن الباع الرجوع فيها لانا  
 نقول لا يمكن الرجوع لانه ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المنضم في لزوم  
**قوله** وكذا كل داخل فيها او خارج يعني او للعموم في هذا الكلام كقوله في الكلام الاول وكان مساويا  
 للواو وقال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها  
 لانه اذا قال وخارج منها فانها تتناول هذا شيئا واحدا منعوتنا بالنعين جميعا وهذا لا يتصور  
 والمشروط في العقد نعتين لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن ان يقول بكل  
 حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء  
 من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة  
 فلماذا تذكرها جميعا على نحو ما سئنا ولكن ان حجب عما ذكر الطحاوي بانه لم يتصور اجتماع العينيين  
 لشيء واحد امضى الكلام اضرار منعوت اخذ بدلالة العطف كما في قوله كجاني زيد وعمرو لمالم تنصوا  
 اشترى اهما في محيى واحد امضى اعادة الفعل حتى كان المقدر جاء زيد وعمرو فلا حاجة الى  
 المكلف المذكور **قوله** وان دخلت في الابتداء او جبت التخيير يعني كان له ان يختار احد  
 المذكورين محتمفا محتملا لكلام حتى كان له في قوله وانه لا دخل في هذه الدار اليوم او لا دخل  
 هذه الدار ان يختار الدخول اتهما شاء البتة ولا شرط في دخولها لانه التزم دخول احداهما  
 فلو لم يدخل احداهما لصار ملتزما بدخولها وليس في ذلك موجب هذه الكلمة الاثبات  
 فاما في النفي بان قال وانه لا يدخل هذه الدار او لا يدخل هذه الدار فلا موجب للتخيير  
 حتى لا يكون له ان يختار عدم دخوله احد الدارين للبريل بوجبه للعموم على سبيل الافراد

حتى يشرط البرهيم دخولهما جميعا وكنت بدخول ايتيهما ووجدوا لولم تحت دخول احد  
 لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك بطل كذا في شرح الجامع فبين ما ذكرنا ان قوله وان  
 دخلت في الابتداء او جبت التخيير يخص بحاله الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المثل الاول  
 حوز العاين **قوله** ولها اي هذه الكلمة وجب ان هي اى معنى اخرى الافعال لا يوجد ذلك الاك  
 وهو ان يجعل معنى او الا ان اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعد منصوبا من  
 غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك بالزمنك او تعطيني حتى فذلك باضمار ان كانك قلت  
 بالزمنك او ان تعطيني حتى وذلك انك اوقلت بالزمنك او يعطيني بالرفع عطف على الاول  
 لكن قد اشتهر الاعطاء كما استلزمه ولم يقد ان اللزوم لاجل الاعطاء ونزل منزله قوله الرجل  
 اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه فعل بالزمنك ليعطيني وجب  
 اضمار ان ليعلم ان العاني لم يدخل في حكم الاول وقد مر ما قيل او قد مر المصدر كانه قيل لمكون  
 لزوم منى او اعطامنك ونزل الكلام منزله قوله بالزمنك الى ان يعطيني وحتى يعطيني  
 ويكون حرف الجار اعني الى او حتى داخل على الاسم في المعنى لاجل الفعل وان جعلت او بمعنى الا  
 وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء من عام الطرف الرباني في المعنى يكون المستثنى طرفا  
 زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بعد المصدر امضا فاليه الزمان على نحو الا وقت  
 اعطامنك وموضع ذلك في موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان انفسد العطف لاختلاف  
 الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل  
 ضربا لغايب بان كان محتملا للامتناد وذلك في الموضع الذي جعل او فيه بمعنى حتى او الا ان  
 مثل قوله ليس لك من الامر شيء او تنوب عليهم فان او هذا المعنى حتى او الا ان في بعض الافاويل  
 ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر شيء واستصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذرهم  
 وما عليك الا ان سلح الرسالة وتجاهد حتى يظهر الدين وذلك لان العطف لما لم يحز لان قوله  
 او تنوب اما ان كان معطوفا على شيء او معطوفا على ليس وعلى كلا المقدرين فتح لازم يلزم  
 ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقل على الماضي سقطت حقيقة  
 اي حقيقة او وجب العمل مجازة واستعير بما حتم وهو الغايب لان معنى او يناسب معنى  
 الغايب لاننا تناول احد المذكورين كان تجميع كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا احتمال  
 الاخر وهذا يناسب معنى الغايب وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك يجعل معنى حتى

فوجبا اضمار ان يكون الضمير  
 في صدر المصدر وكان المعنى لزوم  
 انك راى ان كل وقت الاعطاء كذا

عطف

او الا ان وقد كثر في الكشاف ان قوله تعالى او تنوب عليهم عطف على ما قبله وليس كذلك من الامر شي اغراض  
والمعنى ان اسماء كل امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او تنوب عليهم ان اسلموا او بعد بهو  
ان اصروا على الكفر وليس كذلك من امرهم شي انما انت بعد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وقيل  
او تنوب منصوب باضمار ان وان تنوب في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شي اي ليس بك  
من امرهم شي او من التوب عليهم او من تعذيبهم او ليس كذلك من امرهم شي او التوب عليهم او تعذيبهم  
وقيل او معنى الا ان كقولك لا اذمنتك او عطيتني حتى على معنى ليس كذلك من امرهم شي الا ان  
يتوب الله عليهم فتفرج محالهم او بعد بهم فيستقيم **قوله** والكلام بحمله اي يقبل معنى  
الغاية لانه للتعريف بمراد من سبب نزول الآية ان النبي علم استاذن ان يدعو عليهم فنهى  
عن ذلك وروى انه لما شج وجهه علم يوم احد فسأله اصحابه ان يبلغونه ويذرعوه بهما كرم فقال  
علم ما عنتي الله لغانا واطعانا ولكن عنتي داعيا ورحمة الله هو اهد قومي فانهم لا يعلمون  
فزلت هذه الآية ونهت عن سوال الهداية لهم فلما كان الكلام للتعريف بمراد من سبب نزول الآية وهذا كثير  
في كلام العرب معنى او بمعنى حتى الا ان كثيرا من كلامهم قبل قول امرئ القيس بكى صاحب لي  
الدرر دوني وايقن انا لا احقان مقتصلا فعلت له لانيك عينك انما حاول ملكا او  
نموت فعذرا ومثل قول الاثر لا استطيع نزوعا عن مودتها او صنع البين في  
غير الذي صنعا **قوله** وعلى هذا اي وعلى ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال  
والله لا ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى فحنت بدخول الاولى  
اولا وان ادخل الاخرى او لا يتر في ميمه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر  
العطف والكلام يحتمل الغاية لانه نحو من كنتا الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل  
الاول قبل الاخرى قد باشر المحظور بيمينه فحنت واذا دخل الثانية او لا فقد اصرت على البر  
ال وجود الغاية فصار بار كما لو قاله والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس  
كذا ذكره عامه شروع الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند  
النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاني زيدا وما جاني عمرو وما رايت عمرا  
لكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والاول ان يقال تعذر  
العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع  
معنى ان يصح العطف وسنت التعذيب او يقال عذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم

في

الاسم وانصبا به هنا بالصح الاضمار ان ملزم من عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل معنى  
الغاية **قوله** والغاية صالحة اخترا عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخل هذه الدار  
الاخرى اليوم فان او في هذه المسألة ليس بمعنى الغاية لانه وان صح بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما  
لكن النفي هو توب والاثبات هو وقت والموقت لا يصلح غاية للتوب لان التوب لا ينهي بالالموت واذا تعذر  
جعله غاية وجب العمل بالتخير فمصدر ملزم ما الكفارة بل صدر اليمينين كما قال ان حنت في هذه  
اليمين او في هذه اليمين او في هذه اليمين فعل كفارة وبشرط الحنت في اليمين الاول الدخول في الدار  
الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية من اليوم فاذا دخل الاول حنت في اليمين الاول وطلب اليمين  
الثانية لانه حين نفي التزام الحنت باحد اليمينين فاذا التزمه الحنت باحدهما بطلت الاخرى  
كما لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنت في احداهما التزمه وبطل  
الآخر ولو لم يدخل الاول ودخل الدار الثانية اليوم بتر في اليمين الثانية بطلت الاخرى لانه اختار يمين  
الاثبات وان لم يدخل الحنت في اليوم حنت في الثانية لان شرط البرقة الدخول في الدار الثانية وقد  
فات محنت فما وسطل الاول لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى **بارك الله في**  
كلمته حتى من الحروف في الجارة كما هي من الحروف للعاطفة فافرد ها الشرح رحمه الله سابق على جده واورد  
الباب من باب حروف العطف وباب حروف الجزر عاين للناسيب هذه الكلمة اصلها الغاية في كلامهم  
هو حقيقة هذا الحرف اي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اي عن هذا  
الحرف الاجاز الى الاداء اذا استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف المحض في الافعال فان معنى  
الغاية غير مراد كسائر الحقائق اذا استعملت في غير موضوعاتها لمكون الحرف موضوعا معنى  
نحسه اللام متعلقة بقوله هو صنف هذا الحرف والضمير المستكن في تحفه اما ان يكون راجعا الى  
الحرف البارز الى معنى او على العكس اي انما قلنا معنى الغاية صنف هذا الحرف لمكون الحرف موضوعا  
معنى تحض ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك او تحض ذلك الحرف فسمي الترادف فان قيل  
كيف سمي الترادف وقد وضع للغاية حرفا لايضا قلنا قد ثبت الفرق للمانع من الترادف منها وذلك  
ان الغاية في حقي عن ان تكون موضوعه ان يكون شأنهم المذكور او عنده كالمس للحمكة والصباح  
لبارص ولا تنظر ذلك في الا فاصنع قوله كذبت البارص حتى نصف الليل وصحتمنا الى نصف الليل  
قال الله تعالى وادبكم الى المرافق واليد من روم الاصابع الى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال  
خاه خلفا الى فانه يدخل على المظهر والمضمر جميعا لان الغاية في حقي لما وجب ان يكون اخرج من الشيء

كلمة

او ما يلاق آخر من معناه والمضمرة لا يمكن ان يكون جزء من الشيء بل هو في نفسه اشنع حوله على المضمرة ولما لم يشترط  
ذلك الى لم يمنع دخوله على المضمرة وذكر في كتاب من خاتمة الحروف ان الالتهام له ابتداء فاما يدل عليه  
على تعيين من يقول خرجت من البصرة الى الكوفة فيمن لا يتبع الغاية والى انتهائها ولا يجوز ان يستعمل حتى  
في مقابلته من لا يقال خرجت من الكوفة حتى البصرة وذلك لان الاصل في الغاية لا يخرج من معناها الى ان  
آخر وحتى ضعيف في معنى الغاية فانها تخرج الى غير هاتين المعاني **قوله** وقد وجدنا ما يستعمل للغايات جواب  
عما يقال قد علمنا ان الاصل في الكلمة ان يكون موضوعه معنى خاص ولكن لان السلم ان ذلك المعنى هو الغاية  
هنا بل يحتمل ان يكون غير لكونها مستعملة في غيره فقال وقد وجدنا ما يستعمل في الغاية بحيث لا يستقل  
معنى الغاية عنها وان استعملت في معاني اخرى كما سنبين ان شاء الله تعالى فغيرنا ان معنى الغاية هو المعنى  
الاصلي بهذا الحرف وانه موضوع هذا المعنى **قوله** فانه بقي اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حتى  
ليس يدخل فيما قبلها كما في اي فقي قولهم كلنا السهم حتى راسها ونمت البارص حتى الصباح لم يدخل  
الراس ولم يتم الصباح وذلك لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخل في المعنى الماعرف ويؤيده قوله نظر  
سلام حتى مطلع الفجر فانه ان وقف على سلامه يدخل مطلع الفجر بحكم اللبيل وكذا اذا لم يوقف لان  
سلام الملائكة عندهم عند طلوع الفجر على ما رويته حديث ابن عباس ان جبريل علم ينزل ليبلغ القدر  
ككبير من الملائكة ومع لواء اخضر يركب فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة في الناس حتى سلموا على كل قائم و  
قاعده وذاكر وساجد ورايح الى ان يطلع الفجر وقد صرح في شرح الملحمة فيقول ما اكل الراس وما يمت  
الصباح في صلاتي السجدة والبارص وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها نفس  
عليه المقصد فقال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا يبرئ انك اذا قلت اكلت السجدة حتى راسها  
كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الراس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيد بمعنى ان زيدا قد ضربت  
قال وان كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية بقول ضربت القوم حتى زيد او  
صديق القوم حتى زيد وجان القوم حتى زيد وقد صرح في ان في ما بدل السجدة اللات وسأل  
البارص اللات قد اكل الراس وسم الصباح وتابع في ذلك جارا منه فقال في المفصل ومن حقا  
ان يدخل ما بعد هانما قبلها في سلم السجدة والبارص قد اكل الراس فيم الصباح وذلك لان الغرض  
ان ينقص الشيء الذي يتعلق به الفعل شيئا فاشيا حتى ياتي الفعل على ذلك كله فلو انقطع الاكل عند الراس  
لا يكون اساعل السجدة كلها ولذا لا يمنع كلنا السجدة حتى نصفه لان الغرض ما كان ما ذكرنا وهو قد  
فان في الغاية الجعليه خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ورايت في كثر اخرى من شرح النحوان كلمة حتى اذا كانت

الكلية  
الى النحاة

للغاية

للغاية لا يدخل الغاية تحت ما ضربت به الغاية وهكذا قال ابن جني واليه كان يميل الشيخ ابو نصر الصفار والشيخ الامام  
ابو علي البرزدي ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل يقول ان المذكور بعد حتى بعض المذكور قبله قد دخل  
تحت ما ضربت به الغاية ولم يكن لا يدخل على هذا في المبرزة في كتابه لمقتصر وابن الوران في الفصول والقرآن  
في المعاني وهكذا السيراني ايضا مثال الاول زارني اشراق البلد حتى الامير وسبني الناس حتى العبد  
مثال الثاني قرأت القرآن حتى الصباح فالصباح لا يكون داخل لان ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى الى  
صغير ما ذكرنا ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب اكثر وعرفت به ايضا ان ما وقع عند البعض  
ان ما ذكره الشيخ فهو الاصل في الاصل المشهورة او صحيف فانه من النسخ التي لا يبقا ومعناه اكل وهم  
يدور وكلف طاهر **قوله** ثم قد استعمل اي حرف حتى للعطف ان فيه او تضمنت معنى تتعار  
لما بين الغاية وللعطف من المناسب من حيث ان المعطوف ينصل بالمعطوف عليه وتوقف عليه والغاية  
ينصل بالمعنى وتترتب عليه ولكن مع قيام قال الامام عبد القاهر وانما كانت هذه الكلمة عاطفة كانت  
مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية بقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيدا  
القوم حتى زيدا يد لك على تضمنت معنى الغاية انك لو جرت كان المعنى صحيا وانما شعر بالعطف الحكيم  
وهو ان يتبع الثاني كالعوا ويكون لتعظيم نحو قولهم هات الناس حتى النساء او تحقير مثل قولهم قدم  
الحجاج حتى المشاهة وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف في ان ما بعد حاجب ان يكون مجازا لما قبلها  
فلا يقال ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجل حتى امره كما يقول ضربت القوم وحمارا وذلك لانها  
للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا تصور ان يكون طرف الشيء من غير ولو قلت رايت القوم حتى  
حمارا لنت جملتنا كحمار طرف القوم ومنقطعها هو ولهذا كان فيها المعظيم والمخفد لان الشيء اذا  
اخذ من اذناه فاعلاه غايه له وطرفه فالانسان غايه جنس الانسان اذا اخذنا من اذن المرأته واستقويتها  
صاعدين واذا اخذنا من اعلا الشيء فاذا ناه طرفه له وذلك كما المشاهة في الحجاج باخذ من الاقوي  
الراكبين ونزل من اعلى المشاهة وهي منقطع الجنس كما كان النساء في الوجه الاول وعلى هذا قالوا  
لو قال اعفنت فلانا حتى فلانة او اعفنت اما حتى سنا المعنى ما دخل عليه كلمة حتى لان الفلان  
والاماء حسان مختلفان ولو قال اعفنت سالما حتى مباركا او حتى مباركا لا يعنى مباركا لان ليس  
بسالم حلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعفنون جميعا الامكان حمل الى على معنى  
كما في قولهم ولانا اكلوا الاموالهم الى الاموال كما في كتاب بيان خاتمة الحروف قولهم استننت الفصال  
حتى القومى الاستنسان هو ان يرفع يده ويطرحها معا وذلك في حاله العدو والنوعى جمع قريح





وهو الذي به فرغ وهو من اصبح يخرج بالعصال هذا مثل ضرب لمن ينكلم مع من لا ينبغي له ان ينكلم من يدعي لعلو قدره فجعل عطفها هو غايه لانتهاء الاستئذان باستئذانها فكانت حقيقة قاصرة من انزالها لمخلص للغايه وعلى هذا ان على انهاء عمل العطف مع رعايه معنى الغايه وقد يدخل في هذه الكلمه على حمله للعطف بل يستأنف بعدها كما في قول امرئ القيس مطوت بهم حتى بكل غيرهم وحتى الجيا د فانفذت بارسان فالجيا د مبتدا وما نفذت خبره والواو واخذه عليه لان حتى هذه استتبع عاطفه ولو كان حرف عطف قطعاً في قولك ضربت القوم حتى زيداً الا ان قولك ضربت زيداً لومعاً فقولك وحتى الجيا د بمنزله قوله واما الجيا د في كون ما بعدهما مبتداً او العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها في الجملة لا ابتداء للعطف عند البعض ولهذا سموا واو الاستئناف والابتداء هذه جمل هي غايه في الضرب فانه يهيى بها على احتمال ان نسبى ذلك الخبر من حسن ما قبله اليه الى المنكلم **قوله** ومواضعها في مواضع كالمعنى في الافعال ان يجعل غايه معنى الى غير ان يكون جمل مبتداً كقولك سرت حتى ادخلها او غايه هي جمل مبتداً كقولك خرج النبا حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمه الاصل للغايه فوجب العمل به ما يمكن فان قيل بما جعلت معنى الى كيف حاردها على الفعل لانها اذا كان حرف جر قلنا انها جازية ذلك لكون ان مقدمه في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فيكون داخل على الاسم مقدمه ويكون ما دخل عليه مجرور المحل لا وعلمه الغايه ان يحتمل الصدر للامتداد بان يصل في فرض بلحقه وان يصل الآخر ولا على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى يصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغايه فاذا قال عجبك حتى ان لم اضربك فلانا بما صنعت حتى يضربك لا يمكن جعل حتى ههنا للغايه لان الاخبار مما لا يمتد ويجعل معنى لام كي فاذا اضرب ولم يضرب بتر في بيمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عجبك حتى ان لم اضربك حتى يضربني او شتمني ضربه ولم يضرب المضروب به ايضا لان الضرب وان كان فعلاً ممتداً لكن الضرب شتم في المضروب لا يصلح ليلا على الانتهاء بل هو داع الى زياده الضرب فلاما يمكن ان يجعل غايه فيجعل على الجزاء قال سمن الله مراده اطهار عجز عن الضرب لوجود فعل الضرب من معناه انا اضربك حتى يضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر سمن للناس عجزك وضعفك يضربني اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غايه فان لم يستقم فللمجاز ان لم يستقم ان يجعل غايه لقبول المعنيين المذكورين او اصد هما محمل على المجازه بمعنى لام كي متناسبه من المجازه ومن الغايه لان الفعل الذي هو سبب نتهى بوجود الجزاء كما سبب وجود الغايه وهذا الى المحل على المجازه انما يكون اذا صلح الفذر سبباً ولم يصلح الاخر غايه مع كون الصدر صالحاً للسبب فيجعل للغايه كقولك ان لم اضربك حتى يصيح فعبارة جرح وهذا

نظير قسم العطف من الاسماء حتى التي للمجازه من الافعال نظير حتى العاطفه في الاسماء من حيث ان معنى الغايه بان فيها من وجه وان تعذر هذا جعلها للمجازه بجعل للعطف المحض وعلى هذا ان عمل المعاني السلتة التي ذكرناها في الافعال من سائل اصحابنا في الزوائد وحاصله ما ذكر بها الذي ان كل من في الاصل للغايه فيجعل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المقام ممتداً وان يكون ما دخل عليه محلاً في الحكماء المحلوف عليه فان تعذر جعلها على الغايه عمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون المحلوف على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح حراً لفعله عادة فان تعذر ذلك جعل على العطف ومن حكم الغايه ان شرط وجودها للبرهان ان قل قبل الغايه تحت في بيمينه ومن حكم لام السبب ان شرط وجودها يصلح سبباً لوجود السبب ومن حكم العطف ان شرط وجودها للبرهان ان قل بعد لام تعاضد يعطو الخبرية وحتى تغفلوا وحتى تناسوا الكلمه حتى في هذه الايات بمعنى الى ان صدر الكلام وهو قوله بما قالوا الذين وقوله ولا يعرفوا الصلوة ولا يدخلوا المسجد الا تمتد اذا المتأخر ممتد يوماً ويومين والترك وقبول الجزية يصلح منها لها وكذا الامتناع او المنه من اداء الصلوة جنباً ممتداً والاعتساف يصلح منها له وكذا المنع من دخول بيت الغير والاستيناس والاستيناف يصلح منها لها قوله وقابلوه حتى لا تكون فتنة من محارب وانما جعل حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذا القتال واجبت مع عدم المحارب فانهم وان ابتدوا بالقتال وجب علينا محاربتهم فصدر الكلام يصلح سبباً لانتفاء الفتنة فوجب جعل على لام كي وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالترك لكون حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف وقابلوه حتى لا يكون فتنة الى ان لا يوجد منهم ترك ويكون الذين كلمه الله ويصحبهم كل دين باطل وسقى منهم دين الاسلام وحده قوله ووزلوا حتى يقول الرسول اول الآيه ام حسبكم ان تدخلوا الجنة منقطعاً ومعنى الهمز فيها للمقرب وانكار الحبان واستنقاره لما ذكرنا كانت عليه الامم الاخلاق على النبيين بعد مجي البينات وما فيها معنى التوقع اي انبات ذلك متوقع منتظر الى احببتم ان تدخلوا الجنة في غير بلاد ومكروه ولم ياتكم مثل الذين اى صالحهم التي هي في الشدة ثم من المثل فقال مستهم الباساء الشدة والضراء المرض والجوع وزلوا وازعجوا رعا جاً شديداً شبيهة بالذل لانه بما اصابهم من الاهوال والافذاع حتى يقول الرسول قري بالصب والرفع وللصبه وجهان احدهما ان يكون حتى بمعنى الى ان اي حركوا بانواع البلاء الى الغايه التي قالها الرسول وهو ايسع او سعيامن نصر الله اى بلغ بهم الصبر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيته واستظهاره من الشدة الا ان نصر الله قريب على ارادة القول بمعنى تقيد لهم اجاب الى

نظير قسم العطف من الاسماء حتى التي للمجازه من الافعال نظير حتى العاطفه في الاسماء من حيث ان معنى الغايه بان فيها من وجه وان تعذر هذا جعلها للمجازه بجعل للعطف المحض وعلى هذا ان عمل المعاني السلتة التي ذكرناها في الافعال من سائل اصحابنا في الزوائد وحاصله ما ذكر بها الذي ان كل من في الاصل للغايه فيجعل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المقام ممتداً وان يكون ما دخل عليه محلاً في الحكماء المحلوف عليه فان تعذر جعلها على الغايه عمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون المحلوف على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح حراً لفعله عادة فان تعذر ذلك جعل على العطف ومن حكم الغايه ان شرط وجودها للبرهان ان قل قبل الغايه تحت في بيمينه ومن حكم لام السبب ان شرط وجودها يصلح سبباً لوجود السبب ومن حكم العطف ان شرط وجودها للبرهان ان قل بعد لام تعاضد يعطو الخبرية وحتى تغفلوا وحتى تناسوا الكلمه حتى في هذه الايات بمعنى الى ان صدر الكلام وهو قوله بما قالوا الذين وقوله ولا يعرفوا الصلوة ولا يدخلوا المسجد الا تمتد اذا المتأخر ممتد يوماً ويومين والترك وقبول الجزية يصلح منها لها وكذا الامتناع او المنه من اداء الصلوة جنباً ممتداً والاعتساف يصلح منها له وكذا المنع من دخول بيت الغير والاستيناس والاستيناف يصلح منها لها قوله وقابلوه حتى لا تكون فتنة من محارب وانما جعل حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذا القتال واجبت مع عدم المحارب فانهم وان ابتدوا بالقتال وجب علينا محاربتهم فصدر الكلام يصلح سبباً لانتفاء الفتنة فوجب جعل على لام كي وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالترك لكون حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف وقابلوه حتى لا يكون فتنة الى ان لا يوجد منهم ترك ويكون الذين كلمه الله ويصحبهم كل دين باطل وسقى منهم دين الاسلام وحده قوله ووزلوا حتى يقول الرسول اول الآيه ام حسبكم ان تدخلوا الجنة منقطعاً ومعنى الهمز فيها للمقرب وانكار الحبان واستنقاره لما ذكرنا كانت عليه الامم الاخلاق على النبيين بعد مجي البينات وما فيها معنى التوقع اي انبات ذلك متوقع منتظر الى احببتم ان تدخلوا الجنة في غير بلاد ومكروه ولم ياتكم مثل الذين اى صالحهم التي هي في الشدة ثم من المثل فقال مستهم الباساء الشدة والضراء المرض والجوع وزلوا وازعجوا رعا جاً شديداً شبيهة بالذل لانه بما اصابهم من الاهوال والافذاع حتى يقول الرسول قري بالصب والرفع وللصبه وجهان احدهما ان يكون حتى بمعنى الى ان اي حركوا بانواع البلاء الى الغايه التي قالها الرسول وهو ايسع او سعيامن نصر الله اى بلغ بهم الصبر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيته واستظهاره من الشدة الا ان نصر الله قريب على ارادة القول بمعنى تقيد لهم اجاب الى

طلبتهم من اجل النص فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحنهم بالدلائل بسبب لغا للرسول بل منهن  
فعلهم عند مقاتلة ولا يقال ليس هو فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم لاننا نقول لما زلزلوا  
كان الزلزال موجودا عندهم لانهم اذا ارتكوا كان الخبر كوجودهم خصوصا على اصطلاح اهل النحوي فانهم  
هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتباه  
من خبر اثره في ان الغايات علامه على انتباه المغيا من غير ان يكون لها اثر في انتباه كالميل للطريق والمنارة  
للمسجد والاصان المرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك او قضاة في غير ان  
يكون للمغيا اثر في ايجاد الغايات واسانها كحدود الدار اعلام على انتباه من غير ان يكون للدار اثر في ايجادها  
والوجه الثاني ان يكون معنى لام كي كقولك اسلمتني اذ دخل الجنة اي وزلزلا الوكي يقول الرسول ذلك القول  
فعل هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم بسبب لغاياته وهو لا واجب للانتباه بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون  
الفعل بعد معنى الحال كقولهم شربنا اللبن حتى يحى البعير بحربطنه الا انها حال ماضية محكية فعل هذا  
الوجه ثلثي في معنى الغايات ويكون هذا نظير قوله او غايات في جملة مبتداه **قوله** لان الفعل ان الفعل المحلوف  
عليه وهو الضرب كحتم الامتداد بطريق التكرار بمعنى الامتداد بفعل حقيقة لانه عرض لا مستقر فالتصو  
امتداده لكن بعض الافعال قد كتم الامتداد بتجدد الامتداد من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب  
من هذا القبيل وكان شرط البر وهو المدال الغايات المضرب به له متصور او اذا كان محتملا للامتداد  
بالطريق الذي قلنا كان الكف عنه ان عن الفعل المحلوف عليه بان يقع قبل الغايات محتمل هذا الفعل الاحاله  
فيكون شرط الحث الاعتقاد الجبر حتى لو قال والله لاملن فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا حث  
لان شرط الحث غير متصور كشرط البر كذا في بعض الشروح وهذه الامور ان الافعال المذكورة من الصياح  
واشتكاه الابدان بالمهاوشعاع فلان ودخول اللبيلد الان الافلاج ان الامساك والكف عن الضرب  
لان الانسان يمنع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقةها ان محققه الغايات ويحل في عليها فاذا اقلع قبل  
الغايات كان حاشا فان قبل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني ولما اذا حثت في الحال قلنا البين  
يقع على اول الوهمل ان الحامل على البين غيبص لحقه عرفا من جهة في الحال هذا هو العادة مستند البين  
به وهذا الذي ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كافي الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب  
العمل لان الثابت بالعرف بمنزله الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقلع او حتى يموت كان هذا عمل  
الضرب الشديد لا على حصة العتد والموت للعرف فانه من كان قصده العتد لانه لفظ الضرب  
وانما ذكر ذلك اذا لم يكن قصده العتد وجعل العتد غايات لبيان شدة الضرب معناه متعارف ولو

قال حتى يغش عليك او حتى سلك كان على حقيقة الغايات لان الضرب الى هذه الغايات معناه كذا ذكره شمس اللامه  
**قوله** حتى بعدن لا يصعد ليلا على الاثر والعدية لا يصعد ليلا على التباين وكذا الاتيان ليس  
بمستدام ايضا الا يري انه لا يصعب ضرب المدة فيه ففان شرا الغايات جميعا ولا يصعب سببا للعدية لان الاتيان  
على وجه التعظيم والزيادة احسان بدني الى المرور فصيح سببا للاحسان مال منه الى الزائر وعن هذا  
من زار حيا ولم يدق وكانا زار ميتا والعدية صالحه للجزاء لانها احسان ايضا فيصعب مكافاه للاحسان  
**قوله** على وجه يصعب سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيادة اختر اذ عن الاتيان على وجه  
التحقير بان اتاه ليضرب او شتمه او يودبه فانه لا يصعب سببا للتعدي ولا يكون شرطا للبر وكذا الحكم  
في قول ان لم ياتني حتى اعذبك ولو قال عذبك حران لم انك حتى اعدى غيبك او قال ان لم ياتني حتى  
تعذبني فعدى حران حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغايات فمع ان هذا الفعل ان التعدي  
من غدا الغير عند الاباح احسان قال علم لود عيتا ل كراع لاجبت الا يري ان ترك الاكل عند  
الاباح ساء، وتو ليل على العداوة حتى اوجس الخليل علم خفيف في نفسه من الضيف اذ لم ياكلوا  
من ضيافته واذا كان كذلك لا يصعب منهيا للاتيان اذ المراد من الفعل التعدي من التعدي التي  
نهر عليها التعدي احسان لما ذكرنا فلا يصعب غايات للاتيان بل هي داعية اليه اذا ان عند الاحسان  
فلا يمكن حمل حتى على الغايات ولا يصعب اتيانا سببا لفعل اي بفعل نفسه كما ان فعلا لا يصعب جز الاتيان  
فتعذر حمله على الجزاء ايضا فحل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان المعقبة بنا معنى  
الغايات متوقفا لبر على وجود الفعل بوصف التعقيب كما لو قال ان لم انك فاعدي عندك  
**قوله** حتى اذا اتاه فلم يعد اذ اعلم ان هذه المسألة على وجهين اما ان وقت اليوم بان قال ان  
لم انك اليوم حتى اتعد عندك او لم يوقت فان وقت شرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط  
الحث عدم احدهما فيم حتى اذا اتاه في اليوم وبعد عندك في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او  
متراخ عن كان بار الوجود بشرط الا اذا عنى الفور فيشرط دخول وجود الفعلين بصنع الاتصال  
وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصنع الاتصال او التراخي اذ لم يبق الفور  
وشرط الحث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامه نسخ الزيادات وهكذا ذكر  
الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال ان لم انك حتى اتعد عندك اليوم او ان لم ياتني  
حتى اتعد عندك اليوم فكذا فاناه ثم لم يعد في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامر  
في اليوم ولم يوجد وان لم يوقت باليوم الحث لانه تراخي البر المعد في وقت آخر وهكذا ذكر

بعض

شمس الائمة في شرح الزادات ايضا واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب حتى اذا اناه  
فلم يعد من بعد من بعد غير مترادف نوع منافاة وظنى ان المسئلة كانت موضوعه في الكتاب  
في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة في الزادات مصطفا لفظ اليوم عن قلم الكاتب وعلى  
ذلك المقدير كان معنى ما ذكره الكاتب حتى اذا اناه اي في اليوم فلم يعد عنده اي على قول البيان  
ثم بعد من بعد اي من بعد ان لم يعد على الفور وان لم يعد في اليوم غير مترادف اي عن اليوم  
فقد برز ان لم يعد في اليوم اصلا حيث فاما اذا اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب  
فاما الا درر يعني غير مترادف اذ لو قدر غير مترادف عن الامر بان الاستقيم ذلك مع قول فلم يعد  
ولو قدر غير مترادف عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التعدد من غير خيا عن العمر في بعض الحاش  
م بعد من بعد غير مترادف اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا يعرف بكتبة **قول** وهذا استعارة  
اي استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى العام فيه بوجه استعاره لم يوجد في كلامهم  
فانهم لا يقولون رابت زيدا حتى عمر يقولون رابت زيدا فاما او ثم عمرا وكان معنى ان لا يجوز لانها من  
باب اللفظ ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترحتها محمد بن ابي اسحق جابا بغير حكمة على طريق استعاراتهم  
مع ان قوله مستغن عن الدليل فان امة اللفظ مثل اي عبيد وغيره كانوا يحجون بقوله فكان  
مستغنيا عن الدليل اذ قالت حذام صدقوها فان القول ما قالت حذام وذكر ان السراج  
ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس كذا قاله محمد بن الحسن على ان في الاستعارة لا  
يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب للصالح للاستعارة على ما مر سابقا وقد وجد بما ذكرنا  
في الكتاب وهذا امر ما ذكرنا من استعاره حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا في غير  
هذا الباب اي باب حتى مثل استعارتهم البيوع للنكاح والعناق للطلاق والوكاله للحوالة وحوها  
واذا استعير اي حتى للعطف استعير بمعنى الفاء اي معنى حرف يوجب له المعقوب مثل الفاء او ثم دون  
الواو لان المعقوب اشبه مناسبه وبجانبه للقيام من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيها والامام العتبات  
جعل معنى الواو فقال وان تعدد الحمل على الجزاء حمل على العطف كقولك جان القوم حتى زيد اي زيد  
ثم قال في قوله ان لم اترك اليوم حتى اتعد عندك مقدره ان لم اترك اليوم واصد عندك **باب حروف الجر**  
سميت حروف الجر لانها بحر فعل الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المال لزيد وسميت حروف  
الاضافة لان وضعها على ان يفسر معاني الافعال الى الاسماء الباء والاصاق هو معناها بل الاستعمال  
العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنقص احكام الشرع وليكون عطف عمل الواصل عن الاستعمال

مطل على

والجل ان يكون الباء بمعنى محض الباء نكاح المعنى نكاحا لا اشتراك هو له حقيقة ان يكون ذلك المعنى  
للباء معنى حقيقيا ثم الاصاق بمعنى طرفين ملتصقا وملتصفا به فها دخل عليه الباء فهو الملتصق  
والطرف الاخر هو الملتصق في قوله ككبت بالقلم الكتاب ملتصق به ومعناه الصفة الكتاب بالقلم وما  
كان المقصود في الاصاق اتصال الفعل الاسم ونكته اذ المقصود من قوله ككبت بالقلم ونجرت القدم  
وقطعت بالسكن وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء ون العكس كان  
الملتصق اصلا تبعا بمنزلة الالة للنشئ ولهذا صحبت الباء الاثنان اي لما ذكرنا انها للاتصاق وان  
الاصاق بمعنى طرفين ملتصقا وملتصفا به والملتصق هو الاصل والملتصق به هو الشيء صحبت الباء  
الاثنان لان الثمن ليس بمقصود في البيوع بل هو بيع بمنزلة الالة الا بمرح ان الغرض الاصل في البيوع الانتفاع  
بالمال و ذلك حصل ما هو جميع لا بما هو ثمن لان في الغالب من النقود وهي ليست مستغنى بها في  
ذاتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالالة للنشئ ولهذا يجوز البيوع وان لم يملك الثمن ولا يجوز  
بيوع ما ليس عنده اذ ادخل الباء في الكسر الموصوف صار ثمننا بدل الالباء وسقط البيوع مساومة ووجب  
الكسر في الذمة حالها اذ اسمي دراهم او دنانير لان المكيل والموزون مما يجتنب الذم وصح النكاح  
فيها قبل القبض بالاستيذان كما في سائر الاثنان وان ادخل الباء في العبد المثار وادخل العقد  
الى الكسر الموصوف انعقد سلما وصير العبد راس مال السلم بدل الالباء لان راس المال هو الثمن  
في السلم وصير الكسر مبيعا الاضافة العقد اليه معتبر فيه شرائط السلم من الباجيل وقبض راس  
المال في المجلس وعدم صحة الاستيذان به مثل القبض وبيان مكان الايقاع عند ابي حنيفة رضي الله عنه  
**قوله** ان اخبر من يقدوم فلان الخ قال الشيخ في شرح الجامع الاجبار يقضى مفعولين  
احدهما الذي يبلغه والماز الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبر من يقدوم فلان  
كان القدوم مشغولا بالماضي فلم يصح مفعول الخبر لا حصة ولا مجاز لان المشغول لا يستغل فاجتنب  
الى مفعول اي هو كلام كانه قال ان اخبر من خبرا ملتصقا بقدمه فبقى القدوم واقعا على حقيقته  
فعلا والماضي الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والقدوم حقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار  
عبارة عن الكلام به فصار الكلام به شرطاً للثبوت كانه قال ان تكلمت فعبدت حراً ولا يلزم عليه قوله ان  
كنت محسناً فقلبك فلذا فعالت كاذبه اجبك حسب بطنك خلافا للمجد به مع ان محسنته لم يلتصق  
تقليها لان اللسان جعله خلافا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما هو في القلب فلم يلتصق به  
فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الاصاق وهذا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدت

حرفا علمه حيث لم يحتمل ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني بقدمه لان الاعلام ما يفيد العلم والبا  
 لا يسمى علما وانما العلم الحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فان قيل الاخبار الاعلام والجوهر العلم قال الله  
 تعوا اخبارا وكيف تصير على ما تحط به خبرا اي علما الا يرى ان الخبر من اسماؤه الله تعالى كالعلم بل يبلغ من لانه  
 اسم للعلم بالاسرار الخفية ولهذا سمي الاكار خيرا لعله نجيا يا الارض ومنه كمي الامتنان اخبارا فان كان  
 الاخبار والاعلام سواء فسدق ان يقع على الحق في الصورتين كما في الاعلام قلنا الحقيقة ما ذكرنا لكن  
 الخبر قد استعمل في الوفاء بما يصح دليله على المعرفه فصار سطلق على الحق والصدق والكذب لا  
 يرمى ان يقال هذا خبر باطل ونور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم قلنا افترا **قوله** لان ما  
 صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر اي الاخبار لكونه مفعولا لفاء فلا يصلح مفعولا للشيء الا في قولنا ان يقول  
 قد سلمنا انه لا يصلح مفعولا لعامل آخر في الظاهر ولكن لان ما لا يصلح مفعولا للشيء آخر من حيث المعنى والمحل  
 فيكون مجرورا بالباء ومنصوبا للمحل بالفعل الا يرى ان في قولنا اجري هذا الخبر زيد كان الطرف وهو  
 الجار والمجرور والمفعول الثاني من غير اخبار شيء آخر اذا استقيم فيه خبر ملصقا بهذا  
 الخبر زيد فلذا هذا يمكن ان يجاب عنه بان الباء للاتصاق حقيقة وقد يحتمل للتعبير بمعنى المنع  
 كقوله ذهب به وخرج به اي اذهب واخرج به والاخبار ما تعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء  
 فيما يمكن جعله متعديا بنفسه اوجب القول به لسبق الباء على حقيقة وان لم يمكن ذلك جعل  
 متعديا بالباء مع الكسب من الضم الاول وما ذكرنا من القسم الثاني فلذلك افترا وان مع ما  
 بعد ما صدر في ناوله كما في قولنا اعجبني زيد فاقام او قام وبلغني ان عمر منطلق معناه  
 اعجبني قيام زيد وبلغني انطلق عمر واذا كان في معنى المصدر صار في ناوله المفرد فضلا مفعولا  
 ومفعول الخبر اي الاخبار كلام هو ان يقول قدم فلان لا حقيقة فعل القدم لان الاخبار قول  
 والقدم فعل والفعل لا يصلح مفعول الفاعل بوجه ان في قولنا كضربت زيد لا يكون مسمى زيدا مفعولا  
 ضربت لان الشخص لا يتاثر بالقول حقيقة بل مفعول لفظ زيد فكذلك حقيقة القدم لا يصلح مفعول  
 خبرتي لانه قول والقدم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متاثر المدلول ضربت وهو حقيقة  
 الضرب وفعل القدم مفعولا يصلح ان يكون متاثر بمدلول خبرتي وهو الاخبار لان حقيقة  
 التكلم بالخبر وذلك لا يعدل القدم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان  
 اخبرني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدم فلان والخبر ما يصلح دليله على وجود الخبر به الامتنان  
 وجوده لا محالة فصار شرط الحتم كلاما يصلح دليله على القدم وقد وجد ذلك في الاخبار كما ذابا

محنت

**قوله** ولهذا اي ولان الباء للاتصاق قلوا نحن اصحابنا في قول الرجل انت طالق مشيئة  
 وبارادته انما لا يطلق اصلا لان الاصاق نودي معنى ان شرط اي بفضي اليه وذلك لان جعل الطلاق  
 ملصقا بالمشيئة اذا لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان العلق مشيئة الله ابطال للامتنان  
 عرف فلذا لا تقع شي كما لو قال ان شاء الله ولو اضاف المشيئة الى العبد بان قال مشيئة فلان كان  
 تعليقا وتعليقا بمنزلة قوله ان شاء فلان معنصر على مجلس العلم وكذلك اخراتها انما المشيئة  
 كالرضا والمحبة على ما ذكرنا في الزيادات المذكور في عشرة الفاظ المشيئة والارادة والرضا والمحبة  
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدر والعلم وانها قد يضاف الى الله تعالى ويضاف الى العبد  
 ففي الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شر وان اضيفت الى العبد كان ملصقا فتقتصر على  
 مجلس العلم وفي الثانية الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله او الى العبد وذلك لان معنى  
 قوله بامر فلان او باذنه او بعلمه بامر فلان اي او يحكم فلان على به نكاح او ما ذن فلان ليدلك او  
 يعلم فلان من ذلك يمكن هذا كله محققا للاتصاق ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال  
 فلان احكم او امر او علم او ذن لا يكون شي تخيرا بل يكون قوله احكم الزام له ذلك وفما تقدم  
 قال ان شاء فلان تخيرا فكذا قوله مشيئة فلان يكون تخيرا منه لعل ان كذا في زيادات خمس  
 فان هذا جعلت الباء في مشيئة واخرتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السببية تعالى الله  
 عز وجل بما كسبوا ذلك ما عصى اجزناهم بغيرهم واذا جعلت على السبب بطلت في الحال كما لو قال انت  
 طالق مشيئة الله او مشيئة فلان لان التعليل يدل على تحقق الاتصاق لعل ان شاء فلان على ما ذكرنا  
 من الشرط اول لان قوله بالاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب لانه بفضي ملصقا بمتقدما  
 على المصنوع زمانا يمكن الاتصاق به والترتيب الزمان في الشرط والمشرط موجود بخلاف العلم  
 مع المعلول لان العلم مقارنه للمعلول زمانا **قوله** وقال الساجي ان ذهب صاحب الشافعي ان الباء  
 في قوله هو وامسحوا برؤسكم للتعويض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت التعويض لغيره يقال  
 محنت الراس اذا استوعبتة ومسح بالراس اي بعض هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال  
 ولان الاستيعاب ليس شرطا بانفاق سننا ومسح من ان المراد بعض الراس واذا ثبت البعض  
 مراد اسادى الواجب بادني ما نطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا بعض رؤسكم فيكون قد روي الواجب  
 سلمته اصابع او برح الراس زباده على النص بالراس او بخبر الواجب فيكون مردودا ولا معنى  
 بقوله من يقول مطلق مسح البعض ليس مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتبادر في الفرض

وفي الاصل في الاربعة الاول  
 في الاربعة الاول في الاربعة الاول  
 في الاربعة الاول في الاربعة الاول  
 في الاربعة الاول في الاربعة الاول

بالانفاق فعرنا المراد بعض مفرد وروذ كالمجمل لعدم اولوية بعض على بعض وكان فعل البنجر  
وهو ما روي انه علم مسج على ناصيته ما ناله لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب لواجب عندك  
لعدم حصول مسج البعض فانه لو استوعب راسه بالمسج بعد غسل الوضوء قبل غسل اليدين  
لا بعد سبغ يدي لفوات الترتيب فكذا ههنا وقال مالك الباء صلما من زيدت للتاكيد  
كما في قوله سبب بالدهن وقوله هو والسقوا بايدكم الى الهلكة اي لا تقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر  
واذا كانت مزيد وجب الكمال كما لو قيل وامسحوا برؤسكم قال وما قلناه اول وان كان فيه عمل  
بالجواز لكنه احوط لان في الخروج عن العهدة يمتنع وكان الاضرب اول على اننا نعملنا حقيقة  
فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء لا تصاق حقيقة وقد التصق المسج بالراس وهو اسم كالم  
للبعض فيقضى مسج جميع الراس **قوله** وقلنا نحن اما القول بالبتعويض كلام عن تشبهي لادليل  
عليه اذا مرست عن احد من نقل اللغة انها للبتعويض انما الموضوع كلمة من فلو افادت الباء البتيعيض  
لوجب لشكر راي الترادف لدلالة اللفظ على معنى واحد والاشتراك ايضا لان الباء لا تصاق بالانفاق  
فلو افادت البتيعيض لكان لفظ واحد الاعلى معينين مختلفين وكل واحد منهما خلاف الاصل  
لما مر غير مره هذارد لكلام الثقلين بالبتعويض وقوله ولا يبصار الى الفاء الحقيقية بقوله  
ما لك اي اذامكن العمل بالحقيقة بان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع  
لا دليل عليه وكانت الباء على حقيقتها في هذه الابواب كما هو اصلها وان هذا اي في بابها لا تصاق في  
الابواب وان السعصع شبه بطريق آخر لالبا لبا ان المسح لا يد من التوهل فاذا دخلت الباء في الالة  
كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فلما اول جميع المحل كقولك مسحت الحائط  
بيدي او مسحت بيدك الحائط وان ادخلت في المحل كان الفعل متعديا الى الالة لهذا ظهر علم فيها  
حتى اتصفت بها الفعل بالمفعولية لهذا لا تقتضي الاستيعاب وانما تقتضي الصاق الفعل بالمحل كالم  
او بعضه لكن هذه الالة اذا نقر هذا صار قدس الية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام  
استيعاب الراس بالمسح كما ظن مالك لانه ان المسح غير مضاف الى الراس بل اضيف الى اليد والواو في قوله  
وهو غير مضاف للمحل فالحق في معنى التعليل لكنه ان كان هذا الكلام بعض وضع الالة المسح على الراس  
الصاق به وذلك كما وضع الالة لا تنوع الراس في العادات ايضا لان اليد لا تنوع للرأس عادة  
الا ان هذا التفسير لا يصلح قوله نصا لمراد به اكثر اليد بمجهله يجعل الصفة المنصوب في الاستيعاب  
عائدا الى الالة على تأويل المذكور اي لوضع الاستيعاب لالة في العادات معنى هذا التقدير وان

امضى ان يكون المسح متساويا لكل الالة لكن في العادة ليوضح الاله جميع اجزاها على الراس فان ما بين الاصابع  
وظهر الكف باستعمال المسح عادة فكل في الاكثر الذي يحكي حكاية الكف وهو ملتصق اصابعه فصار  
البتيعيض مراد بهذا الشرط اي ضمان البتيعيض مراد بشرط ان يكون ذلك البعض مقدر بالالة للمسح  
او باكثرها لان يكون مطلق السعصع مراد اعلا بالباء كما قال الشافعي وعبارته مسج الاله اوضح  
قال واذا قرنت الباء بمحل المسح لم يوجب الفعل الالة فلا يقتضي الاستيعاب انما يقتضي الصاق الالة  
بالمحل وذلك لا تنوع لكل عادة ثم اكثر الاله منزل منزله الكمال فتصادى المسح بالاصاق بل لم يصابع  
محل المسح ومعنى السعصع ثابت بهذا الطريق للحرف بالباء وقد ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لمشاخنا  
هذه العبارة قوله هو وامسحوا برؤسكم ادخل حرف الباء في المحل فيقتضي الفعل الالة وهو اليد  
كان قبيل وامسحوا برؤسكم والاصل ان الجمع من قبل الجمع ينقسم احاد هذا على احاد ذلك فيبصير  
اصابع جاز لانها اكثر الالة مقوم مقام الكل فيحوز البتيعيض باقامه الاكثر للحرف بالباء وذكر الشيخ  
في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء لا تصاق ههنا كما كتبت بالفلم لان كلمة الباء هي دخلت  
محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور  
الصاق المحل به وكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف في الفعل  
هو الصاق بصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الصاق في المحل انما يراد في تصور هذا  
المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما يراد في تحصيل المقصود انما يراد في تقدير ما حصل به  
المقصود وهو الصاق الفعل بالراس وذلك يحقق بعض الراس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق  
لان يكون المراد منه البعض اذ علم ان مشاخي في تقدير فرض المسح طريقان احدهما ما ذكر  
الشيخ في الكبار الثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر  
مستغنى ان يكون كذلك ولهذا لوزاد على المقدر الذي قد يرب لا يكون الزايد فضلا لاجماع ولو كان الداحل  
تحت الامر مطلقا لفتح الزايد فضلا كالزايد على الايات في فرض ان قرأه صار البعض محلا  
مستغنى بالتموهي بوجه ان تقديره بالرفع على ما عرف الا ان في اشياء الاجمال ههنا الطريق  
نوع ضعف فان المضموم لم يسلموا الاجمال في الية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص  
وهو معلوم فكذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي معنا لانه اسم **قوله** واما الاستيعاب  
الاجواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله وامسحوا برؤسكم وادركتم في المحل وقد شرط  
فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم سبب الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة



المشهوره وهي قوله علم بعلم كغيرك ضربتان ضرب اللذرا عين وضربه للوصف ومثلهما يراى على الكتاب  
لجملت الباء زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله ٢٠ سمك له من فصار كأنه قيل فاصحوا وجوهكم وايدكم  
فجاء الاستيعاب وبدا له الكتاب على الكتاب على شرط الاستيعاب ايضا لان النبي صرح عطفه على الاصل  
اي الوضو بان اتم المحم بالصعيد العضون مقام الفسده مقام المجرى بالباء في الاعضاء الاربعه مصدق  
محققا وكل تنضيف يدل على الباقي على ما كان كصلون المسافر وعده الاما وصوره العبيد  
ولكن له على افرع عشر دراهم فصلا على خمسة او ابراهم من خمسة مجيبا لباقي صنوه الاصل في الجوده و  
الرداهم الاستيعاب في غل هذين العضون واجبة بالنص فكذا فيما قام مقامه على ان في روايه  
الحسن عن ابن حنبل جميعها الله لا شرط الاستيعاب بل الاكثر بقوم مقام الكل لان المسموحات  
الاستيعاب ليس شرط كما في الحذف **قوله** والراس قولنا وعلى هذا اي منتهى على ان الباء لئلا يصاق قول الرجل  
للمرأه ان خرجت من هذه الدار الا باذن في فكذا انه شرط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه لم يخرج  
بغيره حتى ان قوله ان خرجت تناوول المصدر لغيره وهو نكره في موضع النفي لان معناه لا يخرج  
خروجها صار عاما واستثنى من خروجها صوفها صنوه الاذن بقى ساير انواع الخروج داخل في  
الحظر فاذا فعلت وجلسنا بكما لو قال ان خرجت الا بقناع او بملاء فانها تطلق معنى خرجت  
بقناع او بملاء لم يطلق ولم سقط الحظر حتى لو خرجت بغير نفاع او بملاء تطلقت فكذا هذا هو  
فانصى ملصقا باني شاملتصق بالاذن اذ لا بد للحمار والمجور ومن متعلق وهو ان الشيء الملصق  
بالاذن وهو الخروج لدلالة الكلام عليه فصار عاما اي فصار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناوول  
كل خرجية وصفت بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكره في الاثنان لعموم صفة كما مر تقدمه في  
قوله لا تزوج الامراه كوفي وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم لانه اي المستثنى وهو الاذن  
خلاف جنس اي جنس المستثنى وهو الخروج لا يبرر ان لا يستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قولنا  
الاباذن فانه مستقيم ان يقول الاخر جاباذن ولو قال الاخر جاباذن لكان كلاما مختلا فال  
الشيء هو في شرح الجامع ولو قال الاباذن هو بمنزلة حتى عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم  
خرجت بغيره اذنه لم تحت وقال الفراء بل تحت وهو بمنزلة قوله الاباذن واجه بقوله الاباذن  
لا تذلوا بيون النبي لان نودن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا لان كلمة ان مع الفصل مصدر ولا  
اتصال له كما تقدم الاصل فوجب تقدير الصلة فهو وهي الباء مصير بمنزلة قوله الاباذن قال  
وفيما قلنا محقق الاستثناء والعمل به واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز واجه اصحابنا عليهم

بقول السدو الا ان تفخروا فيه والا ان يحاط بكم ومعناه الغاية لان الكلام اذا بطلت حقيقته تغير مجازة  
وحقيقة الاستثناء فتعذر ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج  
وكذا باطل وعمل مجازة وهو ان يجعل غايه لان كل الاستثناء سبب الغايه من حيث ان حكم ما وراء الغايه  
على خلاف المعنى كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال فلان على الفذ وهم  
الامامه كان الحكم فمما وراءه تسماه على خلاف الحكم الثابت في تسماه يجعل غايه بمنزلة حتى وليس كذلك  
قوله الاباذن لان حرف الاصاق مقتضى ملصقا في كلام العرب وصرفه سابع لقيام الدلالة عليه  
وهو حرف الاصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك  
المجذوف هو الخروج الذي به تحقق الاستثناء وكانه قال الاخر جاباذن فصح الاستثناء فاما ههنا  
فليس الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل ولذا لم تعذرنت حقيقته فتصحين مجازة  
ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هو الا ان نودن لكم لان التكرار ثمه ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر حرف حتى  
كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله حتى ستا سوا بل التكرار عرف بقوله هو ان ذلكم كان نودن النبي فان نودن  
بقوله الاباذن صححت نيته قضاء وديانه لانه نودن بحمل كلامه لان حذف حرف الاصاق سابع وفيه تشديد  
عليه فيصدق وان نودن في قوله الاباذن في الاذن مرة تحت ايضا لان الاستثناء بعيد ما يفيد الغايه وهو  
اخراج بعض ما شاء له اللفظ لولا الاستثناء وكان مشابه في المعنى فنصدق ديانته لاقضال ان فيه  
حقيقا عليه كذا في جامع البرهان وغيره **قوله** واما على الجملة على كل كلمة على وضعت للاستثناء  
ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقاها على غير ذلك هذا ملصق بالمجلس العالي والرفيع يقال  
زيد على السطح لتعليم عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين سئل من الله وكذا يقال ركب  
دين وهو معنى فصار موضوعا للاجاب والالتزام في قوله فلان على الفذ وهم معنى لما كانت هذه  
الكلمه موضوعه للاستعلاء والاستعلاء في فلان على كذا في الاجاب دون غيره كانت مثل هذه المواضع  
للاخبار باعتبار اصل الوضع انه دين اي الثابت له دين لا غير لان الاستعلاء في الاذن يصلح الوديع  
مقول فلان على الفذ وبيع كالتسليم لان على كقول معنى الوديع من حيث ان في الوديع وجوب  
الحفظ فحمل عليه هذه الدلالة وقوله انه دين كلام متانف ولو قيل بالواو وكان احسن وعبارته  
شمس للوجه لوضوح فانه قال واما على فلان التزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمه من علوا الشيء  
وارتقاه فوجه وذلك قضيه الوجوب والالتزام فلعلنا لوقال فلان على الفذ وهم ان مطلق محمول على  
الدين لان يصلح بكلامه وديعه لان حقيقة اللزوم في الدين ثم انها تستعار للباء لان اللزوم يتناسب الاصاق

فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر يوجب بعضها عن بعض لان كل واحد منها  
يوصل الفعل الى الاسم قال الامام عبد القاهر على في قوله مررت على زيد او صل الفعل الذي هو مررت  
الى الاسم الذي هو زيد كما فعل الباء كذلك في قوله مررت بزيد وكان بينهما مناسب من هذا الوجه يستعمل  
معنى الشرط باعتبار ان الجزاء متعلق بالشرط لمكونه لانه ما عند وجوده وكان استعماله في الشرط  
منزله الحقيقي فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي يخرج عن معنى الاستعمال كالبيع فانها معاوض  
مال بمال والابارة فانها معاوض مال بمنفعة والنكاح فانه معاوض مال باليسر قال كان معنى الباء  
التي تعجب الاعراض لان العمل بما تعدر تحقيقها محمل على ما يلحق بالمعاوضات وهو الباء والمباير العوض  
والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ولا محمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق  
بالحظر لما فيه من الغموض محمل على ما تحتمل تصحى الكلام واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط  
عند ابن حنيفة واعلم ان ما ثبت بطريق المعقبات مع مقابله بطريق المفارضة كالاخ مع الاخ  
والجار مع الجار اذا مستحيل ان يكون الشيء مقابلا للشيء قبل مقابله ذلك الشيء اياه وثبوت العوض  
مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متاخرا عن صاحبه وصاحبه مقدم عليه  
كالشرط مع الشرط لان الشرط متوقف على الشرط فلا بد من ان يسبق الشرط او لا يم سبقه الشرط  
ثم ان اجزا العوض يتوزع على اجزا المعوض بالاتفاق لان ثبوتها بطريق المعقبات مقابل كل جزء  
من العوض جزءا من المعوض وجزاء الشرط لا يتوزع على اجزا الشرط بالاتفاق ايضا لان ثبوت  
الشرط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من الشرط على الشرط فانه  
اذا قال لامرته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق من علق الطلقان بدخول  
الدارين فلو ثبت الانقسام يقع تطبيق بدخول احد الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون  
بعض الشرط منفردا على الشرط وانما فاسدا اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجي طلقني ثلثا  
على الفرح محمل على الشرط عند ابن حنيفة بمعنى لو طلقها واحد لا يلزمها شيء وكان الطلاق حيا  
وعندهما محمل على الباء حتى لو طلقها واحد يجب عليها ثلث الف والطلاق بائنا كما لو قال  
طلقني ثلثا بالف لان الطلاق على ما معاوضه من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج  
وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها محمل على المعاوض  
لاضمال الطلاق ذكروا له المال عليه وصار كقولهم اجعل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها محمل  
على الباء وكما لو قالت طلقني وضرتني على الف وطلقها واحد فالزوجان بقدر ما حصل من الف كما

لوقالت بالف وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على اللزوم كما سئنا وليس من الواقع والطلاق وبين الزمها  
وهو الف مقابل لم يعقد معاوضه محمل على الباء بل بينهما معاوية النيقع الطلاق او لانهم يجب المال او  
يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك في المعاقبة معنى الشرط والجزء المعنى المعاوضه فصار معنى الشرط بمنزله  
هذا الكلام لان هذه الكلمة اللزوم وبين الشرط والجزء ملازمه وكان المحمل عليه يكون اقرب الى الحقيقي  
اولى من المحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق وان دخل المال والمال غير قابل  
للتعليق بالشرط يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع  
معنى المعاوضه عن صحة التعليق لانه تابع والباقي قوله فيصير زابده وقعت غير موقفا لانها لا يدخل  
في خبر ان حتى ان من جانب الزوج معين معنى لو ابتداء الزوج فقال طلقنيك بلا ما عمل الف كان بمنزله  
حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة ولا تقتصر على مجلس الزوج ولا يكون ميمنا الا بان قدر معنى التعليق  
فيه كما قال ان التزمت الف فانت طالق لثنا فوننا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق  
واذا كان كذلك يجعل قوله بطلقني على الف لعلقا لوجوب ما يقع الملائك كانها قالت ان طلقني  
ثلثا فلك الف وطلبها من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الملائك فاذا خالف اي الزوج امره لم يجب  
المال كله لعدم الشرط وهو الملائك ولا يعضد عدم حكم انقسام الشرط على اجزاء الشرط هذا  
تقرر ما في الكتاب على وجه التقريب وفي لفظ الشيخ له نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا ان قولها  
طلقني ثلثا على الف منها طلبها لعلق المال بشرط الملائك وليس كذلك بل هو طلب تعليق الطلاق بالمال  
من الزوج وهو يعلق التزامه بالطلاق الملائك من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل  
الملائك بالمال فصار كما قالت ان طلقني ثلثا فلك الف منبغى ان يقال مصير هذا طلبا لتعليق  
الملائك بالمال او يقال مصير هذا تعليقا للالتزام بالملائك ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله  
لان الطلاق وان دخل المال يصح تعليقه بالشرط وفي المحقق لصاحب ال ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه  
ليس بعلق الطلاق الدائل فمالم شرط بوجوب بل هو تعليق الطلاق بالمال نظرا الى جانب الزوج  
او بعلق التزام المال بالملائك نظرا الى جانب المرأة وكان المناسبا ان يقال لان الطلاق يصح تعليقه  
بالشرط فيصير هذا منها طلبا لعلق الملائك بالمال او يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام  
المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديه الى معنى المعاوضه في الاصح فيصير هذا منها تعليقا للمال  
شرط الملائك فيضمن الطلب فاذا خالف لم يجب وذكر الشيخ في الجامع الصغير والبر حنيفة ان على معنى  
الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلزم الجزاء فصار طلبا للملائك بالف وكلمه هي

لشروط فصار حكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالته لك على الف ان طلقنتي  
لما وهناك لا يحبس الا بايقاع العتات فكذا ههنا وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على اشارة الخلل  
اذا خرج محض الجواب لا اثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمني اكرمك  
فلما دخلت على الاجابات او العتات لا يعرض مقابلها فلما يجب لمال بوجوب الاعراض بل يجب  
وجوب الاجزاء مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك ارضى بعلق وجوب المال  
بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلعني فلدا على سبيل المقابل فلذلك لم يتوزع  
بخلاف الباقي للمقابل فاذا لم يشتم المقابل منها باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس صالحا لكن  
ثبت التوزيع كذا لا يبطل العمل به اصلا وانما حملنا على المقابل في مثل الطلاق الضع معها  
على الف لاننا حملنا على الجزاء والمعاقبة كان المبدل كالمعاقبة كما لو قالت ان طلقنتي فلدا وان  
حملنا على المقابل وجب بعض المبدل عليها اذا قبلته ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من  
حاله على ارادة المقابل مستفيد بهذا الطلب نقصان المبدل اذا لاقته لها في طلاق الضع بعد  
طلاقها فاما ههنا فالفائدة لها اكثر في ان يجعل الف جزاء غنى لا يلزمها شيء بعض الطلاق وما  
يؤيد من ههنا جنيته ما ذكر في السير الكبير ولو ان سلمنا وادع اهل الحرب سنة عمل الف  
دينا جازت المادة فان رأى الامام المصطفى ابطال المارء الميرهم وقائلهم وان كان مضمي  
السنة في القياس مرد نصف المارء وتمسك النصف للمسلمين باعتبار ابا اجازة بعوض معلوم  
وفي الاستحسان يريد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان سلم لهم المادة في جميع المدة والجزاء  
انما ثبت باعتبار الشرط ولم لا يتوزع على جزاءه وكلمة على الشرط في الحقيقة والمادة في الاصل ليست  
من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقة فاذا لم يلم لهم المادة سنة كاملة  
وجب للمال كل عليهم وان كان وادعهم بلت سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كل سنة ثم اراد  
الامام قبض المادة بعد مضي سنة فانه مرد عليهم الا في ان المادة كانت ههنا كخوف الباء  
وهي صحيحة الاعراض فينقسم العوض باعتبار الاجزاء وفي المعاوضات المضممة سجد معنى الشرط ما يبر  
من علق المليك الخطر وهو فاسد بخلاف علق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يبيع منه  
الغليلق وما ثبت ضمن شيء لا يعطى له حكم المنضمين كذا قيل فوجب العمل بحجازه وهو ان يجعل معنى  
الباء قوله قال الله لا متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة حقيقة على ان الاقول  
على الله الا الحق وقال بما ساعدك على ان تتركه باهه شياى شرط عدم الاشتراك باهه هذا

هو المذخور في كتب الفقه فاما اتهمه النفس فلم يذكره ومعنى الشرط فيه فالوا معناه صدر بان الاقول على  
الله الا الحق اذ ضمن حصق معنى حرص فاشتمام على صلة له او هو مبالغة من موسى علم في وصف نفسه  
بالصدق في ذلك العام فانه روى ان فرعون علمه للجنة قال له علم بما قال انى رسول ربك لعلمك كذبت وقول  
انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قايما والغايم به الامثلة مطابقتهم وكذا قالوا  
في قوله بما ساعدك على ان تتركه باهه شياى ان على صلة المبالغة فقال يابيع على كذا الا انه لما دوى  
الى معنى الشرط اذ المبالغة تؤكد كاشط ونوسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله  
فاما من التبعض ذكره النجاشي ابندا الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان  
الى فلان وقد يكون للتبعض كقولهم اخذت من الدرهم وريد من القوم والتبعض كقولهم اخذت  
الرجس من الاوثان وكقولهم خاتمهم فضم وباب من حاج وقد يكون مزيد كقولهم ما جان من احد  
وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدرهم دال على ان الدرهم  
موضع اخذك ابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة لانه اذا فارقتا فقد فارقت جميع نواحيها  
اذ لا يبيح ان يكون خارجا منها او غير خارج وكذا في قوله فاصدوا الرجس من الاوثان اذ الرجس من  
الاوثان وغيره فاما قال من الاوثان من ما هو المقصود وجعل مبداء الاجتناب الاوثان وكذا  
قولك ما جان من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون بمعنى ابتداء الغاية مستفادا  
من الجحيم كما تكرر ولهذا قال ابو العباس معناه ابتداء الغاية فقط وذكر الشيخ في جامع ايضا ان  
كلمة من لست عينا بمعنى التبعض ولكنها الانواع وابتداء الغاية فصارت للتبعض وهذا هو  
المختر الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا في التبعض جعلوها في اصيلا وفيما سواه  
داخلا والى مال الشيخ رحمه الله فقال هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك  
ظلاف الاصل فجعلنا للتبعض ليكون له معنى يخصه ورايت في بعض نسخ اصول الفقه  
انها للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ومسالمة كثير  
منها ما ذكره الجامع الصغير رجل قال ان كان ما في يدي من الدرهم الاملنة او غير ملتة او سوي ملتة  
جميع ما في يدي صدقة في المساكين فاذا في يدي اربعة دراهم او خمسة لزمه ان يصدق بذلك كله ولو  
قال ان كان ما في يدي من الدرهم الاملنة والمسلكها لاش عليه انه جعل شرط حنثه في المسلك الاول ان  
يكون في يدي غير الاملنة ما يكون من الدرهم والدرهم والدرهم من الدرهم وجعل شرط حنثه في المسلك  
العام ان يكون في يدي غير الاملنة ما سطلق عليه اسم الدرهم ولم يوجد لان اسم الدرهم لا سطلق على الدرهم

وهذا



واللهم **قوله** واما الى فلانها الغايه هذه الكلمه لانها الغايه على مقابل من فقال سرتين  
البصر الى الكوفه فالكوفه منقطع السيره كما كانت البصر مبداه ونقول الرجل انما ان اليك ان انت  
غائبي ونقول قمت الى فلان بجوله منتها كمن مكانك هذا هو التحقيق في اللغة ويحى بمعنى المصاحبه  
كقوله معلو لا مكلو الموالهم الى اموالكم وقولهم الذود الى الذود ابل كنه راجع في التحقيق الى  
معنى الانتها ايضا فان الاكله الايه ضمن معنى الضم اذ النهى لا يخص بالاكل فعلى الى ان لا يضموا  
الى اموالكم في الاتفاق حتى لا يفرقوا بين اموالكم وعلوهم فله مبالاه بما للحل وسوي عنه ومن  
الحلال او المعنى لانه اكل اموالهم الى اموالكم فكون الى صلته فعل الانتها وكذا معنى قولهم  
الذود الى الذود ابل الذود منضم الى الذود ابل وكذلك الى ولانها وضعت لانتها الغايه استعمال  
في اجال الديون لان اجال الديون غايته واعلم ان كلمه الى اذا دخلت في الازمه قد يكون للثبوت  
وهو الاصل وقد يكون للتناخير والتاخير ومعنى التوثيق ان يكون التثبوت في الحال ونهيه  
بالوقت المذكور ولو الغايه كان ياتيا وراها ايضا كقولك وابدء الاكل فلانا الى شهر كان  
ذكر الشهر لتوثيق ليمين اذ لولاه لكانت موبده وكذا كجر نك هذه الدار الى شهر وشرط ان  
يكون المعيا قابلا للتوثيق ومعنى التاخير والتاخير ان لا يكون التثبوت في الحال مع وجود  
ما يوجب ثبوت لم تثبت بعد وجود الغايه ولو الغايه كان ياتيا في الحال ايضا كالبيع الى شهر  
فانه لتاخير المطالبه الى مضي الشهر ولولاه لكانت لمطالبتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما  
لم يستطع بالاداء او الابرء فاذا قال انت طالق الى شهر ونور التثبوت بطلت في الحال ويلغو الكلام  
لانه نوى خفي فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال ونهيه محض الشهر والطلاق ولا يقبل التوثيق  
لانه ما لا يمتد مع الطلاق ويلغو التوثيق وان نوى التاخير بتاخير الوقوع الى مضي الشهر لم يول  
مختم كلامه اذا الطلاق يقبل الاضافه كقوله انت طالق غدا والى استعمال التاخير كما استعمال  
التوثيق فصار تقدير كلامه موقرا الى شهر وان لم يكن له نية يقع في الحال عند فم وهو راجع الى  
يوسف ان الى التناجيل او التناقض وكله بك صفة لموجوده فلا بد من الوجود للحال بل هو الوصف  
لانه لا يقبل الا بمرور اربعين يوما بعد بالف الى شهر ثبت بالف للحال وتناجل بعد الثبوت وعندنا  
تناخر الوقوع الى مضي الشهر لان اليك يدخل في التثبوت يذلل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير  
والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل والتاخير فاما الايقاع فقبل فانصر الى اجل اليك ليكون  
ابطال الاله فهو كالنصاب علمه لوجوب الزكوه ولما اجل حول باطل الوجوب الزكوة الواجب لانها

بعد لوجوب لا يقبل الاجل والوجوب نفسه يقبل محل الاجل عمله فما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان  
الفه ما ساجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب وبخلاف العمن الموقته الى شهر لان الشهر ثبوت  
لحاله كذا في الماسرار وما ذكره الكتاب ان التاجيل لتاخير ما يدخل فيه كما قيل لادن ومنا  
دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل في قوله بعدك بالف الى شهر الف  
الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التاجيل فانصرف الى المطالبه وثبوت لطلاق يقبل فانصرف التاجيل  
اليه فواجب تخير **قوله** الاصل في الغايه الخ لما كان بعض الغايات الباتيه هذه الكلمه غير داخله  
في حكم المعيا كالليل في الصيام وبعضها داخل فيه كالمرفق في غسل اليدين لا بد من ضابطه لانه فقال  
الاصول فمرا انها اذا كانت قائمه بنفسها بان يكون موجوده قبل النكاح ولا يكون مفترقه في وجودها  
الى المعيا لم يدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمه بنفسها ان تستبعضها المعيا مثل  
قوله بعثت من هذا البستان الى هذا البستان وقوله فلان من هذا الحارط الى هذا الحارط فان  
الغايته لاندخل في البيع والاقرار ولا يلزم على هذا قوله بوسكان الذي سرى بعد ليلا  
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل مسجد الاقصى تحت الاسر فثبت ان النبي علم دخل  
المسجد الاقصى لانا نقول ثم في الاحاديث المشهوره لا بموجب هذا الكلام الا ان يكون  
استثمان قوله لم يدخل في الحكم الى لا يدخل الغايه تحت حكم المعيا اذا كانت قائمه بنفسها الا اذا  
كانت صدر الكلام واقعا على الجملة اي المعيا والغايه جميعا في يدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا  
على الجملة قبل ذكر الغايه وبعد ذكرها لا تناول البعض منها كان المقصود من ذكر الغايه استقاط  
ما وراءها ضروره والاسم تناول موضع الغايه بمعنى داخل تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه  
مثل ما قلنا في المرافق لانها داخل تحت الغسل وهو من ذهب علمه العلماء لان المقصود من ذكر  
المرافق استقاطها وراها اذ لو لا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا يدخل تحت الاستقاط  
بل يقتضيه داخله عن الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابه من اطلاق الايدي في التيمم  
الايدي الى الابطال كذا في سماع الميسر فان قيل لا بد ليجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاعلموا  
في هذه الايه فكيف يمكن جعله غايه للاستقاط وان لم يذكر ولا ضمير فلنا متعلق الجار والمجرور  
بالغسل ولكن المقصود هو الاستقاط ومن مد الحكم كما قال زفره فالمرق غايه للغسل لفظا  
وظاهرا وغايه للاستقاط معنى ومقصودا والعين للمعان دون الظواهر وذكر صاحب الكشاف  
في تفسير هذه الايه ان كلمه الى يفيد معنى الغايه مطلقا فاما دخولها في جملتها فامر يدور

تفسيرا

الدليل فيما فيه دليل على الخروج قوله فظن ان الميسر لان الاعمار علمه الا نظار بوجود الميسر  
 يزول العلم ولو دخلت الميسر فيم كان منظر في كلتي الحالتين مصر او مصر او سطر الغاية  
 وكذا قوله علم امور الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب لوصال وما يدل على الدخول قوله  
 قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سبق لحفظ القرآن كلفه قوله الى المرافق والى العجمن لادبهم  
 على احد الامر من فاضل عامه العلماء بالاحتياط فيكموا بدخولها في الغسل واخذ زفره وادوية  
 بالمستيقن فلم يدخلها وهذا اي وما ذكرنا ان الصدر اذا كان متنا والجله يدخل الغاية قال  
 ابو جعفر اذا باع بشرط الخيار الى الغدا او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار  
 لان الغاية هنا قد استقطت لشرط الخيار ومطلقا تسمى الخيار موتها فلهذا انفس العقد  
 يرى انه لو استقط الخيار في الملائك عنده وبعدها في مدة كانت عندهما سعة جاز انفسنا انفسنا  
 بضم الفاء واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لا يخرج ما وراءها صفي داخله كالمراقر في الوضوء  
 بخلاف الاجل في الدين لان الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية لان الاجل للدين فيه فمطلق الاسم  
 ما يحصل به الرتبة وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها لا يدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد عليك  
 المنفعة بعوض فمطلقا لا اوجب الا اذن ما تناوله الموم وذاك مجهول ولا اجل الجاهل نفسه  
 العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود عليهم وذلك الحكم الى موضع الغاية وقال ابو يوسف  
 ومحمد لا يدخل الغاية بمد الخيار لان العقد جعل غايه والاصل ان الغاية لا يدخل في الصدر  
 بدليل ولهذا سميت غايه لان الحكم ينتهي اليها بدل عليها الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا  
 لو اوردته الى رمضان او باع باجل الى رمضان او صلف لاكله الى رمضان لم يدخل رمضان تحت  
 الاجل لانه غايه ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الاجل لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى  
 حين علم الوضوء الذي لا يقبل منه نعل الصلوة الاب غسل المرافق هكذا حكم الحاكم للوضوء كما  
 في المبسوط والاسرار وذكر القاضي الامام رحمه الله في ارض هذه المسئلة ان مذهبها اوضح لان قوله الى  
 غد قرن بالخيار فصار مد الخيار اليه وكذلك المرافق من الغسل والكلام اذا قرن به غايه او  
 استثناء او شرط لا يعتبر المفصول عن القيد لم يعتبر القيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع  
 القيد عمله واحدة لما عرف في مسئلة تعلق الطلاق ومن جعل كلاما واحدا كان للايجاب الى القيد  
 لا الايجاب الاستقاط لانها ضدان الاجتماعان فلا مسان الا نصين والنقص مع الغاية نص واحد  
 وان مسئلة الميمين لازم على طريقه والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن رحمه

الرافق اخذ السنة

قوله

**قوله** وكذلك الاجارة الايمان اي وما يدخل الغايه في الحكم في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى يدخل  
 الاجارة المذكورة في الايمان ايضا بان صلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجاهل عنده ايضا  
 في رواية الحسن عن ذلك المعنى فان مطلق كلامه بمعنى السادس فكون ذكر الغاية لا يخرج ما وراءها ولا  
 يدخل في ظاهر الرواية عن وهو قوله لان في حرمه الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك  
 كما قال شمس الامم ووقع في بعض النسخ وكذلك الاجال والايمان وفي بعضها في الاجال وفي الايمان وفي بعضها  
 وفي الايمان بالثناء المشتملة وكل ذلك سهل لان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع بمعنى ان يكون في الاجال  
 روايتان وان اتصل بالخير بمعنى ان يكون الاجال داخله في الجملة بالانفاق قال شمس الامم وفي الاجال و  
 الاجارات لا يدخل لان المطلق للعرض الناسد وفي تأخير المطالبه ومملك المنفعة في موضع الغاية  
 شك ثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه او **قوله** وقال ابو حنيفة في قوله لفلان على من درهم الى  
 عشر لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر  
 فيكون في كره لمد الوجوب ليه فلا يدخل وقال لا يدخل الغاية الاخير كالأول لان العاشر ليس يقام  
 بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الوجود تسعة اذ قبله كما لا تحقق للأول الوجود فان بعد فلا  
 يكون كل واحد منهما غايه مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك هذا في الطلاق عنى ما ذكرنا من عدم  
 دخول الغاية الاخير عنده ودخول الغابتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث  
 لما ذكرنا من الدليل من الجانبين وذكر الشيخ في نسخة في هذه المسئلة نقول ان جعل المشروع غايته  
 فلا بد من وجوده ليصل غايه ووجوده بوقوعه وثبوته وحقق ذلك انه وقع مطلقا موصوفا بصف  
 انه من الاول والعالمه فلما يقع حتى يوجد او وجودها بوقوعها فاذا وقع عالم يرتفع بعد لهذا  
 اخصي دخولها في المخيار وانما دخلت الاول في الغاية الاول عندنا في حقيقته للضرورة وهي انه انما وما  
 من الاول والثانية بنصفه فكون ثابته والثانية هل حقيقته لا يتصور الا بالاول فالصحة في ذلك قوله  
 الاول لتصير هي ثابته ولم تقتض دخول الثالثة لان الثانية ثابته بل الثالثة فعلنا بالغايب الاول على مجازها  
 عملا بحقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلق بهذا الاجارة وكانت طلب حقيقته او من طلب حقيقته  
 الغايه بخلاف ما اذا قال انت طالق بائنه فانها تقع واحدة لان الثانية تلفوا ولم يمكن اثباتها بالواحدة  
 قبلها لانها لم يحز لها ذكر بحتمل الثبوت والطلاق لا شتم لا تلف وقد جرى في مسئلة الغايه ما يحتمل الثبوت  
 لان الغايه قد يدخل في الجملة اذا قام دليله الا يبرر ان رجلا لو قال لا خير كل من هذا الطعام الى عشر  
 لغات كان له ان ياكل للقرعة العاشرة ولو قال اشترى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفارة

عند رواية واحدة وظن ان ما  
 لان الاجل في الدين ليس البيع المقول  
 والاجارة لا يدخل في الجملة

عن رجل الى الف لانه الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الفرد هم الا وهو ارض تمامها وكذا الشرا  
وكذا اباها الطعام فانه قل ما يجرب الضمن بلفظه واحدا فاما الطلاق فدلالة الحال بمنع الدخول لان  
الرجل يحترق عن الثالثة اشده الاختراز وكذلك الاقرار لانه اخبار مستثنى صحتي صحتي على ثبوت الخبر عنه وثبوت  
تسعه لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحت بدالة الحال فبقى الامر على ظاهره كذا في الاسرار **قوله**  
واما في فلطرف هذه الكلمة محل ما يدخل في عليه فاما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج في يوم  
الجمعة فقد اجرت في اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك قوله في الكرخ في الميدان  
وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد سطر في العلم وانما في صا حكا مجازا على معنى ان  
العلم جعل وعاء لنظره ونامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صار وعاءا فاشتملت  
عليه فغلبت على قلبه وهمته وعلى ذلك ما سأل اصحابنا ان على انما لظرف بنت مسائل اصحابنا فاذا  
قال غصبتك ثوبا في منديل او ثوبا في قوسرة يلزمه كلاهما لانه في غصبتك مظهر في ظرف وما  
يتحقق ذلك الا بصيغتهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء في قوله انت طالق غدا او  
انت طالق في غدا سواء في الحكم حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غدا لا يصدق ايضا لان حذف حرف  
واثنا في الكلام سواء اذا لاقى من قوله خرجت يوم الجمعة وقوله في يوم الجمعة وكنت الدار وكنت  
في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار يصدق ديانا لا قضاء فكذا اذا قال في غدا لا  
يرى ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف حرف الظرف اختصارا وكان كالمعروف في الحكم  
وفرق ابو حنيفة بين المسلمين فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غدا يصدق ديانا وقضاء في قوله  
غدا يصدق ديانا لا قضاء على ما ذكرنا في موضعين من شرح الجامع الصغير المبسوط ان الظرف اذا  
اتصل به الفعل يغير واسطه امضى استيعابا ان لم تكن لانه في شابه المفعول من حيث انه صار مفعولا  
للفعل منصوبا به الا يورى ان اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقد رفيه حرف اخذ حكم المفعول به  
حتى اذا اجرت بالذي عملت بالمفعول به فعلت في مثل قوله منسفا سرت يوم الجمعة الذي سرت يوم  
الجمعة كما تقول الذي سرت يوم زيد ولم نقل الذي سرت في يوم الجمعة اذا اتصل به الفعل بواسطة حرف  
الظرف امضى وقوعه في حين ومنه اذا ليس من ضرورة الظرف في الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال  
غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصالا بالبعد بواسطة امضى استيعابا اعني كونه  
موصوفا بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى في  
النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو كفيف عليه فلا يصدق ولكنه يصدق ديانا لانه محتمل كلامه واما

ظ  
كالمفعول به

اذا قال في غدا فهو موجب لكلامه الوقوع في جز من الغد منهم واليه واليه النعمان كما لو طلق احد نسائه  
فاذا نوى آخر النهار كان منه نعمنا لما بهم لان نعمنا الحقيقية فصدق قضا كما يصدق ديانا  
واذا لم ينو شيئا كان الجز الاول اولى لعدم التزامه والسبق فكذلك يقع فيه ثم استخرج من فوق  
فقال وذلك في الفوق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال في غدا صحتك الدهر فكذا كان  
شرط الحث صوم جميع العمرة لو قال ان صحتك الدهر كان شرط الحث صوم ساعه معناه ان نوى  
الصوم الى الليل في وقتهم بغير حث ذلك **قوله** واذا اضيف في قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت  
طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت لخال حيثما كانت لان المكان لا يصلح طرفا للطلاق اذا لظرف  
لشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يكون مخصوصا  
لطلاق بحال لانه اذا وقع فيمكن يكون واقعا في الامكنة كلها وكذا المارة اذا انصفت به في مكان يوصف  
به في جميع الامكنة واذا لم يصلح مخصوصا لا يمكن ان يجعل معنى الشرط الا يورى انه لو جعل معنى الشرط  
وهو موجود كان تقييضا ايضا لان المعلق امر كان يحيز باضافته الى الزمان لان الزمان يصلح  
مخصصا له اذا الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاما اضافة الى زمان معدوم في الحال يمكن  
ان يجعل معنى المعلق به فلا يقع في الحال لان براد به قوله في الدار مثلا اضمار الفعل بان يريد به  
في ذلك الدار لا يطلاق في الحال لانه ذكر المحل واريده به الفعل في الحال فيه او ذكر السبب و اراد  
به المسببة الدخول في الدار سبب كينونتها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان ما نوى محتمل  
كلامه في ارادته فصار الدخول ضمرا في الكلام واذا صار ضمرا كان في معنى الشرط لما سئل عنه واذا  
قال انت طالق في ذلك الدار لم تطلق قبل الدخول لان الدخول لا يصلح طرفا للطلاق على معنى  
ان يكون شاغلا له لانه عرض لا سمي معددا العمل بحقيقة في جعل مستعارا للمعنى المقارنة لان في الظرف  
معنى المقارنة اذ من قضيت الاحشاء على المظروف فيقارن به جواسم الاربع فصار معنى مع معلق وجود  
وجود الطلاق بوجود الدخول الا انه لا يكون لان قران الشيء يقتضي وجود ضرورة وكان من ضرورته  
معلق بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلماذا قال  
معنى الشرط وقال بعضهم يجعل مستعارا بمعنى الشرط لما سببه من هاتين حيث ان كل واحد من  
الظرف والشرط ليس محوثر معلق الجزاء به فعل هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال  
ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلاق كما  
لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك فتزوجها لا يطلاق

اضمار ضمير

اشارة القاضي الامام محمد بن ابي بكر في قوله باختيار معناه او الضمير راجع الى المقارنة شاو بل القوان  
والباء بمعنى اللام اي جعل حرف في مستعار بمعنى المقارنة وعلى هذا في ان في بصير معنى ان شرط ثابت مسائل  
في الزيادات قال شيخ الاسلام صاحب الجهاد في شرح الزيادات اذا قال انطلق في مشيئة الله اوفى  
ارادته اوفى رضاه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله  
فانه يقع الطلاق في الحال لان كلمته في المظهر حقيقة الا اذا تعدر حملها على المظهر بان صحبت الافعال  
محمل على المعلق مما سببه من حيث الاتصال والمفارقة غير ان انما يصح حملها على المعلق اذا كان  
الفعل ما يصح وصفه في الوجود ووضعه لمصير في معنى ان شرط يكون معلقا والمشيئة الارادة والرضا  
والحجة ما يصح وصفه به وبضده فانه يصح شأ الله كذا ولم يثبت كذا او اراد ولم يرد واجتلم بحسب  
وكذا الامر والرضا والحكم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعلقا والمعلق بها حقيقة الشرط  
ابطال الابحاث فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصفه بغيره لانه علم محيط بجميع الاشياء لا يورثه  
تمثال ذره في السموات والارض فكان المعلق به حقيقة وتنجيز اذ يقع الطلاق في الحال ويشكل  
على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بوضعه ومع ذلك يقع الطلاق لكن الجواب عن ان القدرة  
معنى المقدرة فقولنا فعلت الفاعل دون التخييف والتشديد وكذا قوله قد زعمت الفاعل من  
والمقدرة ما يصح وصفه به وبضده لان صح ان يقال قد زعمت كذا ولم يفكر كذا فكون بمنزلة  
المشيئة والارادة ولا يقع الطلاق باضافة اليها **قوله** الا في علم الله استثناء من قوله لا يقع لان  
العلم استعماله المعلوم استعمالا شاعريا يقال اللهم اغفر لي ما علمت فينا اي معلومك ويقال علم ابن حنيفة  
ويراد معلومه ولهذا وصف بعلم الله لا يكون محييا واذا كان استعماله المعلوم مستحيلا ان محله  
الشرط لان الشرط ما يكون على شرط الوجود ومعلوم الله معلوم لا محقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا  
في الحال لانه جعل معلوم الله بغيره فالطلاق وانما الطلاق في معلوم الله ان لو كان واقعا في الحال لانه  
لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه قال شمس الامنة في اصول الفقه فان قيل لو قال في قدرة الله  
لم تطلق وقد استعمل القدرة بمعنى المقدور وقد نقول من استعظم شيئا هذا قدره الله قلنا  
هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقال المضاف اليه مقام المضاف عنهم المقدور من المضاف  
المقدور فمن المضاف اليه ومثله لا يحقق في العلم اذ القدرة من الموثورات بخلاف العلم لا يورثه  
ان يقال الله معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله معلوم وقد زعمنا **قوله** وعلى هذا ان هذا الجرف  
مستعار للمقارنة حمل على معنى من في هذه المسألة عند البنية فاذا قال لغلان على عشرة دراهم في

عشر

عشره بيلزمه عشر دراهم عندنا الا ان معنى مع فيلزمه عشرون وقال زفره بيلزمه عشرون بكل  
حال وقال الحسن بيلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف والحساب مائة بحمل عليها الا ان يقول  
انما ضرب في كذا لاجزاء الا في زيادة المال وعشره دراهم وزنا وان يكثر اجزا اوها لا يصير اكثر من عشر  
وزفره بقول ما بعد العمل بحصنة هذا الحرف لان العدد لا يكون طرفا للمثلية بلا شبيهه حمل على معنى مع  
او او والعطف لانه ان في الطرف معنى المقارنة والجمع قال الله فادخل في عبادي من معهم وانا نقول  
جملة المجاز هنا منعذرة فان في قد يكون معنى على ومعنى من كما يكون معنى مع قال تعالى اخبارا  
ولا صلصمكم في جذوع النخل اي عليها وقال معلو واررقوهم فيها اي منها وليس احد الوجود اول من  
الباقي فيعتبر اول كلامه بيلزمه عشر ويلغوا فرم الا ان يقول عينت هذه وهذه في عمل سانه  
لان بنين انما استعماله معنى مع او معنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق ولا يقال معنى على او من لا  
تستقيم ههنا اذ لا يقال على عشر على عشر ولا على عشر من عشرة وكان معنى المقارنة متعينا  
فوجب حمل عليه من غير ان كما قال زفره لانا نقول المال لا يجب بالشك لان البراة اصل وقد يمكن  
حمل كلامه على كذا فلا وجه للمصير الى المجاز واليجاب لزيادة من غير قصد **قوله** وكذا كذا  
ومثل قوله لغلان على عشر في عشر قوله ان تطالوا واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول  
عند عدم اليقين مع واحد سواء كانت المائة مدخولا بها او لم تكن ويصح ارادة مع او الواو  
الا ان اذ اراد مع لا عتق في الحال بل المدخول بها وغير المدخول بها متفقان جميعا وان اراد  
الواو وقع تنازع المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما اوضح بالواو وقال ان تطالوا واحدة  
واحدة **قوله** ومن ذلك اي ومن باب حرف الجح او ومن باب حروف المعان حروف القسم والقسم  
جملة انشائه بوكبها بجملة اخرى ولهذا لم يجر السكون عليه فلما نقول اطلق الله وسكت بل يجب ان  
يبقى المقسم عليه فنقول اطلق الله لافعلنا لانكم بقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان يخبر  
بامر الله نحو لافعلن الا انه الكتم وبقيت عن الشك بان اقسمت عليه وهي الباء والواو والنا فانها  
مستعمل في القسم وان لم يوضع في اصل الوضع الا يورث انها تستعمل في غير ايضا وما وضع  
لذلك اي للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع للقسم ولهذا لم يستعمل في غير وما يورث معنى القسم  
كما سنبينه واما الباء فهي للاتصاف فانهم كما احتجوا الى الصاق فعل الحلف بانفسهم يستعملوا  
فيما استعمالهم اياها في قولهم كتبت القلم الا انهم حذفوا الفعل لكثر كلامهم اكتفاء ببدل الباء  
عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا بسم الله لافعلن مر بين اطلق الله او اقسم بسمه وكانت الباء والعل

فعل محذوف وكذلك سائر الاسماء اي كما يدل الباء على فعل محذوف في بابه لا فعل بل على فعل  
محذوف في الحذف سائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن والصفات مثل  
قوله بغير الله وبجلاله وبكبريائه فلم يكن لها الى الباء اختصاص بالقسم يعني لما كان  
دخولها في القسم باعتبار معنى الاصاق لانها موضوعه لم يكن مختصا بالقسم لان الاصاق لا تخفى بها واما  
الواو فانها استعيرت في القسم بدل من الباء لمناسبة منها صورة ومعنى كما ذكر في الكتاب وشروط ابدالها  
حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثم جاز قسمتها بالواو وان منع اقسامته والله كذا في  
بعض شروح المفصل مستأن من معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز ان يواو استعيرت للباء  
توسعة لصلان القسم اذا الحاجب عن الاستعارة في باب القسم لكثرة دوره على الالف للمعنى  
الاصاق فلو تخرج اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعار للمعنى الاصاق اذا لمعنى له عند ظهور  
الفعل الا الاصاق كالباء تصير الاستعارة عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للباء لانه  
صحت استعماله مكان الباء في غير القسم ايضا قال مررت بزيد بالجر معنى بزيد وعن هذا العبد  
والفجر هم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد ولانه خروج عن الغرض اذ الغرض هو ان  
لاستعارة الواو للباء المخصوص لباب القسم الداعي اليها وهو الحاجب الى التوسعة مختص **قوله**  
وشبه قسمين يجوز ان يكون كل ما متانفا معنى لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك  
في معنى قسمين لان قوله اصطف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصح الواو  
رابطة صار كانه قال اصطف بانه ثم والله بخلاف الباء لانها لا اصاق فتكون الكل كلاما واحدا فيكون  
مينا واحدة ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير لوصح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة  
والشبه كلامه قسمين لانه لما قال اصطف الله معنى بانه كان بظاهرة قسمين لما ذكرنا وغرض قسم واحد  
فكان هذا الكلام مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن ذلك وكان الاحتراز عن اولى وكان الالف انما قال لا  
يحسن اظهار الفعل ولم يجز اظهار الفعل اشارة منه الى ان الكلام لا يلفظ عند اظهار الفعل لكنه  
شبه قسمين وذلك مخالف للغرض ولا يدخل في باب القسم في الكتاب اي في المضمون لا يقال وكلا فعلين  
ولما كان لفظ الكتاب اصطلاح الاصوليين متناوفا للضمائر وغيرها اختص بلفظ المعنى الكافي عن  
غير الضمائر ثم استعيرت الباء معنى الواو ابدال الناء عنها على طرفي ابدال في نحو ثرائه وتوربه ونجابه  
ونجبه اذ الاصل فيها ورائه ووراه فوعله من وري الزند يري وري اذا  
خرج باره ووجهه من الوهم ووجهه من الوهم وضامه اذ المراد به الطعام له ووجهه من

الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن وذكر في شرح الفصيحة الشاطبية ان الناس اختلفوا في  
التوربه فذهب للبصريون الى انها مستقر من وري الزند وهو الضوء الذي يظهر منه عند الفجر  
فكانها ضياء ونور ووزنها فوعله كد وعمله وحوله فابديت واوهانا على حد نجاه ونجبه وقلبت  
تاوها الفا لفتحها واقتناح ما قبلها وقال الكوفيون وزنها فوعله كسعله في سقله وضعف في كد  
لفظه هذا البناء وشذوذها وقال بعضهم هي فعلة كتحصيل مفتحة جينها وقلبت تاوها الفا وقد فعل  
ذلك في ناصيه وجاريه فقيل ناصاه وجاراه في لغته وضعف في كدهم اطرا في توحيد وتوصيه  
وتوقيه وقال صاحب الكشاف في التوربه والابجيل اسان اعجميان وكلف استنقاهما من الورى  
والجمل وزنها فوعله وافعل انما يصح كونها عرسين قال وقرأ الحسن الابجيل بفتح الهمزة وهو  
ذليل على العجمه لان اهيل لا يفتح الهمزة عديم في اوزان العرب فبين هذا ان الاستشهاد في الكتاب  
انما يصح على القول الاول فقط ثم الشيخ قد ذكر ان الجوز للمجاز كونها من حروف الزوائد وذكر الجوهري  
في الصحاح وجوز ارض فقال انكلم على فلان امر ارض اعتمدت واصلم او نكلم قلبت الواو لانه لا تكسر  
ما قبلها ثم ابدلت منها الناء فادغمت في ناء الافتعال ثم منعت على هذا الادغام اسما من المثال وان  
لم يكن فها تلك العالم توهما ان الناء اصلي لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال فمن ملك الاسما التكلم  
والشكلا والنجاه والنزات والمقوس واذا صغرت قلت تكلمه ونجبه ولا بعد الواو لان هذه  
حرف الزنت ابدال حسنت في التصغير والجمع وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو في اتعد قلبت ناء  
لان الواو قريب من الناء وقد وقع بعد هاء الاعمال وهي سلتا يعني بسبب كثرة نحو نجبه ونجابه  
وتران فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع مسارين معلبا اصد هما ال صلح لفتح الادغام ولا  
يجوز بالرحمن وبالرحيم فدخل ابو الحسن الاخفش ثرب الكعبه ولكنه شاذ لا يبوخذ به **قوله** لكنه  
ان المقسم بالضم عن اهل البصرة طام ان الحذف في القسم باضمار حرف الحذف من غير حانه عند اهل  
الكوفة وعند اهل البصرة لا يجوز الا العوض نحو همن الاستفهام وهاه النبيه قولهم االله ما فعلت  
كذا وقولهم لاها الله اجته الكوفيون مما تقول العرب االله ليفعلن مقول المحيب لافعلن  
مقصوده في البائنه منخطف حرف الحذف وان كان محذوفا وقد جاء في كلامهم اعمال حرف الحذف  
مع الحذف فقد حل بونس من حيث ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا صالح فطاح ابي  
الاكن مررت برجل صالح فقد مررت بطاح وروى عن ربه بن العجاج انه اذا قيل له كيف اصحبت  
كان يقول خيرها فاك الله اي خبير وفي الشواهد على ذلك من الاستعارة كثره ولما البصريون فقالوا

جميعا على ان الاصل في حروف الجر ان لا يعمل مع المحذوف فيما ذكره والآن الجوارح في المواضع اذا كان عن اعراض  
صقينة فما عداه على الاصل ولا يمسك لهم فيما ذكره والآن الجوارح في قوله الله لا فعلن ثبت مخالفا للقياس  
لكثرة استعماله كما ثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف اللام فلا يدل على الجوارح في غير هذه وفيه  
وكذا لما سئل بونس وماروي عن روي وما نقل من الاشعار ذلك كظم من الشواذ التي لا تعد باقلا يصح  
التمسك بها كذا في كتاب الاضافي للانباري وذكر الامام عبد القاهر المقتصد واما حذف حرف الجر  
الذي هو الباء في بالله فعل وجهين احدهما ان تحذف وتوصل الفعل الى الاسم فينصب فقال الله لا فعلن  
كانه قال حلفت بالله لا فعلن وعلى ذلك ثبت في كتاب شعر الارض من قلمي له الله ناصح ومن قلمي  
الطاس السواح المقدير لا برب من قلمي له ناصح بالله والوجه الثاني ان يضم وينقى الجر فقال الله  
لا فعلن والاكثر بالنصب لان الجار لا يضم الا قليلا واليه ما صاحب الفصل ايضا فعل هذا الاضلاف  
او الخلاف في اللوبي لا يجوز **قوله** وقد ذكر في الجاه ما يتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف  
القسم جاز في قولنا قال والله لا اكلمك فكلية كقاره واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا  
كما ذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزله البدل عن الاول لا غير المشتق لا يصلح نعتا فصار كما سكت  
واستأنف الحلف بقوله الله لا افعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف في اعرابه كما ذكرنا  
وان كان مشتقا كما ذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كأنه والله المعهود الحق المقصود  
الكلمة فلا يلزمه على المقدير الا كفاره واحدة لانه ثبت واحدة ولو قال والله الدرر لا اكلمك  
بكلمة فعليه كفاره واحدة ايضا لانه جعل الدرر خارجا عن نعت الاول فصار الاستشهاد  
واحد في كلام المتكلم وسميته فلا تعدد الحنك ولو قال والله والدرر لا اكلمك بكلمة لزمته  
كفارتان وقال ابو يوسف وفرعهم بالله لزمته كفاره واحدة لان اتحاد القسم عليه فان قوام اليمين  
بالقسم والمقسم عليه واحاد الاول في تعدد الثاني بوجبه كون يميننا واحدة فكذلك عكسه قلنا ان  
والله قسم به وقوله والرحمن معطوف عليه فكان غير في سيب الخالف فتعد الاستشهاد بتعدد  
الحنك فتعد كفارة لانها جزء الحنك وصار في حق المقسم به بمنزله اليمينين وان كان واحدا  
الآن ينوي الواو في والرحمن والقسم فيكون يميننا واحدة لانه اذا نوى او القسم انقطع الكلام صار  
كانه سكت ثم استأنف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يعمل عليه بغير نية لان الواو لتوصل وعلى اعتبار  
الوصل بصير او القسم مدرجا كما يقول مررت بزبد وعمرواي ويعدو وكلا في قوله والله والله لا  
الكلمة فكلم حيث يعمل على او القسم من غير نية حتى يلزمه كفاره واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشئ

مطلوب

على نفسه

على نفسه فيجعل الواو للقسم فكان رد الاو كما سكت عليه واستأنف الكلام فكان يميننا واحدة  
فلا يلزمه بالحنك الا كفارة واحدة **قوله** واما ايم الله اعلم ان قولهم في القسم ايم الله لا فعلن  
اسم مفرد عند البصريين وليس جمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن افعال مختص بالجمع  
يكون في المفرد يدرك عليه ان المقدر في قولهم ايم الله على اي ايمان الله او ايمان يميني وقد جاء جمع يمين  
على ايم كقوله شعراي لها من ايمنا واشمل وكقول زهير يجمع ايمنا ومنكم مقسمه  
بمورثها الدماء والاصل في حيزها ان يكون مقطوعه لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبعث  
بها على ما كانت عليه في الاصل ولو كانت هنوز وصل لكثرت مكسوره ايم البصريون بانها لو كان  
جمعا بوجبه قطع الهززة فيوما لما سقطت في الدرج كما في احرف واكثرت ولما سقطت علمنا انه ليس  
بجمع بوجه انهم قالوا في ايمنا الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروف الاحرف اذا لا  
نظير له في كلامهم ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في المفرد ايضا مثله لك واشد  
وامعنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك  
لما جاز كسرهما وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل في الهمزة اصل وان لم يكن جمع كذا في  
الاضافي وذكر الامام عبد القاهر في المعقود ان الاصل في حيز ايمنا من القطع لانها جمع يمين  
ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا قيل ايم الله لان اللام محذوف من ايمنا وقد عاهاهم  
الحرص على المحقق لكثرة تصرف هذه الكلمة على السننهم الى ان اجمعوا بافردوها الى  
حرف واحد فالوام الله فقال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة وذكر في الاقليد انها ايم الله  
ايمنا عند سيبويه اشتقت من اليمين ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت  
في ابن واشباهه واصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايمنا بالله بالاتفاق الا ان  
الايمنا جمع يمين عند البعض وهو اسم مفرد وشتق من اليمين عند آخرين فثبت ان ما  
ذكر الشيخ هو ان ذلك ايم الله صلة وضعت للقسم اي كلمة بنفسها لتوصل بها القسم بمنزله  
الباء في بالله الاستفاق لها ان الاصل لها يرجع اليه قول ابو خارج عن هذه الاقوال طرف  
الشيخ بوجه واختاره **قوله** واما العرك اذا قلت لعرك لا فعلن فعرك مبتدأ وخبر  
محذوف والمقدر لعرك قسمي او ما قسم به وهذا مجرى مجرى قولك اقسمت لعرك واذا قلت  
لعركه كان بمنزله قوله والله الباقي واضار هذا الخبر لازم كاضار خبرا لمبتدأ بعد الواو  
فلا يقال لعركه قسمي كما لا يقال لولا لا زيد موجود لكان كذا فان لم يأت باللام نصبت نصبت

المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمر كما فعلت كذا وعمر كذا ما فعلت اي فتغير الله و  
انذارك له بالبقاء والعمر والعمر وان كانا مشتقين من المعنى وهو البقاء لم يستعمل اليمين الا  
الفتح لان ذلك مجرى مجرى المثل وفي الاختصاص صرح بغير اللفظ لغرض المعنى وهو في الاصل  
مصدر عمر الرطل من جد علم اي بنى عمر او عمر اعلى غير قياسه لان قياس مصدره الترخيب **قوله**  
ومن هذا الجنس من قسم حرف المعاني اسماء الظروف الحرف والمعاني المشابهة بالحرف  
من حيث انها لا تعيد معانيها الا بالحقا باسما اخر كحرف اما مع والفقار في هذا معني اصل  
له لا مفك عنه في اصل الوضع الا يبرر ان قولك جاء زيد مع عمر وعرضي مجرما معا فلذلك وقعت تظليفا  
في قوله انت طالق واحدة او معا واحدة دخل بها اولم يدخل وكذا لو قال فلان على  
عشع مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم بلزمة عشرون درهما وكذا في الهادر للشاذل مع  
اذا كانت ساكنة العين فهو حرف وان كانت مخجمة العين فهو اسم وكلاهما معني المصاحبة وذكر في الصحاح  
قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركه اخر مع تحرك ما قبله وقد سكن ويون بقوله جاوا  
معا وما كون من الظروف فيذكر في بعض كتب النحو ويجوز ان يكون كذلك كعند لان انتصاب العين  
فيه ليس للبناء بدليل ان يقال جاء فلان من معهم كفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه  
على الطرف كان تصاب عنه في قولك زيد عند عمرو اي حضرته وقيل للمقدم والسبق فاذا وصف  
الطلاق بالقبلي المطلق كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فان صحته التفكير في قوله  
بمحرر فممن قبل ان تناسا لا تتوقف على وجود المسيس بعده وصحة الامان في قوله امنوا بما  
انزلنا مصداق ما معكم من قبل ان تظس وجوها لا تتوقف على وجود الطمس بعد بل استفادته  
الامر عنه فاذا قال للمراثة انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال وضمت  
الدار بعد او لم يدخل قدم فلان اولم تقدم اذا قال بغير المدخول بها انت طالق واصل قبل واحدة  
يقع واحدة ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنان ولو قال انت طالق واحدة بعد  
واحدة تقع ثنان ولو قال بعد ها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وصلى في الطلاق ان حكم  
كلمه بعد الطلاق ضد حكم كلمة قبل يعني في الصورتين فالاصل يخرج الملبس الى اكل نوهان احد هان  
الظرف اذا دخل بين اليمين ولم يتصل به كناية كان صفة لمذكور او لا وان اتصل بكتابه كانت  
صفة لمذكور اخر فاذا قال جاني زيد قبل عمر وكانت القبلي صفة لزيد واذا قال قبل عمر  
كانت القبلي صفة لعمر والدار يكون القبلي صفة لدارا كونها صفة من حيث المعنى ان المقدم الذي هو

قبل

الاصل

مذكور هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا  
لم يكن الا للمذكور او لا والاصل الثاني ان من اقر طلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من  
ضرورة ايقاع الوتوع في الحال وهو ما لك لا ايقاع في الحال غير ما لك لا اسناد عشدة لا ايقاع في الحال  
تصحى الكلام فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلي صفة للواحدة الاولى ولو لم  
تفدها بهذا الوصف لكن قال واحدة لوقعت الاولى سابقه ولغت الثانية لعدم المحل فعند التاكيد  
به اول وصار معناه قبل واحدة تقع عليك واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلي صفة للثانية  
وليس في وسعه تقدم الثانية وفي وسعه التران كما اذا قال معا واحدة مستت من قصد قدر ما كان  
في وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنان لان  
البعدي بصير صفة للاولى مع بعض تاخير الاول وليس في وسعه ذلك بعد ما او جبا وفي وسعه الجمع  
مست من قصد ذلك وصار معني كلامه بعد واحدة يقع عليك واذا قال بعد ها واحدة وقعت  
واحدة لان البعدي صفة للثانية فلا يقع له لولم يوكد الثانية بالبعدي لانه لا ينفذ الثانية لما ذكرنا عند  
التاكيد اولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاول التي وقعت عليك وعلى هذا الاصل لو قال له حل  
درهم قبل درهم بلزمة درهم واحد لان قبل نعت للمذكور او لا وكانه قال درهم قبل درهم اخر يجب  
على ولو قال قبل درهم فعلية درهمان لانه نعت للمذكور اخر ان قبله درهم قد وجبه لا يفهم من الكلام  
الا هذا وفي قوله بعده درهم الاخر مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا  
يقع والمدرهم بعد الدرهم بحيث ناكذ في المبسوط مسن هذا ان المقصد بالطلاق في قوله وحلها  
في الطلاق ضد حكم قبل اخر از عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور في شرح الجامع الصغير  
والمبسوط لان الحضر يدل على الحفظ كما اذا قال لاخر وضعت هذا الشر عندك ففهم منه الاحتفاظ  
وكما لو قال لنا شد الضامة لا تطلبه ضا لنك فانها عندك ففهم من الحفظ اي هي محفوظه عندك وكما لو  
كان رجلمان في مجلس خرج لهما وترك مساعه وجب على الاخر حتى لو تركه صا وضامتا نك  
الحفظ صفة ان الحضر يقيد على الحفظ والمبسوط اذا قال فلان عندك الف درهم كان اقرارا  
بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهي كمثل القرب من بين فكون اقرارا بالامانة ومن  
ذمت فكون اقرارا بالدين فلا شبهة الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندك الف درهم دين  
فمدين لان قوله عندك محتمل فسر باحد المحتملين وكان تغيير صحيحا وعلى هذا قلنا ان على  
ان هذه الالفاظ يدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال للمراثة وقد دخل ما انت طالق

والاصل الثاني

كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق بلثا وقال زفر بن محمد  
تطلق بلثا في لثا ايام المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل جمع الاسماء فقد جعل نفسه  
موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق بلثا كما لو قال انت طالق في كل يوم وكنا  
نفوز صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي النطق الواحدة بصف في الايام  
كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا لضرورة تحقق الوصف وهذه الضرورة يرتفع بالواحدة الا  
يرى ان لو قال انت طالق ابد لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم ان حرف في للظرف والزمان ظرف  
للطلاق من حيث الوقوع كما يكون اليوم طرفه لا يصح الغد طرفه فمحدد الايقاع لمحقق ما اقتضاه  
حرف في كذا في المبسوط وفي قوله كل يوم ان قال اردت ان تطلق كل يوم تطليقتك فهو كما نون ورتن  
تساوي لثا ايام لانه اضم حرف في وكذا قوله انت على كظها اتي في كل يوم معنى ان يكون على الخلف متجدد  
في كل يوم لا رعبه وعندنا هو ظها واحد ويبدل فيما لليل والنهار كما لو قال انت على كظها اتي  
ابدا ولو قال في كل يوم اوق او عند كل يوم محدد عند كل يوم ظها ولكن لا يبدل الليل الظها حتى كان له  
ان يقول بالليل لان بوقيت الظها عندنا صحيح فصا كان في كل يوم انت على كظها اتي هذا اليوم فلا يبدل  
فيه الليل وهذا النقمة التي ذكرنا بين حرفي الظرف والثبانية ما قلنا في موضع من المبسوط انه اذا اضاف  
لفظ الظرف كان الكل في كل الايام طرفا واحدا للطلاق والظها فلا يصح الانطليقتك واحدة بانزاد طرفا  
على احد لان الظرف في كل يوم مستند على طرف واحد على صحت محدد الطلاق والظها على نحو  
ما قلنا في مسئلة الغد في النقمة من حرف في والثبانية على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وهذه المسئلة بوجه  
في مسئلة الغد في قبل ان ابان وصف محدد ربهما لم يفرق في مسئلة الغد من حرف في والثبانية وهذا في حرف  
حرف الظرف والثبانية فما وجه الفرق بينهما في الموضوع قلنا وجهه ان الغد طرف واحد بلثا لانه لا يفرق في الثبانيات  
في وصفه فاستوفى في الحذف والثبانيات فاما قوله كل يوم محذور ان يكون طرفا واحدا نظرا الى لفظ كل بانه هو  
المتنصب بالظرف وهو لفظ واحد ويجوز ان يكون طرفا متعددا نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه  
ابدا ياضحك المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف في او ظرف اتي وقع عليه الفعل جعل طرفا واحدا كما لا بد واذا  
ذكر حرف في او ظرف اتي واستقل عمل الفعل اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل طرفا متعددا عملا  
بالشبهين قوله ومن هذا الباب ان من باب حرفي المعاني حروف الاستثناء وسماها حروف لان الاصل فيها  
كلمة الا وهي حرف فيكون البواقي جارية مجرى الشرح لها وهي حرف الا وغيره وسواء ولا  
يكون وليس فضلا وعدا وما خلا وما عدا وصا وشا وزاد ابو بكر السراج لاسيما وضم بعضهم

الاستثناء  
حروف

يشتمع غير وزاد بعضهم بلمه بمعنى دعوها ما يبدل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا غدهما كلامهم  
عوم كما يكون فيما قبل الالمامها من معنى النفي على اختلافها في الاصل فان ليس ولا دخلنا على ما هو مثبت  
فصيرناه نفيًا فاذا قال اعقبتك عبيد ليس سالما او لا يكون سالما لا يعنى سالما لان معناه سالما او  
المقد ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كما ذكر في كتاب سان حنان الحروف واصلا ذلك لان الاصل  
في الاستثناء والحقيقة فبطله الا انها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها يكون استثناء وغير استثناء  
ولان الموضوع لفظ الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف للاسماء والافعال والحروف الاستفهام  
وحروف النهي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب ومن ذلك اني وما سئني به غير وهو من الاسماء للحرف  
علامان الاسم من النون واللام والاضافة مستعمل في النكر لانه نكرة بحيث لا تنصرف الاضافة  
وان اضيف الى المعارف وانما وقع صفة للذين اعلمت عليهم في قوله عز اسمه غير المغضوب عليهم على احد  
الناو بليد لان الذين اعلم عليهم معنى النكرة اذ هو غير مغضوب على معينين ومثله منكره النكرة كقول  
ولقد امرت على اللثم بسني واستعمل استثناء المشابهة منه ومن الامر حتى ان ما بعد كل واحد منهما  
مغايير لما قبله ولهذا المشابهة يقع الاستثناء غير ايضا قليلا وسحق اعراب المشبوع مع امتناعها عنه  
فيعطي ما بعدها وعليه قوله تعالى لو كان فيها الهمة الا الله لفسدنا وقوله علمم الناس كلامهم مؤن  
الا العالمون وقول الشاعر وكل ارح يفارق اخوه لعمر اسد الا الفرقدان اي غيرهما ولهذا قالوا  
اذا قال الله على ما درهم الادرهمان بالرفع ملزمه ما به لان الالهة معنا معنى غير فصر كان في قوله على ما  
هي غير درهمين وعند من لا يعتبر الاعراب بل يعتبر ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسد  
يتمه ثمانية وسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب ولما استعمل استثناء والابدال من اعراب لانه  
اسم جعل غيرانه كاعراب الاسم الواقع بعد العلم انما استثناء والنون بكونه صفة واستثناء لوقال جاني  
رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء ولم يجي بل كان خيرا ان غير جاء ولو قال جاني القوم غير زيد  
كان اللفظ الا ان زيدا لم يجي والمان ان استعماله صفة مختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء  
مختص بالنكرة وقد يقع محكي ايضا مصعب على الحال كقولهم غير باع والعاذ اي غير اضطره جاءها الابا غيا  
والعاذ باو كذا لغين نظير لانه غير محلي الصيد فلان على درهم غير دانق اي درهم مغايير للدانق وقد  
كان في ذلك الزمان درهم وزن دانق فاكد المعتران الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطبق  
فيلزم درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعه والدانق بالفتح والاسم قيراطان الجمع ودانق ما يقع من  
الفصل في معنى محدد استثناء الدرهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارض كاستثناء

النفي



الثوب بها وجعل ابو حنيفة وابو يوسف جميعهما ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وسن الزوق  
ببر الحارضة البيان في ذلك الباب الى اصل ان بيان هذا الفصل ياتي في باب البيان **قوله** وسور مثل غير  
في انه مشتق منه قال سوي كل موضع جاز فيه الاستثناء بالاجاز سور ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع  
بعدهم منفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالآ والوق بين غير وسور ان غير لا يكون  
ظرفا واصل ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه يقتضيه قول مررت برجل غيرك كما تقول برجل مثلك وسور  
ظرف فكل من سواك ابد على الظرفية واللكون صفة تابع لتضمنه معنى الظرف وان كان في معنى غير وبيان  
ان الوب جبر الظرف المعنوي جبر الظرف الحقيقي فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون المنزلة  
في الذهن مقدرة فتصوبه نصب الظروف المحققة وسهلون سور ايضا في هذا الموضع فيقولون  
مررت برجل سواك ويعنون مكانك وهو صامتك من حيث المعنى فليزم ان ينصب ايضا الى مكان للظرفية  
وما يدل على ظرفيته عند وقوعه صله نحو جان الذي سواك بخلاف غير قال الامام عبد القاهر وما لا  
ستعمل الاظرفا سور لا تقول في السعة هذا السواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك وبرجل  
عجز محو قولك مررت برجل مكانك يكون منصوبا في مقدمه كما قلت قام مقامك وترك مكانك كما  
تقول اخذت هذا بديل ذلك هذا الذي ذكرناه من ذهب وسور ومن تابعه ذهب الكوفيون الى انه يستعمل  
ظرفا مستعمل اسم معنى غير متسكين بالسنن الجاس ولم يبق سور العذر وان ذاهم كما دلنا ونقول الاق  
ولا نطق المذكور من كان منهم اذا جلسوا منا والامن سوانا فلو لزم طرفه سور وسواء لما  
لرفع الاول وما البحر الثاني والجواب ان الظرفية بضم السين في قوله سواك عندنا والكلام حاله  
وانهم استعملوه في هذه الحالة الاظرفا فعل قول هو لا يجوز ان تقع سور صفة مثل غير قال الاخفش  
اذا كان سور بمعنى غير فبمثلت لغان كسر السين وضمها مع الفصحى وقبحها مع المد فقوله مررت برجل  
سواك وسواك اي غيرك كذا في الصحاح وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من فلا يعيدها  
**قوله** ومن ذكر ان من باب حروف المعاني حروف الشراي كلمات الشراي او الفاظ الشراي وسميها حروف  
باعتبار ان الاصل فيها كالمعنى وهو حرف وهو الاصل في هذا الباب لانه اختص معنى الشراي ليس له معنى اخر  
سواء بخلاف سائر الفاظ الشراي فانها تستعمل في معاني اخرى سور الشراي وضع الشراي هو موضوع  
للدلالة على كينونة ما بعد شرطه فالواو معنى كلمة ان ربط احد الحالتين بالآخرى على ان يكون الاو شرط  
والثانية جزاء متعلقين وتوحيها بوقوع الاول كقولك ان بانس اكرمك سعاق الاكرام بالاثبات وانما يدخل  
اي حرفان على كل امرين تتنازعان معدوم لانه ليس له المعنى او للمعنى ومنع الموجود والحال عليه لا يتحقق على خطاي

تعبير كغيره

حروف الشراي

تردد من ان يوجد وبين ان الوجود وهو اخترا عن الاستحليل وعن الفعل المحقق لا محالة كحج الغدا بالنظر الى  
العامة قال الامام عبد القاهر كان محقق الوجود لا يجوز فيه ان والاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس  
خرجت فوشي تطلع الشمس اخرج لانها طالع خرج اوله خرج والجواب ان موضوع على ان احد الامر من مقتضى  
انها جازمة وجوده واستثناء احدها بوجهه الاخر وقوله ليس يكافئ الاحالة تاكيد قال شمس اللغة الشرط  
فعل مستغنى المستغنى هو على خط الوجود بقصد نفيه او اثباته ولا يعقب كونه اسم لان معنى الخط في  
الاسماء لا محقق ودخول هذا الحرف في الاسم نحو قوله تعالى امره هلك وان امره صاد من قبيل الاضمار على  
شرط التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يحسون على ان الذين يحققون في الشرط هو الفعل دون  
الاسم لشواهده وانما حروف ان تمنع العلم عن الحكم اي بمنعها عن انعقادها على الحكم حتى يمتلئ التعليل اي  
الى ان يمتلئ التعليل بوجود الشرط في نصيبه ليس بعله وعندك في اثره ان يمنع الحكم عن العلم وال  
يمنع العلم عن الاعتقاد وسيأتي الكلام في مشروحاته ان شاء الله تعالى على ان الشرط المحقق  
اذا قال الامام ان لم اطلقك فانت طالق ملائمة لطلوقه في حوت احدها قبل ان يطلقها لان الشرط  
وانه جعل عدم اتياع الطلاق عليها ولا يستحق بوجوده هذا الشرط ما يتحقق فهو كقولك ان لم ان  
البصر فانت طالق ثم ان ما ان الزوج وقع الطلاق عليها قبل موتة تقييد وليس لذلك القليل معروف  
ولكن قبل موتة محقق عجز عن اتياع الطلاق عليها محقق شرط الحث فان كان لم يدخل باطلا ميراث لها  
ولكن كان قد دخل باقلها الميراث حكم الوار ولا يقال المعلق بالشرط كالمفروض لانه الشرط وقد تحقق  
العجز عن الكلام قبل الموت حتى حكمنا بوجود الشرط وكيف يستقيم ان يجعل من كلامها بالطلاق في هذه الحالة انا  
نقول هو اثره على فلات شرطية ما شرطه حقيقة المطلق من الغدزة وانما شرطه ذلك عند التعليل الا ان  
ان العاقل اذا علق الطلاق والعرض ثم وجد الشرط هو محقق فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه  
حقيقة التعليل والاعناق في هذه الحالة شرعا وان كانت المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها وذكر  
في النوادر انه لا يقع لها ما لم تمت بفعل الطلاق فعلى المطلق محقق من الزوج وانما عجز موتها فلو  
وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل  
المطلق وجه الطاهر ان الاتياع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الاتياع قبيل موتها لانه لا يعقب  
الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك وقع الطلاق قبل موتها فاصول الميراث للزوج لان الزوق وقعت  
عنها قبل موتها باتياع الطلاق عليها كذا في البسيط واعلم ان اذ لم يظروا في اللازمة طرفتها وهو مضاعف  
ابدا ان جعله تعليلا في معنى الجازمة لانه لا يستقبله فيها ما مناسب للمعنى فانه اذا الشرط لا يكون

حروف الشراي

حروف الشراي

الاستقبال لشيء لانه من ان يكون ومن ان لا يكون ولهذا اخص اذا بالجمله الفعلية وان قد  
يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما في قوله والليل اذا غشى وذكر الامام عبد القاهر ان اذا الجار بها  
الان في ضرورة الشرح الكتاب يرجع الى صدق والله رفعه نار اذا احدثت نيرانهم فقد قال والاختيار  
ان لا يجزم بها اللهم وضوعها على ما يناسب التخصيص وسعدك الابهام الذي يعضيه ان الابرار يقول  
اتيك اذا امرت بالسر بمنزلة قولك اتيك الوقت الذي يجتمع فيه السر ولو قلت اسكن ان اجرت السر مستقيم  
لان امر السر ليس بعلة الاثبات واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي يخرج  
ولا يكون موضعه على حقيق خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج ان خرجت قال ومن حاد بها فانجلى  
على ظاهر الحال وهو ان خروجها معان وقت خروج الاخر كان هذا سبب له فلعله معنى الجاء  
ونظير اذا في ان معنى المجازة دخل ولا يجزم به الذي فاك يقول الذي يفعل كذا فله معنى ان يفعل  
انسان فله معنى لا يجزم به قوله صحار بها ان بكلمة امره ولا يحار بها ان يفعل للشرط  
وترتب عليها الجاء مرارا وسنعمل للوقت مره والحاصل ان كلمه اذا مشتركة من الوقت والشرط  
عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لا معنى لها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ  
المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق لها دلالة على غير واليه ذهب ابو جينيد وعنده  
البصير في موضوعه للوقت وسنعمل في ان شرط من غير سقوط معنى الوقت كمن اليد فله بوجه  
ومجرهما الله والخلاف المذكور قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فما اذا لم ينوشا فاما اذا نوى  
الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق والمجازة بهما الى تكلم من لازمه في غير موضع الاستفهام  
وموضع الاستفهام مثل قوله منى الفاعل او منى خرج زيدا وذلك لان الجاء في مقابل الشرط والاستفهام  
ليس شرطا لانه اطلبه من وجود شيء وحاصل المعنى ان استعمال الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت  
عنه لان المجازة في منى الزم منها في اذا لانها في منى لازمه في غير موضع الاستفهام وفي اذا جازة لم استقا  
معنى الوقت عن منى في المجازة فاول ان لا يسقط عن اذا فيها واذا دخل الوقت لا فاده الوقت الخالص  
على امر كان ان موجود في الحال كقولك واذا تكون كبيره ادعي لها واذا اياك الجيس مدعي جذب او  
مسطر الاياله كقولك هو اذا الشمس كوزن لان ذلك سيوجد قطعا وسنعمل للمفاجاة وهي الكائنة بمعنى  
الوقت الكائنة ناصبه لها وجهه يضاف اليها وذلك الجمله مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في اذا هذه  
معنى المفاجاة وهو عامل لا يظهر لاستغناءهم عن الظاهر بقوه ما فيمن الدلالة عليه والذير بدل  
على ذلك قوله خرجت فاذا زيدا بالباب اذ لو كان العامل خرجت لم يتم الفصل من العامل معوله

بالفاد هو باطل وفرض الشرح انها استعملت للمفاجاة والمفاجاة لا تختمل معنى الشرط بوجه قال الامام  
عبد القاهر ومما حجاب بالشرط اذا في قوله ودان تصبهم سه ما قدمت ادهم اذا هم يعطون فهم مبتدأ  
ويعطون خبره واذا بمنزلة الفاعل لتعلقه بالجمله بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة داله على التخييل لانه يدل  
على الفاء فلما اذا قلت مررت براداه هو عبد معناه مررت بصحفي هو عبد فاذا بمنزلة قولك فخصني  
ومتضمن لمعنى التخييل لانه هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل اذا هم يعطون في موضع حرم لوقوع  
موقع يعطوا اذ قيل وان تصبهم سه يعطوا واذا كان كذلك اي واذا كان اذا استعمالها فاما ذكرنا  
من المعاني كان مفسرا الى معلوما من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل معلوم بالمتكلم وان لم يعلم وقت  
وجوده عيننا فلا يصح شرط لان الشرط هو متردد الوجود في المستقبل على ما مر الا انه ان لم يكن قد استعمل  
في الشرط مستقارا ان مجازا لما ذكرنا من المناسبات في قيام معنى الوقت ولا يقال في بصيرة محاسن الحقيقة  
والجواز لنا نقول لاساني غنما في هذه الصورة لان الوقت يصح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار النسائي  
واذا ثبت ما ذكرنا كان الاطلاق مضافا الى زمان حال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت مطلق  
ثم استدل بالحكم فقال لا يورث ان من قال لامرأة انك طالق اذا سمعت لم تنفد بالجلس كما لو قال  
منى فلو كان اذا الشرط لم تملك المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انك طالق ان شئت بطل مشيتها  
بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالة على الوقت  
فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كان محورا كون اللفظ الواحد اسما  
وحرفا والكاف ونحوها واحج الفراء وهو ابو عبد كبريا محسن من زياد الفراء لذلك ان يكون للشرط  
المخض بقول الشاعر والشعر لو لم من الفضلاء بوضي ابنة اوله احمد ان كعبه كرم قومه واذا  
دعيت الى المكارم فاعجل او صدك بالبنى انتى لكرناح طين يرتب اظفر غير معتقد انه فاقه اوف  
سندره واذا حلفت طمرا يا فتخلل واستغنى ما اغناك ربك يا لغنى واذا نصبتك خصاصة فتجمل  
واذا عاسر عن عقلك مره امران فاعمل للاخف الاجل وفي بعض الروايات انتى ان اباك كارب  
يوم من كرب الشى اذا دنا او صيكا ايضا امرن لكرناح طين يرتب الدهر غير محقق من عقلت  
الابل ان شددت عقله والطن الحاذق بقول ابا اباك قريه يوم موتك او كرم قومه فاعمل  
بصبيحتى فان مصروف الدهر عالم غير فائق او غير ممنوع عن العلم بالطن بصالحى ان بعد نفسك  
عينا الغنى ونظير ذلك ما عتاك الله فاذا الصك مسكنه وفقر مطلق بالصبر على الكفيل الجميل  
اي اصبر صبرا جميلا من غير جرح وشكوى او من يحمل اظفر الغنم من نفسك بالتجمل والنزق كيانا فق

ض

ح

الاجازة

الاجازة

التاسعة على ذلك ومعناه كل الجميل وهو النسخ المذاب بعفوا انما معناها ان يصيد خصاصة لا يشهد لان  
اصار الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او  
المستظر الذي لا ينبغي عادة او شرعا على معنى الغد والقيام الى الصلوة <sup>تتبع</sup> فكل كلمة اذا هيبتا معنى  
الشرط ولو بقي معنى الوقت فيما لما جاز استعمالها في الامر المترددة بخلاف معنى لانها لا تستعمل في الامور  
الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان يحمل على من  
حتى متى الوقت فيما يعين وان جاز بها كما في من قلنا لو فعلنا ذلك بلزم منه ترك خاصيته وهو الدخول  
في الامور الكائنة اذا كان معنى الوقت كما ذكرنا وذكره بعض الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه  
دال على انه بمعنى ان لكن الخصم ان يقول انا سلمت قد عجز معنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت  
عنه وليس في البيت دليل على ذلك الا يرى انه لو قيل ومنى نصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى  
ايضا من غير سقوط معنى الوقت **قوله** وكذلك اذا ما عني لا يغتفر في الحال بل يدخل ما على اذا وبن  
عدمه فما ذكرنا من الاحكام الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة بانفاق بين البصرين والكونية وما هذا  
تسمى المسطرة ومعنى المسطرة ان يجعل الكلمة التي لا يعمل فيما جدها عامله فيه بقول اذا ما تاتى  
الكرمك فاعني التي سلطت اذا على الجزم لانها كان اسما مضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماصرا من حروف  
المجازاة عاملة بمنزلة متى وعنده بعضهم بان اذ اصله كذا في كتاب سان حقائق الحروف **قوله** واما  
متى التي عني من الظرف ايضا وهو اسم للوقت المهم وان تضمن معنى الاستفهام الشرط وكان المكمل في  
الاستفهام اراد ان يقول كان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاني  
ممن للاجواز فاشتمل على الازمنة كلها هو معنى هو اسم للوقت المهم ولهذا المعنى جعل ياتلغى ان في  
اذا كان الازم فوكلمتي بان الكرمك ان يقول بان يوم الجمعة الكرمك وان بان يوم السبت الكرمك الى حد  
يوجب اللطافة بحيث متى يحصل المقصود والفضل من اذا وبن ان اذا الامور الواجب وجودها  
ومنى لما توقع بين ان يكون ومن ان يكون يقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت  
ولا يصح في مثل هذا ونقول متى خرج اضحى من لا سيقن بخروج صدى كما قلنا ان معنى للاختصاص  
انه لا يختص وقفا دون وقت فلهذا كان يشا ركلا لان في الابرار المترددة وما دخل عليه من ان يوجد  
ومنى ان لا يوجد كما في كلمة ان فلزم في باب المجازاة معنى فلهمه المشار كما لزم من في باب المجازاة  
به الازمة معنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت واستقام  
واما في موضع الاستفهام فانما لا تستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن

الشرط في الامور الكائنة

وجود الفعل فلا يستقيم اخبار حرف ان فخرج الطلاق عقيب العيين لا فصل لوجود شرط الخت  
وهو الوقت الثاني عن الابنياع وقوله متى سئل عن تقصير على المجلس لانه باعتبار ابراهيم بن ابي  
وكذلك متى بمعنى كما عرفت متى في الشرط فلهذا لم تنصب بل اولي لانها اذا دخل ما عليه يصير الجزاء المحض  
ولا يصح للاستفهام ومن وما يدخلان في هذا الباب بالشرط لانهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا  
وكمقنة من وما الابرار ما دخل في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للمتكلم  
وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكرة متعسرا او متعذرا وكلمة من تودى هذا المعنى مع الاجاز  
وهصول المقصود بان ينابى فعل من بان الكرمه والمسائل فيها كثير مثل قوله من شاء من عندك  
عنه فهو حرمين وظل هذا المحسن فلم راس من دخل منكم الدار فهو حر واما اذا كان الشرط فهو اسم  
معنى ان يقول ما صنع اصنع وفي الدرر ما غلب من اية او نساها بان تخرج منها او مثله اما  
منع الله للناس من رحمة ولما همسك لها ولا سعلق به من مسائل الفقهاء ولم يستعمل الفقهاء في الفقه  
كذا في كتاب سان حقائق الحروف **قوله** وقد روي عن ابن يوسف ان لو فيه معنى الشرط لان  
معناه يعلقن الجملتين المتشابهتين بالآخرى على ان يكون الثانية جوابا للاول كقوله وللهذا تروى  
به الفعل جمعقا او نفعه بيرا الا ان لو للماضي يعول او حتمن لا كرمك وهو معنى قولهم لو امتناع  
الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان في الزمان  
الماضي اذا عدم احتمال ايجادها فيه بعد كان الثاني ايضا متعاضدة تعلقه فعل هذا لو  
قال العبد لو دخلت الدار لعسفت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان  
معلقا ان لا يعلق لان معناه لو كنت دخلت الدار من امر صرف خرا ولا يعلق لهذا الكلام المستقبلي  
كما ترى لان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لمواضاهها كلمة ان  
في معنى الشرط مستعمل الاستقبال كان يقال لو استقبلت امرك بالتوبه كان خيرا لكان استقبلت  
وقال تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اي وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون  
كما ان استعمال معنى لو قال الله تعالى ان كنت قلتم فقد علمتم وما ذبحوا الا ربه فبه  
القراء من النجاة وعليه محض ما ذكر في الكتاب انما طلق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى  
يدخل الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن ابن يوسف قال ولو بمنزله ان كذا في كتاب سان  
حقائق الحروف وليس في ذكر محمد رحمه الله وكذا لم يذكره كمن لا يجه في اصول الفقه وليس  
هذا المسئلة نص من ابن حنبل رحمه الله والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ رحمه الله

هذا هو المعنى

هذا هو المعنى

بقوله وقد روي وقوله التي فيها معنى الترتيب ان اللفظ معناه اذا كان الفعل الذي بعده بمعنى المستند  
لانه قد يصير مقرونا واصفوه في الترتيب اللام يدخل في جواب لولنا كيد ارباب اهل الجاهل  
قال الله لو كان فيما له الا الله لفرزنا وحوز حدها كقولهم لو نشاء جعلناه اجابا ولا يدخل  
الفاء في جواب لان الفاء انما يدخل في حمله لو كان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمه لولا العلة في انجزم  
اصلا لانها للماضي وانجزم بحسن المضارع على ما عرفت ولهذا قال ابو الحسن الاصول في قوله اذا قال المرء  
لو دخلت الدار فانت ظالم تقع المطلق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت ظالم لان الفاء لا يدخل  
في جواب لو كما ان الواو لا يدخل في جواب ان قال صاحب كتاب سان خفاق الحروف هو كما قال الاصول في  
ان الفاء لا يدخل في جواب لو عند النجاه بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لان سالت القاضي  
الامام ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت ظالم فقال  
لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سالت عن العله والعلة فيها ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد  
منها بمعنى الآخر كما ذكرنا في موضع ان في جواز دخول الفاء في جوابه قال ولان الفقهاء لا يعتبرون  
الاعراب لان العامة يخطئون فيصيبون الا يرون ان رجلا لو قال لرجل زينيت بكسر الناء او لامرأة زينيت بفتح  
الهاء بحسب الغذف في الصورين لما ذكرنا **قوله** وكذا قول الرجل انت ظالم لولا صحبتك لولا  
المتناع الشئ لوجود غيره زيدت على او كلمه لا يخرج من امتناع الشئ لامتناع غيره وكما لا هذا  
المعغير بمعنى الحرف والامنع بعد الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وضم محذوف  
فالمتغير لولا زيد موجود لكان كذا لان الحال يدل عليه ويدخل في جوابها اللام للتوكيد ايضا فاذا  
قلته انت ظالم لولا صحبتك او لولا حسنك او لولا محبتك اياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو  
ربط احد الجملتين المتباينتين بالآخرى وامتناع الجزاء واثرا لشرط وهو الربط والمنع لان في الشرط  
الحقيقي لوقوع وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يقع للجزاء اصلا لان لا يستعمل  
المتقيد ولهذا قالوا انه بمنزله الاستثناء نضع عليه ثمن الامة في اصول الفقه لان الاستثناء هو  
قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن اللجاج للاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة لا يرون  
ان لولا اهل حسنها او فان زيد في قوله انت ظالم لولا حسنك او لولا زيد لا يطلق وقد روي ابراهيم  
بن رستم عن محمد بن محمد بن زيد في قوله انت ظالم لولا ابوك واخوك او لولا حسنك انها لا تطلق وهو استثناء  
وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في محضره عن محمد بن محمد بن زيد في قوله انت ظالم لولا ذلك الدار انها لا تطلق  
ويجعل هذه الكلمة بمنزله الاستثناء **قوله** وذكر محمد بن محمد بن زيد في السير الكبير بابا في قوله قال

لا يبعد

الامة في شرح السير الكبير اذا طاهر المسلمون حضا فاشرف عليهم باسم الحضر فقال امنوني على عشر من اهل  
هذا الحضر على ان افتح لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحضر فيهم امن وعشر معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله  
امنوني والنون والياء يكتنن بالمتكلم عن نفسه وكلمه على للشرط في قوله على عشر وقد شرط امان عشر  
منكم مع امان نفسه فعرفنا ان العشر سواء ثم الجيار في معنى العشر الى باسم الحضر لانه جعل نفسه  
ذاتا من امانهم لان على الاستعلاء وهو ليس بذو حظ باعتبار امانهم فان ذلك لا يصح من خوفنا لانه  
ذو حظ على ان يكون معين لمن يتاوله الا امان منهم باعتبار ان التعيين في الجهور كالاجاب لم يتناولهم  
ولو قال امنوني وعشر على ان افتح لكم فالامان له ولعشر سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشئ  
على غيره لامل نفسه في كل ما تنصيص على ان العشر سواء فان لم يكن في الحضر الا ذلك العدد او اقل  
فهم امنون كلهم لان الامان بذلك العدد بمنزلة الامان لخصه بالاشارة الى اعيانهم وان كان اهل الحضر كثيرا  
فالجيار في معنى العشر الى الامام لان المتكلم ما جعل نفسه ذاتا في الامان والياء النجيين وان راى ان  
يجعل العشر من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحضر الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو  
قال امنوني عشر من اهل الحضر كان هذا وقوله وعشر سواء لان الباء لا تصاق فقد الصق امان العشر  
بامانهم وانما يحذف ذلك اذا كان العشر سواء قال شمس الامة في هذا غلط بل به قلم الكاتب الصحيح  
ما ذكر في بعض النسخ العتيقة امنوني عشر لان الفاء من حروف العطف وهو معنى الوصل والتعقيب  
فتنضم عطفه على قوله امنوني وعشر فاما الباء فتصحب المعواض فيكون قوله امنوني عشر  
معنى عشر اعطيتكم من اهل الحضر عرضا عن امان وهذا لا معنى له في هذا الحسن من المسائل فعرفنا  
ان الصحيح قوله امنوني عشر ولو قال امنوني ثم عشر كان هذا الاول سواء والعشر سواء لان كلمه  
ثم للتعقيب التراضي وبهذا شرط ايضا ان الصحيح في الاول عشر لانه بدل ما هو للعطف مطلقا على  
وجه التعقيب لانه مله ثم ما هو للتعقيب من التراضي ورايت مكتوبا على شاميه شرح السير الكبير عند تقرير  
هذا اللفظ فمل ولا يتخصص هذا غلط لان من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه عند عدم  
الالباس والتقدير امنوني بامان عشر ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني استغنى عن ذكر ثانيا  
والياء في معني الباس والامتناع كقولهم سبتك لدهن وكقولهم خرج زيد بسلاح ومثل هذا الحرف  
في قولهم اضربوا السارق كالحداد اضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى  
عن ذكره والياء غير مقصوده على معنى العوض بل هي لمعان في حدها فافهم ولكن الموجب للقول باللفظ ما  
ذكر ان محلا الباس حرف العطف غير مناسب لان الظاهر هو سبق المنجاس ان امل اللعين بالنظر الى تنك

المسئلة وصدها فغير فاسد على ما ذكرنا ولو قال افترج لم على اني من عشرة من اهل الحصر او على  
ان يوموني في عشرة فهو امن وسعة معه لان حرف في اللطف وقد جعل نفسه في جملة العشرة  
الذين التمس الامان لهم فلا تناول ذلك الا تسعة معه لانه لو تناول عشرة سواه كان هو امنا واحدا  
عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة فان قيل فغده جعل العشرة ههنا طرفا  
لنفسه والمطرف غير الطرف فلنا هو كذلك فيما يحق فيه الطرف ولا يحق ذلك في العدد  
الا بالطرف الذي قلنا وهو ان يكون هو اصد هو ويجعل كانه قال اجعلوا احد العشرة الذين  
يومنونهم فان قيل فاذا لم يكن جملة على معنى الطرف حقيقة بمعنى ان يجعل معنى مع كقوليه فاذل  
في عبادي او معنى على كقول عزاله اخبار في جذوع النخل و باعتبار الوجهين ثبت الامان  
بعشره سواه قلنا الكلمة للطرف حقيقة فوجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك في ان يكون هو  
احدهم واطراف عدده هو فلها على الجواز ثم الخيار في التسعة الى الامام لا الى راس الحصن لانه  
جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار من سواه من العشرة في التعيين لا خيار له وهذا لانه  
جعل نفسه داخل من امان العشرة على ان تناوله حكم امانهم لانه ان يكون هو معيننا لم وقد  
نالا ما سال في الامام موصيا الامان لتسعة غير اعيانهم فاليه بيانهم ولو قال امنوا الى عشرة  
من اهل الحصن فله عشرة خيار في عشرة شارة فان اخذوا اصد هم فذلك له جائز وان اخذ عشرة  
سواهم فالعشرة امنون وهو في ذلك ما استامن لنفسه عيننا وانما استامن لعشرة منكر  
ولكن بقوله في شرط نفسه ان يكون داخل على وجه مباشر الامان فهو فان ذلك لا يصح من فوجنا  
لانه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه وفما وراء ذلك كلف غير واذ لم تناول  
الامان تصافان عين نفسه في جملة العشرة صار امنا منزله التسعة الذين عينهم مع نفسه  
وان عين عشرة سواه فقد عين حكم الامان فمهم وصار هو فمرا كغير من اهل الحصن وكان معنى  
امنوا الاجل عشرة فاجبوا الى عين عشرة يومنونهم وروي ان مثل هذا وقع في زمان معاوية  
وكان الذي يبيع في طلب الامان للجاعة فذاذ المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه وطلب  
الامان واهمله فلم يذكر نفسه بشيء فاحذ وقيل صاحب القصة ابو موسى الاشعري وذلك من  
عمر رضي الله عنهما اسما مربي سا بور ملك السوسى لعشرة من اهل بيته فقدمه ابو موسى  
ضرب عنقه هذا كله من لطائف نقر برئس الائمة وذلك ان ذكر الباب يخرج على هذا الاصل الذي  
ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب قوله ومن ذلك ان ومن باب حروف الحان كلمة كيف كيف

اسمهم غير متمكن وحرك افعه لا النقال الكنى وبن على الفتح دون الكسر لمكان اليا وهو الاستفهام  
عن الاحوال وان لم يكن نظرا حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكن جار مجرى الطرف لتضمنه معنى  
على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على ان حال هو اصبغ امر سقيم فاعدام قائم الى اخر ماله  
من الاوصاف وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الطرف لانه يتضمن الحال والحال جار مجرى  
بجرى الطرف لانها مفعول فيها هل ما عرفت قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه بدل  
على الحال والاحوال شرط الا انه بدل على احوال وصفات ليست في بيد العبد كالصحة و  
المسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه يمكن ان لا يكون بهذا اللفظ ضمن ان يكون  
احوال المخاطب وهو منعذر والوقوع منكر بخلاف شئ يجلس اجلس وان تكن ان لا تكون شرطت  
على نفسك ان يساوي في الحول في المكان وهذا معنى بصور وقوع الشرط عليه وذكر في الصحاح  
اذا ضمنته ما صح ان يجازى بها كقولك كيفما فعل فاعل واذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال  
ابو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأة انك طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان  
لم يكن مدخولا فقد بان ان لا يعتد ولا مشية لها وان كانت مدخولا بانها تطليقة الواحدة رجعية  
والمشية اليها في المجلس بعد ذلك فان شئت الثانية وقد نواها الزوج كانت ثانية وان شئت  
لما وقد نواها الزوج تطلق بلثا وان شئت واحدة باينه وقد نور الزوج بلثا في واحدة  
رجعية وان شئت بلثا وقد نور الزوج واحدة باينه فمن واحد رجعية لانهما سائر غير ما نوى  
واو قعت غير ما قوض اليها فلا تعتبر وعند ابن يوسف ومحمد رضي الله عنهما لا يقع عليها شيء مالم  
تشاء فاذا شئت فالفروج كما قال ابو حنيفة رحمه الله وهل هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت  
عنى عند ابن حنيفة ولا مشية له وهو معنى قول الشيخ والابطال ولا يقع عندها مالم يشاء  
في المجلس كذا في المبسوط فلو شئت على مال او الى اجل او شرط او شئت التذبير فذلك باطل  
عنده وهو حر وعلى قياس قولنا ما سمعنا ان ثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رايته  
في كتابهما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلو شئت مدون مشيتها كقولك اطلق  
ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ مالم يشاء وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها  
يكون ذلك تفويض النفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل بوضوحه ان الرجعية  
من اوصاف الطلاق فكيف تكون متعلقة بالمشية كما لم يورد والعدد واذا علقته بالمشية ضمن  
ضرورة متعلق الطلاق لان الطلاق مدون وصف لا يوجد وهو معنى قول الشيخ في متعلق الاصل

بتعلقه فصار الطلاق على ابي وصف شانه مفوضا اليها و ابو حنيفة رحمه الله يقول انما يتاخر الى  
 ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يتعلق وكلمه كيف لا يرجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا  
 اصل الطلاق ومفوضا للصفه الى مشيتها بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول به او في العتق  
 المشبه في الصفه بعد ايقاع الاصل فيلغو تفوضه الصفه الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفي  
 المدخول بها المشبه في الصفه بعد وقوع الاصل عند ابن حنيفة رحمه الله بان جمله ثانيا او ثلثا على  
 ما عرفت فصح تفوضه اليها فان قيل الطلاق بعد وقوعه كقولك وصف لبيد نوبه بعد انقضاء العتق  
 يمكن ان يدخل في تصرف المرأة تفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالملات لانها لا تصير  
 الواحد لثلاثا بمعنى ان لا يدخل في تصرف المرأة نقول كيف شئت قلنا كقولك ان يصير لثلاثا بضم  
 الهم وان كان الواحد لا يقبل في نفسه حقيقه ثم بانضمام الثنتين اليه تنفر حكمه بان النسق  
 موجبا للدرجة فصار موثرا في الحزمه الغليظه فصار معنى الصفه له فيصح تفويض الزوج اليها  
 بلفظ كيف يوضحه ان الاستحجار عن وصف الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله تقدم  
 وقوع اصل الطلاق في ضمن تفويض المشبه اليها فان الاستحجار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال  
 كما قال الشاعر نقول خليل كيف حرك بعدنا فقلت وهل صبر فتسال عن كيفه خلاف قوله  
 كوشئت لان الكمية استحجار عن العدم بمعنى تفويض العدم الى مشيتها واصل العدم في المعهود ان  
 الواحد لا يبرر ان من قال لا في كم معك استقام الجواب عن الواحد بخلاف قوله حيث شئت لان  
 عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنه كلها وكان ذلك تعليق اصل الطلاق  
 بمشيتها كما قال انك طالق في اي مكان شئت الطلاق فان قيل كيف قد يضاف الى الموجود فنصير  
 استيضافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعلق الاصل بوصافه بالمشيه كما في قوله افعل كيف شئت  
 وطلق نفسك كيف شئت فيكون في قوله انك طالق كيف شئت والاعل ان ذلك الطلاق محتمل بوجه  
 مشيتها كما انه في قوله افعل كيف شئت يدل على ان الفعل يتكون منه مشيه قلنا انا لا اسكر ذوق  
 كيف على معدوم يوجد ولكن نقول انه لا تتعرض للاصل ما دخل عليه وانما تتعرض بوصفه فقوله افعل  
 وطلق لطلب الفعل والمفوض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق في  
 الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه  
 فكذا بعد دخوله لانه لا تتعرض للاصل فيما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقه الكلام وما قاله  
 معاني كلام الناس عرفوا واستعملوا في الاسرار والمبسوط واعلم ان معنى الاستفهام قد سلبت

كيف

كيف فيقول الا على نفس الحال كما في قطر وعني بعض العرب انظر الى كيف اصنع ابي الى حال صنعته  
 واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سوال عن الحال اي انه قد يكون اسما للحال  
 من غير معنى السؤال فيه كما في مثلنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح  
 السؤال فيه وصح التعليق بالمشيه ولو وقع في معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال لم يفسد على الاصل  
 الطلاق في الوصف الى السنونه والقدراي العدم وهو الحال اي الفصل هو الحال التي يدل عليها  
 كيف مفوضا الى المرأة مشهية الزوج يعني في حق المدخول بها لانه لا يفسد فصل بعد وقوعه في  
 حق غير المدخول بها السعلق بالمشيه كما في الحرية والايغال يعني ان الاحتياج الى نية الزوج لانه لما  
 فوض الامر اليها يجب ان يستعمل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامه المتفوضات لانا نقوله  
 انها فوض اليها حال الطلاق والحال منكرة بين السنونه والعدم فاحتج الى النية لعين احد المتكلمين  
 وعن ابن بكير الدار هب ان نية الزوج ليست شرط واذ ذكر الطحاوي شخصه ان لها ان يجعل ثانيا وثالثا  
 في قول ابن حنيفة بعد جعل الطحاوي المشيه اليها في اثبات وصف السنونه والملات حتى لو قال  
 بعض مشاخي انما اذ لم يزوج شيا وشايات المرأة بلثا او واحده بان ينفق ما وقعت  
 بالاثاق واما على اصل ابن حنيفة فلان الزوج اقام امرائه مقام نفسه في اثبات الوصف والزوج  
 متى اوقع طلاقا رجحيا يمكن ان يجعل ما سوا بلثا عنده فكذا المرأة واما على قولها وكذلك  
 يمكن ايقاع البائن وانقاع الملات لانه فوض الطلاق اليها على اي وصف شئت كذا في الفوائد  
 الظهيريه وقال الامام القائل الاشارة الى ما لا يكون محسوسا يصار اليه مثل المنصرفات الشريعه  
 من الطلاق والعناق والبيع والنكاح ونحوها فحاله مثل كون الطلاق مثلا باينا ورجحيا ووصفه  
 مثل كونه سنيا وبدعيا والاطهار انه يرد في مجرله اصله لان وجوده لا يمكن معاينا محسوسا  
 كان معرفه وجوده باثاره وادعاه كوجود النكاح لوف باثره وهو ثبت في الحل ووجود البيع باثره  
 وهو الملوك واذ كان كذلك كان معرفه وجوده مقتضى الى وصفه كما في وصفه في وجوده اليه  
 فكان وصفه بمنزله الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف بعلى الاصل الذي هو بمنزله البيع  
 من وجه تعلقه ايضا **قول** واما كم فاسم لكذا كم اسم من تمكن موحوج للكمية عن الاعداد وفي  
 الصحاح كم اسم ناقص مهم مبني على السكون وان جمله اسماء تامه سدوت اخوه وصرفته فقلت  
 اكثر من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم يطلق قبل المشيه وتنقيد المجلس فكان  
 طالق بنفسه واحده او من اولها بشرط مطابقه ارادة الزوج كذا رايت بخط شيخنا رحمه الله

من غير تعليق الوصف بمشيتها  
 انه ايقاع لانه لا وصف للرجوع بعد  
 الوقوع لسعلق بالمشيه وسبقه

معناها انه البردوي حمد لله وذلك ان كلمة كواصم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع في الطلاق  
اما معضد كافي قوله انه طالق اذ التقدير ان طالق تطلقه او تطلقه واحدة واما مذكورا كافي قوله  
ان طالق ثلثا او سدس او واحد وهو معنى قول الشيخ كواصم للعدد الذي هو الواقع ولا كان كذا وقد  
ظنت المشبه على نفس الواقع الذي هو للعدد وعلق اصله بالمشبه بخلاف كيف كان في ان طالق  
اي عدد شئت ولا كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان شاء الواحدة والسنن  
ولما لم يكن في كلامه دلاله على الوقت فقد زلت المشبه بالجلس ما ذكرنا في شرحه في جامع الصغرى  
واملحنا فاسم جيتا هم مبنى من ظروف المكان كايين وحركة اخره اللقب الكثير وبني على الضم شبيهة له  
بالنبايات لانها لم يحى الاضاف الى جملة كذا قيل ومنهم من بناها على الفتح استعارة للكس في ابياء او  
كسر لا يقال كسر وحيث الضم الفتح لغة فيه ايضا واصبح اصح في المفرد واما ما عول الناس حيث  
بالكسر خطأ واما الصياح والرغ على ان يكون مبتدأ والخبر ضمير او هو ثابت او نحو فاذا قال ان طالق حيث  
شئت لا يطلق قبل المشبه ونوقف بالجلس لما ثبت انه من ظروف المكان والاتصال للطلاق بالمكان فيلغوا  
وسبق ذكر المشبه الطلاق مقتصر على المجلس فلو قبل ذلك العادة للمكان متى قوله ان طالق شئت فسبق ان يقع  
لحال كافي قوله ان طالق دخلت الدار والمسلم في الخبر يبدو الاقايمة قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه  
بجاء بحروف الشرطية كما في الابهام فصار بمنزلة قوله ان سنت والاستعانة اولى من الالف فان  
لم يجعل بمنزلة متى واذا حتى لا يبطل بالعيام عن المجلس في رعايته معنى الظرفية فلنا جعلنا الحرف ان اول  
له هو الاصل في الشرط وما رواه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية **باب الصريح والكتاب**  
انما اعاد ذكره نظام الصريح بعد ما ذكرنا في اول الكتاب ليدل على بيان الحكم وهو مضروب الباب في حكمه  
حكم الصريح بعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيل به اي بتمام الكلام الذي هو الصريح بمقام معناه  
الذي دل عليه سواء كان حقيقيا او مجازيا من غير نظر الى ان المسكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد وهو معنى قوله حتى  
استغنى عن الصريح في اثبات الحكم عن العزيمة فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى الحرفي وجب اضافتها  
سنة الحكم حتى لو قال يا حيا ويا طالق او ان طالق او تزك او طلقك تكون انما عانور او ايمو  
لان عينة انهم معناه في اجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذلك لو اراد ان يقول سبحان فحرفي على سانه ان حواوت  
طالق من العتاق والطلاق لا فرق كما لو اراد ان يصرح الكلام بالنية مع وجهه الى محتملة ذلك كما بينه بين  
انه فعال فاذا نوى في قوله ان طالق رفع حصة الفيد بصدق جيبا لانه لا يقتضيه فصل الطلاق والعتاق  
عن النظر بل كونه بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانها من الاستعانة وبذلك الظاهر من العقود **قوله**

وصح الكفاية لا يجلب العجز اي هذا اللفظ الابالنية او ما تقوم مقامها من الاله الحال لانه اي لفظ الكفاية  
مستتر المراد فكان في سبب المراد مردد ولا يحل الحكم عالم نزل ذلك الاستسار والتردد وذلك مثل الحجاز  
قبل ان يصير فانما اي نظام الكفاية الحجاز الذي لم يتعارف من الناس لان المنكلم استعماله في غير موضوعه مستر  
المراد عن السامع فصار المراد في حقه في جيز التردد وكان كفاية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل  
قوله لا يرضع قد مر في دار فلان فانه عبارة عن الدخول حجازا وشاع استعماله فيه وصار صريحا ولذلك  
اي والاستسار المراد سمي اسما الضمير اي سميت الضمائر كفايات وقد سناه في اول الكتاب **قوله**  
وسمى الفقهاء بعضي انهم سمو الالفاظ التي لم يتعارفوا نفاغ الطلاق بالثبايات بطريق الحجاز لا بطريق الحقيقه  
لان الكفاية الحقيقه هي مستتر المراد والمعنى هذه الالفاظ معلومه المعان غير مستتره هل السامع  
لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البان والحام والبنه ونحوها فلا يكون كفايات حقيقه بهم ووجه  
سميتها كفايات بطريق الحجاز بقوله لكن الابهام فما اتصل بهذا اللفظ به ويعمل فيه لان البان  
فلا يدرك عمل المنونة ولا بد لها من محل بحله ونظير اثرها فيه ومحلها الوصله وهي مختلفه متنوعه قد  
يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاذا كان كذلك استمر المراد بوقوع الشك في الحلال الذي يظهر اثرها فيه  
لانا لا ندرى اي محل اراد فلهذا لم يسم الابهام الذي ذكرنا شبايهت هذه الالفاظ الكفايات  
الحقيقه سميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكتاب حجازا فلهذا الابهام الذي ذكرنا احتجج فيها الى  
النيه لسعر المدون عن وصله النكاح عن غير ما فاذا وجدت النيه في نون وصله النكاح وزال  
الابهام ظهر اثر المنونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها اي مقتضيا  
هذه الالفاظ بنفسها من غير ان يحل عبارة عن صريح الطلاق وكفاية عن كفايات الشافعي فان قيل لا  
نسلم انها سميت كفايات مجازا بل هي كفايات من الحقيقه لان الكفاية هو مستتر المراد على ما ذكر  
الشيخ في اول الكتاب واذا قال انه على حرام فالمراد مستتره على السامع قبل الفريضة الداله عليه  
فكان واضحا في حد الكفاية بل الاستسار فماتون منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد  
المنكلم وهو طول القامه بالتامل في قران الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله است على حرام  
الاسنان من جهة المنكلم بمنزلة المحل وقوله هذه الكلمات معلومه المعان لا محذور بفعلا لانها مع كونها  
معلومه المعان مستتره المراد وكل كفاية هذه المشابهة فان قوله طويل النجاد كثيرا كثر الرهاد معلوم المعنى  
لغه ولكن مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان معنى الكفاية على الاستعانة من اللزوم  
فانك في قوله طويل النجاد مستقل من طول النجاد مع انك تزيد الى طول القامه ومن كثرة الرهاد الى ملزومه

وهو الجود هذا من لوازم كل كناية عرف ذلك بالاستقراء في هذه الالفاظ لا انفصال بين معانيها  
المشتركة فانك في قولك انت بان اوانت حرام لا استقلال من المدونة والحرمة الى شر آخر بل يقتصر على  
اذ لم تكن شر آخر هو المراد سواء هما فلما لم يوجد فيها ما هو من لوازم الكناية استغنى الملتزم بان  
اللازم فلا يكون كنايةات على الحقيقة ولا سلم على ما نبت ان ما هو المراد منها مستدر على السامع فان  
المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم السامع الا ان محل عملها مستدر عليهم  
كما ذكرنا فلا يكون ما هو المراد مستدرا مطلقا بخلاف قوله بطول النجاد فان طولها ليس بمقصود  
اصلي بل المقصود الكل طول القامة وذلك مستدر وسنن بما ذكرنا ان اراد بقوله هذه الكلمات  
معلومه المعاني غير مستدره المعاني التي هي المراد للمكلم عن انا معلومة المراد والاستتاء في محل  
عملها مخرج به عن حد الكناية الذي ذكره **قول** ولذلك ان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها  
بوان لان مضاهاة كل المدونة والقطع والحرمة على ما عرف وقوله فاعطت به الرجوع  
تفسر لكونها بوان والمسلم مختلف بين الصحابة فذهب على وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان  
الواقع لهذه الالفاظ بوان وبه اخذ علماء ائمة اهل البيت وذهب عمرو بن عبد الله بن معمر الى  
ان الواقع به رواج وبه اخذت ائمة ولقب المسلم في الكنايات بوانين ام او هذه اللفظ على  
اصله مستقيم لان عند هذه الالفاظ كنايةات عن لفظ الطلاق حقيقته مثل كنايةات العتاق وكنايات  
النكاح على اصلنا كالبيع والبيع والتخليد وعندنا هذا اللقب مجاز كما سنا والاختلاف في الحقيقة  
راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عند وهو الطلاق او لوجود العوض وعندنا  
الطلاق نوعان رجعي وبان وكما يملك الزوج ايقاع الرجعي مملكا ايقاع البان واذا ثبت هذا  
كانت هذه الالفاظ كنايةات عن الطلاق حقيقته عند لان لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها و  
حقيقته اذ الضرورة في العدل عن الحقيقة الى غير حاجتها لتشافق قوله بط الطلاق مران الاية ذكر  
غيره بل وشرع بعد الرجوع وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجوع وذكر العتاق وتبين انها  
للحل له فمن قال ان الطلاق الفاطح للرجوع غير بدل مشروع فقد خالف النص ولان ما تبين ان  
السبب الفاطح للرجوع في الشرع لم يجعل فاطعا الا بالعوض او بمض العدة او ما شان الحرمة لم يملك  
الزوج تغير ذلك بالصبيص على القطع كالبهيم كما شرعت موجب للملك مع الفريضة وهي العتق  
لا يكون له ان يجعلها موجب بنفسها بالتصبيص بان قال وهبت لك بهيم موجب للملك بنفسها  
قبل القبض لان العبد للملك تغير حكم الشرع والمعنى القول ان الطلاق وقع في ضمن قوله بان فلما

بغير ايقاع الرجوع  
بغير ايقاع الرجوع  
بغير ايقاع الرجوع  
بغير ايقاع الرجوع

بجوزان بلغوصرحه لانا الوقع الطلاق في ضمنه بل يجعل قوله بان عباره عن الطلاق مجازا من صار  
مجازا في غيره سقط حقيقته في نفسه وكان الرجل في هذا بمنزلة امرأة قال لمارو وجهه اطلق نفسك  
فقال انت نفسي او انا بان فانها تطلق بطلقة رجعية بالاختلاف لانها لا يملك الاطلاقا وبان  
انما يعمل على سبيل العبار عن لعل حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقته  
وما شرعها له والدليل عليه انه لو طلق امراته بعد الدخول ثبت له خيار الرجوع ولو قال اسقطت  
الخيار او قال طلقت على ان لا رجوع لي عليك لم سقط لان لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قالت  
ابنت او قال انت طالق لا سنة المدونة لان لا سفد به الاستقاط خيار الرجوع وحجتنا  
ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق وسان ان الطلاق بالملك مملوك  
للزوج وما صار مملوكا للحاجب الى النقص عن عهد الملك وذلك بازاله الملك والابانة  
وكذلك قبل الدخول والابانة مملوك للزوج بمسك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا بد بطل ما كان  
ماسا له من ولاية الازالة وكذلك مسك الاعتياض عن ازاله الملك وانما يملك الاعتياض عما هو  
مملوك له سنة ان الابانة مملوكه له فكان ايقاع المدونة بصر فانه في ملك نفسه فوجب ايقاعه  
ما يمكن وكان بمنع على هذا الاصل ان يزوج المملوك بنفسه الطلاق الا ان حكم الرجوع بعد صرح  
الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس معناه والبان  
ليس معناه لانه لا يجمع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجمعه فان من يزوج المطلقة صارت منكوحة  
ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقها عن من حرمت حرمة غليظة وكانت  
مطلقة منكوحة فكذلك خيار الرجوع بغير مطلقه منكوحة ومع صفة الابانة والتحرر لا يتصور  
قيام النكاح لا يقال حرام طلال مبانة عن زوجها منكوحة فاذا لم يكن في معنى المنكوح بوضو فيه  
باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله بان  
بعنا الاصل المحتملين كما اذا قال بعنت تخم الببيع بخيار الشرط والبيع البان فاذا قال بيجا  
بانازول هذا الاحتمال وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب للملك لضعفه في نفسه حتى يتأيد  
بما يقو بها وهو القبض وبشرطه لا يقو وهو هنا قوله انت طالق لان زيل الملك بنفسه  
الضعفه فان قو لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قالت بطلقة بانته فقد زال ذلك  
المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على  
كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اثبتنا الدلالة على ذلك ضمن الخصم



ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس على المحدود عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا  
كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** الا في قوله اعندي استثناء من قوله سمعت كبايات مجازا  
ومن قوله وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اي الا في قوله اعندي فانه يجعل  
عبارة عن الصريح وكناية عن حصة لانها تعد اعمال اللفظ حصة يجعل كناية عن الطلاق لان  
الاعتقاد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعندي ذكره لازما واردة الملتزم كما قال الشافعي  
في سائر الالفاظ والنداء في الطلاق في غير المدخول بها منزلة قوله انت واحد وكحوز ان يكون  
استثناء من قوله وهذا جعلنا بواين وهو الاظهر عن الواقع لهذا اللفظ عند النبي تطبيقه  
رجحيه لا بآينه لان وقوع المدونة باعتبار دلاله اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة هذا اللفظ  
للمسألة يقال اعندي ما لك اي احتسب عد ما لك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازاله الملك  
فلا يمكن ان يجعل عاملا نفسه الا ان قوله اعندي محتمل في نفسه كحوز ان يكون المراد اعندي  
نعم الله عليك او اعندي نعم عليك الدرهم او اعندي من النكاح اي احسب الاقراء وجب ان يثبت  
بهذه النبي بعد الدخول بطريق الاضمة لانه لما امر بها للاعتداد ولم يكن واجبا قبل لا بد  
من تقديم ما وجب للصحيح الامر به فقد اطلاق عليه ضرورة صحة الامر بطريق الاضمة كان رجحيا  
ولا يقع اكثر من واحد وان نوى **قوله** وقبل الدخول مستعارة محض عن الطلاق لانه لا يمكن  
اثباته بطريق الاضمة اذ لا بد للمقتضى من ثبوت مقتضى ولا وجود للمقتضى هنا وهو الاعتداد  
لان غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع يجعل مستعارة محض عن الطلاق لان الطلاق  
سبب لوجود الاعتداد مجازا ان مستعارة الحكم لسبب في قوله محضا اشاره الى ان في اثبات الطلاق  
بعد الدخول بطريق جهه من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان في جهه الحقيقة ايضا  
من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس في جهه الحقيقة لانه ليس  
بمنطوق حقيقة ولا نقد مرافق فيل كيف صحت استعاره المسبب والسبب وقد تقدم في باب احكام  
الحقيقة والمجاز انها لا يجوز فلنا قد سنا في ذلك الباب ان المسبب اذا كان محصا بالسبب حاز الاستعارة  
من الطرفين بويين ما ذكره الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق بوجوب العدة على  
ما عليه الاصل لا سفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح او النكاح  
للدخول لا لعدم الدخول فيما صلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كان اتصال المسبب  
الى السبب بحوز ان يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله بعد اخبارا اني احضر خرا وكما في العدة

ن  
بعد

مع المعول ولا يقال العدة لا تخضع فانها تخضع على ام الولد بغير طلاق لانا نقول ما صارت في فراشا  
اخذت حكم المنكوحه واخذت هذا الفراش شبهها بالطلاق فادجبت العدة لانها شئت بان شبيهه  
او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحل والبيع سبب للملك والمراء العلة وهذا لانهم  
يطلقون اسم السبب على ما وضع الشرح عليه لحكمه واسم العلة على ما سبط بالمراد وكقول الطلاق  
عده لوجوب العدة من اوصاف الشرح فسمى سببا وهو في الحقيقة علة وفي كلام الشيخ اشاره اليه حيث  
قال فاستعير الحكم لسببه ولم نقل فاستعير لسببه سببا اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب  
مقابلته السبب ولا يلزم عليه خلاف الحكم عنه غير المدخول بها لان ذلك لغوات الشرح وهو الدخول وقيل  
الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على المحقق لان لم يوضع له كذا في حق ما سمي عليه جواز الاستعارة  
وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل علة الا بشروط انقضاء العدة والمشرط متصل  
بالشرط لا محاله وفيه ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها وليس بعضا العدة شرطا فيها وفي الجملة  
القول بعدم جواز استعاره السبب للمسبب شكل لانه خلاف محار اهل اللغة وعامة الاصوليين  
وذكر في بعض الشرح انه لا يصح ان يجعل اعندي مستعارة للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت  
طالق او مطلق او طلعتك او طلقتي نفسك لا يجوز الدلالة الاولى للاحلاف في الصيغة لان اعندي  
امر والاولى النان ليس بفعل فضلا عن الامر والمال انشا او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة  
من التوافق في الصيغة لا يبرر ان قوله وهبتا بنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان  
صيغة وكذا الرابع لانه لو قال طلقتي لانتع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب بانما جعل مستعارة  
وعبار عن قوله كونه طالفا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها تو طلاق باش او طلاق شو  
يطلق من غير نيته والظاهر ان تقدير الكلام اعندي لان طلعتك فاكفني بذكر الحكم عن ذكر السبب  
فكان من باب الاضمار وانهم انواع المجاز بورد ما ذكره شمس الامنة في المصنوع والامام البر ع في  
طريقه ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار كلامه فكانه طلعتك فاعندي ولهذا قلنا انه وان تكلم  
بهذا اللفظ قبل الدخول جعل منه الطلاق والعدة عليها قبل الدخول وعرفنا ان اللفظ غير عامل  
فيه ولكن الطلاق محض في عند نيته **قوله** وكذلك اي وكقوله اعندي قوله استبرأ رجحا لانه  
بمنزلة النفس لقوله اعندي له وهو نصريح لما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء  
متمم ان يكون للوطى وطلب الولد ومتمم ان يكون للزوج تزوج ارض فاحاج الى النية فاذا وجد  
النية تمت الطلاق بعد الدخول امضا وقبل الاستعارة كما سنا وقد جات السنة في ما ذكرنا

هو يد بالسنه ومستفاد منها فانه قال غلبوا العمود بنت زعمه ففتحتم اغتدتم راجعا  
وذلك حين دخل النبي علم عليها وهي تبكي على من قتلها من اثارها يوم بدر وترثهم فكمه النبي صا  
ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صا ووهبت نوبتها العايشه  
وقالت اني الكفني بان ابعت من ازواجك يوم القيمة فراجعها النبي علم **قوله** وكذا انت واصدق  
يعني وكقولم اعتدي قوله انت واصدق في انه يقع به طلاق رجعي عند النبي وقال الشافعي لا  
يقع بهذا اللفظ شي وان نوى لان واحد صنف لها وهي لا تختم طلاقا فطغت النبي كما اذا قال  
لها انت قاعدة ونوى طلاقا الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحده نعتا لها ان واحد عند  
توكل او منفرده عند ابي بكر غيرك لو واحد نساء البلد في الحسن والجمال ويختل لن  
يكون نعتا نظائره بطريق حذف الموصوف كقولك اعطيتك جزلا اي عطا جزلا ما لا يقع  
الطلاق بدون النبي فاذا نوى جاز كانه قال انت بطلقه واحده ولو قال هكذا ونوى طلاقا  
صح فانها بنفسها لا تكون تطليقه ولكن يكون تطليقه تصيين تطليقه قائمه مقام طالق تسع  
سعه كذا في الاسرار والمبسوط ولايت في الهمد الحبيبي السنن من اصحاب الشافعي ولو قال  
لها انت واصدق ونوى الطلاق تشنن او لثانيم وجهان احدهما لا يقع الا واحد لان عنوان  
خلاق موقوفه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اول والمان وهو الاصح يقع مانوي  
ومعنى واحده اي بنو صدين متى بهذا العدد وكان ما ذكره اصحابنا غير ما خذ عندهم  
بعض مشائخنا انه اذا رفع الواحدة لا يطلق وان نوى لانها لا تصلح للطلاق تصيين خبير المبتدأ  
وان نصبها نطلق يعني بلانيم لانها لا يصلح الا للطلاق وان اسكن الهاء فيحتاج الى  
النبيه والخيار ان حكم الكل واحده في الاحتياج الى النبي لان العوام بالميزون بين وجوه الاعراب  
كان دلالة عنى اذا نوى به كان هذا اللفظ الاعلى صرح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان مقبلا  
للوجه لاعمالا موجبه اذ موجب التوحد ولا اثر لذلك في المدونه فوقع النكاح بخلاف  
البان ونحوه فانه يؤثر موجب على ما بيننا **قوله** والاصلة الكلام هو الصرح لان الكلام موضوع  
للاثرام والصرح هو التام هذا المقصود وصار جنس الكتاب بمنزله الضرورات بمعنى لما كان  
المقصود هو الاثرام وذلك يحصل بالصرح لا يلحق الي غير لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة  
وهو عدم الصرح ولهذا اي لان في الكتابية قصورا عن البيان فلنا ان حد الفذف لا يجب الا  
بصرح النبيه الى الزنا بان قال زينت او انت زان وكذا في الاثر اعلى نفسه ببعض الاسباب

الموجب للحد الاستوجاب للعقوبة عالم بذكر اللفظ الصريح واذا حال جامعته فلانه او واقعتهما  
او وطنتها للحد عالم يقبل نكته وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حاما او قال للرجل فجزيت  
او جامعته بالايحى عليه صد الفذف لانه ما صرح بالفذف بالزنا لم يرد المصدق عندنا وقال  
زفر حد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون فاذا قال له هو كما قلت ولكن نقول انه  
ما صرح بنسبته الى الزنا للحد وذلك لانه انما لفظا بما هو شبيه بالكتابية عن الفذف لا يحتمل المصدق  
وجوه مختلفة اي كمت صادقا فما مضى فكيف كلمت بهذه الطمه القسيه او صدقت في الجار  
وعكك نسبتته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم من صدق  
في نسبتته الى الزنا ولكن الظاهر لا ينفى الاحتمال بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزله الصرح  
في النسبة الى الزنا لا يحتمل وجه آخر ولان الثرمان في الباب ان يجعل قوله صدقت كصرح الفذف  
بالزنا الا انه لم يتصل بالمفدوف لانه خطاب للرامي المفدوف واذا لم يتصل لم يكن قدفا  
له وانما يتصل به امضا صدق الاول فيما رماه والحد فقط با تشبه فلما شئت بالمقتضى  
لان ضروري بخلاف قوله هو كما قلت لانها اتصل به لانه هو اخبار عن على سبيل المعايين  
كقولك انت في الخاطبة كذا في الاسرار المقرض نوع من الكتابية يكون مسوقا لموصوف غير  
مذكور كما يقال في عرض من هو من المومنين المومن هو الذي يصلح ويتركى ولا يوذى مسوقا اخاه  
المسلم ويتوصل بذلك الى النبي الامان عن المودى كذا في المفتاح وفي الكشاف الفرق بين الكتابية  
والنقر يض هو ان الكتابية ان يذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والنقر يض ان يذكر شيئا يدل  
به على شيء ولم يذكر كما يقال المحتاج للمحتاج اليه جنتك اسلم عليك ولا ينظر الى وجهك الكريم  
فكانه اماله الكلام الى عرض ذلك على العوض وكى التلوح لانه بلوح منه ما يريد فاذا عرض  
وقال امانا علمتته بزنا فلما صد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله لحد والاصلاق من الصحابة  
فعر رضي الله عنكم كان الايو جيبا لحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حاله مع الغير تشبه  
صاحب ال شقين وتزني نفسه لان يكون قدفا للغير واحدا بقوله لانان بصور معنى الفذف  
هذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس محجة **قوله** فكان بمنزله الصرح لما عرف  
قال سمس الامه في قوله هو كما قلت ان كاف المشبيه بوجبه العموم عندنا في المحل الذي يحتمل  
ولهذا قلنا في قوله على رضي الله عنه انما اعطيناهم وبدلو الجزية لكون اموالهم كما وانا  
ودما وهم كدما نانا انه محذور على العموم فمما صدرت بالثبوت كالحود وما ستمت الشبهات

كالاموال وهذا الكاف ايضا موجه العموم لان حمله على كل من سببه الى الزنا قطعاً  
 منزله كلام الاول على ما هو موجب لعام عندنا فانما لم يعنى العبد في قوله انك كالحتر  
 لان العمل بحتمه الاخبار يمكن بحرمه الدم ووجوب لعبادته وغير ذلك فلا يصير الى  
 الجواز وهو انشا ولو قلنا بالعموم يلزم سبب الحج من الحتمه والجواز **وجوه الوقت**  
**على احكام النظم قول** اما الاول الى الوجه الاول فاستحق الكلام له واريد به الضمير  
 له واريد راجع الى ما في به راجع الى الكلام وقوله ما استحق الكلام له بعرض لحالت اللفظ  
 واريد به وهذا بعرض المعنى والاشارة الى البائت بالاشارة ماتت بنظم الكلام ان تتركيب  
 من غير زياده ولا نقصان الا انه الضمير عايد الى ما الى لكن ذلك البائت غير مقصود من الكلام  
 واستحق الكلام له وقيل في نفسه الاشارة بيزج لانه نظم الكلام لغة على ما ضمن ما في من المعنى  
 غير مقصود وهما الى العبارة والاشارة سواء في الجواب الحكم اي في اثباته لان البائت بكل  
 واحد منهما بائت بنفس النظم واشارة بقوله في الجواب الحكم الى انه يجوز ان يقع عنهما تفاوت في  
 غير مثل كون كل واحد منهما قطعاً وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية  
 وغير قطعية قال الامام القاضى في النظم ثم الاشارة من النص بمنزله التعريض والكائن من  
 الصريح والمشكل من الواضح اذا سال المراد بها الاضرب تاويل وتبيين ثم قد يوجب العلم  
 بوجوبه بعد البيان وقد لا يوجب وذكره بعض الشرح انها سواء في الجواب الحكم اي ثبت  
 بالحكم بما قطعاً الا ان الاول الى الوجه الاول وهو البائت بالعبارة اخذ عند التعارض  
 لكونه مقصوداً من البائت بالاشارة لكونه غير مقصود ومثاله ما قال الشافعي لا يصلح على  
 الشهيد لقوله يعلم ولا يحسن الدين قبلوا في سبيل الله اموال اهل احياء عند ربهم سيمقت  
 الاية لبيان منزله الزهد وعلو درجاتهم عند الله تعالى فيها اشارة الى انه لا يصلح عليهم  
 ولا في تعالى ساها احياء وصلون الجنائز غير مشروع على الحي ولكن قوله يعلم وصل عليهم  
 ان صلواتك سكن لجهو عبارة في الجواب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهدا اموات  
 حتمه وحكمه لا يدل جواز قسم اموالهم وورود نساهم وغير ذلك فترجح العبارة على  
 الاشارة هكذا ذكره بعض الشرح ولما قلنا ان بقول الاشارة لست ثابتة لان المراد  
 من الحيون في قوله احياء ليس الحيون التي يمنع جواز الصلوة وهي الحيون الحساسة بلا  
 وكذا العبارة غير بائت لان المراد من الصلوة في قوله يعلم وصل عليهم الدعاء لصلوة الجنائز اي

تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم سكنون اليه وطمئن قلوبهم بان الله  
 قد اب عليهم وقبل بوبتهم كذا ذكر اسمها التفسير فلا تفتت التعارض اذ لا دلالة للاسرة على صلوة  
 الجنائز نفيها واسما والفظير الملايم قوله علم في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقبيل ما  
 نقصان دينهن قال بقوله لحد من في نفيها شرط هو ان نصف عمرها لا يصوم لا يصل  
 سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان الثلث الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب اليه  
 الشافعي وهو معارض عارون ابو امامه لبا هاهل رضى عن النبي علم انه قال اقل الحيض ثلثه ايام  
 والثلث عشرة ايام وفي بعض الروايات اقل الحيض للحارث البكر والثيب ثلثة ايام ولما ليراد الثلث  
 عشر ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وكذا قوله علم انما مثلكم مثل اليهود والنصارى  
 كقول استعملت عمال الاعمال من عمل لي نصف النهار على غير ايام فعلت اليهود والى نصف النهار على  
 غير ايام فاطم من عمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على غير ايام فعلت الى مغرب الشمس  
 على غير ايام فيس اطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا انكم الاجر مرتين  
 فضنت اليهود والنصارى معالوا نحن اكثر عملاً واكل عطاء قال الله وهو ظلمتكم من حنك  
 شيا قالوا الا قال فانه فضل اعطيتهم من شئت سبق لبيان قضيل هذه الامه وفيه اشارة  
 الى ان وقت الظهور اكثر من وقت العصر وذلك بان سقى وقت الظهور الى ان يصير ظل الشئ مثليه  
 كما قال ابو حنيفة لانه لو انتهى لغيره ظل الشئ مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهور  
 وهو معارض عارون في حديث امامه جبريل علم انه صلى الوصين وهو عبارة فرجها ابو يوسف  
 ومحمد الشافعي وعامة العلماء على الاشارة وجواب ابو حنيفة قد كونا موضع **قول** في ذلك  
 اي من البائت بالاشارة او معالجتها بالولد وبالاجماع لا يصير اخن بملك لان الولد لا يصير ملكاً  
 لاية بحال فعل انه صار اخن بفسا فان قيل الولد نسب الى الام كما نسبت الى الاب وورث منها  
 كما ورث من الاب فما قلده تخصيصه فبما جانب الاب دون الام ان الاب والاية التملك الى له  
 حق ان يملكه مال الابن عند الحاجم ولكن ليس له حق ملكة الحال اخن للابن النصف في حاله غير  
 رضاه وحل له وطى جاريتيه بمنزلة الشقيق فان له ان يملك الار المبيعه ولكن ليس له فيها حق  
 بوجه خلاف المطالب فان له حق الملكة الكسب باعنيا واليدو ليعمله ولا يملك اخن لم  
 محل له وطى جاريتيه ففخها هو الفرق بين حق التملك وحق الملك وانما لا يعاقب بولده اي بسبب  
 ولده حتى لو قتل ابنة لا يعص منه ولو قتل ابنه بان قال زبيب لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس دينه

في العبارة والاشارة الى  
 الام الحكمية او جوارها  
 من على كذا في حق

قلنا فانه في رطله الامور التي لها بين  
 نسب وسبب كالامامه الكبر  
 والكفاة واعتبار مع المثل

كالمالك المملوك اي كالمالكة المملوكة لان الولد ينسب اليه بلام المالك كالعبد وعليه  
على ثبوت حق التمليك للاب سائل كثير منها انه لا يجد بوطي جار ابنة وان قال هل انت انا حرام  
على ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطيها لثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التمليك ومنها انه  
اذا استولد جار ابنته النسب اليه عليه وفيه الولد على الابن لما قلنا ومنها انه  
اذا انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يواضع بالضممان وفيه اي وفي قوله يعاود على المولد  
له اشارة الى انفراد الاب بحمل نفقة الولد لان الشرح اوجب له نفقة على الاب بناء على هذا  
النسب ليس كعقل الولد منسوب اليه لا يشاركه احد في هذه النسب فكذلك حكمها بمنزلة  
نفقة العبد فاجب على المولود من غير شارة احدى فيها اختصاصه نسبه المالك اليه وقدره  
الحسن عن ابن حنيفة الولد الكبير مثل الابن الزمن والنفقة البالغة ان النفقة يجب على الاب والام  
انما تاحسب ميراثها من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اختلفت الابنة الصغيرة والام وموجب  
حتى وجب عليه صدقة فطعمه فاخص بفقته ولا كذلك الكسوة لانها لا تشارك في الام **قوله**  
وفي قوله في هذا النص فان جعل مجموع الاب بمنزلة نص واصدق قال شمس الابيه وفي قوله وعلى  
الوارث مثل ذلك دليل على كذا اشارة الى ان النفقة تسحق بغير الوالد حتى يجب الرجل على  
نفقة كل ذي رحم محرر من من الصغار والنساء واهل الزمان من الرجال اذا كانوا ذوا حجب  
عندنا لو قال الشافعي لا يجب النفقة على غير الوالد من المولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة  
على كل وارث محرر ما كان او غير محرر بظاهر قوله وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت في  
ابن مسعود رضي الله عنهما وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك وان افع على اصله فان عند  
استحقاق الصلوة باعتبار الولاد دون الفرائض حتى لا يعنى احد الا الوالدان والمولودين  
وجعل قرابة الاخرى في ذلك كقرابته من الاحكام فكذلك في استحقاق النفقة فيما بين الاباء والاولاد  
الاستحقاق بوجه الحره دون القرابة وحمل قوله على الوارث على نفي المضارة دون النفقة  
وذلك مروى عن ابن عباس ولما استدلل بقوله عمر وزيد رضي الله عنهما فانها ما اوعى الوارث  
اي وارث الولد مثل ذلك اي مثل ذلك الواجب الذي على الاب من النفقة والكسوة ثم نفي المضارة  
لا تخص الوارث بل يجب له على غير الوارث كما يجب على الوارث ان المار لو كان نفي المضارة ليقبل  
ولا الوارث وان قصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله  
وعلى المولود له وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد والمعروف ان الفرائض القريبة

بغيره وصلها وحرم قطعها المأورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق  
حاجة المنفق عليه يودى الى قطيعه الرحم ولهذا احتصر به فوالدم المحرم للزواج اذا بعدت  
لا تغرض وصلها ولهذا لا تست المحرمين بها وذلك في لفظ الوارث بعومه تتناول كذا الاسم  
جنس على باللام فكان عاما صعبا وكل من سمي وارثا وسادوا لهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق  
من الارث وموضع الاستحقاق علمه لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان موضع الاستحقاق اثر في الاجاب  
كما في السارق والثاني فكون الارث علمه لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق فعل الارث  
ان النفقة يجب بقدر الميلث فان قيل فهم يستحق الكلام وجوب النفقة على الوارث وكان من باب العبارة  
فكيف سماه اشارة قلنا نحن نسلم ان صورة الاحباب للنفقة ولكن لانسان ان صورة لسان ان فاضد الاستحقاق  
علمه لهذا الحكم فيكون هذه النسب اشارة وفيه اي وفي قوله وعلى الوارث يجب بناء الحكم على معناه  
وهو الارث والحكم بنت بقدر العلة لان الغرم باراء الغنم **قوله** وفي قوله له رزقهن وكسوتهن  
اشارة الى كذا قيل المراد من الاب المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانها من مواجب النكاح  
الايرس انه يقال ذكر الاجرة في المطلقات فقال فان ارضعن لكم فانهن اجورهن والمراد من الرزق  
والكسوة فضل طعام كسوة نكاح اليه حالة الارضاع لان اصل النفقة واجبة لنكاح وقيل  
المراد بالوالدات المطلقات بدليل وجوب ذلك على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع  
لان نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون في الآية اشارة الى جواز استئجار النظر بطعام او كسوتها  
من غير وصف كما قاله ابو حنيفة ووجهه ان الاب سيقف لسان اجرة الرضاع على الاب وفيها اشارة  
الى ان اجرة الرضاع الجاهل بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفر  
والنوح كما قال علم لهند خذ من مال ابن سفيان ما يكفيك وذلك بالمعروف وما يكون معلوم  
القدر والصف لا يقال له بالمعروف فدل ان الطعام والكسوة من الجاهل يصلح ان اجرة والمضى  
فيه ان هذه الجاهل لا يرضع المنارحة لانهم لا يمنعون النظر في العادة كفايتها لمن الطعام  
لعود من نفقة الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم في حجرها  
فصار كسوة غير من صبره وذكره شرح النواويل انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفي  
الطعام يجوز كيف ما كان لان الظاهر لا يكس كسوة الاهل ويطعم طعامهم فكانت الكسوة  
مجهولة جهاله بفض الى المنارحة بخلاف الطعام عادة **قوله** ومن ذلك ما من الثابت  
بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة **قوله** تعالى وكلوا واشربوا ولا تسرفوا الا ان تحيط

الابيض طرف سافل النهار والخيظ الاسود طرف سواد الليل شبه دقهما بالخيظ ومن اليفضطن  
بالخيظ الابيض والمراد حتى سبغ ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض  
في الافق ويصح ما كان قبله اي قبل الاباحة على باويل الاصل من التحريم فان في ابتداء السلام كان  
الربط اذ صلى العشاء الاخير او قد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان يورث الشمس من الغد  
وكان ذلك صوماً فصح في هذه الاية وفيه إشارة الى استواء الكفة في الخطر حال الشافعي اذا اكل او كرب  
متعمداً في نهار رمضان لا يجب عليه الكفاره وانما الوجوب محض الجماع علمه لان النص ورد في قوله  
مزيه على غيره من مخطورات الصوم لوجوه نذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشراب به قياساً ولا  
دلالة لانها دونه في وجوب الكفارة مختصاً بالجماع فقال الشيخ في هذه الاية إشارة الى استواء  
الكفة في الخطر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلام امر الكف عنهما كما يقولون علموا  
الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء وكان الكل مطرفين واحداً لقبوه بخطاب واحد  
فصار الركن وهو الكف عنهما كما وصارت الجملة معانض هذا الكف كذا في الاصناف فلم يكن للجماع  
مزيه على الاكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة فاذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل  
والشرب دلالة لاستواء الكفة في الخطر والحكماء على الصوم والليليم عليه الصلوة كانها وجبت  
خطاب وهو قول اصحاب الصلوة ثم معاونة اركانها في التوبة والمزني حتى كان السجود اقرب من  
الركوع والقيام ولهذا قالوا استقوط القيام والركوع عن الثابت عليهما العاجز عن السجود  
لانا نقول ذلك بقوله علم اقر ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فكثر والدعاء وقوله علم  
لثوبان حين سأل عن عمل يدخله الله به الجنة عليك كثر السجود ولمن سأل مراقبته في الجنة  
اعني على نفسه كثر السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو التهايب  
في ذلك وغيره ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل بوجوب مزيه الجماع على غيره وكان مساوياً للاكل  
مع اركان الصلوة فصار حرج الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا على اننا لانسلم ان اركانها  
ثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلوة مجمل الخطاب على حد مثل قولنا  
وقوه الله فانسنن ماها الذين امنوا الركعوا او سجروا او ركعوا مع الراكعين ونحوها وفيه اي وفي  
هذا النص اشاره الى ان الني من النهار هي التي ثبت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة  
الى الانقياد بقوله ثم امموا الصيام الى الليل ووقف ثم للشافعي فاذا ابتداء الصيام بعد حصلت  
النية بعد ما مضى جزء من النهار لان الاصل امران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص

سعى ان لا يجوز الني من الليل لانه لا معنى لاستراطية الاداء قبل وقت الاداء حتى في الليل لم يبق  
للاداء ولكننا جوزناها بالسنه وهي قوله علم الصيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خير الواحد  
وان كان بوجوب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا انه لا يجوز الا من الليل ادنى الى نسخ الكتاب  
بخبر الواحد فعلنا بالجواز فيها عملاً بالكتاب والسنه جميعاً فان قلنا كيف مستقيم هذا والني من  
الليل حصل بالانفاق قلنا انما صارنا افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والناهية له الا انما  
الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اول المسارعة لتعلق كمال الصلوة نفساً به وكذا المادة الى  
سائر الصلوات اولاً للاخذ بالحياط للنهي عن حد الحلاف قال الشيخ ابو المعين به ان ابا جعفر  
النجاشي السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجوه الذي ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى  
امر بالصيام بعد الانقياد وهو اسم للركن الشرط وما امر الله تعالى بحصيلته الشرط بعد الانقياد  
فلا دلالة في الاية على ما علمت على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تعالى امر بالصوم بعد انقياد الصبح  
سعى ان يوجد الامسالك الذي هو الصوم الشرعي عقبه في جزئه فقارنه للامسالك الموجود في  
اول اجزاء اليوم لمكون صوماً ولكن يكون كذلك ولا باحد طرفين احدهما وجودها في الحال  
مقارنه له والاخر وجودها في الليل لم يجعل باقته حكماً الى وقت انقضاء الصبح فيصير مقارنه  
في اول اجزاء النهار فاذا كانت الاية دليلاً لنا هكذا في طرفه وفي كذا الاشارة الى ان الجناب  
لانما في الصوم لان المباشرة لما كانت مما حقه الى اخر جزء من الليل فالاعتسالي يكون بعد فجر  
ضرورة والاوجب ان يحرم المباشرة قبل اخر الليل بمقدار ما يسع للفعل ويكون رد الما  
ذهب اليه لبعض اصحاب الحديث ان الجناب بمنحه الصوم مخد من عمل حدثت في هرة من اصبح  
فلا صوم له قاله محمد وركب الكعبه مع ان الحديث معارض حديث عائشة به كان رسول الله  
صبح جنباً من غير احلام ثم ثم صومه وذلك في رمضان وما اول بان المراد من اصبح اصبح بوجوب  
الجناب وهي ان يكون مخالفاً لاهله فلا صوم له فكفارته اطعام عشرة مساكين الصغير  
يرجع الى ما في ما عقدتم اي وكفارة نكته ما عقدتم والكفاره الفعله التي من شأنها  
ان تكثر الخطية ثم انها سادس اطعام الاباح عدا وعشاً من غير مملك عندنا وهو مذهب  
على فانه قال في تفسير الاية لكل مسكن عداوه واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم و  
الشعبي وابراهيم وقاده وما لك والثوري والاورنجي وقال الشافعي لانسائي الا بالملك  
وهو مذهب جعفر بن جبير والشافعي فقول اطعام تذكر للتفليح عرقاً فان من قال الاض



الالباس في مصدره واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوبا عليه ايضا ومع ذلك لم يناد  
 بالاعارة فكذلك في الطعام لا تسمى بالاباح فلما ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتريا من الالباس  
 واللباس وعلى تقدير كون الالباس مراد افه لا يجوز فيه التملك وعلى تقدير كون مصدره فكذلك  
 لان المقصود وهو دفع الحاجه وزوال ملك المكلف بالحصل بالاعارة بخلاف الطعام على ما تبين  
 وهذا ان الطعام بخلاف الكسوة وهو مع ذلك الضمير عايد الى ما مع ذلك اي مع كونه جزء من  
 الجمل فاصح في دفع حاجه المسكين لان الاعارة منقضية اي منتهية تامه قبل الكمال اي قبل كمال  
 دفع الحاجه وحصول المقصود من دفع الخرد والبرد وكونه لانه لو استرده بعد ما لبس المسكين  
 ثوبا مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقا الحاجه فلا يجوز عدم الجواز من المملك اليها فانها لو  
 كانت قاصه الاباح في الطعام لانها لا يتم الابا اكل الذي به يتم دفع الحاجه لا يمكن رده بوجه  
 في طرف يقضي في الاعارة في الثوب والاباح في الطعام ولو كانتا متساويتا كانتا  
 متساويتين اي مخالفتين من حيث الاباح في المصوب والمنصوب عليه والاعارة في الثوب جزء  
 المنصوب ولم يلزم من عدم الجواز في احداهما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متساويتين  
 باعتبار كمال حصول المقصود في الاباح وقصوره في الاعارة وكوزان يكون الضمير راجعا الى  
 الطعام والكسوة اي الكسوة خالف الطعام من حيث ان المنصوب عليه في الكسوة العيز  
 وفي الطعام الفطر ومن حيث انه يمكن الحاق التملك بالاباح في الطعام ولا يمكن ذلك في  
 الكسوة مع التفاوت الذي بين الاباح لا تودي معنى التملك ههنا والتملك يودي معنى الاباح  
 هناك وكوزان يكون راجعا الى الاباح والتملك في الكسوة اي كل واحد منهما مخالفا للآخر  
 موافق لان المنصوب عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذي بينهما من حصول المقصود للتملك  
 دون الاعارة بخلاف الطعام لانها في متوافقان على ما تبين في الفروع والاصل معا غلطا  
 اما في الفروع فلما تقيح المحل المنصوب عليه على خلاف ما انضاه النص من شرط صحة المقياس  
 ان لا يكون الفروع منصوبا عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوب عليه في العيز  
 دون الفعل الذي هو تملك وانما ثبت التملك ضروره صيرورة العيز كفارة وتعدية ما ليس  
 بمنصوب الاصل وهو التملك الى الفروع لاسيما اذا كان منصوبا عليه غير مستقيم وكان  
 غلطا من المعتبر في الاباح اكلتان متبعتان هما يكونان معا في كل موضع الغدا والعشا  
 والغدان والعشاء ان لان المقصود حاجه اليوم وذلك الغدا والعشا عادة ولا يتعالى

متقاربان

قال من اوسط ما نطعمون اهلكم والغدا والعشا هو الوسط من حيث المرة لان الاكل هو المرغوب  
 لسمي وجه وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلث مرات غداء وعشا ونصف النهار  
 وكان الوسط ما ذكرنا لان من تعالى ونصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة يوم  
**قوله** وفيه اي وفي هذا النص إشارة الى كذا اذا صرف الكفارة الى مسكين واحد في عشاء  
 جاز عندنا وقال الشافعي لا يجوز لان الواجب عليه بالنص طعام عشرة مساكين المسكين الواحد  
 فيجوز الياجم والحاجه لا يصير عشرة مساكين كالتشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار  
 الاداء وقلنا نحن في هذه الآية إشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في كتاب صاوار وامصار في حجاجهم  
 لان الكفارة حتى خلاص لله تعالى ووجبت منك حرمه خالصه لله تعالى فلم يكن الفقد مستحقا لها  
 بحال وانما يتخذها عن الله رزق لحاجته في الزكوة فوفنا انهم صاوار وامصار في صالحة الاداء الكفارة  
 باعتبار الحاجه كما في الزكوة ثبت هذه الاشارة بالفعل الذي بالحاجه الفعل وهو الطعام لان الطعام  
 الطعام الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يستحق اذ لا بد له من الطعام من الحاجه الى  
 الاكل فثبت ان الواحد طعام الجاه لما كان طعام الشبان منعذ ما وان صرف الطعام اليهم  
 باعتبار الحاجه للاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحواج فغرضنا ان الواجب في الحقيقة  
 قضاء عشرة حاجات وثبت ايضا في ثبوتهم صاوار وامصار في حجاجهم بالنسبة الى المسكين  
 اي باضافة الواجب هو الطعام الى المساكين لان نص على صفة ثبوت عن الحاجه في المصروف اليه  
 وهي المسكنة فدل ذلك على ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الحواج للاعيان المساكين على  
 كذا وقد ذكر في شرح النوايا ان تخصيص الدفع الى عشرة مساكين لا يمكن من الخروج  
 عن الذي ارتكبت باسمه الاوقات فانه لو لم يحز التفرقة على المساكين يوم سما عجلته منيته  
 صنفه في غير مكلف لان ذلك لغرض المعنى الذي يقع به التكفير او بوجه خلافا في فلا يمنع  
 الجواز للمسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم  
 يتجدد الحاجه كالدراس الواحد والنصاب الواحد يصير متعدد بتجدد المؤنة والنماز  
 بما ذكرنا انه مفروق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينه القلب وتعليل  
 تمامه الكذب بالحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود بوضع ما ذكرنا ان  
 اربعة امنا من شجر بل صحت ان يصير اربعين منا بقدر ما بان بوجهها الى الفقير  
 مسترد هاتين شرا او هبتم ثم بوجهها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان يتم الكفارة جاز

اشعان

ايضا ان اصير المكين الواحد في اليوم الثاني مسكتنا آخر حكما لعرف ان نجد الوصف  
 تاثيرا في تبدل العين فان قيل هذا في عدة الجواهر كاملة في عشر ايام لا يوجد في كسوف  
 مسك عشرة انوات الخاضع اجاب شيخ الاسلام فواهن زاده عن هذا السؤال بان حقيقة  
 الحاجه اهل الوقت عليها صنف اعتبارها ووجبه قائمه بسبب ظاهر مقامها وقد وجدنا  
 في الطعام سببا ظاهرا للمحقق الحاجه وهو مجرد اليوم فانه سبب تجدد الحاجه الى الطعام  
 غالباً قائم مقامه وفي الكسوف لا يتجدد الحاجه بمعنى يوم ونحو الا اننا قد نأمن بتجدد  
 الحاجه اليه غير معلوم لانه مما يفاوت فيه الناس لا بد من سبب ظاهر مقام تجدد الحاجه  
 فاقمنا تجدد اليوم فقلبه لانه اقيم في نظير وهو الطعام مقام تجدد الحاجه مقام تمامه  
 الكسوف ايضا وان لم يوجد في الكسوف ما يوجد في الطعام قاله الفاضل الامام ان يزيد والمالم يكن  
 منه تجدد الحاجه الى الكسوف معلومه شرط نفس التفريق باقل ما يتيسر العبارة عنه وذلك  
 بالايام لان مادونا ساعات غير معلومه حتى قال متعلق بقوله صارها كالكا وكذا في اليا  
 قلنا حاج اليه ايضا للعشره اى للثواب العشره الا انه اى الزمان الذي اعتبروه وفي بعض  
 انها الى الساعات غير معلومه اى غير مضبوطة وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب  
 فيحوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات وعند ذلك البعض قال فتمس الامم في الميسر  
 ولم يند كراي محمد ما لو فرق الفعل الى الطعام في يوم واحد ولا اشكاله في طعام الاباض  
 انه لا يحوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفى في اليوم الواحد طعام عشره فاما في التملك  
 فقه قال بعض شائخنا يحوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الطعام والحاجه بطريق التملك ليس  
 لها نهاية فاذا فرق الدفقات جاز ذلك في يوم واحد كما يحوز في الايام استندوا على هذا بما ذكر  
 في كتابه الايمان لو كسا حكيما واحدا في عشره ايام كسوف عشره ساكنه اجزاء لتوفيق الفعل  
 وان انعدم كسوف الحاجه في كل يوم واكثر فمما لو لا يحوز لان المتغير سد الخله ولهذا لا يحوز  
 صوره الى الغنى لان طعام مملكه والطعام لا يستحق وبعد ما استوفى وطيفتم في هذا اليوم  
 لا يحصل سد ظمته صرف وطيف في اخر في هذا اليوم اليه بخلاف كفاه اخر كما سبب ذكره بخلاف  
 الثوب لما ذكرنا ان مجرد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجه تيسر او لا ييسر الى اخره فقد راسول  
 انه اذا قبض كسوف من واحد في ساعة واحدة لا يحوز عن الكسوف لان ملكا احدها حصل  
 قضا حاجه فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوف من رجلين في ساعة واحدة

ومع ذلك يجوز فقال اياه كل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه في حقه فلم يوجد في حق  
 المودى الا كسوف واحد لان كلامه مكلف بفعله لا يفعل غيره فلم يوجد بالتفريق اى فلم يكلف  
 المودى بالتفريق من الفعليين بان يعطيه في حال الاعطيه غير بخلاف الواحد لانه فعله مكلف  
 بالتفريق **قوله** واما دلالة اي البابت بدلاله النص بدلاله النص بدليل قوله فاقمنا بمعنى  
 النص اخذ قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى ولا معنى به المعنى الذي يوصيه ظاهر النظم فان  
 ذلك من قبيل العبارة وانما معنى به المعنى الذي ادى اليه الكلام بالانلام فانه مفهوم من اسم اللفظ  
 لغه لا شرعا بدليل ان كل لفظ يعرف ذلك المعنى باننا نالفه لغه وذلك ايضا في بعض  
 مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وقد ذكرنا  
 تعريفه لانه النص في اول الكتاب فلما يفيد وانما معنى هذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى  
 الكلام كمنه من ابتداء الغايه بالبيان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي بالكلام  
 لامن اللفظ نفسه وهو راجع الى ما لغه متعلقه بالمقصود لا بظاهر ذلك المعنى المفهوم  
 من المعنى اللغوي يكون مقصود الغه نطاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم  
 لفعل بصوره معقوله اى معلومه وهو استعماله التاديب في محل صالح للتاديب  
 ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو طف  
 الايضرب فلانا وضرب بعد موت لا يحدث لفوان معنى الايلام الذي هو المقصود منهم  
 استعمال الة التاديب هو المعنى اللغوي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المعهود  
 لغه من ذلك المعنى اللغوي لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالبايت بمعنى الايلام اذ به  
 بدلاله النص وكذا التايف اسم لفعل بصوره معلومه وهو اظهار التبرم والسامه باللفظ  
 بكلمه اى ومعنى مقصود وهو الايذاء فاظهار التبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ  
 الايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالبايت به هو البابت بدلاله النص  
 ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقه بالايذاء لا بصوره التايف لانه هو المقصود والايذاء  
 في الضرب والشيء والفعل فوق الايذاء في التايف بسبب الحرمة فيها بمعنى النص لغه وكان  
 النص عندها دلالة على تحريمها ولذلك سمي بدلاله النص لا عين النص لان النص لم يتناولها  
 لفظا لكن لما كان المعنى الذي يعلق الحكم به اساسا للنص لغه كان الحكم البابت به مضافا الى  
 النص بجان النص تساوله الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان



الاشارة وجد المظوم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد المعنى اللغوي ومقابل  
وتغى الظوم بالمعنى المعارضه في الاشارة فنحن نجد ذلك ومثال معارض الدلالة  
والاشارة ما قال الشافعي ان الكفار حجب القتل العمد لانها لما وجدت في القتل الخطا للحام  
مع قيام العذر بقوله ومن قتل مؤمنا خطأ فجزاؤه جهنم فمؤمنا فلان حجب بالعمد والاعذر  
فيه كان اولى وبمعارضه قوله ومن قتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم خالدا فيها فانه شبيه  
الى عموم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزاء جهنم اذ الجزاء اسم للكمال التام  
على ما مرسانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور عرض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا بغير  
ان جانب الخطا وجبت الديه الكفارة جمع بينهما فقال تحرير رقبه مؤمنا رديه مسلمه  
الى اهله فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب لنقض اسما الكفارة فوجنا الاشارة على الدلالة  
حتى يعلق بقوله مثل العائت بالاشارة والعبارة والاستثناء معترض ومثال اثبات  
الحدود بها الجواب حد قطاع الطريق على الرد لان عبارة النض المحاربه وصوره ذلك  
بمباشرة فقال ومعناها لغة فهد العدو والخوف على وجه ينقطع به الطريق وهذا  
معنى معلوم بالمحاربه لغه والرد به مباشر لذلك كالمقابل ولهذا اشتركا في الغنيمه ميقام  
الحد على الرد بدلالة النض والجواب الرد على غير ما عذر رضى الله عنه فانه روى ان ما عذر  
زنى وهو محض فزجم ومعلوم انه لم يزوج لانه ما عذر وصحابي بل لانه اذ في صالحه الاحسان  
فمنه هذا الحكم في غير بدلالة النض **قوله** ولم يجز القياس اثبات الحدود والكفارة  
بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز لان القياس من جملة الشريعة يجوز ان يثبت  
الحدود والكفارة كما ثبتت في كتاب وسنة ولان الدليل الذي قامت على صحة القياس لا يفصل  
بين موضع وموضع وهو استيعاب المعنى في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد ولنا ان الكفارات  
شرعت ما جبه للاتام الحاصله بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبه والزجر لما عذر  
وكذا الحدود شرعت عقوبه وجزاء على الخبايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة  
ايضا شهادة صاحب شرح ولا مدخل للبراع معرفة مقادير الاطعم وانما ما عذر  
ما يحصل به ازاله اثمها ومعرفة ما يصلح جزاء على المعنى الذي تضمنه النض لغة فيكون  
مضافا الى الشرع ولان الحدود مما يندرس من الشبهات فلما جوز اثباتها بالقياس  
الذي فيه شبهه خلاف الاستدلال لان المعنى الذي يعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع

اشتقت عن شبهه فحوزا ثباتها به وانما معنى شبهه المانعه احلال المعنى الذي  
تعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا شبهه الواقعة في طريق دليل الثبوت  
لانها لا يمنع بالانفاق لاجماع الناس على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات  
وعلى صحة اسباب الحدود في مجالس الحكم باللسان وان صدرت عن ليس بمقصود الكذب  
والغلط والخطا والسيان **قوله** مثاله اي مثال العائت بالدلالة وقوله من القياس  
رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقاييسه في الكفارات ثم ائتم  
الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الوقوع وكان ذلك منكم مناقضه فعلا ما اثبتناه  
بالقياس بل بدلالة النض وصديقه الاعراب ما روى ان اعرابيا جا الى رسول الله وهو  
ثقف شعور ونقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار  
رمضان متعمدا فقال لعن رقبه فوضب بيده على صفة عنقه وقال لا املك الا رقبتي هذه  
فقال علمهم شهر من متابعين قال هل اوتيت ما اوتيت الا من الصوم فقال اطعم  
ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاني بصدقات بني زريق فقال خذ غنمه  
عشر صاعا فنصدق بها على المساكين فقال اقل اهل بيت احوج اليها مني ومن عمالي  
واحدة ما بين ابنتي المدينة اخي اليها مني ومن عيالي فقال علم كل ما انت وعيالك وزيد  
في بعض الروايات بجزرك وللجزر احد بعدك بيان اي بيان انها ما بينت بالدلالة لا بالقياس  
ان سوال الاعراب وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان دفع عن الجنابة على الصوم  
بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة عينها لم يكن جنابه لانها وقعت على  
محل ملوك فانه قد نض على واقعه امراته لكنها في ذلك الوقت تودي الى معنى اخر وهو الجنابة  
على الصوم نفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فرضيته الصوم في رمضان واشتهر  
ان معناه الامساك عن اعضاء الشهوة ونحو ذلك واصل من اهل اللسان ان الواقعة ذلك  
الوقت جنابه على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجنابة فكان المقصود من قوله واقعت  
في نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله لا املك الا رقبتي عن الايداء  
ثم رسول الله ص اجاب عن السؤال فكان جوابه سانا ملك الجنابة الذي هو الفرض من  
السؤال لان الجواب يكون متبعا على السؤال خصوصا عن اخص العوب والعجم اتيان  
نفس الوقوع فانه ليس بمقصود بل له للجنابة هم معنى الجنابة على الصوم الاكل والشرب

اعلى

الشرع منة الوقاح فسد الحكم فيها ذلك المعنى بعينه وسان ذلك ان الصوم اسم لفعل بصيغة ماضية  
اما الصوم فهو الامساك عن امضا الشهوات واما المعنى فهو قهر عده والله تعالى منع عن الشهوات  
ومن غير شدة البطر اشهد قهره من من غير شدة الفوج لان دعاه اليها اكثر وشهوه الفوج تابع  
لها ولهذا شرح الصوم في الشهر الذي هي وقت اقضا هذه الشهوة غالباً وكان الامتناع عن هذه  
الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة السبع وكانت الجنايات على الصوم بالاكل  
والشرب فحق لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنايات بالوقوع لورودها  
على معنى هو جار مجرى النجس ولما كانت الجنايات على النجس موجبة للكفارة كانت الجنايات على ما هو المقصود  
اولى كونها اقوى بمنزلة الضرب وشتم من النافيت فتشتم انا اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب  
بالدلالة بالقياس فان قيل البابت بالدلالة هو الذي بصير معلوما معنى اللفظ مجرد السماع فيكون  
القياس اصابتة وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما شتمت على الفقيه المبرز العالم بطرق  
الفقه بعد ان بلغ حديث الاعراب فصلا عن غير فكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا ان شرط  
الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً لغيره بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون البابت  
بهذا المعنى في غير موضع مما يعرفه اهل اللسان وليس شرطاً وقد عتقنا ان معنى الجنايات في سوال  
الاعراب ثابت لغيره مفهوم اهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان البابت بذلك المعنى  
في غير موضع النص وهو الكفارة في المنزاع فيه قد اشتبهت على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس  
الجنايات بالجناب المقيد بالدلالة وهو الوقوع في الجناب فمما قد ذكره كونه من باب  
الدلالة فصلاً للحاصل ان البابت قد يكون ظاهراً كحرمة الضرب لتأنيته نفس النافيت وقد يكون خفياً  
كثبوت الكفارة في المنزاع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة قد يكون ظاهراً وخفياً فاما المعنى الذي  
تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهراً يعرفه اهل اللسان والا كان قياساً الادالة فان قيل لا يمكن  
الحاق الاكل والشرب بالجناب بالدلالة الا باثبات النسب بين الساتين اذ لا بد فيها ان يكون  
المعنى الموجب غير المنصوص مثلي المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقوع مزيه  
في معنى الجناب على الاكل والشرب وجوه احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المخل  
فان اكل نفس المعصومة اشد حرمة من اكل المعصوم كون الادنى اشد احتراماً من المال  
ولمناج البضع حرمة الادنى لكونه سبباً للحصول ولهذا كانت الجنايات عليها موجبة قبل النفس  
لدى الاحسان والام الشديد عند عدمه وكانت الجنايات بالوقوع اشد حرمة من الجنايات بالاكل

الشرع منة الوقاح

الشرع منة الوقاح

ظ  
المال

فد

فلا يمكن الحاقه وثانيها ان الجناب بالجماع وارادة على الصوم والجناب بالاكل غير وارادة عليه  
لان الجماع مخطور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب  
فاما الامتناع عن الجماع فصاح على ما متر فصار الركن في الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار  
ذلك نقيضاً له فاما الامتناع عن الجماع مخطوره اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما في الاعتكاف  
الخروج نقيضاً له لان منافع البت والجماع مخطوره غير ان الصوم يفسد بالمخطور كما يفسد بالمنافض  
ثم الجناب على العبادة بالمخطور حق الجناب عليها بالنقض لان الجناب بالمخطور يرد على العبادة فانها  
من عند ورود المخطور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناب من سطل بعد ذلك فاما ورود الجناب  
عليها بالنقض غير منصوص لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق  
الاخر فلما يتصور تقاؤها عند وجود النقيض فنعدم العبادة سابقاً على وجود النقيض من وجد  
النقض ولهذا قلت من اصبح مما عاها لاهل بلذمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم  
لكونه مخطوراً في النقيض فنعدم بعد وجوده فصاره التحقيق طارياً عليه وان كان  
مقارناً له في الصورة واشتراك الجناب الواردة على العبادة الموجب لابطالها فوق الجناب التي  
لم يصادف العبادة وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صوم من صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت  
صائمة ولهذا قال الاعراب هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد الصوم  
واحد فكان الجماع اقوى ولا يعبر ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع  
واحد وهو طبع الاكل فشرع الذاجر فيما له داعيان لا يكون شرعاً فماله داع واحد كما قال  
ابو حنيفة في اللعاطة مع الزنا وضامها ان غلبه الجوع متى تناهت اباحت الافطار بوجود  
بعضها وجد بعض المسبب في وقت شبهها الاباح فلا يصح موجباً للكفارة وفي الجماع لو تناهت اشبهت  
للاوجب الاباح بوجود بعضها لا يورث شبهه فيصير موجباً للكفارة اجيب عن الاول باننا ان  
منافع البضع اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد  
الصوم لا حرمة اكلها منافع البضع لان اكلها منافع مملوك للرجل ليس محرم وانما المحرم هو افساد  
الصوم ولو كانت المنافع غير مملوك بان زنى لا يفسد حرمة اكلها بالكفارة ولو زنا ناسياً للصوم  
لا كفارة عليه لان اكلها منافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام احباباً عندنا  
لهذه الجناب ايضا لحرمة اكلها منافع فانها لو اكل طعام نفسه يجب الكفارة مع انه  
لم يوجد حرمة تناول ولو اكل طعام غيره ناسياً للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة تناول

اي

فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناب وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع يقتض الصوم  
لما تنان الصوم هو الامساك عن افشاء الشهوات جمعاً لا باحة الله الكل بالليل وامر الامتناع  
عن الكثرة النهار فمفهوم الصوم وجود كل واحد منهما على الجمال وكون الامتناع عن قضا شهوة  
البطن اصلاً لا يمنع من استوائها في بصوت الصوم وفساده لما تنان الماتم ما تم افساد الصوم  
وقد استوي في الافساد مستويان في الماتم وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله  
لاوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضا شهوة او اذاجبت عليها  
الكفارة ايضاً كما وجبت عليها الحد بالعلمين في باب الزنا الا يبرر ان الزنا لو لم يكن صائمة او كانت سببه  
للصوم فجامها لمزومه الكفارة والجماع حينها لم يوجب الافساد صوم واحد فعلنا ان الكفارة وجب  
عليه افساد صوم واحد بالافساد صومين وعن الرابع بان الزجر بالقل والكثرة يكون عند اتحاد  
الجنس كما فعل ابو حنيفة في مثل اللواط مع الزنا فاما جهة قضا الشهوة فماتم في مخيلتها  
جنسان مختلفان فلا عبرة فيم للقل والكثرة وانما العبرة في الغلب والقوة وهما جميعاً القضاء  
البطون قضا شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة ونقصت مادام الروح في البدن  
وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع  
دهر اطول ولا يصبر عن الاكل الا قليلاً وكانت شهوة البطن اغلب واقوى وكان تناول شئ  
الذاجر على ان الفعل اذا كان قيامه بانفسه كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصاً  
اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العميان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة  
الذي لا ينفك الجماع الا بين الشخصين وورث مع وجود الحرمة شرعاً قل ما سبق وعن الخامس باننا  
لا نسلم ان ساهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحاً للافطار والصوم  
ما شرع الاحكامه الجوع نفي ان خوف التلف شرطه تنافي الجوع ولكن بعض العلم الاعتراف به  
اصلاً معض الشطع عدم العلم اولى ان لا يكون له عبرة واسه علم كذا في طريق الشج ابى المعين  
وغيرها **قوله** ومن ذلك اي ومن العابت بالله ان النص ورد في كذا يعني ما ورد ابو حنيفة  
ان رجلاً سال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسياً وانا صائم فقال ان  
الله اطعمك وسقاك فتم على صومك لان النسيان فعل وان لم يكن اختيارياً بالسقوط ونحوه  
ولقد يقال نسي نسي معلوم بصورته وهي الغفلة عن التنسي بعد ما كان حاضراً في الدهن وصورته  
لكن نسيه ومعناه وهو نسي الناس مدفوع اليه خلقه اي واقع فيه من غير اختيار ولم يذكر شئ الا مع

لفظ الصورة فقال النسيان معنى معلوم لغوه وهو انه محمول عليه طبعا على وجه الاصنع له في الواحد  
من العباد فكذلك ان ذلك اي عند النسيان فاضيف الى الفعل وهو الاكل والشرب سبب هذا  
العدو الى صاحب الحق فصار عفواً هذا معنى النسيان لغوه وهو كونه مطبوعاً عليه يعني كون الناسي  
مطبوعاً على النسيان بفهم لغوه من النسيان وان لم يكن موضوعاً له كالايذاء من العاقبة اذ لا طابع  
في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل لغوه كل واحد فعلنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا في  
نظير المنصوص عليه وهو الجماع وكان الحكم يتأقلم بالدلالة بالقياس لما عرف ان المعدول عن القياس  
لا يقاس عليه غيره قال القاضي الامام بوزيد الجماع بمنزلة الاكل في مناقاة ركن الصوم او حوزة فلا  
سقى منافيح النسيان استدلالاً بالاكل فان قللها معاً وان اي المنصوص والجماع لان الصوم  
محمول الى ذلك اي الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقف الاسباب المنفصلة  
الى الاكل والصوم برمد في شهوته ففعل الانسان فيه بالنسيان غالباً ولا يحرم الى الواقف ان النهار  
ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اشرف ازاله هذه الشهوة فان الصوم على ما رطب به النص  
وهو قول علم ابي يعقوب الشارح من استطاع منك الباء فليتزود ومن لم يستطع فعليه بالصوم  
فان له وجب فكان فيمن التوادق فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دون وصار الى الجماع ناسياً  
في الصوم كالنسيان في الصلوة اي مثل الاكل ناسياً في الصلوة حيث لم يجعل عفواً لانه نادر  
فكذلك هذا وما ذكرنا من تسك السفهان التورس جعل النسيان عذراً في الاكل والشرب بالنص لم يجعله  
عذراً في الجماع والجواب ما ذكرنا في الكتاب واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان  
للاكل غلبه الوجود من حيث عموم سبب الجماع غلبه الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة  
اذا غلبت لا تقدر الا ان ينشأ من نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان الجماع  
فعله الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عن الاكل غالباً في ذاته فالغلبه التي  
نشأ من الذات فوق ما نشأ من السبب فلما عني عن فلان يعني عن الجماع كان اول وذكرك في  
المبسوط قد ثبت بالنص الحواجة بين الاكل والجماع في حكم الصوم فاذا ورد نفي احدهما كان وارداً  
في الآخر كقول لعين اجعل زيدا وعمراً في العطيع سوا ثم بقول اعط زيدا درهما كان ذلك  
تنصيصاً على ان يعطى عمراً أيضاً **قوله** علم الاقود الابا سيف بخملة وجهين احدهما  
لاقوة تستوفى الابا سيف والمان الاقود يجب الابا عقل بالسيف لان المنصاح من طرفي طرف  
الاستيفاء وطرفا الوجوب فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجه لنا على الشافعي في انه لا يفعل

بالتأمل مثل ما فعل المنقول من الحرق والعرق والرضح بالحجارة ونحوها وان اريد مع الوجوب يكون  
وجه عليه ايضا في مسلم الموااة ورجح القاضي الامام الوجوه الاول فعلى القول ان مقتضى هو جناب  
القتل كالتصاص ان القود خاص جزا والقصاص عام فصار كما قال لاقتل قصاصا الا بالسيف  
فان قتل بمقتل ان اراد لا قود بحب الا بالسيف قلنا القود عياره عن فعل القتل على سبيل المجازة  
دون ما يجب شرعا وان عمل عليه كان مجازا لنفس القتل عبارة عن حقيقة الاعتراف بالوجوب وان القود  
قد يجب بغير السيف انما السيف مخصوص بالاستينافا كذا في الاسرار وعلى الوجه الاخير خرج ما يخرج  
مسألة المشتغل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت  
في الالة امضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باحد السيف ومضموم وكان الضرب هو المراد  
ولهذا القتل وهو الضرب بالسيف معنى فهم من لغة وهو الجنابة بالجرح وما يشبهه كالنايف  
له معنى مقصود وهو الايداء باظهار التضجر وما يشبهه من الضرب والشم ثم ما يشبهه بالجرح عند  
استعمال الالة الجرح مثل سجات الخيل ان على احد الطرفين له في مثل المشتغل وعند استعمال  
مالا يطوق البدن احتماله مثل الحد العظيم والعصا الكبير والحكم وهو القود حتى انبثت على  
المائدة الجنابة عنى شرع الحكم على وجه يكون مماثلة للجنابة فان القصاص مبنى على المساواة وكذا  
قوله الحد الحرق والعبد بالجد الاية وقوله تعاد وكتبنا عليهم فمما ان النفس بالنفس الاية شيان  
الى المساواة ايضا والعرض من هذا ناسي الجواب لان جنين رضيت عن كلهما كما سنبينه  
فكان الحكم وهو وجوب القود ما يتنا هذا المعنى ان متعلقا دون صورة الضرب بالسيف كمتعلق  
حرمته التانيف معناه لا بصورتها واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة ذلك المعنى المفهوم  
السيف لغة والحرق الذي يصفى البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومهرهما الله معناه  
ان المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالا يطوق البنية احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى  
القتل بالمقتل وتكون بابتداء بدالة النص فان قتل البنية بدالة النص ما يعرف كل احد من اهل  
اللسان على ما تقدم فسيح واذا كان الحكم بابتداء معنى كخلف بين الفقهاء وكيف يعقد هذا من  
باب بدالة قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قول علم القود الا بالسيف بانه معنى الجنابة على  
النفس وان هذا معنى فهم من لغة انما الخلال فيما رواه ذلك وهو ان المقهور مجرم الجنابة  
او الجنابة المنتهية الكمال وهذا وان كان من باب لغة لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة  
لان اصل المعنى الذي يتعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المثل اذا قتل انما معصوما بالجرح

العظيم او الخشب الكبير الذي لا يطوق البنية احتماله لا يجب القصاص عند ابن حنيفة وهو قول زفر  
وقال ابو يوسف ومحمد وان افنى يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان خرج بالحد او الخشب فان القصاص  
يجب الاتفاق وفي الجديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن ابن حنيفة اذا  
قتل جرحا يجب القود بان الة كانت وان لم يجرح لا يجب القود بان الة كانت قالوا اننا فعلنا القصاص  
وجب عقوبته عن بعد ما ارتكب الجنابة وزجر عن ارتكابه حرما النفس فصيانته جبروتها عنى قبل ارتكابه  
الجنابة فان شرعنا زجرنا عن مباشرة القتل على ما قال الله وولكم في القصاص جيتون وانتهال الحرمة  
تناولها مما لا محل كذا في الصحاح وانتهال حرمتها فاما الجرح على البدن فلا عبرة به معنى تعلق العقوبة  
انما البدن الجرح على البدن وسيله الى الجنابة على النفس وانتهال حرمتها باعتبار السبابة لا يرى  
انها لو لم يجرح النفس لا يجب القصاص فاما كون غيره وسيله كان كذا في ما يكون جنابة على النفس بغير  
وسيله وهو القتل بحر الدم والاسطوانة العظيمة مثلا كان كذا في الجنابة من الجرح ان مالا  
يلبث والاطن النفس بغير النفس احتماله من هرق الروح بنفسه والفعل الجرح مزق له  
بواسطة الجرح وسيله يتوصل بها الى اذهاق الروح وما يكون عاملا لنفسه بل  
ما يكون عاملا بواسطة السبابة وما كان هذا اتم في المعنى المقهور وهو عدم احتمال البنية  
شدة الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التانيف وكما سنبينه في القتل بالروح والسكين والشباب بالدلالة  
نوعه ما ذكرنا ان هذا قد يجب القصاص بفعل لا يكون قيدا لاحتماله كقطع الاصبع والغرز بالابرة  
والضرب سجات الخيل ان على ما ذكرنا في كتابنا من ان القصاص بهذا الفعل وان قد حصل  
به القتل وقد حصل فلان تجب الفاعل الجرح لانه لا يجرح مع الحيوة اصلا والدليل عليه ان قطاع الطريق  
لو قتلوا بالحد يد وبالجرح عليهم القتل وان شك ان وجرح القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل  
كالتصاص ثم لم يبق الزوق بغير الحد يد وغيره وبين الجرح والذوق فكذلك هذا كذا في طريق  
الامام البرغوثي والجواب ابن حنيفة عن هذا المعنى الذي ذكرناه اما قد سلمنا ان معنى الجنابة  
هو مالا يطوق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل الكمال عنى اذا صار الحكم مرتباً على شئ فالاعتبار  
فيه للكامل من لان الناقص شبهه العدم ان كان ذلك الحكم من جنس ما ثبت مع التباينات بلحق الناقص  
بالكامل وسلك الحكم فيه كما سنبينه الكامل وان لم يكن كذلك بلحق الناقص بالكامل ما ذكرنا  
ان له شبهه العدم فلا يثبت به الا شبهه فالاصلة في التباين وقوعه في محل محترم  
خال عن الملذوع عن شبهه الملذوع لانه هو الكامل الجنابة على ذلك المحل ثم تعدى احد صكبه والحرمة

انما أصل الابطح النفس  
احتماله والاشق منه ان اذا لفت  
تلك فتمت استتلت در نهجها

الى ما هو ناقص في معنى الجنابة وهو مواضع الشبه لان الحرمة تثبت مع الشبه ولم يتعد الحكم الا وهو  
وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبه وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معني الجزئية والبعضية لانه هو  
الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو المقتبل المتس لما ذكرنا وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل  
منه الكامل منه وهو ما سقت البنية ظاهرا وباطنا للدليل بسبب نزول الابه وهي قوله في قوله من قتل  
موتنا خطا على ما عرف في التفسير جعل هذا هو الاصل ثم تعدى الى الناقص منه وهو ما سقت انواع الخطا  
لان الكفارة والدية مما ثبت بالشبهات وههنا الكامل مما قلنا ان معنى الجنابة ما سقت البنية ظاهرا  
تغريب الجثة وباطنا باراقه الدم وفساد طباع الاربع هذا هو الكامل في النقص لان جيق الاذى  
باخذ البنية ظاهرا وباطنا فكان النقص الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فجعل هذا  
الكامل اصلا في قوله علم لا فود الا بالسيوف لان الفود مما سندر بالشبهات وتعتبر في الما تدر في  
الاستيفاء بالنقص فلا بد من اعتبار رصف الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه  
سلامه البنية ظاهرا وجعل اصلا غير مستقيم فيما سندر بالشبهات لانه ناقص لكونه ناقصا من وجه  
دون وجه ودليل المقصان حكم الدكاه فانه يخص ما سقت البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر في مجرد عدم  
احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمشقة لا محل ولو جرح محل وان كان في غير المذبح وقولها  
البدن وسيله وهم وعلط الانا لا معنى بهذا الى بفعل القتل او باستراط الجرح الجنابة على الجسم  
اي على البدن لانه في نفوسكم الجرح وسيله وتنبه والمقصود هو الجنابة على النفس فلما لمقت الى  
الوسيلة بعد حصول المقصود غير ما سقت البنية الجنابة على النفس بل على النفس بالنقص وهو قوله  
وطبايعه عند اهل الاسلام والقصاص متقابل بذلك اي بالجنابة على النفس بالنقص وهو قوله  
وكسا عليهم فم ان النفس بالنقص اما الجسم فمخرج عن النسب الى المعنى لانه هو المقصود والتزويد  
به ان البدن غير داخل في معنى الان كما هو مذهب لبعض واما الروح فلا يقبل الجنابة بمعنى من العباد  
لكن الجنابة على المعنى وهو الطباع الاربع الاسكامل لا يجرح بخرب البنية ويرتق الدم لانه اذا ارتق  
الدم فقد انصل اثر فعله به قصدوا والمجموع ببطل بطلان بعضه فكون مبطل المعنى لان ان  
بالاراقه قصدوا فكامل الجنابة ولهذا كان الغرز بالابره في المشقة وجوبا للقصاص لانه صليل  
الدم موثر في الطاهر والباطن الاله لكون المحل في الدكاه لان المقصود هنا ان سليل عيب الدم  
لتفريقه الطاهر من النجس ولهذا اخض يقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر فصار هذا  
الاعتبار الكامل في معنى الجنابة اولى مما قاله خصوصا في العقوبات لانه سندر بالشبهات

لوج

ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب  
جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل بان قتل كان وهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا قاصا قاصا  
فقد وجب على فعل كامل بصفه العمديه وفي العمديه خلق قصور قال القاضي الامام جعل ابو حنيفه  
سلامه الظاهر شبهه فلم توجه معها القصاص وهذا منه استقصا في الاحتمال للدرء وما قاله ابو حنيفه  
ومحله هو الطريق الواضح في تفسير عمدا القتل عند الناس والله اعلم **قوله** ومن ذكر ابي ومما ثبت بالدلالة  
وجوب حد الزنا في اللواطه على قولها وبالاول للسببية والثانية للاستعانة بمعنى ارجاب الدالة  
النقص حد الزنا سبب اللواطه فقال اللواطه وانما الزنا الاجنبية في الموضوع المكره منها اوجب حد الزنا  
على الفاعل والمفعول فيرجح ان كانا محصنين ومجمل ان كانا بكفرين وهو قول جمهور العلماء وقال  
ابو حنيفه في الجرح في الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير ولل امام ان يقد ان اغتاد ذلك كذا في علمه الكتب  
وذلك القاضي الامام طهير الدين في فتاواه ناهة عما عن الروضة ان الخلاف في الكلام اما وطى المرأة في الموضوع  
المكره فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك احده او امنه او منكوخته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك  
يقضي اطلاق السباع فاو رثت شبهة في الفعل تحسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغه اسم لفعل معلوم  
وهو ابلج الفوج في محل مشتهر سمي قبله على سبيل الحرمة ومعناه اي المقصود منه اقتضا شوق  
الفوج في الماء في ذلك المحل الغضد الولد ولذلك سمي سفاطا وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود  
في اللواطه وزياده لان اي ان فعل اللواطه في الحرمة فوق الزنا لانها لا تسكتف بحال فصار نظير الزنا  
بالام لان الحش من الزنا بالاجنبية لانها لا تسكتف بوجه وفي سغ الماء فوقه لان معنى النسل الزنا  
معدوم قصدوا في اللواطه معدوم قصدوا وزياده لان المحل لا يصح للنسل فكون اشد تضييعا للماء  
فانه بذروا القالبذرة في محل لا يثبت بكون اشد تضييعا لمن القاه في محل يثبت على قصد ان لا يثبت  
لما عن الوقت وغيره وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتها من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا  
المحل كما هو محسوسة في محل الحرث الا يبر ان الدر قالوا بالطبع دون الشرع لم يفتوا على المحلين  
وان كفارة الفطر يجب فيها نفس البلاج كما في الجماع لان الكفارة تنبئ على الفطر باقتضا الشهوة  
وهما سواء فيه وفما دون الفرج لا يحق الفطر حتى ينزل الاله دون وكذلك وجوب الاعتسال  
في اللواطه مقفم بنفس البلاج كما في الجماع لانها سواء في استجاب المعنى الذي هو سبب التمسك في  
جماع البهيمه لا يجب الا بالانزال فمك بها سواء في اقتضا الشهوة الاله بتبدل الاسم الزنا  
الى اللواطه باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطوار لا يمنع ثبوت علم السائق في

حقه بعد وجود كمال العلم الايرى ان حكم الرجوع تعدى من ما عذر الى غيره وان كان فارق  
باسمه لاستواءهما في المعنى الذي تعلق الحكم فكذا فيما نحن فيه وهذا معنى الزنا لغوي ما  
ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغوه الاجتهاد او يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت  
بثباته بالدلالة لا بالقياس والجواب باني حنيفيه عن هذا اي عماد ذكرنا في جانبها انا لانفس صحة  
الاستدلال فان شرط المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معلومة ههنا لان  
المتنازع فيه فاصح المنصوص عليه المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين احدهما ان الحكم الزنا  
انما تعلق بسفح الماء على وجه يودي الى افساد الفراش واهلاك البشر كما لا يجرد السفح لان  
الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن الجاب تربيته على الزنا لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام  
لغيرها عن كسب والاشفاق عليه تمهلك ولهذا سمي تربته اجباة قال علماء من اشد لفظا  
فقد اجباة ولهذا لو اكره الرجل بالقتل على الزنا ليرخص له الاقدام حتى لو اقدم باثم  
كما لو اكره على قتل انسان وفي اللواط لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضيق الماء  
وانه قد يحل بالقتل في الامة غير اذنها وفي المنكوح الحره باذنها والمنكوحه الامة باذنها  
او باذن مولاه وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك اشتباه النسب ولا يتصور لذلك الرجل  
لان الرجل لا يتصور ان يكون فراشا وكان قاصدا ولا يجوز ان يحبر هذا المقصان بزيادة  
الحرمة من الوجه الذي قاله لان ذلك يكون مقاييسه ولا مدخل لها في الحدود فان قيل لا  
ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بجوز او عقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد  
الفراش واهلاك الولد وكذا زنى الخصى بوجبه الحد ولا ماء ليودي الى افساد الفراش  
اهلاك الولد قلنا المتغير والمنطور اليه احكام الشئ الجنسي الا افراد وجنس الزنا لا يح  
عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان يحل الماء لا يستعمل اصلا في  
العجز والعقيم فان حرمة المصاهرة تسبب وطهرها وكذا الخصى لا يتعدى فيه اهليلج الماء  
ولهذا ثبت النسب منه ولو اقدم الماء اصلا لثبت النسب منه كما في الصبي والسنان ان الزنا  
كامل بحاله الى اخر ما ذكرنا في الكتاب وتفرد بعباره الامام ابو عروى رحمه الله  
ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنابة وانما يحتاج الى الزواجر الشرعية فيما سئل  
الطبع اليها ما فيما ينزجر الانسان عنه لطبعه فلا يحتاج فيه الى الزواجر الشرعية كقوله  
الابول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاج الى الزواجر في اللواط ليست كالحاج الى الزواجر

في الزنا اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والذاتية انما  
يحمل الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الافتتاح  
على ما عليه اصل الجبله السليمة فلا يحتاج الى الزواجر الشرعية في شرع الحد على الزنا لا يدل  
على شرع الحد على هذا وكذا ذلك الكلام في جانب الفاعل فان طبعه وان كان يحل الى هذا الفعل  
ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبأخر لا يميل بطبعه اليه في الزنا تقوم باثباته  
كل واحد منهما مما يلزم كان ابلغ وجوده واسرع حصوله وان كان احوح الى الزواجر شرع الزواجر  
فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه لان الحرمة المجردة عن الزنا بدون هذه المعاني وهي ان يكون  
غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر كما وان يكون فيه افساد الفراش غير معتبرة لا يحجب حد  
الزنا عن كسب موجه للحد حتى ترحم اللواط عليه بالحرمة في وجوبه في الحد بالطريق الاول  
بل المعتبر ما ذكرنا من المعاني وهي في اللواط غير موجوده والدليل على ان الحرمة المجردة غير  
معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اي مع كونه الذي الحرمة من الخمر فان حرمة  
لا سكتة في حال وشرب الخمر بوجبه من حرمتها نزول بالحليل وانما لم تكن محرمة في الملل المتقدمة  
لوجودها الطبع الخمر وعده في البول **قوله** ومن ذلك اي من الثابت بالدلالة ان  
المتنازع اوجب الكفارة في القتل العمد والممن الغوس استدلالا بالقتل الخطا والممن المتعقد  
فقال الكفارة انما تجب في الخطا للربك الجنابة ولهذا سميت كفارة اي ستارة للذنب والخطا  
فانه عذر وسقط للمحقق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطا مع  
قيام العذر لسقط معنى الجنابة وهو قتل النفس المعصومة فلان جنبة العمد وهو معنى  
الجنابة اقوى كان واو الى ان اردت ان يوجب لوجوب الاستسقاء الواجب بل يوكده الايرى ان  
قتل الصيد خطأ في الاحكام لما اوجب الكفارة او غيرها العمد لان ازيد معنى الجنابة فيه  
وكذلك اي وكما وجبت الكفارة في الخطا بالجنابة وجبت في الممن المعقودة وهي التي على امر  
في المستقبل بمعنى الجنابة وهو صيرورتها كاذب باعتبار الحث واذا وجبت باعتبار  
صيرورتها كاذب مع انها لم يكن في الاصل كذلك فلان مجبه في الغوس وهي كاذب من الاصل  
كان اول الخطر الغوس من جنس حطر المعقودة اذا حثت فيها لا يخطر من جنس الاستسقاء  
بانه كاذب الا انه في الغوس كذا نوضحه ان الممن نوعان ممن باثم وممن بالطلاق ونحو  
ثم الممن بالطلاق بشرط عارض على الكذب بوجبه او جبر الممن بالطلاق بشرط ان يستقبل

بان يقول ان كرمه دخلت الدار امر وقد كان دخل الدار تطلق ووحد الشرط فكذا اليمين  
 بالله تعالى بوجوب ما يوجب في المستقبل اذ الحق الكذب فيها وما ذكرنا من المعنى ثابت  
 لغه لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة في العمد سواء وجب لغو به او لم يجب كقول  
 الاب ولله عدا وفضل المولى عبده عمدا وفضل المسلم مسلما مهاجرا اليه في دار الحرب  
 عمدا وكذا في الغموس لان العمد كمين محضه وكذا الغموس محذور فلا يصح سببا للكفاره  
 كالزنا والسرقه وشرب الخمر ومختمه ان حقوق الله تعالى على ثلثة اقسام عبادان محضه وانها  
 لا تتعلق باسباب محظوره لان العبادان حكمها الثواب ونيل الدرجات وتنجيدان نصير  
 الجناب سببا للفكر وانما يتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة  
 وعقوبات محضه وانها تتعلق محظورات محضه لان العقوبة شرعت راجع محضه وانما  
 يجب الزجر عن المعاصي لا عن المباح وكفاره وهي تيرد بين عبادته وعقوبه اما معنى العقوبة فيها  
 فلانها لا يجب الا كالحردود والعبادات يجب ابتداء عظيم الله تعالى معنى العبادته فيها فلانها  
 تبادى بالصوم وما يقو مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العباده ولا نها يكفر الذنب  
 ومحوره وان تقع الكفارة الا بها هو طاعة وقربه ولهذا كانت الية فيها شرطا وتوضيها  
 الى من عليه ليعود بها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا واذا ثبت انها مترددة بين العباد  
 والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفة الخطر والاباحة فكون معنى العادة مضافا  
 الى الاباحه ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر لان الاثر ابد يكون على وفق الموتر والفضل العمد  
 محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد باله حرام ليس فيه اباحه مع الاستشهاد  
 بالله اولى وكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلح سببا للكفارة الا  
 يترك المباح المحض لا يصح سببا للكفارة مثلا كقتل الحق واليمن المعقودة قبل الحنت  
 مع ان معنى العبادته فيها راجح سوى كفاره الفطر فلان لا يصح المحذور المحض كان اولى واما  
 الخطا فلانهم الوصيفين الخطر والاباحه لان من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو  
 مباح وباعتبار ترك النقيت او باعتبار المحل هو محذور لانه اصاب ادميا محرما محض  
 فيصلح سببا لها وكذا اجتمع في المعقودة صفتا الخطر والاباحه من وجهين احدهما انها  
 تعظيم الله تعالى ذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في سعة نصره الحق فانهم كانوا مختلفون  
 في البيعة مع النبي علم على انهم لا يتركونه ولا يوثقون انفسهم على نفسه وعلى وجه كان

منه في البيعة  
 في قوله  
 في قوله  
 في قوله

حلف في البيعة للبعض وهي ايضا منهن عنها بقوله تعلموا لاجل الله عرضة اليكم اي يدل  
 في كل حق وباطل وقوله واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني  
 ان اليمين الصادقة عقد مشروع حلف بها في الخصومات وبلغنا شرعا وكان مباحة الا  
 انها ياخذ معنى الخطر باعتبار الحنت وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اي الحنت غير مشروع  
 فكانت دارة من الخطر والاباحة فيصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنت  
 سبب الوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب الحنت شرط الى كل واحد ذهب من بين  
 العلماء صدق ما ذكرنا ان يعلق الكفارة بوصف الجناب منقودا غلط وان الاستدلال المذكور غير  
 صحيح ولا يلزم على ما ذكرنا الا افطارة رمضان وشرب الخمر او الزنا لان شر الخمر والزنا ليسنا  
 سببين للكفارة بل دليل ان لو كان تاسيا بصومه الجنب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر  
 وان من وجه دون وجه فان من حيث انه ساو لشي حصل به قضا الشهوة مشروع ومن حيث ان  
 الصوم حق لله تعالى وان يطل محذور فيصلح سببا للكفارة على ان كفارة الفطر شبه العقوبة  
 راجح على ما عرفت محازا بحاجتها بما تخرج معنى الخطر منه كذا في طريق الامام البرغوثي ورايت  
 في بعض النسخ اما الفطر فانه دارة لهما اما الاباحة فمن حيث انه ملا في فعل نفسه الذي  
 هو مملوك له واما الخطر فمن حيث انه حيايه على العبادته وبه يرتفع النقوض من انه اذا  
 افطر الخمر او الزنا عمدا فانه نجس الكفارة وفي الاسرار هذه العبارة ولا يلزم كفارة الاطوار  
 فانها لا تجب مع الاباحه لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح في نفسه محذور بصومه كجماع  
 الاهل واكل خبزهم انما يشترط محض الخطر لخلق الفطر من اللبن فتم شبهه باباح الفطر لا شبهه  
 في اباحه ذلك الفعل نفسه حتى اذا زنى في رمضان وذلك لان حرام نفسه المحض الصوم وحرام الغيب  
 وهو الصوم وجب كونه حراما في نفسه عن الحد الذي هو عقوبة فالسبب في الاخر كفارة فلا بد من الغاء  
 حرمة الفعل في نفسه لاجاب الكفارة والحاقه بالاحكام في نفسه لولا الصوم لمحض ان الكفارة  
 تجب لافطار الاباحه في نفسه والافطار باسما شهوة بطنه وزجره والامضا في نفسه صلا وانما  
 حرم لغيره وهو الصوم فمما حراما محض الماص في نفسه لوجوده في حمله ولا يلزم على  
 ما ذكرنا وجوب التوب والاستغفار فانها طاعة محضه وقد وجبت سبب الكفارة المحضه  
 فما كان طاعة من وجه اول لانا لانها وجبت بالجناب لانها رجوع عن الجناب ونقض لها ونقض  
 الشر لا يصح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وجوبها الى ديانتها واعتقادها ما اتركه قول الله

ولا يلزم اذا قتل بالحد العظيم يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالمشقة فان وجب الكفارة عند ابي حنيفة  
 وان كان محظورا محضا لان قتل من القتل بالحد العظيم شبه الخطا فان من خطا العمد عند وقد  
 دخلت تحت قوله علم لا تورد الا بالسيف لان قتل السوط والعصى على ما عرف في ذلك المذنب  
 ذلك ان المشقة ليس له القتل باصل الحلقة وانما الاله المادى لا يرى ان اجراه للناديب  
 والمحل قابل للناديب مما صا فتمكنت فم شبهه باعتبار الاله وما كان هذا خطا العمد في العمد  
 كان محظورا من حيث العمد ومن حيث الخطا لا يخرج عن شبهه لها وجه ولهذا سقط القصاص والكفارة  
 مما انحط في اجابها بالرحمان جهه العباده فيها منته شبه الخطا كما منته حقيقه وقد جعل على  
 جعل محمد به العمد بالمشقة على اصل ابي حنيفة في الكتاب في المبعوث شبه العمد حيث اوجب  
 الديق في على العاقل كان هذا تنصيصا على الحجاب الكفارة لان شبه العمد بوجوب الكفارة فانما  
 اكد الشيخ به وجوب الكفارة بالرؤايع عن الطحاوي والجصاص وبدا له روايه المبعوث لان قد  
 روى عن ابي حنيفة نوان الكفارة في العمد وقد قال ابو الفضل العزماني في الابيضاح وجدت  
 في كتابي صحابنا ان الكفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة فان الاثم كامل منتاه وساهم  
 منع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف **قوله** واذا قتل مسلم حراما متنا عدا  
 لم يلزمه الكفاره يعني اذا قتل بالسيف حتى يكون عدا بالاجماع فان لو قتل بالمشقة لا يجزى الكفاره  
 عند ابي حنيفة وهذا المسلم مرد اشكال على الحوايل الذي ذكره عن القتل بالمشقة وبيان  
 ان المسلم اذا قتل متنا عدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية  
 احمد بن محمد بن اسناد الطحاوي عن اصحابنا وروايه جماعة عن ابي يوسف لان شبه المبيح ينفي  
 عن الدم بعقد الامان فلا جرم يجب القصاص بقتل على المتنا من المسلم جميعا ووجه الاحتجاج  
 ان شبه المبيح ينفي في دمه فان حرم من الرجوع الى دار الحرب جعله في الحكم كانه في دار  
 الحرب ولهذا يرث الحرى ولا يرث الذمي وان كان في دار الاسلام فلا يحق المساواة من غير  
 من هو اهل دارنا في العصمة والقصاص بعقد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتل  
 ولكن يجب عليه ذم الحر المسلم لان اصل العصمة عند المقوم في نفسه حين استامن كما منته  
 المقوم في ماله حتى ضمن بالاملاف فصار حاله في نفسه كحال الذمي وكما استوى بين  
 ذم المسلم والذمي عندنا فكذلك يسوى بين ذم المسلم والمتنا من ثم الشهادة في المسلم الاولي  
 اعني من المشقة اثرت في اجاب الكفارة كما اثرت في استقاط القصاص والشبهه هذه

المسئلة اثرت في استقاط القصاص ولم يؤثر في الحجاب الكفارة فاجاب وقال الشبهه ههنا  
 في محل الفعل لان الفعل فان دم المستامن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو شتمت له ما تله  
 بان قتل المتنا من دارنا مستامنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السائر الكبير فاعتبرت  
 في القود اي اثرت في استقاطه لان القود تقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الديق التي هي بدل  
 المحل مع وجوب القصاص لان دعوت المحل الواحد لا اوجب بدلين ولو لم يكن القصاص متقابلا  
 المحل لما امتنع وجوب الديق معه كالم تمتنع مع وجوب الكفارة الا يورث المحرم لو قتل صيدا  
 مملوكا لان ان يحل الجزاء وقدمه المقول لما لكانه ايضا لاننا في منتهما اذا الكفارة جزاء الفعل  
 والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص متقابلا بالمحل لوجب لا يمكن الجمع منه وبين الديق ايضا وانما قال  
 من وجه ان القود عندنا جزاء الفعل حتى تمتنع المقول حكم الشهادة وتقتل جماعة بواحد من  
 شبهه كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القود من الشبهه كاف لاستقاط القصاص فاما الفعل  
 بعد محض خالص لا يرد في اي لا يدور من الخطر والاباح وليس في شبهه الاباح بوجه ولا يصلح  
 سببا للكفارة جزاء الفعل المحض لسن في شبهه الديق عن المحل بوجه حتى يؤثر في الشبهه الواقعة  
 في المحل وفي مسله الجوار العمد بالمشقة الشبهه في نفس الفعل باعتبار ان الاله ليست بالالفعل  
 خلقه على ما تدنا ووضع الاله لتتميم القدرة التاقضه وكانت داخله في فعل العمد فتمكنت  
 الشبهه في الفعل فتمت القود والكفارة اي اثرت في استقاط القود واجاب الكفاره جميعا  
**قوله** ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الكفاره المشروعة في الخطا والمعقودة لا يجب العمد  
 والعموم قلنا السجود المشروع بالسهم ولا يجب العمد اي يترك الواجب عدا والعمد لا يحصل  
 الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علم به وقال الشافعي حجت العمد لاننا وجب السهم  
 لتمكين النقصان في صلواته فذلك موجود في العمد وزيادة تمت الحكم بالاله ولكننا نقول السبب  
 الموجب لنقص شرعاه هو السهم وعلى ما قال علم لكل سهم وسجدتان بعد السلام والسهم يتعدى  
 اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهم دليل العمد اي الوجوب في السهم دليل الوجوب  
 في العمد لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطا والمعقودة لا يدل على وجوبها في العمد  
 والعموم وذلك لان السجود عباده شرعت لله تعالى لغير الغايات فلا يصلح ان يكون سببا له  
 وهو ما خبر ولجب او تركه عمدا **قوله** وقلنا اشارة الى قول صلاف في فاعل فان عندنا  
 على الكفاره في قول لان النبي علم من حكم الكفاره في جانب فلو لم يمتها لمين كما بين ان

لا يشاء



جانبا في حدث العسيف والآن بسبب الكفاية المفضلة للصوم والرجل هو المباشر لذلك ونا اذ هي  
محل الواقعة وليست بمباشرة لها وكان فعلها دون فعل الرجل فمادون الزوج بخلاف الحدان  
سبب الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية وفي قول آخر يجب عليها ومحل الزوج عليها اذا كانت  
مالية لان ما يتعلق بالواقعة اذا كان بدنيا استمر كما في كالاغتسال واذا كان ماليا لمحل الزوج عنها  
كثمن ماء الاغتسال فقال الشيخ انه انما وجبته الكفاية على الرجل بالواقعة ومعنى الفطر الذي  
هو ضابطه كالمه مفهوم من اى من الوقوع لانه كالابناء من الناقية وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما  
يحقق في جانبها فلهذا الكفاية بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ يمكنها فعل  
كامل فان مع النقصان لا يجب الحد وبيان النبي علم في جانبها من في جانبها لان كفايتها واحدة  
مخلاف حدث العسيف فان الحد في جانبها كان الجلد وفي جانبها الرجوع والمعنى للمحل لان الكفاية  
اما ان يكون عقوبة او عبادة وسبب لنكاح المحرم للتحمل في العبادات والعقوبات اما  
ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط **قوله** واما المقضى فزيادة على النص ثبت في المقضى  
او الزيادة على تاويل المزيد وكانت الجملة صفة لها وانصب شرط على ان يفعل له اى ثبت  
تلك الزيادة لاجل ان يكون شرط الصحة المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم يستغن عن المنصوص  
عليه عن متعلق بشرط وقوله وجب تقدمه متانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى  
التعليل له اى وجب تقدم المقضى او تقدم تلك الزيادة لاجل صحة المنصوص شرعا لان  
النص اقتضاه اى طلبه والمالم يستغن متانف ووجب تقدمه جوازه وقوله فقد اقتضاه  
النص بان سميت هذه الاسم عن المالم سغن النص عن تلك الزيادة وجب تقدمها بالبيع وكان  
النص مقتضيا اياها سميت بهذا الاسم وهو المقضى وقد صرح الشيخ به في بعض مصنفاته  
فقال لامضا اطلبه بقول اقتضيت الدين اى طلبته وكى المقضى يقتضى ان النص طلبه  
فصار المقضى حكمه اى مع حكمه حكمه للنص لان حكم المقضى تابع له وهو تابع للمقضى  
المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته كما اذا وقع خبر المبتدأ محملا على مبتدأ وخبر كان المبتدأ  
النازح حين خبر الاول كقولك زيد ابو منطلق ولا يقال هذا المعنى ان يكون المقضى  
هو الاصل وتوقف على المقضى وانما قوله اليه بعض ان يكون تبعا للمقضى والنسب الواحد  
لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعاله لانا نقول المراد من كون المقضى اصلا انه لا يثبت ضمن  
المقتضى وانما ثبت ابتداء قصد او من تبعية المقضى انه ثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم من

توقف

توقفه عليه تبعيته له كما صلح في توقيت عمل الوضوء وهي اصل له وليست شئ فصار التا  
به اى بالمقضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة بنفس المطور بدل بذكر العامل  
ولم يذكر كلمة بها في بعض النسخ وهو الاصح اى العائت به بمنزلة العائت بنفس المطور دون  
المقتضى حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف والعائت بهذا اى بالمقضى بعد اى  
يسلوك العائت بالنص الا عند المعارضة فان العائت بالنص او اشارته او دالته يكون اقوى  
من العائت بالمقضى لان ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوي وكان باثنا من كل وجه وللمقضى ليس من  
موجبان الكلام لغة وانما ثبت شرعا للحاجب الى اثبات الحكم به وكان ضروريا باثنا من وجه دون  
وجاهة غير ثابتة فيما وارض ضرورة تصحيح الكلام فكون الاول اقوى وما وجدنا معارضة المقضى  
الاقسام التي تقدمت نظيرا وقد حمل بعض الاشخا حيزه ايراد المثال فقال اذا باع من اخر عبدا  
بالف درهم ثم قال الباع للمتنى قبل نقد الثمن اعنى عبدا كعنى بالف درهم فاعنى لا يجوز  
البيع ان دالة النص الذي ورد في حق زيد من ارقم بفساد شرا ما باع باقل مما باع قبل نقد  
الثمن بوجوبه لا يجوز والامضا يدل على الجواز فتخرج الدلالة على الاقضاء وانما قلنا انه  
دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان لمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجوع في حق غيره ما عند  
ولكن لاقابل لان المقضى لان من شرطها يساوى المحيئين ولا تساوى لان المقضى  
الذي قام المقضى به كلام الامر والدلالة ثابتة بالسند فان شرا رضا وان عدم  
الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لخرج الدلالة على المقضى فانها لو صرحا بالبيع  
بان قال بعته هذا العبد بالف درهم فقال الباع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص  
عدم الجواز من غير معارضة نص اياه فلما يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقضى  
واختلفوا في هذا القسم معنى في عمومه قال اصحابنا لا هموم له اى لا يجوز ان ثبت صيغة العموم  
وقال الشافعي في عمومه اى يجوز ان ثبت فيه العموم لان المقضى بمنزلة النص حتى كان الحكم العائت  
به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فمخو في العموم كما يجوز في النص فقلنا للعموم من عوارض  
النظم وهو غير منظوم حقيقة فلما يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقضى للحاجة  
الضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيد الحكم بدون الاثبات المقضى لغة ولا شرعا والثابت  
بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى ابيان صفة العموم للمقضى فان الكلام مفيد بدون  
ثبت فيما وارض ضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم

**قوله**

مقتل تناول المهيته لما ابيع للحاجة فقد رقد رها وهي سد الرمق وفيما ورا ذلك المرحل  
والتمول والتناول الى الشيع لا تثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة  
حل الذكي في حكم التناول وغير مطلقا كذا ذكره شمس الامنة وذكره الغزالي في المستصفي لا  
عموم للمعتضي وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنها ضرورة الالفاظ سانية ان قوله علم  
لاصيام لمن ثبت الصيام من الليل طاهر لغنى صورته الصوم حسا لمن وجب رده الى الحكم  
وهو نفي الاجزاء والكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل فيقال انه عام لغنى الاجزاء والكمال  
وهو غلط نعم لو قال احكم الصوم غير يبييت كان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا  
قال اصيام فالحكم غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذا قوله علم رفع  
عن امثي الخطا والنسيان معناه حكم الخطا والعموم له ولو قال احكم للخطا لا يمكن جملة على  
نفي الاثم والعزم وغيره على العموم ورايت في بعض كتب الصحاح ان شافعي اذ عني دل العقل والشرع  
على اضا رشي في كلام صيانه لعن التذنب ونحوها وشم بقدرات سقم الكلام بايتها كان  
لا يجوز ايضا الكل والمراد من قولنا المعتضي للعموم له اذ لم يعنى احد المقدرات اما اذا  
تعنى احد تلك المقدرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مطهرة عالما  
كان مقدره كذا وكذا لو كان خاصا **قوله** ومثال الاصل ان نظير هذا الاصل وهو  
المقتضي فانه ذكره لفظ الاصل للملاية وهو ان مثال العموم ومعناه مثال المقتضي اذ هو  
الاصل للمقتضي قول الرجل بغيره كذا انه ان هذا الكلام الذي هو طلب الاعتناق بتضمين البيع  
مقتضى العتق ان ضرورة صحة الاعتناق لان متوقف على الملك والمالك على البيع في هذه الصورة  
لتعيينه سببا له بدالة قوله على الف وشرطه له معنى بنت البيع فتقدم على الاعتناق  
لان منزله الشرط لتوقف صحة الاعتناق عليه قال شمس الامنة وهذا المقتضي ثبت متقدما  
ويكون منزله الشرط لان وصفت المحل والمحل للنصرف كاشرا فكذا اما يكون وصفا للمحل  
ولما كان شرطه ان يتبعه اذا شرط اتباعه ثبت شرط العتق لا بشرط نفسه لان الشيء  
اذا ثبت يتبعه بغيره شرطا المنبوع اطهارا للتبعيه كالعبد بصير مقيما وان كان في  
غير موضع الاقامة بنيت الاقامة من المولى وكذا الجندي بنيت السلطان والمرأة بنيت  
الزوج فتعتبر في الامر اهلية الاعتناق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيعا عاقلا فاذا دل  
له وصته في التصرف لم تثبت البيع بهذا الكلام ولا شرط فيه القبول ولا تثبت في خيار

لا يجوز ايضا والكل

العيب

العيب الروية ولو جعل الى المقتضي بمنزله المذكور صرحا كما قال الشافعي لثبت شرط  
نفسه ان اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبت فيه الخيارات الا يرى ان  
لو صرح المأمور بالبيع في هذه الصورة بان قال بعته منك الف واعتقم بحجر عن الامر  
لانها امره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اني بمقصود الم  
يات بالذي امره به فوقف على القبول فاذا اعتقم قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع الامر  
فتبين انما ذكرنا ان المقتضي ليس بالمنصوب مما وراه موضحا للحاجة وفي هذا المثال خلافا لغيره  
فانه يقول فلم يقع العتق في قوله اعتقم عبدك عنى بالف درهم عن المأمور ويكون الولاء له وهو  
القيام لان امره بالاعتناق عنه فاسد لا يضاف الى العبد غير وعبد غير لا يخلو من العتق  
عنه بحال لقوله علم الاعتناق فيما لا يمكن ان ادوم ولا يجوز اضمار التملك ههنا لان الاضمار لصحيح  
المصرح به لا يبطاله فاذا اضمرا التملك صار معتقا عبدا الامر لا عبدا نفسه ولان لو اعتقم  
عن نفسه بنفسه لم ينفذ وكان لا ينفذ بامر اولي وكان هذا كما لو قال لا يخرج عبدك عنى  
فكان بالف درهم واخرج عنى من فلان فلان او كاتب عنى فلان فلان او كاتب عنى الامر فلذا ههنا وفي الاستحسان  
صحة هذا الامر لان صدق من اهل الاعتناق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطالبين باثبات  
شرطه فوجب ثباته بصحى الكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالعين  
من ذلك المشتري او محسباه معسخ الكايب والبيع الاول بصحى للنصرف المان وهذا لان العبد  
محل للحلول العتق والمالك الذي هو شرط النقاد وصرف له والمحال صفاتها شروط والشرط  
اتباع وكل متبوع بعض بعهه لا محالة كما الامر بالصلوة والتذبرا امرها بطهاره وتذبرا  
لانها شرط وكذا التذبرا بالاعتناق نذرا بصوم وكذا استعجار الارض للزراعة يقتضى شيئا لان شرط  
امكان الزراعة فكان طلب الاعتناق عنه طلب للتملك او بالالف ثم الاعتناق عنه وكان الاجابة من  
المأمور تملكه كانه او لامر اعما فانه ثبت تملكه بالف في ضمن الاعتناق كانها عقد البيع ثم جعل  
الاعتناق بعد كمن يقول لغيره ادعنى زكوه مالي او كعنى ففعل اجراه وان لم يصح اد الزكوة  
والكفارة الا بما لنفسه لانه ثبت تملكه او اراض فيه او لا اقتضاهم بكونه عنى بالتسليم الى  
الفقر فكذا هذا فتبين مما ذكرنا ان امر باعتناق مملكه لنفسه لا مملكه غير وان معنى قوله عبدك  
الذي هو للمحال لا عند مصادفة العتق اياه فمقصود من هذا تعريف العبد الاضافة اليه  
بالملك والحلال يثبت فيما لو قال اعتقم هذا العبد عنى وقوله لو اعتقم بنفسه الا يصح

فلما على الوجه الذي ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره او لا يم بعهده وليس هذا كالامر بالبيع والاطارة  
والكاتب لا يمكن يصح ما امر به مقدم الملك لانا اذا قلنا ذلك وجعلنا للعبد مملوكا له صار هذا  
مع العبد واجازته وكما ثبت قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعناق قبل القبض فما يمكن الترخيص  
واليلزم على ما ذكرنا ما اذا اقال المرأتين زوجي فانه لا ينقض طلاقا ابائيه لانا انما اثبتنا المقضى  
الملفوظ لا حصل ذلك ههنا لانا اذا اخطا به وقوع الطلاق لا يصح الامر بالزوج فانها يتزوج باليهما  
امرضا بالامر الزوج فانه لا والله عيلا او اذا لم يصح الامر باليهما اثباته اقتصا وان من شرط تزوجها  
الفرخ من الاول الاطلاق فلم يصح مقضيا لانه لا يثبت الاقتصا الا ضرورة **قول** ولهذا ابي والبيع  
ثبت شروط العتق المثال المذكور اشروط نفسه قال ابو يوسف والشاذلي اذا اقال عتق عبدك عنى  
غير شئ فاعتقه نفع عن الامر وثبت له حبه اقتصا كما ثبت في البيع في المال المذكور والاشروط في القبض  
لانما لان عقد الهبة او الملك بطريق الهبة يثبت شروط الاعناق فثبتت شروط الاعناق  
وسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصود كما سقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول  
ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبارها هو الركن لكونه باثباته اقتصا العتق فلان  
يسقط اعتبارها هو شرط اولى كذا ذكره شمس الامم وهو الاصح من تركيب الكتاب لما ثبتت شروط  
العتق والعتق ثبت بالقبض فلذا الهبة التي في ضمنه وهذا ابي ثبوت الهبة بلا استراط قبض مقضى  
مثل ثبوت البيع الفاسد بلا استراط قبض مقضى فيما اذا اقال عتق عبدك عنى بالف وبرطل من  
خبر وهو في الحنفية جواب عما يقال القبض فعل حتى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق اقتصا لان  
المقضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يسقط لاجله ما هو اقوى منه خلاف القبول فانه قول  
اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا نصيحا الكلام اخص فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتصا كما في  
هذه الصورة والبيع الفاسد مثل المبيع اى في ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما لما قلنا  
ان ما ثبت مقضى تحت شروط المقضى بالشروط نفسه وقال ابو حنيفة وجمهم لم يقع العتق  
عن المأمور وهو الغيا من لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحته للعتق بالملك صار طالبا للمبيع  
والهبة لا يوجد الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حنيفة فظاهرا وما تقدمه فلان رقبته العبد اى  
ماليته حكم الاعناق بلف على ملك المولى لانه في حاله العتق ملكه والاعتناق ابطال للملك والمالية  
في يده نفسه اى يدا المولى لانه في يده او في يده العبد لان السنة في ذائه حنيفة وله يد معتبرة شرعا  
حتى استراط العمل على عبد رب المال في المضاربه ولم يكن للمولى ولا لرب استرداد ما اودعه العبد

من المودع

من المودع وذلك ان المتلف وهو المالىة فلا يصح ان يكون مقبوضا للطالب للعبد لانم حصل في يده  
شئ وهو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للمأمور بنت العتق عنى  
لانما العتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له واندرج في كلام الشرح الجواب عما يقال القبض  
قد وجد تقدير ان العبد هو الذي تصرف له المالىة والهبة نفع على تلك المالىة والعبد في يده  
فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهدية الشئ فمن هو في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض  
جديد وكقولنا الاخر اطعم عنى كفا من عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير فايضا يتابع الامر  
والدليل عليه ان الباع بالملك حبس المبيع بالتمتع فيما اذا اقال العبد اشترى نفسه من مولاك ففعل  
لان العبد بدين نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يدا العبد يدا الطالب بطريق النيابة فكذا هنا  
وقال المالىة لم يصل الى العبد بل تنلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احدا فايضا لها خلاق مسئلة  
الطعام فان المسكين يقبض عنى الطعام فممكن ان يجعل قابضا للامور وانما لنفسه وكذا في مسلم البيع  
لم تنلف الملك والمالية بل اسفل الى المستتر فممكن ان يجعل العبد بايا عنى من القبض وقولنا ان القبض  
سقط للاقتضاء باطل لان ثبوت المقضى بهذا الطريق وهو ان ثبت شروط المقضى وسقط اعتبار  
شروطه امر شرعى وهو ثبوت اسقاط ما محتمل المستوط دون ما الاحتملة والقبض التسليم شرط الاحتمل  
السقوط في الهبة حال اذا لم يوجد صورته او جنت الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو  
الاقتضاء يعمل محل محتمل المستوط دون ما الاحتملة واما القبول في البيع فمحتمل السقوط لما ذكر  
فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا يجعل بقدر الكلام بعه منى ثم اعتقه انه على هذا الوجه يحتاج  
الى القبول بل يجعل بقديره كانه قال استترنته منك فاعتقم عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعت  
منك ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغوثي رحمه الله وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد  
مشروع باصله معتبر به في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا للمعروف فكذلك نفسه فاحتمل اى  
الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه اسقاطه بطريق الاقتضاء  
لان دليل السقوط معمل فيما احتمله قال شمس الامم رحمه الله وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك لاقتل  
البيع الصحيح زايدا وذكر الامام البرغوثي واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصل فان اجابه  
يعمل بدون القبض والفاسد ليس باصل نفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لصعفه احتاج الى قبض مقبو  
واذا ثبت في ضمن العتق بعهده فصار مثل الجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله على ان  
القبض ساوق ان على انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصله في الميراث ان



الهيئة الجائزة اليعجل اليه وذكر في الميسوطو الاسرار ان مال به العبد وان تلفت بالاعتناق ولو  
حصل في يد العبد شيئا منها ولكن من حيث ان العبد منع هذا الاعتناق سدرج فيه اذ قبض  
وذلك كلف في البيع الفاسد دون الهيئة كالقبض مع الشبوح فيما تحمل القسمة ومع الاتصال  
في الثمار على رؤس الاشجار لوقوع الملك البيع الفاسد دون اليه على ان عند الشيخ ابي الحسن  
منه العنق عن المأمورة البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقبض ولم يوجد كما في اليه **قوله**  
ومثاله في ومثاله الاخر قوله لامرأة التي دخل بها عند نياوي للطلاق فان الطلاق يقع مقتضى  
الامر بالاعتداد ان من ضروره الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فصدركا في قال قد وقع عليك  
الطلاق فاعتدك واليلزم عليه قوله لاني العدة عند نياوي للطلاق حيث يقع ان الضرورة  
لان الامر صحته بدون تقدم الطلاق عليه بقيام وجوب العدة لانا نقول لا اثر لقيام العدة في صحته  
لان وجوبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الكلام اثر في اجابيه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله  
فلا يمكن ان يضاف اليه ثم لتصح هذا الكلام وجهان احدهما ان تقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل  
مستقارا للطلاق على ما مر وان لم يكن تصحبه تقدم الطلاق فانه لو تقدم الجحيم عليه ما شئ سوي  
تملك العدة كما لو طلقها صرحا يجعل مستقارا للطلاق تصحبا له واخر ان اعن الغائبة وهذا في  
ولكون الطلاق ثابتا اقتضا لم يغيره الملائم فيه ولم يكن ثابتا لان الضرورة مندفعه بالواحد للرجوع  
فلا يشار الى الملائم والبان من غير ضروره **قوله** ومثاله خلاف الشافعي اي مثال المقتضى  
الذي جرى العوم منه عندنا والمحرم عندنا قوله ان اكلت فعدى حراما وشربت ونوى خصوص  
الطعام والشرب اي نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق اصلنا عندنا لاقتضا  
ديانه لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل للفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا ليل علم لغة  
ان الفعل لا يكون بدون محل فثبت المحل مقتضا وكان ثابتا في حق ما تلفظ به من الاكل دون صحة النية  
اذ هو مما وراء الملفوظ غير ثابت وكانت النية واقعه في غير الملفوظ فيلغوه وكذلك مسلم الخروج  
اذ نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضا واديانه لان قوله ان خرجت  
وان دل على المصدر لغة التناول مكانا من حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج مكانا  
محالة قال يصح تخصيصه بالنية وكذا في مسألة الاعتناق اذ انوى تخصيص الاسباب بان قال عيئت  
الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضا واديانه وعن ابي يوسف انه يصدق ديانته لان نوى تخصيص  
في المصدر ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت سبب مقتضى لان الاغتسال بعض مقتضى

سببا ولا عموم له فبطل فان قيل المصدر في ذكر الغسل مذكوره وكان بمنزلة ما لوضع به  
في موضع النفي فصدر عاما فيصير المخصوص كالموقوف ان خرجت خروجا ونوى خروجا ونى خروجا ان صدق  
ديانه وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة بعدك تحريم قال عيئت به الجنابة خاصة بصدق فماتت  
الله فلو قلنا نوى المصروف وهو الاغتسال مذكوره لا اقتضا ولكنه اسم يرجع الى صفة الغسل وطاله فلم  
يكن له عموم من قبيل الاسباب الاسم الموضوع للسبب هو الغسل فارحب العوم في الاسباب فيصير المخصوص  
في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الغسل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع فعمل  
هذا الوفا ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابه يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا  
او فاعلا يجب ان يصدق الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل ولا يقال ان لم يصح معنى  
نوى من حيث ان تخصيصه من حيث ان يصدق في مدونه ان نقله من موضع وتبرر لانا نقول انه غير متزوج في  
نفسه انه غسل جميع البدن لغة وتلك واصاف زائدة للتناول واللفظ والنية تعمل فيما تحمله اللفظ  
لغة لا في غيره وذكره الجامع البرهان اذا قال ان اغتسلت اغتسالا تحت نية التخصيص فم لان المصدر يقوم  
مقام الاسم والاسم عموم فقد نوى المخصوص من العموم فينته فيما سلفه وبينه خلاف قوله ان اغتسلت  
لان المصدر فيه غير مذكوره فلا تقام مقام الاسم ولا يقال انه مذكوره مقتضى ان لم يذكر صرحا انه مذكوره  
في حق صحة الفعل في اقامته مقام الاسم فصارت اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت ولو قال ان اغتسلت الليلة  
في هذه الدار فلذا ونوى تخصيص الفاعل بان قال عيئت فلانا دون غيري لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكوره  
بطريق الاقتضا لان من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللفظ اصلا  
فبطل نية التخصيص في هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عندنا تقبل التخصيص  
خلاف قوله ان اغتسلت احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانته لاقتضا لان الفاعل مذكوره  
وهو كمن وقع في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فثبت التخصيص فكذا اذا قال ان اغتسلت  
ونوى غسل الجنابة يصدق ديانته لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس كالمصدر وقد ذكرنا  
في موضع النفي منكم انصح القول بتخصيصه لكنه خلاف الظاهر اذا ظاهره للعموم فلا يصدق قضا  
فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه الميسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ افوا اذا ذكر الفعل  
ونوى تخصيص المفعول به كما ذكرنا او الوقت اذا قال ان شئ طالق واراد يوم الجمعة او الحال كما اذا قال  
لرجل قام لا اكل هذا الرجل واراد حال قيامه او الصفة كما اذا قال ان تزوج امرأة واراد امرأه كوفيه  
او بصرته كانت سنة لغوا ولا يقال في هذه المسائل تحت بكل طعام وكل شراب وان كان ولو كان

هو نكره

290

هو نكره

ان يصدق

المعنى بالطلاق والعتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا الية العموم لاننا نقول ليس ذلك  
لابل العموم بل حصول المحاق عليه فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان  
لحصل الحنت ايضا وهو كالموقف والمحال فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او  
راجل تحت الابعوم للفظ لكن حصول الملقوظية الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان حكم الاكل  
والشرب والخروج من قبيل المقضي على قول من شرط في المقضي ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ  
اليه الفرق منه وبين المحذوف فقال فاما الاقتصا فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الامنة  
المقضي شرعا لانه مشكل لان اقتصار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى  
المكان استفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرفه في شرح اصلا الا ان يقال المقضي هو الذي ثبت  
ضرورة صحيح الكلام شرعا او عملا لانه كما ذكر بعض المحققين في تصنيفه في اصول الفقه  
ان المقضي هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من  
ممنوع وجود الملقوظ شرعا الا بقره اعني وجوده محتملا وانه مثل قول  
حرمة عليكم اما لم فانه يقضي اقتصار الفعل والوطى او النكاح لان الاحكام المتعلقة بالاعيان  
بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المطلقة او ممنوع كون المنكح صادقا الا بمثل قوله علم روع عن امي  
الخطا والنسيان انما الاعمال بالنيات لا يصيب لمن لم يربوا الصيام من الليل فيمكن ان يجعل هذه  
المسألة من باب الاقتصار المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقضي والمحذوف قسما  
واحد وهو خلاف ما اختار الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتصار ممنوع على ذلك التقدير  
ايضا فانه ذكره تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قسمل المقضي لان اللفظ المتعلق بالمفعول  
يدل على المفعول بصيغته ووصفه لغة فاما المقضي فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او  
ضرورة وجود المذكور **قوله** وقد شكك على السامع الخ اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا  
المقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقضي ولم يفصلوا بينهما فقالوا  
جعل غير المنطوق منطوقا لتصح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه فذهب  
اصحابنا جميعا الى اسقاء العموم عنه وذهب ان في وعامة اصحابنا الى القول بالعموم والقاضي  
ابو زيد تابع المقدمين وجعل لكل قسما واحدا فقال المقضي زيادة على النص لم يتحقق معنى النص  
بدونها فاقصاها النص لسحق معناه ولا يلقو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ثم قال  
وقوله قوله واسئل القريب اي اهلها اقتضا لان السؤال للشيء فاقصه موجب هذا الكلام

الاشتقاق والمخبر

ان يكون المسؤول من اهل البيان لمفيد فثبت الامل ايضا قال وقال علم روع عن امي الخطا والنسيان  
وقا استكره هو اعليه وعينه غير مرفوع فاقصه ضرورة زيادة وهو الحكم لصير مفيد او صار  
المرفوع حكما وثبت في الحكم علماء عند الشافعي المواضع في الاخر والصحة في الدنيا وعندنا انما  
يرتفع حكم الاخر لا غير ان بدأ القدر لصير مفيدا فيزول الضرورة قال وقال علم الاعمال بالنيات  
والله حكم الاعمال فان عينها ثبت بمانية وعندنا ان تقع كل حكم بالية على سبيل العموم وعندنا  
يتعلق الحكم الاخر من التوافق في مراد بالاجماع فلما ثبت هذا الكلام مراد او صار الكلام مفيدا ثم  
يتعلق اي ما واره كما انه قال ثواب الاعمال بالنيات ثم الشيخ المصنف لما رأى ان العموم يحقق في  
بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فبعدك حر على ما ذكره بعد هذا اسلك طرق  
اخرى وفصل من يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما اخر عن المقضي كما هو محذوف  
ورضع علامة بمتنونه المحذوف عن المقضي فقال وقد شكك على السامع ان فصل في محقق  
عليه الفصل من المقضي وبين المحذوف على وجه الاقتصار اي الشيء حذف لاجل الاقتصار ولكنه ثابت  
لغة واي ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقصى غيره وهو الذي نسيه مقضيا ثبت  
عند صحة الاقتصار اي بقوله عند النص كما للمقضي واذا كان محذوف اي اذا كان الشيء محذوف فاقدر  
مذكورا انقطع عن المذكور الاول اي القطع ما اضيف الى المذكور وعلق به عن وانصل الى المقدر لعدم  
الشبه اي لعدم الاشتباه والالتباس بحذف النسيان المحذوف انما محذوف اذا كان في النسخ دليل عليه ولم يكن  
ملتبسا وليس ههنا التباس في حذف النسيان من استوضح ان من قبيل المحذوف لان قسمل المقضي  
وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال لا يبر ان الصير للشان ذكر الامل اي صريح في انتقلت  
الاضافة اي اضافة السؤال الى القريب عنها الى الامل فكان من قسمل المحذوف من المقضي لان المقضي  
محقق المقضي بقوله بالانقله اي لنقل المقضي عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر  
الكلام بعد اظها المحذوف ايضا مثل بقوله في الامضاء كما في قوله فعلنا امر بعصا  
الحجر فانفتحت اي ضربت فاشتق الحجر فانفتحت وقوله فو فادى دلوه قال يا بشر ان فترع  
فدري علامتا متعلقا بالجميل فعال يا بشر وفي نظيره كثره ولا يمكن ان يجعل هذا من باب  
الاقتضا على ما ذكرتم لان ليس امر شرعي واذا كان كذلك لا يحق الفرق بينهما هذه العلامة  
قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التصريح به لانه في ذلك في جانب  
المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله والى القوية

الاشارة في قوله

فلزومه بالمقتضى وعدم لزومه في المحذوف بمحقق الفرق بينهما وفيه ضعف سببته ان شاء الله تعالى  
وحققة الفرق ان المحذوف امر لغوي والمقتضى امر شرعي **قوله** ومثله اي مثل المحذوف يعني  
من نظيره او مثل قوله عواسل قوله علم رفع عن امتي الخطا والسيان وما استكرهوا به  
لما استحال ظاهره اي العار بظاهره واجاهه عليه لان ظاهره بعض رفعها بالظلمة عن جميع الامه لكون الامه  
عبارة عن جميع من آمن بالنبى الى يوم القيمة وكون الالف واللام في الخطا والسيان لتمامه والاستغراق  
اذ لا عهد بالاجماع والعلم به غير ممكن لا اضايه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة حقيقته في حق  
الامه فلا بد من تقديره فيمكن اضافته الرفع اليه بصحبه الكلام وهو الحكم لانه هو الذي يقتضيه هذا الكلام  
لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم هو المقدر كان من قسمل المحذوف لامن قبيل المقتضى  
لصير ظاهر الكلام على تقدير النص من اسقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطا واحاء  
اليه ومعنى جمع الشيخ بين المحذوف والمقتضى في قوله كان الحكم مضمرا محذوف فامح محقق الفرق بينهما وهو  
ان المضمرة ما اثر في الكلام مثل قوله والفرق بينهما والمحذوف لا اثر له مثل قوله هو واسل الفرق هو ان  
بعض الاصوليين سمو هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوف فامح منها اشارته الى انه اذا  
ذلك النوع لا غير والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده وكذلك قوله علم اي ومثل قوله هو واسل الفرق  
او مثل الحديث المذكور قوله علم الاعمال بالنيات في ان المقدر في من قسمل المحذوف لامن قسمل المقتضى  
وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى الحكم ان لا يوجد عمل بلانيه لدخول اللام المستغرق للجنس الاعمال  
ثم الحكم بانها تصرف الى اليه وقد تعدد العمل به لبادته الى الكذب الذي هو تحريك كلام الرسول علم  
لمحقق كغير من الاعمال بلانيه لم يكن بدم ادرج شي يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم والاعتبار  
وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم لا يصير هو المستد المحكوم عليه ويرفع بالابتداء ويجر  
لفظ الاعمال الذي كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قسمل المحذوف لامن قبيل  
المقتضى ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديث المذكور  
كما قال الشافعي لانه يابى لغة لاقتضا وكان مثل المصريح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه  
او باطلا فكذا هذا ثم في ذلك لم يقل وقد اعقب شافعي ان القول بعمومه لا يجوز فثبت  
ان من يابى لاقتضا اذ ليس مانع من العموم غيره فاجاب ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قسمل  
الاقتضا ولكن من قسمل الاشتراك فان الاشتراك لا يقبل العموم ايضا كما يقتضيه عندنا فلا يلزم  
من عدم جواز عمومه كونه من يابى لاقتضا وقد مرسان الاستدراك في باب ما يترك به الحقيقة

سنة ١٠٠٠

صان بما ذكرنا الفرق من المقتضى المحذوف وان ما حذف اختصارا كان علما اي يقبل العموم لان  
الاختصار احد طرفي اللغة وكان المختصرا سا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فالمر  
شعري ثم ضرورة فانها ساند في الخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء ببلاد دليل  
هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ هربا وشمس الامم وعامة المناخرين وقد اختار الشيخ في شرح  
القوم طريقة المتقدمين كما هو اختارها القاضي الامام ابن زيد في القوم ومن سلك تلك الطريقة يمكنه  
ان يجيب عن كلام المناخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها الاصل فارقه منها لان في المقتضى قد  
تغيرت الكلام ايضا فان قوله اذ لا عهد كعني بغير النصح بالمقتضى وهو اليه لانه لم يتق العبد  
على تقدير ثبوت ملك للملوك بل يصير ملكا للامير وصار على ذلك التقدير كما قال اعني بغير كعني  
وهذا تقدير وكذا في قوله ان اغتسل اليه في الدار فكذا استغتر الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى  
وهو الفاعل فانه يابى اقتضا على ما نص عليه الشيخ رحمه الله في المحذوف قد استغتر الكلام بعد اظهاره  
كما تنافي قوله اضر ببعض الجزا بغيرت وامثاله وما ذكرتم من الجواب لا يعنى شيئا لانه لو وجد  
كلام يحتاج فيه الى اضرار واستغتر الكلام بتصريحه لا يفرق لزم تغير الكلام في المقتضى وعدم لزومه  
في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين اشتراكهما في المقدر وان امتازا احدهما يجوز التغيير  
واذا كان كذلك جعل الكل بابا واحدا وكذا المقدر في الحديث المذكور ليس من باب الحذف  
الذي يقتضيه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغيره ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه  
شيء بل يحل على جميعه ان يمكن والافعال الكذبة وانما قدر فيها ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول  
فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب لاقتضا مع ذلك التغير وقولكم المقتضى تصحح المقتضى  
وتغيره فلا يصح متغيرا له مسلم ولكن المقتضى تصحح مجموع الكلام وتقوم معناه الا اذا كان  
وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقورا ومصححا او كما المسائل التي  
صحت فيها نية العموم وهي التي حاكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب لاقتضا على هذه الطريقة  
ايضا لان المصدر في قوله طلعت نفسي مثلا ليس مقدر ولا غير هذا كونه بل معناه افعل فعل  
التطليق والكلامان ببيان عن معنى واحد الا ان احدهما ارجح مثل الاسد والعصفور كان  
المصدر منه كورا يصح فيه نية النعيم واعلم ان عند القاضي الامام ابن زيد لما كان المحذوف من قسمل  
المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل في المحذوف ايضا على ما ذكرنا او ومع الشيخ في التعريف ولكن لما  
خالفة المحذوف لا بد ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف لصير ما غابان

الزينة

الزينة

مورد في المحذوف

يقول واما المقضي فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ونحوه والافهم مستقيم  
 الحذ وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المعنى عبارة عن زياده نثبت شرطا لصحة حكم شرعي  
 ولهذا قلنا لان المقضي امر شرعي ضروري فلنا اذا قال لامرانه ان طالق او طلقك ونوى به  
 الثلاث بطلت بنية ولم يقع الا واصله كما لو لم ينو وقال الشافعي بطلت بنية وان نوى به  
 طالق بغير طلاق والمعنى بمنزله المنصوص عليه جعلت الثلاث فيه كالوصح به ولو قال انت  
 طالق طلاقا او قال لها ما ابيح ذلك وكان لها من نصيبا على التفسير والمفسر ان يبيح بيان  
 محتمل للفظ الا غيره وكذا اذا قيل فلان طلق امراته صح الاستفسار عن العدد فقال كم طلقها  
 ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار ولنا انه نوى صلا محتمله لفظه فقلت بنية  
 كما لو قال لها زوري اباك او حجي ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة الاسم  
 الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد بوجه لا يقال للمثنى والمثلاث طالق وطوالق وهذا  
 لا خلاف فيه فان عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي لا يحتمل الا في طالق ولكن ذلك الطلاق  
 نعت مقضي لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بتوقع طلاق عليها سابق لوصف نساء  
 عليه وذلك بمعنى ايقاعه من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فثبتناه لمحقق هذا الوصف منه  
 صدقا واذا كان باننا اقتضا كان فيما وراء صحيح الكلام في حكم غير المملووظا لم يعمل بنية لانها  
 لا يعمل الا في المملووظ وقوله لان المذكور نعت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس محل النية  
 الا الطلاق الذي هو محل النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور  
 اقتضا لانه لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوضعها لا الطلاق لان قولنا عبارة عن المرأة  
 وطالق عبارة عن الوصف المراد بجميع اوصافها المستتمة باسم للطلاق ولا يفعل الايقاع الذي  
 صدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو لو فوج فلم يكن شئ منها بابتنا لانه ولكن الاقتضا  
 معنى المقضي او لكن الطلاق الواقع ضروري لا عموم له كما مر فلم يكن الطلاق باسما في حوزته  
 الثلاث فكان باو باي عموم مالم يتكلم به فلم يصح وقد عرفت هذا ان كلام الشيخ نقد ما وناجرا  
 وترعبه والطلاق الواقع مقدما عليه اقتضا لان المذكور هي المرأة باوصافها الا الطلاق لكن  
 الاقتضا ضروري لا عموم له وان قد نوى عموم مالم يتكلم به ولم يصح وقوله اذا لم يكن المصدر ههنا الى  
 قوله انت طالق باسما لانه جواب عما يقال لان الطلاق ما ثبت اقتضا بل هو بابتنا لانه كما  
 قول الملغ في نفسك لان كل شئ من اسما كان او فعلا دل على المصدر لانه وكان ثبوت الطلاق قوله

في حوزته من اسما كان او فعلا دل على المصدر لانه وكان ثبوت الطلاق قوله

انت طالق من حيث اللفظ صحيح وجه التعميم فيه فاجاب وقال نعم الامر كما قلت لان دلالة اللفظ على مصدر قام  
 بالموصوف صحيح بناء الوصف عليه كضارب وقام وجالس بدل على الضرب والقيام والجلوس في الذات  
 الموصوفه بالا على مصدر قام بالواصف وههنا وصف المرأة بالطاقيه فيدل اللفظ على طلاق  
 قام باوهو مصدر فقولك طلقت المرأة طلاقا لا عمل طلاق قام بالزوج هو معنى المطبق وانما ثبت  
 ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة وكان امره شرعا لا لغويا ولان النعت لغيره يدل على وجود الوصف  
 ولكن انثرت في اجادة فان قولك ضارب وجالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن  
 لا انثرت في اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام جدا والواقع كذا ولو لغوا  
 وههنا ثبت هذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا فصحا لانه كان شرعا لا لغويا ولا  
 يقال ان طالق جعل انشائي المشرع وجرم عن كونه اجارا فصا ومعناه انشائي الطلاق فلم يكن ثبوت  
 الطلاق بمن باب الاقتضا لا غير فمن حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به معنى انشائي ولكن طرقت  
 ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار والكليم ولهذا كان جملة انشائه ورياحي لو لم يكن العمل بكونه اجارا  
 لم يجعل بان قال للمطلقة والمنكوحه احدا كما طالق لانه الطلاق معرفتنا ان كونه انشائي معنى على الاقتضا  
 وكذا كضربت بناء على مصدر ماض بعنى وكما ان النعت يدل على مصدر قام بالموصوف لا بالواصف لانه  
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابته الحال وقوله طلقك ماض على مثاله فيدل على  
 مصدر ماض لانه على مصدر في الحال فيدل على ان بلغوا لان الطلاق لم يكن موجودا في الزمان الماضي لانه  
 بناء عليه ولكن جعل انشائي شرعا تصحيا لانه فاجب مصدر ماض قبل المتكلم في الحال وكان المصدر العابت  
 به شرعا لا لغويا فلم يصح فيه نعت التعميم لثبوت اقتضا **قوله** واما المان جواب عما يقال ان البان  
 في قولنا انت مان تحت مثل طالق في قولنا انت طالق فيدل اللفظ على قيام البدون بالموصوف لانه  
 عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا بطريق الاقتضا تصحيا لانه لم يصح نعت التعميم  
 فيها عندكم حتى لو نوى الملائكة فعله لم يكن كذلك طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية فقال عدلنا  
 ان المان معاشبه من الكليات كالحليب والبريه مثل طالق من حيث انه نعت فوالله على عدد  
 وان ثبوت البدون به بطريق الاقتضا مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقضي للواقع  
 الا انها اقدر من حيث ان البدون الثابته به وان كانت ثابتة بالاقتضا تصل المرأة للحال  
 اي نظرها في حال حتى جرم العطي والدواعي على الزوج ولاقتضا لها ووجان اي ثبوت البدون  
 في المحل اقتضا بطريقان ثبوت بدونه تقطع المدكاي الحل العابت للزوج في الحال وثبوت بدونه

ان ذكرنا في خبره الاخبار ان الطلاق في حوزته من اسما كان او فعلا دل على المصدر لانه وكان ثبوت الطلاق قوله

نفسه  
سطح الحلای حل المحلیة بان لا تنفی المراه محللا للنکاح فی ختمه کان البابت بطریق الاقتصاف عالی  
معدد المعضی حکمی وهو قوله اب بابت بواسطه تعدد المقضی وهو البدون یعنی صار قوله  
انت بان محتملا للبدون تنفی سبباً بقسام البدون الی کامله وناقصه فان اربیده کامله کما هی  
الثابته اضداد من البایز ومن شرطها وقوع الملائ والمیثابته تضمنت شرطاً فوق الملائ وان  
اربیده ناقصه فی حد اقضاد من الاول وهی معنی قوله علی الاحتمال تثبت ان کل واحد منهما یصل  
مقضی للفظ ومحتملاً له فاذا نوى الملائ فقد عین احد محتملین فی تعینهما واذ نوى مطلق البدون تعین  
الادی لانه متیقن واما طالق فلا تنصل بالمره للحال ای فی الحال واللام للوقت ای التمسک به واترونی  
الحال المعاصی جمیع احکام النکاح من حل الوطی ووجوب النفقه والسکنی لان حکمه فی الملک ای فی ان التمسک  
بالشرط وهو انقضاء العده لوجوله ثابته عند جنیف رحمه الله وحکمه فی الحل ای فی ازاله حل الجلیه متعلق  
العده وهو ایقاع الطلقین الاخرین واما حکمه للحال ای البابت فی الحال ولنظ الحکم توسع انعقاد  
العده ای انعقاد علیه موجب حکم فی اوانه وکتمل ان یكون اثره ازاله الملک بانقضاء العده وکتمل ان یكون  
زوال الحل بانضمام مثلها الیه وهو الاعتقاد فی ذاته غیر منسوخ فلا یعمل فی التیم ولو تنوع انا یتنوع  
بواسطه الرد ای اذ الرد ان یقسمه علی نوعین لا یتمکن ذلك الا بالنکاح العده فی یصدره نفس  
الطلاق موثراً فی ازاله الملک والطلاق الملائ موثراً فی ازاله الحل مثل البدون الخفیفة والغلیظه واذ  
لم یقسم الا بواسطه العده وصار العده اصلاً فی الذنوب وازاله الحل لم تنسب معنی لقوله انت طالق اذ  
دال علی العده وکلاقی البدون لانهما منسوخ بنفسه فصل کل نوع مقضی بقوله انت بان و ذکر طریق  
البوغریه هذه العبارة ولا یلزم اذ قال انت بان او انت حرام لانه وان نعتاً ولكن لما كانت البدون منسوخه  
الی خفیفة وغلیظه وهذا النعت ثبت باحد البدون تنفی کان ان یمن احدهما فاذا عین تنفی ذکر الوجود  
اقضاداً وصار كالمخصوص علیه معلوم ان البدون الغلیظه لا تنسب الی سببها وهو المطلقان الملائ  
ثبت الملائ اقضاداً أيضاً فاما النعت فی قوله انت طالق فلا تثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد  
ثبت هذا الوصف المانی والملائ فی ضم عده آخر الیه یكون تعین المقضی وفي البان ما اثبتنا عموم  
البدون لانا لا یجمع بین البدون الخفیفة والغلیظه بل سبباً لاثبات النعت اقضاداً لان  
ذلك المعضی لاثباته الی سبباً مقبلاً اقضاداً **قوله** واذ قال لها طلق نفسك کتمل ان یكون  
ابتداء کلام مثلاً لعموم المحذوف وکوز من تنسبه المسئله الاول بیاناً للفرق منه ویرى قوله طلقك  
والمسائل المذكوره یعنی قوله طلق نفسك کماله ما ذکرنا من المسائل حیث صححت نتم الملائ فی

دونها لان المصدر ههنا بابت لغه لا اقضاداً لان الامر فعل مستقل وضع لطلب الفعل ای المصدر الذي  
دل علیه المستقل ولا يتوقف ذلك على وجود للفعل المستقل بل يتوقف على قصور وجوده فيجوز  
ثابت وضع الامر لغه واذ صح كان المصدر باننا لغه لانه مختص من قوله افعل المطلق على مثال سائر  
الافعال ای الامر بها فان قولهم کتب واضرب واجلس نحوها مختص من قولهم افعل الكتاب و افعل الضرب  
وا فعل الجلوس كذا ضرب ونصر مختص من قولهم فعل الضرب فی الزمان الماضي و فعل الضرب فی الزمان  
المستقبل واذ كان المصدر ثابتاً لغه احتمال الكل والافل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقاً وكسائر اسما  
الاخص فانها کتمل العموم والخصوص علی ما مرسانه ولما طلقت بنفس الفعل ای اجباراً عن نفس الفعل  
ووجوده فی الزمان الماضي ونفس الفعل حال وجوده لا يتعد بالعمه او معناه طلقت ذات نفس الفعل  
فانه جعل انشاءً ومطلقاً فی الشرع لانه اجباراً عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقك كسائر افعال  
الجوارح والفعل حال وجوده مستحيل ان يتعد بالعمه كالخطوه لا یصیر خطوتین بالعمه  
فلهذا لا یعمل به الملائ فیه وذلك ای قوله طلق نفسك في ذلك الی المصدر لغه مثل قوله ان خرجت  
فبعد خروجك لانه علیها فانه اذا قال ان خرجت فبعد خروجك عنی ب السفر خاصه صدق فيما منه وبين  
الله ولم یصدق فی الحکم قال القاضي ابو عیثم من الفضاة الاربع لا یصدق دياناً ایضاً لانه ذکر الفعل وان  
لاعموم له فلا یتم التخصیص كما فی الاعتسال قال وجواب الكتاب ای الجامع محمول علی ما اذا قال ان خرجت  
خروجاً وهكذا کان فی بعض النسخ العقیقه ولكن جواب الظاهر ما ذکرنا لان ذکر الفعل ذکر للمصدر  
لغة والمصدر نكرة فی موضع النفی فصار عاماً بصفاة ومن صفاة انه قد یكون معیداً مثل الخروج  
الی السفر وقد یكون قصیراً مثل الخروج الی السوق المسجد وعرفوا اختلافها باختلاف احكامها  
فانه يتعلق بالسفر احکام لا تتعلق بغيره فصح التخصیص فيما منه ومن العدم ولم یصدق القاضي  
لان فیه تحفناً علیه وهذا خلاف قوله طلقك لان صیغته یدل علی مصدر ماض ولا مصدر فی الماضي  
الی اخر ما ذکرنا وهذا مستقل لدخول حرف الشرط فیه فكان مثل قوله طلق نفسك مقبلاً للبعید  
فیصح تخصیص **قوله** ولا یلزم الخ اذا حلف لساكن فلانا ولا ینبئ له فالهمن واقعه علی الدار  
والبیة لان الساكنه مفاعله من السکنی وهی المکتب فی مکان علی سبیل الاستقرار والدوام فیکون  
الساکنه بوجود هذا الفعل منها علی سبیل الخاطئة والمقارنه وذلك اذا سکنت بیتاً او سکننا  
فی دار کل واحد منهما فی بیت منها لان جمیع الدار مسکن واحد فان نوى حلف ان لا یسکن فی بیت  
واحد صححت نیتیه ولم یصحح بالمساکنه فی الدار وكان ینبغی ان یلغو نعته لان المسکن غیر ملفوظ وانما ثبت

ان قال  
ان خرجت



انقضاء وتبين التخصيص فيما لا يظلمه باطله الا انها انما صححت من حيث انه نون محتمل كلامه لا الساكنة فعمل  
يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما حصل ذلك في بيت واحد على الحال  
واما في الدار فحصل الاتصال في نواحي السكنى من ارافه الماء وغسل الثوب ونحوها الاصل السكنى واذا  
لم يثبت بيتا عنحت بحجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة سمي ساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت  
وفي البيت الواحد عنحت في عموم المجاز واذا نوى السكنى لواحد فقد نوى نوعا من المساكنة فيصح كون  
جمل البيوت بمعنى نية جمل البيوت اي مطلق البيوت من غير ان يعنى واحد منها فيصح من اجزائي  
الكلام اذا بهم عادة متصلة بالدار وقوله وهو قاصر معترض عن معنى الهمزة واقعه على الساكنة في  
الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها سمي ساكنة في العرف **قول**  
والا يلزم عليه ان يعلل ما ذكرنا ان المقصود بقول العرف انما هو انما هو الحكم بعدم المسئلة المذكور  
فان الفرائض فيها ثبتت مقضى النسب وقد ظهر ثبوتها فيما وراءه وهو الارث فقال قد علمنا ان ثبت مقضى  
الا ان النكاح غير متزوج لا يقال نكاح بوجوب الارث ونكاح لا بوجوب الارث من لوازم النكاح واحكامه  
كالملكة البيع فاذا ثبت نكاح مقضى ثبته حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه تصددا  
الا يبرهن ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملكة ثبت البيع البابت مقضى ايضا كالملكة مثل ما اذا  
قالت امراه لمولى زوجها اعنى عبدك هذا اعنى بالفرجهم او قال رجل لمولى منكوحتك اعنى منك  
هذه عنى بالفرجهم فعمل ثبت البيع وسطل النكاح ايضا لان من لوازمه فكذا لا يقال لانسلم  
ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدون نكاح الطافه والامه لانا نقول انما امتنع  
الارث هناك معارض الكفر والرق كما منع الكل معارض الظهار والاعكاف والحيفض الامور انه لو زال  
المانع بان اسلمت المرأة او اعقت الامه كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحيل بزوال الملك  
العوارض ولو لم يكن موجبا للارث في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع وذلك خمس الائمة **قول**  
ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذا لا يتصور ولد فينا الابوالد والوالدة وكان التخصيص  
الولد مصصا على الوالد والوالدة دلاله كالتخصيص على الاب يكون مصصا على اخه اذا  
الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد ثبت ان البابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا  
ان يكون ثابتا بطريق الاتصاف ان امضا النكاح ههنا كاقضا الملكة قول اعنى عندك على  
الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاتصاف يكون باقيا لا باعتبار دليله بل لانعدام دليله من غير  
ان منته منها بالوفاه وانتهى النكاح بالموت سببا استحقاق الميراث وهو معنى قول الشيخ رحمه الله

فيصير في حال بقاء مثل النكاح المعقود تصددا **قول** والمانع بدلالة النص لا بمقتضى التخصيص  
ايضا معنى كما ان المقصود بالتخصيص انه لا يقبل العموم فكذلك الثابت بالدلالة ثابت لا بمقتضى  
التخصيص ايضا لان التخصيص بان اصل الكلام غير متناول له وقد تمت العموم فكذلك الثابت بالدلالة  
ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان النص متناوالة لغة لا معنى لاحتمال كون غير متناول له ولما  
يحتمل اخرج من ان يكون موجبا للحكم فبه دليل يفترض عليه وذلك يكون نسخا لا تخصصا واما  
البابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى  
العموم فيما يكون سياق الكلام لا جمل فاما ان يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زياده  
على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يبيح فمعنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام  
الاشارة زياده على معنى النص وانما ثبتت بحاجب انص اياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير  
ثابت قال سمس الامه ولا يحج انه محتمل ذلك لان البابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت  
بصفة الكلام وكان المانت عبارة النص تحتل الخصوص فكذلك البابت باشارة وذكر بعض الشارحين  
وصورته ما قال الشافعي الاصل على الشهيد لان حتى كلما ثبتت ذلك باشارة قوله بل اجبا عند الام  
والايم مسوقه لسان علود رحابهم فاورد عليه ما روي انه علم صلى على حرة سمعت صلوة فاجاب  
بان تلك الاشارة خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فصحت في حقه على العموم وقد  
بيننا ضعف هذا فيما تقدم **قول** ومن الناس من عمل في النصوص اي استدلال بها بوجوه اخرى  
ما ذكرنا وفي سادة عندنا واعلم ان عامه الاصول من احباب الشافعي تسموا دلاله اللفظ الى المنطوق  
ومفهوم فالواد دلاله المنطوق ماد دل عليه اللفظ في محل المنطق وجعلوا ما سمينا به عبارة واشاره  
اتصاف هذا القبيل فالواد دلاله المفهوم ملاد اللفظ لا في محل المنطق ثم تسموا المفهوم الى مفهوم  
موافق وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به وسواء في نحو الخطاب ولحق الخطاب  
ايضا وهو الذي سمينا به دلاله النص والى مفهوم مخالفه وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق  
في الحكم وسواء دليل الخطاب وهو المقيد عندنا للتخصيص الشئ بالذكر ثم تسموا هذا القسم من المفهوم  
على ثمانية اقسام منها ما بدأ الشرح بذكره في التمسكات القاسدة ان النص على الشئ باسمه العلم  
اي الاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء من حديث الغسل والاشياء الستة حدثت الروا  
او اسما علميا كقولك زيد قام او قام بديل على الخصوص اي على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع  
المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقان وابوصامد المرزوق وبعض

منهم مخالفون

الجناب والاشعوبه وتسمى هذا مفهوم اللعيب وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص ونفي الحكم  
لما عده تمسك الفرق الاول في ذلك بان مفهوم اللعيب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه  
فايد اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وان قوله لمن خاصه ليست  
اي نزيهه والحقى زنت فبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واصل  
بجده لعذق على الفابل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لما بناه الى الفهم ذلك لا يوجب للشارح  
الا الفهم بويده قوله الما من الماء فان الاضمار هو التخصيص من حيث استدلاله على نفي وجوب الغسل  
بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان ورضي العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا  
الفرق الاول من الاستدلال لمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا انتسخ مفهومه بقوله علم اذا التقى الختانان  
وجب الغسل وكان هذا دليلا على اتفاق الفرقين على القول بالمفهوم والمراد بالماء الاول في الحديث  
الماء الطهور وبالثنائي المنى وكلمة من السبب اى استعمال الماء الاجل للغسل واجب سبب المنى و  
الاكسال ان يجمع الرجل ثم يفترد ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكتسل الرجل اى صار ذاك السبل كما  
في القاضى وتمسك الجمهور بذلك الكتاب والسنة فانه تعالى قال ولا تظلموا نفسكم اى الا امر  
الاربع الحرمه وهي رجب وذو القعد وذو الحجة والمحررم ولم يدل ذلك على اباح الظلم في غيرها  
وقال تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اى ان يقول ان يشاء الله ثم لم يدل  
ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل ومثل قوله معلوم ما يدرك  
نفس ما ذكركم غدا وقال النبي صل لاسون احدكم في الله الدائم والاعسلى من الجناب لم يدل  
ذلك على تخصيص الجناب دون غيرها من اسباب الغسل وقوله ولا تظلموا نفسكم على ما تقدم من حيث  
المعنى بقدر الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا الا ان التخصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص باطل  
لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثر ولا ينعى الى اخره لان النص لم  
تساوله قال الشيخ في شرح النجوم النص منى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوت  
في ذلك المسمى ولا تناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا لثبوت الحكم في سائر المحال لان لم  
تساولها الا بغير ان لم تساول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا تناول  
سائر المحال لشيء الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى فكيف يوجب النفي وهو ضده ذكركم بعض الشرع  
لان الشرع مع الانتفاض وان وهذا استحباب اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كما في قوله  
السكون والبياض فما وجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك الثبوت

والاستفاء

والاستفاء لا يصلحان موحين لعله واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض واعتبر في عليه  
بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان شرائط الشاقص انما داخله ليرى ان النكاح يوجب  
الحل في حق الزوج والحرمه في حق غيره وكذا الاستبراء على المباح يوجب الحل في حق المستولى والحرمه  
في حق غيره وكذا الامر بالمشى المباح يوجب حقه ونه عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم المنصوص  
عليه وما فاعل غيره واجيب بان ما نذكره استخراجه اجتماعا مشين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا  
في اثبات شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمه على الغير فمما ذكرتم لم تثبت النكاح نفسه  
ولا بالاستبراء ولكن لان المحل لا يقبل الاصلاحا فاذ اثنى عن الزوج والمستولى اسف عن غيرهما  
ضروره وكانت مثبتة للحرمه على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لما اوجب لما موربه ابا الامر نفسه ولكن  
الحرمه تركضه لان الاستغفار ضده يودى الى نفي ثبوتيه سحرمة الضد او كراهته بوجبه ما موربه  
ابا الامر نفسه ولكن الحرمه على الغير وحرمه الضد اضعف الى النكاح والامر لا يفضى بها اليها فاما  
ثبوت الحكم في محل قد استغنى عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاق النفي بلا ضرورة الى المثبتة وهو النص  
وقد اجمع الفقهاء على جواز التعامل ومنه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان مخصوص الاسم  
اثر في نفي الحكم عن غيره لا يقتضيه القياس لان الحكم بالعله لا يتعدى مع قيام المانع والمانع اقوى من  
النص اذ التعليل متباينه يودى الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص للموارد في الاصل وان  
دل على نفي الحكم الفروع وهو السكون لكنه يدل عليه مفهومه لا يصرحه والمفهوم لا يمتنع من القياس  
فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض وان من شرط القياس مساواه الفروع الاصل  
المصلحة المناسبة الحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكون المنطوق في تلك المصلحة  
اذ لو كان مساويا لكان مفهومه موافقه فاذا امكن قياس المسكون على المنطوق ثبت ان المفهوم  
لاستفاء شرطه وهو عدم المساواه وتخصيص الشيخ الفقهاء بما ذكر في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يمتنع  
ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاثه يدل على ثبوت التخصيص بالتخصيص على المشى وبالاسم  
العلم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده من ان يكون صوابا وخطا بالنص  
منع من بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبر لصغفه في سنده بالنص مانع من العمل به وانما  
خصمهم لان الاحتجاج على الخصم سميت بقولهم لا تقول نفاة القياس وراثة في بعض النسخ لو كان مفهوم  
اللقب حجه لكان يلزم من قول القائل رند موجود ومحمد رسول الله كغفر العادل ظاهر الاية يودى بظاهر  
الى ان غير زيد ليس موجود وفيه انكار وجود الصانع جل صلاه وان غير محمد ليس برسول وفيه

انكار الانشاء المتقدّمين وكل ذلك باطل فكذا ما يوردى اليه ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به  
من قول علم الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار على اخصار الحكم على الماء لم يكن لما هو  
الخصم من دالة التخصيص على التخصيص بل اللام المعرفة المستعملة في مجلس المعرفة على عدم  
الموجب للاخصار او ما روي في بعض الروايات الماء الامن الماء وفي بعضها انما الماء  
فان ذلك موجب لخصر التخصيص بالاتفاق عندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستفراق  
والاخصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاعتقالات من المنى اي سببها  
لما دل الدليل على وجوب الاعتقال من الحيض والنفاس ايضا اي مابى الاخصار فيما وراه  
ذلك مما ساق المنى وصار معناه وجوب جميع الاعتقالات التي يتعلّق بها المنى من خصه  
شبهه وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء ثبت عيانا مره وهو ظاهر مره دالة  
فان النقا الختامين وتوارى الحشف لما كان سببا لنزول الماء وكان دليلا عليه فاقوم مقامه  
عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة مثبت ان وجوب  
الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا معاقولا بموجب لعله واما فائدة التخصيص  
عندنا فهي ان شامل المتنبطون في عمله النص مثبتون الحكم بان غير المنصوص من المواضع  
لنا لو ادرجه المتنبطين وثوابهم هذا الاصل اذ اورد النص عاما متساويا للجنس كذا ذكره  
الامام شمس الامم رحمه الله **قوله** ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوب لفاسدة ان الحكم اذا اضيف  
الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق الحكم باسم عام مقدّمه بوصف خاص كقول علم في الغنم  
زكوه فان اسم الغنم عام في نفسه ووصف السموم مختص ببعضه لا بلكه بخلاف قوله بوحكم بها  
البنين الذين اسلموا فانه وصف بعم البنين جمع وقوله علم في كل كلف كبد رطب اجوفان  
رطوبة الكبد بعم جميع الحيوانات كان ذلك دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم ذلك كما لو نص عليه  
وسم هذا مفهوم الصفه وحققته ان يكون المنصوص عليه صفتان متعلق الحكم باحد الصفات  
يدل على نفيه عما خالفه في الصفه كقول علم من قبل منكم متعمدا وقوله علم في سائمة الغنم زكوه  
من باع بخلا موبره بها للبايع فخصيص العمد والسموم والتاثير بالذكر يدل على نفي  
الحكم عما عداها عند ما لكان في وجهها واصحابها وهو قول اورد واصحاب الظاهر وجماع  
من المتكلمين اي عبيد معمر بن الحسن وجماعة من اهل العمرة وعندنا لا يدل واليه ذهب  
ابو العباس ابن شريح وابو بكر الفخار الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر

الماء

الباقلاني وجمهور المتكلمين واجتج الفرغ الا اول جاري ان ابا عبد الغاسم بن سلام وهو من ائمة  
اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله علم الى الواحد محل عقوبته وعرضه ان يدل  
على ان لي من ليس بواحد اي مطلق من ليس يعني لا محل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته  
وبان من قال لعينه استمرى عبدا اسود نفهم من نفي الابيض فاذا قال اضربه اذا قام نفهم من المنع  
اذ لم نفهم بان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذلك فائدة فانه لو استوت  
العلو في السائمة في وجوب الزكوة لم يكن لذكر السائمة فائدة وتخصيص احد الفهم والبلغاء  
بغير فائدة ممتنع فخصيص الشارع اولى واجتج الفرغ الثاني بان نفي الحكم عن غير المنصوص  
يفهم من مجرد الاثبات الاستغناء متواتر عن اهل اللغة او جاري مجرى التواتر كعلمنا بان قولهم  
ضرب قبول وامثالهما للكنة وان مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد وكسب الاستفهام  
فان من قال ان ضربك زيد عمدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطبا هل اضربه واذا قال  
اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفه بحسن الاستفهام  
دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق ولا يقال انها حسن انه قد ادرجه في مجاز  
لانا نقول الاصل اننا اذا احتمل ذلك كان حقيقته وانما يورد الى المجاز لضرورة دليله ولا دليله وبان  
الجنس في الصفه لا يعم غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او ضرب لم يدل على نفيه  
عن الابيض بل هو مسكون عن الابيض وكذلك الامر بمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء  
موضوعة للمبذرا الاجناس والاشخاص كالنسان وزيد والصفات موضوعة للمبذرا الصفات  
والاحوال والطويل وقاصر وقائم وقاعد واذا كان نفس الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما  
عداه فانه اذا قيل الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيه على البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات  
مماثلة وبان اهل اللغة في قوانين العطف ومن العطف وقد قالوا اضرب الرجل الطوال والقصار  
عطف وليس يتقصر ولو كان قوله اضرب الرجل الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار  
نقضا لعطفه وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يتق له فائدة  
غير مسلم اذا بلغت على تخصيص يجوز ان يكون عينه لان في البواعث عليه كثره فان قيل لو كان  
عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفنا مع كثره خوضنا في طلبه وتوقرر واعينا على طلب الحق  
فلنا ولم قلتم ان كل فائدة ينبغي ان يكون معلومة لكم فلعلها حاصله ولم نعتبروا عليها وكانكم جعلتم  
عدم العلم بالفائدة علما لعدم الفائدة وهو خطأ والدليل عليه ان تخصيص الاسم لم يدل على

تقصيد

النفى حتى عم الحكم في المكليات والمطعمات في حديث الربوا وقد اختلفت الاشياء التي ترجع ان كلام  
الشارح لا يخرج عن القاعدة واذا طلبت الفائدة في فعل الداعي سوال او صواب او سبب لم يجوز ذلك في  
التخصيص بالوصف كذلك بقول للتخصيص فوايد الاول ما يتنازل لو استوعب جميع محل  
الحكم لم يتق للاجتهاد في حال فني التخصيص بعض الالقاب والاصناف بالذكر تعرض للمجهولين في النوازل  
الجزيل الذي في الاجتهاد لسوورد واعينهم على العلم وبدون العلم محفوظا باقيا لهم ونشاطهم في  
الفكر والاستنباط ولولا هذا الذكر لكان حكمها بطه عامه جامعها لجميع مجازي الحكم حتى  
لا تنفي القياس بحال لتأنيده انه لو قال في الغنم زكوة ولم يخص السائمة لجاز للمجتهد اطلاق السائمة  
العموم بالاجتهاد لخص السائمة لتفاسد العلوية عليها ان رايها في معناها والحق بها فتبقى  
السائمة معزلة عن محل الاجتهاد الملائمة محوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع  
انفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب يطلع عليها بعدم علمنا بذلك لانزل منزلة علمنا  
بعدم ذلك بل يقول لعل الداعي لم يعرفه وما استدعون من خصصان في الكتاب والشرع  
خالف الموصوف فيها غير الموصوف تلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل  
ومعريفها بدليل اخر او تفرقة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في تقيدها كقولنا لو  
منكم متعبا في جزا الصيد اذ يجب الجزا على الخاطي في قوله وبنات خالها لانها جزا معك  
والحل ثابت في اللان لم يجرى معه بالانفاق وقوله واولادها اسرا فابدا انما السائمة  
من حشمتها انما منذ رمى شبع الذكر وليس عليكم ان يصروا من الصلوة ان ختمت وان ختمت شفاق  
سنتها الى امثالها لا حصي هذه المسئلة اصل عظيم في الفقه والفقهاء كلام طويل يودى ذكره الى  
الاطنات فليقتصر على هذا القدر وادبر علم **قوله** وذلك مثل قوله لعل في نظيره ما ذكرنا من الاصل  
قوله وريابكم اللان في حوزكم من زناكم اللان دخلتم بهن علق حرمة الرتبة بالدخول ابراه  
موصوفه بان يكون مضافا اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف وذلك  
في اللان ان عدم الوصف يحقق في الزنا فلا حرمة المصاهرة وقوله وذلك دليل على المدعى اي  
لعلق الحكم بالوصف فما ذكرنا مثل علق الحكم بوصف في هذا الحديث وقد اورد عدم الوصف وهو  
السوورد في عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفى لوجبته الزكوة في العوامل بالجنس لطلق وهو قولنا  
في خمس من الابل شاة فلذا فما نحن فيه من الحق الشيخ هذه المسئلة مفهوم شرط وجعلها مبنية عليه  
وهي وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط من قبالة في الحال وكذا النص

يوجب

يوجب بنفسه لولا الوصف فاذا اقتديت باخر الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكان بمنزلة واحد  
بوضعه ان قوله ان شرط اللان ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدون ذلك  
موجبا في الحال وكذا قوله ان شرط اللان ان دخلت الدار راكبا لا يكون موجبا ما لم يوجد الركوب  
الدخول وقد مر اصله ان العلق بالشرط يوجب النفى عند عدمه لما ذكرنا انه موخر فكذا التقيده  
بالوصف وهذا بخلاف العلق بالشرط والوصف بخالف العلق في انهما لا يوجبان العلم عند العلم  
لانها يوجب الحكم ابتداء لان وجود موجب قبلها ثم صارت هي موخر حكم ذلك الموجب الى حين وجودها  
فيوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فانه  
لم يوجب النفى لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم سبق موجب قبله حتى جاز التخصيص عليه موخر  
حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب لعدم عند عدم بوضوح ان التخصيص انما يوجب النفى  
اذ اتم الكلام بدون كما في قوله علم في الغنم السائمة زكوة اذ لو سقطت السائمة لما اختلف  
الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو سقط الغنم لاضل الكلام ولا سي ولا يتق في ما يوجب  
الحكم بدون فلا يكون التخصيص به موخر اياها ولنا ان افضى درجات الوصف في اعلاها اذا كان  
موثرا اخر اذ لا يثبت قوله لعل عن نهى العين علم عن بيع الحيوان نسبه فان وصف الحيوان ليس  
في حرمة البيع وانما الموثر وصف النسبه ومثال هذا ايضا في قوله ايضا وقع اربابهم وهوان  
قوله هذا لعل ان يكون اشارة الى ما قبل من قوله ولا اثر للعلية في النفى فرفع ذلك الارباب بقوله  
ايضا ومن ان نظيره التعلق بالوصف كقولنا لعل من نسباكم اللان دخلتم بهن ولم يسن لانه  
اذا كان معنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع فيه لانه قد بين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفى  
فنفهم من حكم ما الحق به ايضا لما قلنا فتعلق بقوله وهذا باطل **قوله** ولا يلزم على هذا  
الاصل وهوان التخصيص بالوصف لا يدل على النفى ما ذكرنا في البسوط امته ولدن بثلثة اولاد  
من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بير الولد من سنه اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدى  
لم تنسب الاخرين من لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب الاخرين وقال هو  
ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبها ايضا لانها ولدان والولد والولدان زفر ثبت  
نسبها لانه لا اثر للتخصيص في النفى وقد تنسب ثبوت نسب الاكبر من وقت العلق انها صارت  
ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتها على فراشه ونسب ولدان الولد تنسب من المولى  
من غير دعوى الا ان ينفيه ولم يوجد وقال في الشراعات عطف على قال الاول اي وال

يلزم ايضا ما قال محمد رحمه الله في كذا اما في المسئلة الاولى هي مسئلة الدعوى فلم تمتع النفي بالخصوص اي  
بالعقد الوصف فانه لو اشار الى الاكبر او ساه باسمه فعاد هذا ولدى او علان ولد لم تمتع النفي بالآخرين  
ايضا مع ان التخصيص بعين او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى بانفاق من العامة ولكن  
انما تمتع بهما لان السكون عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه سان وهذا لان السكون بمحمل الجوز اهداره  
فلا بد من النزع الا انه بقدر الدليل الا يبرهن ان سكوت الشفيق والباكر حمل على الرضا فكذا كذا وهذا وجب ان  
تمسح فوجه ان تمتع سبب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من ماء لاجل له الامتناع عن التوار  
بنسب بل يفرض علم دعوى النسب فلو لم يحمله نفيًا لبقى في عهد الفرض ولو حملناه نفيًا لسكونه فحمل  
نضر الصبي به ونضر المولى فوق نضر الصبي فمحملا جانبا لملاستحق تحت عهد الخطاب وانما الاستحقاق  
تحت عهدته باسمه بالآخرين وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج  
الى اسقاط الفرض عن ذمته واحتياج الى ان يمتنع من ليس منه والولد محتاج الى النسب لان حاجه المولى  
فوق حاجه الصبي فتمسح عليها واذا نذر ما ذكرنا تحقق الحاجة الى السان كان سكوت عن دعوى نسب الاخرين  
دليل النفي بالتخصيص الاكبر بالدعوى دليل النفي كصح النفي ونسب ام الولد يمتنع بالنفي فكذا دليل النفي  
وهذا نظير ما قيل ان سكوت صاحب المشرح عن السان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان  
وجب عند العمول وكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط وغيره ولا يقال لاحد دعوى  
لانها ولد ام ولد لان اموميا الولد تمتع بدعوى الاكبر فكوز ما هو دليل النفي مقارنا لاموميا الولد فلم  
تثبت النسب وذكر المبسوط ايضا ان الفرائض انما تمتع لها من وقت الدعوى وكان انفصال الولد من الاخرين  
قبل ظهور الفرائض فتمها فلما ثبتت سبها الابا بالدعوى واما الشهادة فتمها فترد عند هالان التخصيص  
وان لم يوجب الحكم في مخالفة فلما اقل من ان يورث تهمه وشبهه فكان في تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم  
يعلمون وارثا في غير ذلك المكان وكحرر واهذا التخصيص عن الكذب في يورث تهمته والشهادة ترد بالتمه  
الا يبرهن لو قالوا لا يعلمون وارثا سواه في هذا المجلس لبعض شهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلما يصح  
اثباتها ونفيها بالتمه بل بالحجة المعاومة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا ان تخصيصهم مكانا وسكوتهم  
عن سائر الامكنة ليس بموضع الحاجة لان ذلك المكان غير واجب فانهم لو سكنوا غيره واكتفوا بقولهم لا يعلم  
له وارثا غيره بقول شهادتهم بالاساق فلما يصح دليله على وجود وارث غير ذلك المكان لان السكوت في غير  
موضع الحاجة ليس حجة وكما حمل تخصيصهم المكان عليهم بالوارث فحمل المباهة في نفي الوارث ومعناه  
ان يملكه كذا مولده ومستطارة ولا يعلم له وارثا غيره فيها بعد تقيض وانفاق فاحرى ان لا يكون له  
وارث

وارثا اخر في مكان اخر وكتمد التحرر والموءع عن الجواز في اي انا تفتضا في ذلك الموضع دون سائر المواضع محصر  
عما حققنا ولا تخبر بجواز في سائر الامكنة لاننا لم نخصص فيما يعارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال  
فلا تمتنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة والاصل فيه ما روى ان المامون من الدجاج للمامان قال  
رسول الله صل الله على اهل قبيلتهم هل يعرفون له فيكم نسبا فقالوا لا الا ان اخنت له فجعل رسول الله صل  
لابن اخنته ابي لبايب بن عبد المنذر فعند ذلك روي انهم لا يعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر  
من ذلك وعمل شهادتهم كذا ذكر في المبسوط **قول** ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما  
قال بعض اهل المطران القرآن في المطر بوجوب القرآن في الحكم وصورته ان حرف الواو مني دخل من حملين  
تامنين فالجملة المعطوفة مشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عند هو خلافا لعامة العلماء  
واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا مشارك الجملة المعطوف عليها في خبره وصكبه جميعا ولهذا قالوا  
ان القرآن من الحملين بواو النطق في قوله يعلم اقربوا الصلوة وانوا الزكوة بوجوب سقوط الزكوة عن الصبي  
كسقوط الصلوة عنه بحققتا لساواة في الحكم وشبهتهم ان الواو للمعطف في اللفظ ولهذا يسمى او المعطف  
عندهم وموجب المعطف هو الاستراة ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف منعديا  
عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره وصكبه فقولنا بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامنين وهو معنى قوله  
واعبروا بالجملة الناقصة الدليل عليه ان في كلام الناس بوجوب القرآن الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت  
طالق وعبدى حر بوجوب معلق الطلاق والحرم جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين مفيدا بنفسه  
فكذا في كلام صاحب المشرح وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللفظ لا يوجب شركة لان الاصل في كل  
كلام ان يصدق بنفسه وسفد حكمه لا يشارك في كذا في كذا لعلوا كذا حان زيد وذهب عمرو وان في اثبات  
الشركة جعل الكلامين كل ما و احدا وهو خلاف الحقيقة فلما يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة  
فانها لما احتاجت الى الجزا ووجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة  
عدم في عطف الجملة التامة على مثلها فلم يشارك في الشركة وهذا اي عطف الجملة على الجملة بدون الشركة  
كتم في كتاب الله مثل قوله فان شاء الله نكحتم على قلبك ونكح الله الباطل وقوله لو لم نقر  
في الاحكام وقوله وذهب غيظ ولو هم ونور الله على من شاء وقوله قد نزلنا عليكم لبا ساويرا  
سواكم وريثا ولباس القوس وغير ذلك فلهذه حمل متانفة لم يشارك ما سلفه في الاعراب في  
يشاركه في المعنى والحكم ولهذا اي والاشركة سميت للاوقاف قلنا في المسئلة المذكورة ان العنق معاقب  
بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر وان كان نكحا ايوا الكنة قاصرة تعليقا اي ناقصة لان عرف بدلالة

بدلالة الحال ان غرضه تعلق العتق بالشروط لا التخيير ولم يذكر له شرط على حده فصار ناقصا من حيث المعنى والعرض وقد عطف على العتق بالشرط فثبت الشركه لاقتداره لو كان له ان دخلت له دار فانت طالق وعمرة طالق لا تتعلق طلاق وعمرة بالشروط بل بمجرد لانه لو كان غرضه التعليل لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار فزنت طالق لثنا وعمرة طالق ان طلاق وعمرة متعلقان بالشرط ايضا لان غرضه تعلق المات في حق زنت وتعلق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكن ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى حر فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال قائل زيد عطفك ودرجان الحمل ثلاثون وكم الخليفة في غايه الطول وفي عن الدباب نحو طوقا وكان جالينوس ما هو في الطب والختم في النزوح سنة والفرد شبيه بالادحى سجل عليه كمال السماوة او عد مسخرة من المساحر فدل ان القرآن في النظم بوجبه لقران الحكم فلنا نحن لانكر ان التناسب من مستحسان الكلام وعليه بني علم المعاني ولكنه لا يصح مثبتا للحكم لانه لا يثبت الاحتمال **قوله** وعلى هذا اي على ان افتقار الثاني الى الاول في امر بوجبه شركه وان كان الباني تاما بنفسه قلنا في قوله في المجرود في الفذف لا يقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واحلف في طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته بمهما للحدود وعندنا في لا يقبل للفسق فانما بالفذف بلا شهود هتك سنن العفة على المسلم فصارت فاسقا وهذا الزمة الحد وانما لا يجب الا بارتكاب حرمه موجب للفسق واذا ثبت بغير شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق ويقبل اذا مات قبل الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا وعندنا بحد شهادته بمهما للحد وسبب الفذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس الفذف لا يخبر بمقتبل بين الصدق والكذب ورتما يكون حسب من الفاذق اذا علم صراره ووجد اربعة من الشهداء فاذا عجز لم يكن قد فحسب واقامه حتى الشرح بل كان هناك للستر لا غير وان حرام شرعا فصار سببا للحد والدليل عليه انما سمع منه الفاذق على اثنان ما فذف ولو كان قد فذبه كبيره لم يكن مسوعا ولا معصيا بحكمه بالتدبير مثبت انه انما كان كبيرة بالعجز فاذا عجز فصار الفذف ففسقا لزم القاضي واقامه الحد لا يقبل شهادته في ملكا لانه لظهور فسقه ولكنها بعد الفذف في مدت المهلة مقبولة لان لم يفسق بعد اذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعد وان تاب ان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لا يسقط بالتوبة وما كان بمنزلة لا يسقط ايضا واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفرتين تمسكوا في اثبات مذهبه بظاهر الاية فقال ان افغى ان قوله لعنوا الذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاء له

في بيان ان قوله لعنوا الذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاء له

ولهذا

ولهذا ادخل في الفاء اي ومن رمي محصنه فاجلدوه وقوله ولا تقبلوا منهم شهادة ابدا جملة تامه منقطعه عن الاول لما يتبين الاصل في كل كلمة تام ان يكون مبتداه نفسه والواو للنظم ولا موجب لقران الحكم وقوله واولئك الفاسقون جملة تامه ايضا ولكنها في معنى التعليل للجملة التي تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الذي وكانت متصلة بما بعد منها فالاستسنا لا يحق لها يكون مصرفا اليهما فيصير كما قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم وان الاستسنا بعلة الجملة المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت وكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال الفذف با كذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوسط في ذلك ان يستعفيه فلا جرم اذا اسعفه فعفى عن سقط الحد ايضا واصحابنا قالوا ان قوله لعنوا الذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي لا يصلح للايجاب الحد لانه متردد بين الحية والجنابة ولا يخرج جانب الجنابة الا بالعجز عن اثبات الشهود بعطفهم لم ياتوا بمرج جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط وكان الكل شرط للجزاء المذكور كما قال لسام الذي ندخل منكن الدار وكلمت زيدا وهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لتوقيع الطلاق وانما عطف بكلمته ثم لان اقامة شهود تراخي عالفذف للعادة الغالبة ولا يقيم عقيب الرمي متصلا به ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به فصار حكمه مثله في قوله لعنوا الذين يرمون المحصنات فاجلدوا ثم عطف عليه قوله لعنوا ولا تقبلوا شهادته ابدا مشاركة في كونه جزاء واحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذي ذكره الحضم ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا معتقدا الى الشرط كما معنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر واذا كان يلحق بالاول وتصير الكل واحدا للعطف كما قال ان افغى في قوله وتغريب عام انهم تمام حد لبيد للعطف ولكن لم يجعل الغريب حدا لانه ثبت بغير الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما في من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الجزاء فاما رد الشهادة فتأب بالكتاب معطوف على الجلد وانما صالح لتبسيم الحد احد الفذف تمام فخالفه قوله للمقذوف على ما عرفت وحق في زوال ما لحق من العار منهم الزنا وذلك انما يحصل بان يصير الفاذق مكذبا بالشهادة مردود الكلام وان الان شام برد الشهادة او اطال كلامه فوق ما يتسام بالضرب فيصير عقوبه يحصل به الجرم جرمة الفاذق باللسان ورد الشهادة حد في المحل الذي جعل به جرمة وكان جزاء فاقا كشر عبيته حد السرقة في اليد التي هي اليد الاخذ

خذ

والمقصود من الحد هو من العار عن المفذوف في اهدار قوله اظهر منه في اقامة الجدل لئلا يجعلنا  
ردا لثراة متهما للحد وكان معنى ان يكفى به لانه ايلام باطننا كالغذف الا ان كل واحد لا يتايم به ولا يجر  
بمن الغذف وضم اليم الابلام الحسى لسئل الزاجر الجبج وحصل الانزجار عاما وجعل الرد متمما  
لكون جزا وفاقا فان قيل المراد من قوله ولا تعلموا هم شهادة ابدان شهادة بقيمة الفاذف على صدق مقالته  
بدليل اللام في قوله تعلمهم معنى اذا اقيم عليهم الحد ولا تعلموا الاجلهم شهادة على صدق مقالته ونحن  
نقول به فان الفاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم ليقبل ولا يقبلوا شهادة تم قلنا المراد  
في الجواب باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد الغذف بطلت شهادته على المسلمين كيف كان  
من المذهب عندنا انما اذا اقام اربعة من اليهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد يقبل ويصير مقبول  
الشهادة وقوله علمهم شهادة بمنزلة قوله شهادة تم كما يقال هذه دارك وهذه دارك والدليل عليه ان شهادة  
نكروه وتعتق النفي فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة بغيرها على سائر حقوق  
مقبولة بالاجماع وكان ما قلناه اولى فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدا لانهم يحرم القبول وهو يصلح  
حدا لان الحد فعل يلزم الامام اقامته لاحرمه فعل وليس فيك فعل ولان النهي يدل على وجود المنهي عنه  
وتصوره وانتم ابطالتم والابطال فوق النهي قلنا قولكم النهي لا يصلح اقامة الحد مسلم بخبر ان النهي  
المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على الفاذف كما ان الامر بالجلد  
دلنا على الوجوب سبب سابق على الامر وهو الغذف والامر والنهي لا اقامة ما وجب من فعل او كف  
سبب واذا دل النهي عن القبول على سبب مقدم ابطالها وقامت الدلالة على ان الغذف غير مبطل  
بنفسه علم انه بطل حد كانه قال عز وجل فاجله وهم ما ينزحله مومنه لقبول شهادتهم او يبطله  
لاداء شهادتهم وقولكم النهي يدل على تصور المنهي عنه قلنا للحد في الغذف شهادة محرم جوا  
حتى انعقد الكفاح بحضوره ولا انعقد بحضور العبد واما قوله ٢٠ واولكم الفاسقون فحملناه  
نفسا منقطعها عما تقدم لان ما تقدمها حملنا على فعلين امر ففعل نهى عن آخر فخطب بها  
الايمه وهذه الجملة اخبار عن حاله قائمه بالقاذفين وبيان جرمهم فلما يصلح جزاء على الغذف  
حتى يكون متمما للحد بل المقصود به ازاله اشكال عسى يقع وهو ان الغذف خبر مفضل وربما يكون  
اذا كان الداعي صادقا ولم اربعة من اليهود والذات منصرفا في نفع الاشكال بقوله ٢١ واولكم الفاسقون  
اي العاصون هناك عند العفة من غير فايده حين عجزوا عن اربعة من الشهداء واذا لم يصح عطف عمل  
الاول بقى كلاما مبتدا وكان له الواو للفظم وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء انما يرجع

الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا به بعضه ببعض صورة ومعنى ههنا فذا انقطع هذا الكلام عما تقدم  
فانقض الاستثناء عليه فاذا اناب لا يقبل شهادته عملا بقوله ابداء ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل  
لهد الشهادة لانه لو كان كذلك كان من حق الكلام ان يقال فاولكم الفاسقون بالقاء فلما قيل بالواو  
علم انه اخبار والتعليل قال شمس الائمة وفي المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق كان في الابلام  
عطف العلة على الحكم وذلك لا يحصل في الساب ولهذا الاصل قلنا نقبول شهادته قبل اقامة الحد وان لم  
يتب لان من قبل تمام حده واوانه بعد اقامة الحد وذكر في طريق الامام البرغوث وغيره ان شهادة  
بعد العجز عن اثبات الشهود قبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد  
حتى اذا اناب قبل اقامة الحد يقبل لان محقق العجز محقق فسقه ولكن بوقف بطلانها حدا  
على الجدل لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال الاحكم  
وجوب الابطال كما ان الام الذي لم يحق حكم وقوع الجدل الاحكم وجوب ايقاعه لان الجزا ما يقام  
ابتداء بوايه الامام اي الجزاء انما حصل بفعل حدث بوايه الامام لانا الاخبار عن حاله قائمه بالجان  
احدها بنفسه فاعتبر تمامها اي تمام هذه الجملة بصيغتها اي بنفسها فانها مبتدا وخبر من غير تعلق  
لها بالاول وكانت هذه الجملة في حق الجزا اي في وجوب كونها جزاء في حكم المبتدا اي الكلام المستأنف  
لمنقطع عما سبق وان كان من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلق باول الكلام اذ لا بد لها  
من متعلق سابق فلما جعل في هذا مبتدا وانما قطع قوله ٢١ ولا تقبلوا عما سبق مع قيام دليل  
الاتصال وهو كون جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة مثل الاول ووصل بما قبله وهو قوله  
تعلموا ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وهو كون جملة اسمية غير صالحة للجزاء وغير صالحة للتعليل  
وقلنا نحن بصيغة الكلام اي عملنا بما هو موجب للكلام وهو ان الغذف سبب لوجوب الحد والعجز  
البينه شرط له صفة التراضي عن ليس شرط هو العجز المتصل بالغذف في الحال لكن الشرط هو العجز  
بعد مضي هذه المهلة الموقته الى اخر مجلس الحكم او الى ثلثة ايام او الى ما يراه الفاضل كما في سائر  
الدعاوى فان عجز بعد ذلك محقق الشرط وصار الغذف حقا مستقما مقتضيا على الحال لانه يظهر  
كونه جنائيا من الاصل لاحتمال انه قد فسد بان كان له منه عاقله على صدق مقالته ولكن عجز عن  
اقامته الموتى في مدة المهلة او لغيبتهم ولا امتناعهم من اداء الشهادة فلذلك انقضت على حاله للعجز  
والرد حد مشاركا للجلد مستندا لرد مقالته لان الواو الواو لوجوب التراضي والعجز عطف بنوعه  
يوجب التراضي **قوله** ومن ذلك قول بعضهم اي اللفظ العام اذا ورد على سبب خاص جرح على عمومته

العجز والرد

عند عامة العلماء سواء كان السبب سائلا او وقوعه حادثا ومعنى الورد على سبب  
صدوره عند امره على المذكور ومعنى الاختصاص بالسبب فنصاره عليه وعدم تعدد عنه  
قال مالك ان في نخص سببه وهو اخيرا والمزني والفقالي وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب  
العلماء منهم ابو الفريخ من اصحاب الحديث رصوا لعلهم اتفقوا على ان السبب ان كان سوالا يخص به  
وان كان وقوعه حادثا لا يخص به اجتهاد من قال بالتحصيل مطلقا فان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم  
انه لم يكن موجودا اعلق به تعلق المحلول بالعلل المختصة به وبانه لو كان عاملا لم يكن في نقل السبب  
اذ لا فائدة الاقتصار بالخطاب عليه وقد استوفوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب  
واخراج العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان سببه العموم الى جميع الصور الداخلة تحته فتساوت  
وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجرينا على عموم  
لم يتق مطابقا بل يصير ابتداء كلامه واخره من فرق من وروده متاعل وقوع حادثه وبين وروده بناء  
على سوال سائل فان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثه قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ  
اذ لا مانع من وليس كذلك اذا سئل عن الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون  
جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصر عليه وجهه العامه ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع  
لان الفسك به دون السبب للفظ مقتضى العموم باطلا فيجب اجراءه على عمومه اذ المنة عن مانع والسبب  
لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي منه انه لو كان مانعا لكان نصريح الشارع باجراه  
على العموم اثبات العموم من اسفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ولان  
النص وهو العام ساكت عن سببه اي عن اقتضائه على سببه والكون لا يكون وجهه بويده ما ذكرنا لاجتماع  
الصياح والناقصين رصوا لعلهم اتفقوا على اجراء النصوص العامة الواردة معهه باسباب على عمومها  
فان اية الظاهر نزلت في قوله امره او من الصامت واية اللعان نزلت في هلال من امية حين قذف  
امرته بنت بكر بن سحاء او في عموم العجلان واية القذف نزلت في قذفه عايشة رضي الله عنها ولو عايشة  
واية السرقة في سرقة ردا وصفوان او في سرقة الجن وقوله علم ما اهاب دبح فقد ظهر في شاه ميمونة ولم  
خصوص هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يخص سببه اما قولهم السبب متين للحكم  
فصا كما لمعول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو الموثور كان  
الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باسقاط الظاهر  
ان يكون الجواب سائلا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان الجيب قد نزل على قدر الجواب

المانع

من غير انكاره عليه واما سرعة فلان زعمنا لما سأل موسى علم عما في بيته بقوله وما ملك يمينك يا موسى  
موسى على قدر الجواب فقال هي عصا ابوك اعطيتكها واهش بها على غنمك ولي فيها ما رايته من النبي صلى  
لما سئل عن النوض ماء البحر قال هو الظهور وماؤه والحل مبيته فاجاب وزاد وان اردتم باسقاط الكشف  
عن السؤال ومان حكمه فلان سئل عن المطابقة لانه مطابق وزاد فان قيل الاولي ينزك الزيادة في الجواب عليه  
للتناسب بينهما قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعايه الاحكام التنظيمية وقولهم لو كان عاما لجاز  
تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انسان لم يعد لغيره ام سان  
الخاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شئ وصحيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه عن غيره وقولهم لو لم يكن علما لم  
يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب المنزلة واليسر والقصص واتساع علم الشريعة وايضا  
امتساع اجراء السبب في تخصيص الاجتهاد **قوله** وهذه الجملة وما من الشرح الخلف في تخصيص  
العام بالسبب ولم يسن ان المراد بالسبب سبب لوجوبه وسبب الورد وان المراد لو كان سبب الورد  
اريد به السبب الخاص والعام ولا بد من تعيين ذلك لتوضيح صورته المسئلة شرحه في مقال وهذه الجملة اي  
جملة ما يخص بالسبب وما لا يخص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما  
او خاصا رجع اوجه الاول ما خرج محج الجزء لما تقدمه مختص به لانه لما جعل جزءا لما تقدمه من  
ان المقدم سبب وجوبه بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده وقوله فاقطعوا ايدهما لما خرج  
محج الجزء لقوله الزانية والزاني وقوله والسارق والسارقة كان الزنا والسرق سبب وجوبهما واذا ثبت  
ان ما تقدمه سبب وجوبه مختص به اي يرتبط به لان الحكم مختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كما لا شك بدون علته  
لا سقى بدون العلة مضافا اليها بل يتقاربا دونها يكون مضافا اليه اذ لا يشار اليه بالاسم والتاني ما  
لا استقلال نفسه اي لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب مختص به اي سعلق به ايضا لانه لما استقل  
بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار لبعض الكلام من جملة فلاحه فصل للعمل به والسالك ما استقل  
بنفسه ولكن خرج محج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب وهذا مستفاد ما سبق وصحبه ما ذكر  
في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء الاستقلاله فاذا نواه صدق ديانته وقضاء  
والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب وهذا من صور الخلف وذكر في بعض نسخ الاصول  
بهذا الترتيب الخطاب الوارد جوابا لسؤال اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن  
والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه اما في عمومته ومثله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سئل عن سبب الرطب  
بالتمر فقال انتقص الرطب اذا بسس فقالوا نعم قال فلماذا اذا قال السؤال لانه كان غير مختص باحد فقلدك



الجواب وهو عدم الجواز عم المكيد عند من قال صحته الحديث واما في خصوصه فكلما لو سأل سائل  
الحزب من التوضي ماء البحر فقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعيين في حق الغير والاول هو ان يكون مستقلا  
نفسه لا يخرج من ان يكون مساويا للسؤال او اخر او اعم فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند  
كون السؤال عاما كما سئل النبي عن ركبت البحر او موضعا ماء البحر فقال علم هو الطهور وما هو او خاصا  
كما سأل الاعراب عن وطى امراته في نهار رمضان فقال اعنى رقبه كالحكم في غير المسئلة حتى عم جواب الاول  
للكل وتخص به جواب الثاني بالاعراب وان كان اخص كما لو سئل عن التوضي ماء البحر فقول يجوز ان يكون  
مخص بالسائل ولا يشهد الحكم في عينه الا بدليل آخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ العموم له وان كان  
اعم من السؤال او الحادثه التي ورد فيها فمخرج من ان يكون اعم في حكم اخر وفي ذلك الحكم فان كان الاول كما سئل  
النبي عن التوضي ماء البحر فقال هو الطهور وما هو والحل مستندة فلا خلاف في عمومته في الحكم الا وهو  
حل مستندة في المثال لان عام مبتدأ لا في معرض الجواب اذ هو غير سؤال عن وان كان الثاني كقول علم  
هو الطهور وما هو لمن قال الحزب من التوضي ماء البحر وقول علم ما مر شاه ميبته كانت لمحمود ايا  
اهل البيت فقد ظهر في محل الخلاف على ما سئلنا من ان المراد من السبب لورود وان لا يد  
من ان يكون السبب اخص لان لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق ولكن بعموم اللفظ عند العامه ولعموم  
السبب عند عم على ما مر سابقا في مسله الفذف ان الجزاء معتقلا الى شرط متعلق به **قول** واما  
الثاني فكذا العلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق فاما نعم فتوجب تصديق ما قبل من كلام منفي او مثبت  
كما اذا قيل كذا قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل كذا لم يتم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يتم وكذلك  
اذا وقع الطمان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل قام زيد او لم يتم زيد فقد جعلت ما بعد الهمزة وما  
بلى بلا جاب ما بعد النفي استفهاما كان او جيب فاذا قيل كذا لم يتم زيد او لم يتم زيد جعلت بلى كما معناه  
قد قام واجل لا يصدق به الا في الخبر خاصة نفيها كان او اثباتا فقول الفاعل قد انك ازيد او لم ياتك بقول  
اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام هذا هو المذكور في كتب النحو واختار الشيخ رحمه الله ان الاستفهام  
لازم فما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا فاذا قال اليس  
لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه ما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه كذا عمل الف ولو قال  
نعم بمعنى ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك عمل الف ولو قال  
لكم ان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى بمعنى ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في  
النفي وذكر صاحب كتاب سان حقائق الحروف اذا قال الرجل الاصل درهم الذي عندك فقال نعم

فقد اقر به ان تصدق فيما قال ولو اقال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد نفي ولم يقدم  
ههنا نفي وان قال اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فالحق المقتضى له ان هذا استفهام في معنى  
التصديق كما قال علي بن ابي طالب وكان عبيد بن جراح قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى تصديق لاني اقرضت  
قال نعم لا يكون اقرارا لان تصدق في النفي وكذا اذا قال مالك على شئ فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون  
ردا قال وهذا ضعفه العربيه الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا فرقون  
في الجواب بين المسائل بينهما قال وذكر الحاكم الشهيد في المستقى في رجل قال لا اخ اطلق امرأته فقال زعم  
او قال بلى قال هو طالق ولم يفرق بين نعم وبلى في هذه المسئلة جوابا نعم او لا بلى لان لم يقدم فيها نفي  
اصل بلى ونعم اي ما ذكرناه هو الموجب لاصل الحائرين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام  
نفيها كان او اثباتا مشروطا بالاستفهام فيها وهكذا ذكر شمس الامنة ايضا لان اكثر استعمالها في جواب الاستفهام  
واجل يجمعها اي تشمل المعنيين مستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة  
ولكنها اعتبرت في استعمال هذه الحروف فيعرف فينبوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل نعم  
قال الا خفت الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن من بلى في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب  
قلت اجل كان احسن من نعم واذا قال تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وذكر ابن الحاجب شرحه الفصل  
ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك معروف وقد استعملان اي نعم وبلى في غير  
الاستفهام اي في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالها في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ في  
ادراج الاستفهام اي اضماع حروف الاستفهام في الكلام او مستقارا لذلك في استقار هذا الكلام الخالي عن الاستفهام  
لا اعتبار كونها كلاما غير من اصل الوضع او باعتبار مساواتها في الصورة كما اذا قال ابي علي كذا الف  
درهم فقال نعم يجعل اقرارا ويضرب حرف الاستفهام كما قال ابي علي كذا الف وقد ذكر ذلك في استعمال غير المحل  
محمد رحمه الله في كتاب الاقرار في كلمه نعم خص من غير استفهام صرحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال  
اذا قال لاخر اقرضتني الف الف لى عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا فلان  
عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضماع حرف الاستفهام  
لان امره محل الاستفهام الخبر وكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بن بناء على العرف ويؤيد ما قال شمس الامنة  
وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام ان تصدق في موضع الاستفهام او يكون مستقارا ههنا مذهب  
اهل اللغة فاما محمد بن سعد فذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في العول  
او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا مطروق الجواب وكان ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها يعرف الاستعمال

في اللغة هو كما اخبر في كتاب اخبارنا  
الاستفهام في الكلام الخالي عن الاستفهام  
جاء في قوله عليه السلام

ووجه اخر ان يقال عنها انها مستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان لم يكن ذلك مستعارا  
لا استفهاما بل يمكن وقد ذكر ذلك في هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صرحا ومن غير احتمال  
الاستفهام ايضا ما كان مستعارا كقوله افرض الف الف في عليك لما لم تخمّل الاستفهام بجعل مستعار  
لا استفهام لغرضه معنى الخبر وصلاحيه خبر للاستفهام بجعل كانه قال ففرض الف الف واجب لي عليك فافترض ان يجعل  
ذلك منزله قوله اعرض الف وقول نعم لما ضمن الاعادة ما سبق صار كانه قال افرض الف الف التي يحل فيصير  
جوابا **قوله** واما الثالث وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج من جواب غير زائد عليه فمثل  
قول الرجل لا خير بعد معي فقال ان بعدت فبعدك حرا نصرت الى ذلك الغدا حتى لو رجع الى اهله فغدا  
معنى يوم اخر لم يحدث وقال زفر واقع على كل غدا على الابد كما لو ابتداء الميزان بكننا خصصناه وتبيناه  
بالفرد بدالة الحال وهي انه اخرج الكلام من جواب رد عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغدا فتقيد به  
ويعبر كانه قال ان بعدت الغدا الذي دعوتني اليه وهذا كالمشرا بالدرهم نصرت الى نقد البلد  
بدلالة الحال وكذا اذا قالت له امراته انك اغتسلت الليلة في هذه الدار من جناب معالي ان اغتسلت فبعدك  
حرفان بمنه بذلك الاعتقال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاخص به بدالة  
ولم يزد وهو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فبعدك حرا وقول ان اغتسلت مسل من غير  
زيادة لكنه مفسر والمفسر يؤكد ولا يغير **قوله** ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فبعدك  
حرا ومبتدأ او لا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لاننا لو  
جعلنا متعلقا به كان فيه اعتبار بالحال والغا الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار بالزيادة  
والغا للحال وكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام بالاحتمال لان ظاهره والحال امره بظن فكول الكلام  
صريح في افاده العموم والحال دالة في اختصاصه بالسبب والقوام الجامع الصريح فلهذا ذكرنا رجحنا اللفظ  
وجعلناه ابتداء وعند المخالف هذا العمل على الجواب ايضا باعتبار الحال لكنه عمل بالسكوت وترك العمل  
بالدليل فان عنى به الجواب صدق فيما صدر من الابد لان مع الزيادة كتحتمل الجواب فانه قد يزداد على الجواب  
للتأكيد كما مررت امثله ولكن لا يصدم القاض لان خلاف الظاهر وقد يحتمل عليه وقد ذكر في بعض الشرور  
ان العموم في الاربعة ثابتة بقوله فرحم عام من حيث الاسباب لان تحتمل ان وقع لده او قل بغير حق او  
خاف في الارض او سياسة او زبا بعد احسان فعند ذكر الزنا تخضع وكذلك قوله فيسجد تحتمل ان وقع للملاقاة  
او لغضا المتكررة لشرح زبا في الصلوة او للغسوف فلما نقل السبب مع جملة محصنة وكذلك ان وقع عام  
للاهم من حيث انه يصح جوابا لاولئك من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وعموم القسمين الاخيرين من الظاهر

لان المصدر الذي دل عليه الكلام بكثرة وانعاده في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتعريفه ولكن لا يخرج عن محله تكلف  
وما ذكرناه او اظهره او افق لعامة الكتب **قوله** ومن ذلك ان العمل بالفاسد ان الشا في جعل التعليق  
بالشرط وجعل لعدم الاختلاف ان المعاق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي  
الذي كان قبل التعليق وعند هون ثابت بالعلوق وفي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود  
الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعند هون ثابت بالعلوق  
مضاف الى عدم الشرط واصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انعدامه عند الفالين  
بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابن الحسن الكرخي من اصحابنا وان يشرح من اصحاب الشافعي  
وابن الحسن البصري من متكلمي المعتزلة وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انعدام المشروط ويسمى  
هذا المفهوم شرط مسكنا الفالون به بان قوله ان دخلت الدار فاعف عنه فمفهومه من لغة ولا معتق ان لم  
يدخل الدار فكما ان الدخول بوجوبه حوازا الاعتناق فعدمه يمنع عنه فكان لعدم مضافا اليه لان الشرط  
هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه كان كل شيء شرطيا في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار  
شرطيا في كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع والدليل عليه ما روى  
ان يجعل بن امية قال عمر رضي الله عنه ما بالنا نقض الصلوة وقد امننا وقلنا قال الله عز وجل واذا ضربتم  
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان ختمتم ان يعسك الدين كغيره وافعال عمر رضي الله عنه عجيبت  
ما عجبته فسالت رسول الله فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة من جعل من  
التعلق بنفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهم معنى مع انهم يفتنون في الوجب وقرنوا بالحسن  
الكرخي من وافق من منكر المفهوم من التقييد بالصف ونحوها وبين التقييد بالشرط معالو التقييد  
بالشرط يدل على نفي ما عداه بخلاف غير من المقدمات لان التعليق بالشرط بمعنى اتفاق الحكم على وجود  
الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غير من المقدمات اتفاق الحكم عليها مستقيا ما وراء  
المذكور وهو فاعلى حسب ما تقوم عليه الدليل وجهه العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصف  
لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفه وقد سناه مفصلا للاحتجاج الى اعادته ههنا قال الف الف الى ٩٠  
الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط ومقصود الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل  
على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العدم فلا والدليل عليه انه يجوز تعليقه  
الحكم بشرطه كما يجوز تعليقه فاذا قال اصكم بالمال للمدعي ان كانت له ثمنه لا يدل على نفي الحكم بالادارة  
هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام

بالوجه ٤

وهو ان التعلق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود  
الشرط فلما لم يكن التعلق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعلق  
منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق لا يمنع  
سببا وانما الشرط ان التعلق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون  
عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعلق لا على عدم الشرط وهو يقول التعلق مؤثر في  
الحكم دون السبب فان من قال لامرأة انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعلق في قوله انت طالق  
وانما يؤثر في حكمه من الثبوت فانه لو لا التعلق كان الحكم ثابتا في الحال الا يبرر ان قوله انت طالق  
ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامه بنفسه ولكن حكمه لا تثبت لمكان الشرط فثبت  
ان اثر التعلق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافه ومنزله شرط الحيا في البيع فانه يظن  
في الحكم دون السبب ويوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير المعلق الحسن فان تعلق العبد  
بل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب سقوطه بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وهذا خلاص العلة  
فان عدمه لا يوجب عدم الحكم لان الحكم ثبت ابتداء بوجود العلة فلما لم يكن عدم الحكم قبل وجود العلة  
مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نقت الحكم قبل وجودها بل لعدم سبب فاما الشرط فعين للحكم  
بعده وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده وهو وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم  
عند وجوده **قوله** ولذلك اي وان اثر التعلق في تاخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد ابطر  
الشافعي تعلق الطلاق والتعلق بالملك بان قال الاجنبية ان تزوجك او انك تزوجك فاستطلق  
او قال ان مروءة امرأه او كلما تزوجت امرأه فهي طالق او قال ان استمرت بعد ما هو حر او قال  
لعبد العير ان ملكك او استرثك فاست حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعاقب هذه  
الايمان بحال محل لان السبب ما كان موجودا عند التعلق بالدين وجود الملك في المحل لانه لا يخفى بدون  
الملك فاسترث قيام الملك في المحل لمقر السبب ثم ساء الحكم الى وجود الشرط بالتعلق وجوز تجليل  
النذر المعلق المنفذ للمالي بان قال الله على ان تصدق عشرة دراهم ان فعلت كذا فصدق بها  
عن النذر قبل ان يفعل جاز عنده لان قوله الله على ان تصدق عشرة دراهم سبب تام لا يحاط العشرة في  
الحال غير ان الشرط اوجب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا  
بعد وجود السبب الموجب وجوز تجليل كفارة اليمين عن الكفارة بالمال بان اعلق قبل الخت  
وقر عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ونحن نرى عن عهد اليمين لان اليمين سبب

لكفارة ولهذا تضاد الكفارة اليها فقال كفارة اليمين الا ان الخت شرط الوجوب للكفارة فكان  
مؤثرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فلما منع جواز التججيل لان الاداء بعد سبب قبل وجوب  
الاداء جاز تجليل التزويج والدين الموجل وقال في قوله ٢ ومن لم يستطع منك طولا ان يترك المحضات  
اي ومن لم يملك زياره في المال يملك بها كالحرة لمن يملكها ما لم يكن قسامة المومنات اني فلنتركها لونه  
من الماء المسلمات في الطول الفضل والغناه الامة ان تكاح الامة علق بعدم طول الحرة فيجب جواز  
عند وجود الشرط منطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول مفهومه وكذلك وصفت  
القنات بالمومنات فيوجب جواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها عند وجود الطول  
لا يجوز تكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز تكاح الامة المومنات دون الكافرة والحاصل ان جواز  
تكاح الامة عند متعلق شرط من عدم الطول ووصفها بالامن تثبت عند وجودها ونفي  
بافتقار احداهما وانما في بعض النسخ ان جواز تكاح الامة عند متعلق شرط اربع سنين الشرط  
المتفق عليه من عدم الحرمة حتى وهي عدم طول الحرة وكون الامة مومنات وخشيت العنت وهو الزنا وان  
يكون حرمة اخرى شكلها او يملك عين لان جواز تكاح الامة عنده ضروري وهي انما يمتنع عند  
استيحاء هذه الشرايط ولا يلزم عليه ان يعمل بمفهوم قوله المحضات المومنات حتى جعل طول الحرة  
الكفاية مانعا من تكاح الامة كطول الحر المومنات ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكفاية مانعا اذا  
لو كان مانعا لما كان لقيده الامان فائدة لنا نقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارض دليل اخر  
وقد عارضه ههنا فان صيغته الجزئية عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد يمكن ذلك بتكاح الحر  
الكفاية مع رعايته وصف الامان في الولد فانه يبيع خيرا لا يبيع ديننا فلا يجزى العمل بالمفهوم وذكر  
عبد القاهر المغداز في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذميمة واجد لطول حرة مومنات  
عندنا ولذلك منعنا من تكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد  
طول ذميمة ولم يجد مومنات يرضى منه بذلك الطول كان له تكاح الامة قال والجواب الاول اصح  
وذكر في النذ هيبتان كان قادرا على تكاح حرة كفاية فهل يجوز له تكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز  
لان الله عز وجل قال ان يترك المحضات المومنات وهذا غير قادر على طول حرة مومنات والثاني وهو الاصح  
لا يجوز لانه قادر على تكاح الحرة كما لو كانت في تكاح حرة ذميمة لا يجوز له تكاح الامة وذكره الايمان  
في المحضات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم  
المومنات ثم طلعهن من قبل ان يمسوهن الا بهن يمسوهن في هذا الحكم سواء وهو ان لا

ط

عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان ثبت الحكم في المومنات ولا يلزم ارجاعه على ما ذكرنا من جواز تعجيل  
الكفارة بالمال والمنذور المالى نافع على وجود السبب عدم جواز تعجيله لبدن في الكفارة او في النذر  
حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او انى بالصوم بعد الحرج قبل انزهاق الروح في كفارة الغنل  
او نذر لله على ان الصوم او اصلي ركعتين ان فعلت كذا فاني بالمنذر وقبل الشرط لا يجوز في هذا كله  
مخلاف تعجيل المالى حيث يجوز لان الحقوق المالىة منفصلة وجوبها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل  
متغيران فحان ان يصف المالى بالوجوب والاشتبك وجوب المادى الذي هو الفعل لا يبرى ان من استمر شتا  
الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد والاشتبك وجوب لاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب لاداء على  
عدم الوجوب فاما البدن فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب لاداء لان الصلوة ليست الافعال معلومة  
وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب لاداء وعدم وجوب لاداء فيه يكون دليلا على عدم  
الوجوب ضرورة وانما تأخر وجوب لاداء ههنا بالاجتماع السببى للوجوب فلا يجوز لاداء قبل الوجوب ولهذا  
لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول ونحن نقول بان ثمر التعليق في سبب لاداء  
حكمه فكان امتناع حكمه لعدم سببه لا يمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو  
قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا حال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علق  
بهذا الشرط وقصد التعليق عند دخول الدار لانى الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط  
يدى انه جعل قوله انت طالق جزءا لدخول الدار والجزء عند اهل اللغة يتعلق بوجود الشرط  
فان من قال لغيره ان بكر منى اكرامك كان معلنا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام  
صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التعليق جزءا لدخول الدار الى جعله معدوما بالتعليق ليحصل  
التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الحيا في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق  
معدوما ولكن جعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانعا من انعقاد علة لان العلة  
الشرعية لا يصير علة قبل وصولها الى المحل كما لا يصير علة قبل تمامها الا يبرى ان شرط البيع كما  
لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرس سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكالا يكون من قوله  
انت سببا للطلاق قبل قوله طالق وكذا اذا اضيف انت طالق الى ميمته او هيمته او اجنبية المولى  
سببا ايضا وما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقندل المعاق المكون  
واصل الى الارض ولان الاتصال الشرعى يعرف بانثوره ولم تثبت من احكام الطلاق ذمها فكيف يكون  
واصلوا واعتبر هذا بالاتصال الحسن فان فعل النجار المالم يوثق في المحل وهو الحنث لا ينعقد

وكذا الكسرة

وكذا الكسرة الا كسار واذا المنصل الى المحل لم يصير قوله انت طالق علة وكان ينبغي ان بلغوا ما تنصل  
بالمحل كقوله للاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجعا لوجود الشرط واخلاق التعليق  
جعلنا كلاما صحيحا له عرضيه ان يصير سببا لبيع له عرضيه ان يصير سببا لوجود الشرط  
الاخرى في المجلسين او علقه بشرط برحى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه ايضا بان قال ان طالق ان شئت الله  
قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ولو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم اذ ذلك التخصيص  
العلة وهو من جهة سد ونظير من الحسيان الرضى فان نفسه ليس يقتل ولكنه عرض ان يصير قتيلا  
اذا انصل السهم بالمحل واذا حال منه ومن المرمى اليه ترس من الرضى من انعقاد علة للقتل لانه  
منه العنق مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعات فبين هذا ان المعاق بالشرط  
يصير كالمخزوع عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصارت ذلك الكلام تجيزا في هذه  
الحالة فان قيل الصريح اذا قال لامر انى دخلت الدار ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو تجزى في هذا  
الحالة لم يقع قلنا ثمة بصير ذلك الكلام المعلق تخييرا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه  
والتيخير انما لا يصح من المخزون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تخييرا لكلام صحيح شرعا علمنا حتم  
ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التخيير سماعي للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالخالص ان الكلام  
من الخالف يوجد عند التعليق في اعي اهل البيت في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط  
في سماعي وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الامم فان قيل اذا قال لامر انى دخلت الدار فانت  
طالق ثم قال لعبد ان طلقته امراتى فانت حر ثم دخلت حتى طلقت العتق العبد ولو صار مطلقا  
عند وجود الشرط للزم ان يعق العبد قلنا انما لا يعق لانه عرف بدلالة الحال ان عرض من قوله  
ان طلقت فكذلك مانع نفسه عن تطبيق كلامه مستانف بعد اليمين بقدر على الامتناع عنه والاقدم  
عليه فنصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فبعده حر ثم مات الجرح من جرح العتق  
العبد وان صار قتيلا بعد اليمين لان عرضة المنع عن قتل باشره في المستقبل وقد عدل الامتناع  
عنه ان شاء فكذلك هذا قول فقهي غير مضاف اليه اى غير متصل بالمحل الا يبرى توضيح لغو لا ينعقد  
سببا لعنى السبب ما يكون مضافا الى ثبوت الحكم ومقتضى راعية ثبوت السبب المعلق اى الكلام المعلق  
بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس يفض الى الحكم قبل وجود الشرط مانع فكيف يجعل  
سببا وهذا لانه جعل جزءا للشرط لسعقد ميمنا اذ الشرط والجزء بمن على ما عرف وقصد من  
هذا الشرط فكيف هو موجب وهو البراءة ان البراءة كذا ايضا بلزمه عند التمسك بحل مضمون

بالجزء المحزر عن المنكر واذا كان المقصود من هذا الفرض تحقق البرز وحقن اعدام موجب  
 ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا لعدمه فلما كان سببا  
 قبل وجود الشرط وما ذكرنا من الفرق بين الاضطرارية والتعلق فان الاضطرارية لا تثبت الحكم بالاجاب  
 في وقت ان قولنا ان شرط وقوع الحرة فيمنع الحرة صحف السبب لوجوده خفيفه وعدم  
 ما منعه عن السببية ان الغد وما شبهه زمان وقوعه والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت  
 حر الساعة وكانت الاضطرارية سببية والتعلق مانعا عنها ولهذا ذكره في نوادر الصوم من الميسر  
 اذا قال الله على ان اصدق بدرهم غدا تجوز ولو قال اذا جاء غدا فله على ان اصدق بدرهم  
 تصدق به قبل مجي الغد لا يجوز لوجود السبب المضيق وعدمه في التعلق في العقد على البر ليس بطرف  
 الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اي عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجب لضده وهو البر فكيف  
 يكون مفضيا الى ما هي مانعة عن وقوعه وهو نقض العقد ان الحنث نقض اليمين دليل اخر على ان اليمين  
 لا يصح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا يصح سببا لها ايضا لانها لا تنقض مع الحنث لان الحنث ينافي  
 اليمين لان بعض اليمين وما تنقض العقد تنافي له حاله واذا لم تنق اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب  
 الكفارة به لا يصح ان يكون سببا لقبول الحنث لان من اوصاف السبب ان يتصور بغيره عند وجود  
 المسبب فان قبل هذا خلاف النص والعرف فان ادمع اضاف الكفارة الى اليمين بقوله في ذلك كفارة بانكم  
 ويقال في العرف ايضا كفارة اليمين والاضطرارية دليل السببية والدليل على ان الصبي والمجنون لو حلف بالله  
 او بالطلاق ثم بلغ او افاق حنث الكفارة عليه ولو حلف مخاطبة ثم جن حنثه لمزومه الكفارة وكذا  
 في اليمين بالطلاق كما شرطنا اهله وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين قوله  
 اليمين لا يصح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة الا انما  
 يتوصل بواسطة الحنث لانفس اليمين وهذا هو صد السبب وهو ان يتوصل اليه حكم بواسطة كالجرح سبب  
 للكفارة لانه يقضي الى النقل بواسطة السراية قلنا نحن لانكر ان اليمين سبب للكفارة ولكننا نقول في سبب  
 لها بعد الحنث وفوائده البر بطريق الانقلاب والكفارة مضاف الى تلك اليمين الى اليمين قبل الحنث كما  
 قال الامام البرغوثي رحمه الله ونظيره الصوم والاحرام فانها بمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب  
 يصيران سببا لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وذكر في الاسرار اننا لانسلم اليمين فيما مضى سبب لاجاب  
 الكفارة ولكن خلفنا عن البر اصلا والحلف يجوز ان ينفي بعد انقطاع اصله لان العلة عليه الاجاب الاصل لا  
 للبقاء والحلف بخلفه في البقاء لا يورث من ذلك الشئ لان الشئ ابتداء بغير بيع وسقي بعد انقطاع البيع بهلاك

المبيع او سعة من انسان آخر وكذا المهر ينفي بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما الاشتراط الاهلية وقت  
 اليمين فليست تكون سببا للكفارة والطلاق ولكن تكون سببا للبر والسبب باللمزومة لا يصح  
 الا من اهل فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد احسنا عنه واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة  
 الحنث فلامعنى له ان اليمين ان يصير سببا بواسطة اليمين ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى  
 الحكم كالجرح ينفع الى اللام واللام يقضي الى تلف النفس وههنا الحنث مسرع حكم اليمين على ما ذكرنا فكيف  
 اليمين مفضية الى الحكم كذا في طريق الامام البرغوثي وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى من ان التعليل ليس كالتاجيل فان  
 التاجيل لا يمنع وصول السبب الى الحكم لان سبب وجوب تسليم في الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين  
 الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك للمبيع وانما هو خرا المطالبة بالاجل كما تم  
 الصقوط سقطا بالتجديد بحيثق اداء الواجب واما التعلق بمنع وصوله الى المحل قبل الوصول اليه  
 السبب لا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار  
 الحكم معدوما بعد لشرط اي بعد ذكر الشرط قبل وجوده بالعدم الاصل الى عدم عدم الدليل  
 الموجب للحكم المانع عنه كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام الدليل موجب للحكم قبل  
 التعلق والافلاقي قوله لو لم يستطع منكم طولا ان سكر اليب فقد قام الدليل على الجواز بدون  
 الشرط مثل قوله لو اكل لحم ما طاب لكم من النساء وانكحو الايامي منكم فيجب الفوك  
 اذا لم يعارضه التعلق بالشرط وفي مثل قوله لو اكل من لحم صبيام لثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين  
 مسكينا فلم تجز واما فيتمهوا صعيدا طبيبا ثم لم تستم دليل على ثبوت هذه الاحكام المتعلقة بهذه  
 الشرط قبل وجود هذه الشروط منقته على ما كانت قوله وهذا من ما ذكرنا من تعلق الطلاق  
 اخوانه بالشرط بخلاف البيع بشرط الحيا فان الشرط داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل  
 الخطر لان من قبيل الاثبات وهي لا يحتمل الخطر لانه يودي الى الفجار الذي هو حرام وفي جعل متعلقا  
 بالشرط خطر تام فكان القياس ان الجواز البيع مع قيام خيار الشرط الا ان الشرع جوز ضرورة دفع الغبن  
 فكان نظير اكل الميتة حالة المصلحة فيتعقد رقة الضرورة وهي مندفع بجعله داخل على الحكم دون  
 السبب لانه لو جعل داخل على السبب لعلق حكمه ايضا ضرورة استحال ثبوت الحكم قبل السبب ولو  
 جعل داخل على حكمه لينزل سبب العقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتاخر  
 عنه والحكم ما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعل داخل على الحكم اولى تغليلا للخطر وفي تحصيل المقصود  
 ايضا وكان قوله وهو اي السبب ما يحتمل التفسخ جواب سوال يريد عليه وهو ان يقال السبب بما نزل

ولم يتعلق بالشرط الا يمكن فسخه بدون رضا صاحبه لا من المقصود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب  
الخيار فعلم البيع مما يقبل الفسخ يمكن تدارك زوال السبب وتدارك رفع الغبن بان يجعل غير لازم  
لممكنه فسخه بدون رضا صاحبه فحصل مقصوده والضمير يبرر رجوعه الى الطريق الثاني وقوله بان جعل  
بدل من به والباقي يادني متعلقه بمجمل اي يمكن تدارك رفع الغبن باذخال الشرط على الحكم دون السبب  
فكان هذا الطريق اولى من متعلق السبب فاما ان ما نحن بصدده من الطلاق والعاقق ونحوهما فحصل  
الخطا في المتعلق بالشرط والخطا لا يشراف على الدلاك ومنه الخطر لما يبرر من علمه كذا في المغرب فوجب القول  
بكمال المتعلق في هذا الباب بان محل الشرط اذا اعل على السبب اذ لو جعل اذ اعل على الحكم كان متعلقا من  
وجه حول وجه والاصل هو الكمال في كل شئ اذ المغنمان بالعوارض وقد عدهما عارض ههنا فوجب القول  
بكمال المتعلق وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعلقات ان يتبون الشرط في البيع تكلمه على ان اذ  
هي مستقلة فمقاله كقولك على ان الخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن علمها على طلاق كالمعلق  
فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزاره صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزرتني كنت  
معلقا زياره صاحبك بزارتك ويكون زيارتك سابقا على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان  
كذلك لوجب هذه الكلمة بعلق نفس البيع بهذا الشرط بل بوجب بعلق الخيار بالبيع وتبوء مسند  
البيع سابقا لمثله بالخيار واذا ثبت خيارا امتنع اللزوم وتبوء الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع  
**قول** ولو طلق بالطلاق فالان دخلت الدار فانت طالق لم تحت عن قبل وجود الشرط وهو  
منه التامح ايضا فانه ذكر في الوجيز والذخيرة اذا قال ان طلقك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة  
اي شرط ووجدت فهو تطلقين ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع مجرد التعلق ليس ايقاعا  
وقوع وذكر في المحقق ايضا ولو علق بالطلاق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شئ فاذا دخلت  
وهي ممسوسة وقعت بطلانها فثبت ان مذهبه مثل مذهبه في هذه المسئلة واما مسلم البيع فلا  
اعرفه في غيره فيما وما ظنرت بان كتبهم فان كان موافقا لمذهبه فقد صح الصرف وتم الالتزام وهذا هو  
الظاهر من مذهبه فقد ذكر في الوسيط للغزال رحمه الله ان العاقبة شرط الخيار جواز العقد واستحقاق  
الفسخ واليوترف في تأخير الملك في قول بل تمتد الملك للثمن لان البيع مسبب الملك والبيع من سببه  
الابضوره ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغنبيه ولكن بحصيل هذا المقصود  
سفي اللزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له  
الخيار فهذا يدل على ان مذهبه انعقاد البيع شرط الخيار مثل مذهبه وان كان مخالفا لم يتم الالتزام وكان

نوعا

تفرع على المذهب واذا بطلت العلقه الى المتعلق بوجود الشرط صار ذلك الجواب علة كانه ابتداء  
يعنى بصير علة في الحال معصية عليها وهو معنى قول المشايخ المتعلق بالشرط كالمفروض لدر الشرط  
ولذا في وما ذكرنا ان المتعلق ليس سبب صح متعلق الطلاق والعاقق بالملك لان المتعلق قبل وجود  
الشرط عين ومحل الالتزام باليمين الذممة فاما الملك في المحل فانما شرط الجواب الطلاق والعاقق  
وهذا الكلام ليس بحاج ولا كونه يعرض ان بصير الجواب فان يتقنا بوجود الملك في المحل حين بصير الجواب  
بوصوله الى المحل صحت المتعلق باعتبارها وان لم يتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات  
الملك في المحل شرطنا الملك في الحال بصير كلامه بما عدا وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان  
ما علم يتبوءه فالاصل يتقن ولكن هذا الظاهر من الملك الذي يتقن به عند وجود الشرط فصح  
المتعلق باعتبار ذلك النوع دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاول فان قيل جميع ما ذكرتم  
سطل ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجه الا بزيادة صدق فقال  
ان تزوجه فاني طالق قلت فبلغ ذلك رسول الله صلوات الله على نبيه وآله فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا الكلام مفسر لا قبل  
الناويل قلنا ان صح الحديث صح نقول به ولكن لم يصح لان مداره على الزهرى وان قد عمل بخلافه فان اول  
قوله علم الطلاق قبل النكاح على ان الرجل كان يعرض عليه المرأة فقوله هو طالق بلنا صحره عليه فقال علم  
لا طلاق قبل النكاح مرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يصر صحة المتعلق بالنكاح ومثله  
روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجعلته من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي وعامر  
الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يتخبر هو لاء الامه المغات على خلاف نص الاحتمل الناويل  
وتبوءهم ان لم يسلح كافتهم ولم يتخبر به عليهم من ظهور العتوى منهم كذا ذكر في الاسرار **قول**  
ولهذا اي وان المتعلق مانع للماجاب عن الاعتقاد لم يحز بجعل النذر المتعلق لانه ليس سبب مالم  
ينصل الى ذمته فانه الحكم والشرط منه وصوله الى المحل فلا يكون سببا لبعض النذر والاداء قبل  
السبب لا يجوز وكذا لا يجوز تجريد الكفارة بالمال قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب  
بشرط الحنث والغدر ان حدث فعل اطعام عشرة ساكنين سلك اليمين يمنع اليمين عن كونها سببا  
في الحال ولكنها بعرضية ان بصير سببا صهي اضافة الكفارة اليها فقل ان بصير سببا بالحنث  
لا تصور الاداء كمالا يتصور الاداء قبل اليمين وكما لا يتصور تجريد الصوم قبل الحنث وقرنه بغير المال  
والبدني باطل فان بعد تمام السبب وجوبه لاداء قد انفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان  
المسافر اذا اصام رمضان جاز بالافاق وان تاخر وجوبه لاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لوصول

اصل الوجوب بالسبب وهذا لاننا قد تنبنا معنى الميسر وغيره ان الواجب هو العمل على الجهد فعمل عبادة  
المال ومنافع البدن لانه صاد للواجب بالمال ان في البدن من معلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون  
السبب كما قلنا في المال بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعباد مال لا فعل لان المقصود ما استغنى به  
العباد وسد في غير الخسران به وذلك انما يجب الفعل بطريق النبي وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق  
النبي والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة التوب بخيطة او مقصورا فاما حقوق الغير بطريق  
العبادة ونفس المال ليس بعبادة انما العبادة فعل مباشر العبد بخلاف هو النفس السفاخره  
انه تعلم في هذا المال والبدن سواء ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم ياد بالمال كما قلنا فانقول  
المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائر من المال يحصل بالنياب عن الانابة في فعله في كنفه به عند حصول  
المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود هو ان يعاقب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل الناب فلهذا لم ياد  
بفعله **قوله** وعلى هذا اي على ان المعلق بالشرط لا يجب اعدام جوز نازح الامة حال طول الحرية  
لان تعالى اياه في نكاح الامة حال عدم الطول لغو اعراس لم يستطع منكم طولا الا به ولم يحرم حال وجوده  
بل لم يذكره والمعلق بالشرط لا يجب في الحكم قبل وجوده فحتم الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالمال الموجب  
لحل وهكذا نقول في قولنا ان دخل عبدا في الدار فاعنفه فان ذلك لا يجب في الحكم قبل وجود الشرط حتى  
لو كان قال له اولا اعنف عبدا ثم قال اعنفه ان دخل الدار جاز ان يعنفه قبل دخول الدار بالامر الاول  
فلا يجعل الثاني نهي عن الاول حتى لو عزل عن احد هاتين الاخر فان قبل الاخر فان الحكم المتعلق  
بالشرط سبب عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف تصور ثبوته عند  
وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط متعلقا فلناصل الوطى ليس  
بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي استنتجنا هذا الشرط الزايد ومتعلق به  
وبهذا الشرط في هذه الاية وانما تحقق من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لا يجوز  
ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا يرون ان من قال عبدا اذا جاء  
يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان محيى يوم الجمعة بعد يوم  
الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فحيا يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فحيا يوم الجمعة متعلق باعتبار المعلق  
الساكن فان فصل مع هذا لا يجوز ان يكون الشرط الواحد كمال الشرط الثابت حكم وهو بعض الشرط الثابت  
ذلك الحكم ايضا وما قلناه مودى الى هذا فان عقدا النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط  
في هذه الاية اذا قلنا بان الحكم شرط ابتداء عند وجود هذا الشرط فلنا انما لا يجوز هذا النص واحد فاما

بمعين

بمعين فهو جائز الا يرون انه لو قال عبدا انت حر ان اكلت ثم قال ان اكلت وشربت صح كل واحد  
منها يكون الاكل كمال الشرط بالمعلق الاول وبعض الشرط في المعلق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير  
ملكه ثم استراه وشرب فانه يصدق تمام الشرط في المعلق الثاني وهو ملكه **قوله** قال زفر بن محمد  
عنى بن زفر مدحبه في ان يحجز الملائك بطل المعلق سواء كان الملائك معلقا او دونه على هذا  
الاصل يقال لما بطل الاجاب اي بالمعلق معنى لم يعتقد شيئا في الحال لعدم وصوله الى المحل لم شرط  
قيام المحل اي بقاؤه لبقائه اي بقاء الاجاب لمعنى المعلق لان استراطه لتمام السبب وثبوت الحكم  
عند الوصول اليه بمنزلة استراط الملك فكما لا سطل المعلق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف يعق  
او بان المارة المحلوف بطلانها التوهم الوجود عند الشرط لا سطل بزوال المحلوف ايضا التوهم حدوثها  
عند الشرط بان يزوجت بزواج اخر ثم عادت الى الاول وكذلك العتق اي كالاتفاق المعلق العتق للمعلق  
في انه لا سطل بالتبنيح حتى لو قال لامرأتان دخلت الدار فانت حرة ثم اعنتها قبل دخول الدار لم سطل المعلق  
حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سببت ومملكتها الخائف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم يعق  
عندنا **قوله** وانما شرط الملك جوارح مما يقال لتمام شرط الملك والمحل حال بقاء المعلق لعدم  
انعقاد الاجابة سببا فيما ينبغي ان لا شرط في حال الابداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصير قوله  
لاجنبيه او للمطلقة مثلثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفنا انه لا يستغنى عن المحل  
فيضواته بطل فقال انما شرط الملك في الابداء لان عقاد هذا الكلام مميضا لا حاج الاجاب الى المحل  
وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بالاجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غاليا الوجود  
او متحققه عند فوات البر للجملة حرف نزوله على المحل فلهذا على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط  
ونكاحه مترددة بين ان يوجد في الملك صحف في الجزاء ونظر فائدة اليمين ومن ان لا يوجد في الملك  
فلا يلزمه الجزاء فخلو اليمين عن القادة فشرط الملك في الابداء لغيره جانب وجود الملك على عدمه  
حال وجود الشرط لان الاصل في كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فيعتقد اليمين فستن ان استراط الملك  
لان عقاد اليمين لا حاج الاجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند زوال الجزاء لا شرط الملك  
ولا الحل في الحال ايضا بان قال الاجنبيه او للمطلقة مثلثا ان تزوجت فانت طالق صح وان عقاد اليمين فاذا  
وقع التزوج ان حصل وثبتت رحمان وجود الملك على عدمه حال فوات البر موجوده في الحال وان عقاد اليمين  
صار زوال الحل في المستقبل بايقاع الملائك وزوال الملك بالابان ما دون الملائك سواء من حيث ان  
زوال كل واحد منهما لا ينافي وجوده عند الشرط لا محالة اذ كتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال

فاذا نقيت العين بعد زوال الملك بنا على هذا الاحتمال يبقى بعد زوال الحمل ساء علمه ايضا **قول** الا برك  
تخرج لتعليل بطلان الاجاب عنى بطلان باعبار عدم اتصاله بالحمل في الحال فلا تترط الحمل لبقائه والدليل  
على عدم اتصاله بالحمل صحة تعلقه بالمطلق المطلقه بلما ينكحها ولو كان للتعلق اتصال بالحمل ملاصحه هذا  
التعلق بطلان الحملية بالكلية **قوله** وطرق اصحابنا رحمهم الله لا يصح ان يعلمنا في هذه المسئلة طريقان  
احدهما ان الميمين بطل بغير الجزاء كما سطر في فوات الشرائح في حكاية الدارستانا او حماما في قولنا دخلت  
الدار فان طالق لان الميمين لا ينفك الا بالجزاء الاكثر من انفارها الى الشرط لانها توفى بالجزاء  
لا بالشرط واذا بطلت بفوات الشرط وان بطلت بفوات الجزاء كان اولى وهما قد فارقا الجزاء لان الميمين  
انما تحت باعتبار الملك ولم يكن في ملكه الا ملكة تطلقا وقد استوفىها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت  
الميمين وهذا على محمد بن احمد فقال لما طلقنا ثلاثا فذهب طلاق ذلك الملكة كرم وهذا خلاف ما اذا طلقها  
واحد او اثنين فاقضت عند احييت لا سطل به الميمين لانه لما لم يستوفى الجزاء تمامه كان الباني ملوكا  
له الا انه لا يقد على نفسه لعدم شرطه مقتضى الميمين سقاه وعدمه على التقسد لا يمنع الملك كاستيفاء  
القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حاله الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك تابنا  
له والثاني ان بالطلقات الثلث تبطل الحملية لان حملية الطلاق بحليلة النكاح وقد فارق بشؤون الحرمه  
واذا بطلت بحليلة الطلاق لم يبق الميمين بطلان محلها كما اذا فارق برضاع او مصاهرة وهذا  
لان التعلق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه عرض ان يصير طلاقا والعرضيه انما تحت باعتبار قيام  
الحمل والملك في الحال فاذا بطل الحمل بطلت العرضيه فلم يبق الميمين لحاصل الطريق الاول بعين طلقات  
وهذا الملك للجزاء وبناء بطلان الميمين على فواتها وخلاصه الطريق الباني اشتراط الحملية الميمين  
انعقاد او بقاء وبناء بطلان الميمين على زوالها وما كان الطريق الاول منتقضا بما اذ تعلق الثلاث  
بالشرط طلقتا نسيان ثم علوت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يقع الثلاث عند ابن حنيفه وابن يوسف  
ولو تعين طلقات ذلك الملك ينبغي ان يقع واحدة لانهم سبق من الجزاء الاطلاق واحدة كما لو كان له ملكة  
اعيد فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبد من منهم واشتري اخر من هم ووجد الشرط لا معتق  
الا العبد الذي كان في ملكه وقت الميمين والطريق الثاني لا يتم الا ان تمت للمعلق نوع اتصال بالشرط  
الكلام على الطريق الثاني ومن وجه صحيحه ورد الطريق الاول فقال وطرق اصحابنا لا يصح عنى  
الطريق الاول الباني جميعا الا ان تمت للمعلق نوع اتصاله بحمله في يصح الطريق الثاني وبعد ما  
ثبت ذلك مستوفيا في الحمل لان كل ما رجح الى الحمل مستوفى فيه الابتداء والبقاء كالحرمه في باري النكاح

في قوله الميمين  
بطلان الاجاب  
عنى بطلان  
باعتبار عدم  
اتصاله بالحمل  
في الحال فلا  
ترط الحمل  
لبقائه والدليل  
على عدم  
اتصاله بالحمل  
صحة تعلقه  
بالمطلق  
المطلقه

ما اشار

ثم اشار الى نسيان الطريق الاول ومن وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين ان الجزاء وصحة  
التعلق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملكه حادث  
بعد ما نبتا انه ان المعلق ليس بنصف في الطلاق لان حيث لا يقع ولا من حيث انعقاد سببا يصح  
باعتبار الملك ان باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والمعليل داخل في النفس والبداهه  
المعلق بالملك والى هذا الطريق ما لشمس الله ايضا فقال انما سطل المعلق بانعدام الحمل لان  
الملكه تحت فوات الحمل لان الحكم الاصل للطلاق ازاله عن الحمل والاصح ان ذلك بعد حرمته  
الحمل بالطلقات الثلاث فلانعدام المحلوف من هذا الوجه سطل المعلق لان المتعلق بالشرط  
بطلقات ذلك الملك في بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين ومعناه تحقيق الفرق من زوال  
الحمل ومن زوال الملك فان بالاول سطل الميمين ولا سطل بالثاني لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال بالحمل  
وان لم يتعقد سببا حقيقيا ليد من بقا الحمل وذلك معاصر النكاح فاما قيام هذا الملك في الحمل ان  
الملك القيام حاله المعلق فلم يتعين ان شرطه لبقاء التعلق صحيح لان المعلق ليس بنصف  
في الطلاق بالايضا ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يستمر الملك لصحة الشرط وكان  
ينبغي ان لا شرط الملك الاحال وجود الشرط الا ان شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط  
الحال والطريق في ذلك ان في اثبات اتصال الاجاب للمعلق بالحمل واستقراره اليه ان تعلق الطلاق له  
شبهه الاجاب في الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقيا له شبهه كونه سببا لان الميمين يعقد للبر  
ولا بد للبر من ان يكون مضمونا للبر والجزء عند الفوات محققا للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف  
عليه فاذا اختلف بالطلاق كان البر هو الاصل ان موجب الاصل لانه هو الغرض من عقد الميمين وهو  
مضمون لتوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به ثبت للمعلق في الحال شبهه الاجاب كالمعصوب  
لما لزم الغاصب رده فصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهه وجوب القيمة حال قيام المعصوب  
حتى صح الابداء والرهن والكفاله بالمعصوب وحق لم يجز على الغاصب زكوه قدر قيمه المعصوب  
في حاله حال قيامه كذا نقل عن بعض الفقهاء وكذا الواو ان الضمان يتم للميمين وقت العصب ولو لم يعتبر  
هذه الشبهه فسد الملك من وقت الضمان لان وقت العصب وذكري في الجامع ولو افترق هذا الالف في  
يد غصبه غصبته منك فقال المفزله لا يلحق عليك الف في رهم من ثمن بيع قد قبضت فانه يغضب عليه  
بالف في رهم لانها انعقاد على وجوب الف ديننا واختلفا في سببه وذلك لا يمنع من صحة الاوار قال الشيخ  
في شرح الجامع وذلك هذه المسئلة على ان الغصب بوجوب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب

ما اشار



الفضاء كما لو قال هذا الف وديعه لك عندك فقال المفتره لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن مسج فانكر  
المفتره لك الاشئ المفتره لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع وما ثبت ان  
للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزء همتنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهه الشيء المستغن  
عن المحل كحقيقة الجبر ان شبهة النكاح اشبه بعين المحل وشبهه البيع لا يثبت في غير المال وذلك لان الشبهه والله  
الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمه لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل الميم بما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى  
المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته من اصول الفقه في اثنان شبهه  
الثبوت للجزء البت البر وان كان واجبا لکن غير واجب لنفسه وانما واجب بغيره وهو الاختراز عن حرمة  
هكذا الاسم والنحو عن لزوم الجزء فمن حيث انه واجب ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه  
ثبت له عرضية العدم والجزء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه  
غير مقصود بنت بقدره عرضية السبب لا بد لها من محل سعي فم كما لا بد لها من محل لتعقد في ان شبهه الشيء  
لاشئ فما لا شئ جمع ذلك الشئ كسببه النكاح لاشئ المحارم عندهما وانما الاشتراط الملك للبقاء  
كما شرط المحل لان الملك عبارة عن القدرة فانما يحتاج اليه عند العقد وقيل وجود الشرط عدم الفعل  
فلذا لم يشترط الملك في الابداء شرطناه لما ذكرنا ثم لزم على ما ذكرنا من ثبوت شبهه الاجاب عن ذلك  
وقال فاما معلق الطلاق بالنكاح فمعلق بما هو عليه ملك الطلاق لان ملك الطلاق مستفاد بملك  
النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزله عليه العله وكان له شبهه العله وحقيقة الاجاب منى علقه حقيقة  
العله تنطرد ذلك الاجاب بان قال لعبد ان اعطتك فان حررتك اذا علق شبهه الاجاب شبهه  
العله اعتبارا للشبهه بالحقيقة ولا سطل به اصل التعلق لانه انما يبطل بالتعلق بحقيقة العلم وشبهه  
لانما مثل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حصة الفضل بحقيقة العله التي هي الكيد والجنس وثبوت حرمة  
شبهه الفضل شبهة العله وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل لاحد الوصفين لان شبهة  
لا يثبت حقيقة واذا بطل شبهه الاجاب ولم سطل اصل التعلق كان مينا مجردة فتعلقت بذمة الخالف  
ولم تشترط لها قيام محل الطلاق ولا يقال لانسلم ان معلق الشئ تعلته بوجه بطلان فانها اذا قال ان  
طلعتك فان طلق صح حتى لو طلقها واحدة تقع ثنتان مع ان التعلق عليه للطلاق لانقول الطلاق  
متعدد والتعلق ليس بعلم للجميع وانما هو عليه لطلق واحدة فلا يلزم من تعلق الطلاق بالتعلق  
تعلق الشئ بعلمه حتى لو نوى بالتعلق الطلاق الذي هو موجب هذا التعلق كان التعلق  
باطلا ايضا ولم يقع الاطلاق واحدة ولكن لا صدق الفاضى علقا تعلق حرته بالاعتاق فانها ليست

في نسخة  
البرمضون  
البرمضون  
البرمضون  
البرمضون

بمعدودة بخلاف معلق الطلاق بالنكاح فان النكاح عله بملك جميع الطلقات فيكون تعلقا بالعلم  
او شبهها الاحالة فيصير قد رما ادعيانا من الشبهه اي شبهه الثبوت مستغنا به اي ساقتا بالتعلق  
بالنكاح او معارضه وكان هذه الشبهه كانت ثابتة نظرا الى اصل المعلق فاستحقا شبهه العلم  
فلم سبق هذه المعارضه اي معارضه كون المعلق معلقا بشبهه العلم واعتراض عليه بانا قد قلنا  
ان في المعلق شبهه الثبوت في الحال وان الشبهه يعقبر الى المحل كالحقيقة وان فوات المحل يبطل هذه  
الشبهه ولكن كما نسلم ان بطلان هذه الشبهه سطل اصل المعلق فان هذا الكلام من حيث انه يمتثل له  
تعلق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهه الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمرأة فاذا بطلت  
الشبهه بفوات المحل سطل اصل التعلق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم في المعلق بالنكاح  
في المطلقة بل انما يبل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لان سقى بدون ذلك اولى واجاب  
الامام البرغم عن فقال صحه الميم في ملك المسله كانت باعتبار الاضافة الى صل في المستقبل  
فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم يفت بل هو بغير وجود فصحة الميم فاما  
هنا فصحة الميم مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل  
لما لم يوجد بعين الحل القائم للحال شرطا لصحة الميم لان الاجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكن  
بغير ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام المحل والملك في الحال فاذا بطل الحل  
بطلت العرضية فيبطل الميم ووجه آخر وهو اننا اثبتنا شبهه ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون  
البرمضونا وذلك لان ضمان البرمضون الجزاء طاله وجود الشرط لما كان بالاستصحاب باليقين  
اخراج الى تاكيد التعلق بالميتقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي معلق الطلاق بالنكاح احاج  
الى هذا النوع من التاكيد لليقين بوجود الجزاء طاله الشرط لكونه تعلقا بما هو عليه ملك الطلاق  
فكون الجزاء موجودا في ملك الخالة الاحالة فيصير قد رما ادعيانا من الشبهه مستغنا بهذا النوع من المعلق  
اي ساقتا لعدم الحاج اليه فسقط هذه الشبهه هذه المعارضه اي معارضه كون البرمضونا بالجزا  
يقينا لكونه تعلقا بما له حكم العله فذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما معلق الطلاق بالملك  
فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجود من لان المعلق بعله ملك الطلاق يحصل فائدة الميم  
وهي المنع لكون البرمضونا بالجزا الاحالة فصار مثل التعلق بغير عله ملك الطلاق حال قيام الحل  
والملك بل هو اولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البرمضونا ظاهرا غالبا وكون البرمضونا ههنا  
حزني فكان احق للصحة فعلى هذا سقط الشبهه التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهه ثبوت الطلاق

لانه لما صح تعلق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط ملك الشبه لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح  
والشبه انما يعتبر عند مكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبه حال قيام النكاح وحقيقة التعلق فيمكن  
وعدمنا الحقيقة بالدليل فتعني الشبه وهو المعنى بقوله فسقطت هذه الشبه هذه المعارف  
معنى تعلق الطلاق بالنكاح موجب سقوط هذه الشبه وهي ان لتعلق الطلاق بشبهها لا يجازي  
هذا معارضا للشبه السابق على الشرط فسقطت قوله فيصير قد ما ادعينا من الشبه مستحقا بمعنى  
ان البرمضون يجوز ما فلا طارح الى اثبات ملك الشبه سابقه على الشرط واعتراض على ما ذكرنا بان  
اذ اطلق بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت علي كظهر اقول ان دخلت الدار فوالله  
لا افر بك ثم طلقها للمنا لا يبطل ذلك المعلق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط بنحو  
الظهار والايلاء فاجاب بوالفضل الكرماني بان محل عمل الظهار والمرجع المحقق وهو منع عن الوطى  
والمحل بحاله كما كان بمنزلة الميم فاذا كان محل نزول حكم الظهار فاما من غير تجدد نزل واجاب غير بان  
الظهار لا يقع لا يبطل حل المحل حتى اذا فاق المحل لا يبقى بالظهار لغوات محله وانما اثره في منع الزوج  
عن الوطى الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع بعد لتطبيقات الملائكة بمنه باعتبار حرمة المحل  
وان لم يبق لذلك الطريق مستق الظهار الا ان ابتدا الظهار في غير الملك لا يصح وان كان المنع مستورا لان  
الظهار يشبه الطلقة بالحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعلمه في ابطال المحل وقطع الملك  
وبعد وقوع الملائكة فان محل الحكم فلا يبقى الميم بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا طارح له الى ان  
يكون المرأة محلة فانه يعتقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء المنجز على الخلاف ايضا  
واعترض ايضا بان المرأة اولاد لم تعدت والعياد باه وقد علق طلقها بالشرط فان الميم لا يبطل  
وقد يبطل حل المحل بان الامه اذا استولدت حتى تعلق عنها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت  
وسيتت وعادت الى المولى استحققت العتق واجيب عن الاول بان المحل لا يبطل بالردة بدليل  
ان المرأة اذا ارتدت حتى بانته من زوجها ثم طلقها في العتق وقطع طلقها ولو ارتدت جميعا لا يبطل النكاح  
وانما يقع الرقبة لا يقطع العصمة منهما ولا يفسد المحل بقتل الميم وعن الثاني بان العتق حين وقوع  
بطل التعلق بالموت وبالملك ايضا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق احرم سببه حمله وهو  
قيام سببه لولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا يصير ام له لده فان ملكها صار ام ولد  
له الآن لقيام النسب في الحال وسلكه يعلو الطلاق الى انما ذكره هذا لان بعض اصحابنا لما عجزوا عن  
الجواب عن اورد عليهم هذه المسئلة نقضوا النكاح صحة التعلق حال الشك في لاجل الى ذلك لانها

منصوصة في كتاب الطلاق وفي امان الجامع نص في نظيره المذکور وهو ما اذا قال الحرة ان ارتدت  
فسبيت فملكك فانت حر ثم كان ذلك ملكها عتقت قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا  
ان اجاب التجوز باليمين المستقر بعد العتق وقد صح استيفاء ههنا عنده عدمه وهذا نص وقد ذكرنا  
نظيره قبل هذا في الطلاق اذ اعلق بالطلاق وقد حرمت عليه الملائكة ان يصح وهذا المسئلة اوضح  
نص في هذا كذا في امان الجامع في باب الخنث في ملك العبد والمالك **قوله** وابتعد عن هذا الجملة التي تعني  
حمل المطلق على المفيد كما قال ان اضحى ابعده من الصواب من الجملة التي سبق نقر بها لان في اضافة النفي  
الى النفي الموجب وابطال الطلاق مما هو ساكت وكان الخطا فيمن وجهين ونما سبق الخطا من وجه واحد  
وهو اضافة المصالح الموجب فلماذا كان ابعده من الصواب والمطلق هو المنع من الذات دون  
الصفات بالانف والابالاثبات والمعتمد هو اللفظ الدال على المدلول المطلق بصرف زائد وقيل  
المطلق لفظ دال على شاع في جنسه مثل رقيب فحذف عن التعريف المعارف لكونها غير سابق لنفسها  
حسب استعمال فان انت مثل الاقرب من عند الاستعمال الامتن بخلاف رجل فانه لا يفهم من معين ويخرج  
منها ايضا الكرم في سياق النفي والكلمة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لا تستغراهما  
اذ المستغرقة لا يكون سابقا في جنسها والمعتمد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل  
وانت وقد ذكر في اصول الفقهاء الامام الرازي ان كل شئ له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم  
منه غير المفهوم من ملكها ماهية كان مغايرا لها سواء كان الزم لها او مغايرا وقالان لان من حيث  
انه انسان ليس الانسان فاما انه واصلا واحدا فما قيدان معايران لكونه انسانا وان  
كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا يفسد عنها فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان  
يكون في الاله على شئ من فيود ملك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو  
اللفظ الدال على واحد البعينة هو ان الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدين على الماهية ثم  
ورود المطلق مع المفيد على وجه اما ان يكون ورودها في سبب حكم في حادثة او شرط مثل  
نص صدقة الفطر على ما سياتي اوفى حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبته  
ثم عمل اعتق رقبته او نفيها كما لو قيل اعتق مكاتبها ثم قال لا يعتق مكاتبها كما في حكاية في  
حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل الميسر واطلاق طعامه عن ذلك او في حكاية  
في حادثة كقييد الصيام بالسابع في كفارة الفطر واطلاق الطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد  
في حادثة كاطلاق الرقبته في كفارة الظهار واليمين ونفسها بالايان في كفارة الفطر فلهذا

النفي

اقسام وافق الاصوليون على انه اجمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في  
الجمع منها وذكر بعض اصحاب الشافعي اجمل في القسم الرابع وافق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب  
حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني واحلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا  
وجميع اصحاب الشافعي اجمل واجبت القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا  
حمل فم وافق اصحابنا في القسم الاخير على ان لا يحمل المطلق على المتقدم وعند اصحاب الشافعي  
بجمل الاجل منهم احلفوا فقال بعضهم حمل المطلق على المتقدم بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل  
وجعله من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقولنا تعلموا والذاكر من الله كثيرا والذاكرات وقال اهل  
التحقيق منهم ان يحمل على المقيد قياس مستحب لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم هذا حاصل ما ذكرنا  
في علمه كتب اصحابنا واصحاب الشافعي وتضمن بهذا ان المراد من استبعاد الشيء على المطلق على المقيد في  
حادثه واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في الواجب شرط الامكان الجمع بينهما مادون الحكم لا سخالة  
الجمع بينهما في علم ما بين في اخر هذا الفصل استدل من اوجب حمل في حادثه واحد وكان القيد  
الاطلاق في التبيين او الحكم بان الحادثه اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد اذا  
لم يكونا في حكمه والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للشيء في الابد من ان يجعل احدهما اصلا وبنى  
الاخر عليه والمطلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به اي يوجب جوازه  
عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا وبنى المطلق عليه لان المطلق محتمل للمقيد  
مغزاه الحكم محتمل للمقيد عليه ويكون المقيد سائلا للمطلق على ما هو المختار لا نسخا فثبت الحكم مقيدا  
بها كما قلنا في خصوص الزكوة فان المطلق عن الصوم وهو قول علم في خمس من الابل شاه محمول على المقيد يصح  
الصوم بالاتفاق مثل قوله علم في خمس من الابل السائمة شاه وكما قيل في خصوص العدالة فان المنصوص <sup>مطلقة</sup>  
عن نصف العدالة في الشهادة ان مثل قوله علم فاستشهدوا شهود من رجالكم لهم ما توبوا باربع شهاده  
وقوله علم لانك لا اشتهر ومحمول على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة  
مثل قوله هو اشتهر وادون عدل منكم ممن يرضون من الشهادة وقوله علم لانك الابل وشاهد عدل  
حاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا في الاطلاق والقيد في حادثه حكم حادثه  
واحدة مثل كفارة القتل فان الرقيم مقيد بصنع الامان وسائر الكفارات فان الرقيم مطلق فكذلك  
ايضا في حمل المطلق على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عندهم وبدون عند اخرين واستدل من اوجب  
اجمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون المقيد في كل موضع اكتفا بذكره في موضع كقولنا

المعروف والذات في الجملة والقياس  
سبب في الشرط

والحافظين في وجوههم والحافظات والذاكر من الله كثيرا والذاكرات اي والحافظات والذاكرات كثيرا كقولنا  
نحن ما عندنا ما عندك راض والراي محلف اي نحن ما عندنا راضون وبالقران كله قال كلمة الواحدة  
في وجوب بناهضم على بعض فاذا نطق على الامان في كفارة القتل لزم في الظاهر ان كان القيد متصل به ايضا وهذا  
كلام سابق لان الاصل في كل كلام جملة على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون الاطلاق  
الى المقيد من غير ضرورة ودليل مجرد الظن والتشبه كما لا يجوز عكسه بخزان يكون حكم الله في اظها  
الاطلاق وفي الاخر المقيد واما قولهم القران كلمة بمنزلة كلمة واحدة فكذلك انه لا ينافي في شيء منه  
ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانه متعددة ودلالاتها مختلفة ولا يلزم من دلالة بعضها  
على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره وتنبه في القيد في الحافظات والذاكرات والشعور للعطف  
عدم الاستقلال من جواز الحمل بالقياس في كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ في الكتاب  
فقال المقيد بالوصف بمنزلة العلق بالشرط وانما يوجب عدم الحكم كما يوصف بوجوده عند الوجود على  
ما مر سابقا فلما كان النفي حكم النقص المقيد بالاثبات معدن الى تظهير بعلمه جامعة كما اذا كان النفي منغصا  
وكما يتعدن الاثبات والرقيم في كفارة القتل مقيد بصنع الامان فوجب عدم الجواز عند عدمه فينتقد  
هذا الحكم الى نظيره من الكفارات كما معدن تقيده لا يدن بالمراقب في الوضوء الى تظهير وهو التيمم لان  
كل واحد منهما طهاره ولا يقال هذا تعديه الى ما يفرق بالابطال لان مقتضى ان المطلق ساكت عن القيد  
غير متعرض له بالنفي والاثبات فصار الحمل في حق الوصف حالما عن النقص محذور تعديه الوصف اليه بالقياس  
ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق بجملة على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد  
المنطوق به ولا يجوز ثم لجار مجابرد نقضا على الشافعي فقال حلال زيادة الصوم في القتل يعني صوم  
القتل رايد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين جملة لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة  
على الصوم المقيد بالقياس حتى لم يجب على الحائض صوم يومين مع ان الكل جنس واحد وكذا الطعام الثابت  
في اليمين لم يثبت في كفارة القتل جملة لما على اليمين بالقياس باعتبار اعداد الجنس وخص الشئ طعام اليمين  
لان طعام الظهار ثابت في العمل وقول الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستم مسكينا بالقياس على  
الظهار قال شمس الامه في المبسوط وهذا بناء على اصل ان المقيد والمطلق في حادثه محتمل احدهما  
على الاخر وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر  
والمغرب جملة للمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الطهارات  
وظيفة الوضوء وظيفه الاعضاء الاربع ووظيفه الغسل تطهير جميع البدن ثم لم يثبت الزيادة الثابتة

في الغسل في الوضوء بالجل عليه مع ان الكل طهارة حتى يجب غسل البدن في الحدث وكذا لم تنبه الزيادة الثانية  
 في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربع في اليتم القياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والعقد مني  
 اليتم بحمله على الوضوء باحد الجنس واركابها لغنى الوضوء فتمثل على الغسل والمسح والغسل لا يبدى على المسح  
 لان اسالة والمسح اصابعهم لم تنبه تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع احاد الجنس نظرا الى الركبتين  
 في الوضوء ونحو ذلك الحدود فان جلد المائة البابت الزنا لم تنبه في الغذف بطونق الحمل والاشراط  
 الاربع في شهود الزنا اشبهت بخبر من الحدود بطونق الحمل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو الواجب  
 الوجود عنى التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها بابت باسم العلم وهو اسم المشهورين ولما لم ياب  
 واسم الركعتين وملائك واربع واسم الغسل والمسح والسبب في الاسم العلم بوجوب الوجود عند الوجود  
 ولا يوجب لعدم عند عدمه واذ لم تنبه لعدم في الحمل المنصوص لا يمكن تعدد الوجود الى غيره لان تعدد  
 المعدوم محال **قول** وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدأ معنى لان في حادثين وان في حادثه  
 بعد ان يكونا حكيمين واللفظ الى ما هوهم البعض ان المراد منه نفي الحكم بالكلمة وان كان القيد والاطلاق  
 في حكم واحد في حادث واحد فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في النجوم وكذلك الجواب عندنا في  
 المطلق انه على الطلاق والمقيد على تقيده في الحادث الواحد بعد ان يكونا حكيمين وذكر في الاسرار  
 فان قلنا لا يحمل المطلق على المقيد قلنا نعم اذا كانا غير من حكيمين او شرطين او عشرين فاما الواحد  
 اذا ثبت بوصف فدونك لا يكون باننا الاحمال ضرورة وذكر في شرح الاسلام فواهر زاده في شرح كتاب الصوم  
 ان لا يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر او في غيره  
 مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعناق والصوم فنه مقيد من القليل على المسيس  
 في الطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد عندنا فاما اذا ورد في شمس واحد من حكم السبب فانه حمل  
 المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم شهر من شهرين من شهرين من شهرين من شهرين من شهرين  
 شهرين وهذا لان الحكم الواحد يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا وذكر في الامتة في كتاب الزكوة في اثنا  
 عشر ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانها في حادثه واحدة في حكم واحد وذكر في شرح كتاب  
 الامان في استنطاق السباع في صوم كفارة الممين وهرنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب  
 كفارة وبير السباع والنفق منافاه في حكم واحد من ضرورة ثبوت صوم السباع ان لا يستحق مطلقا وذكر  
 في الميزان واختلف عندنا معنى حمل المطلق على المقيد قال بعضهم حمل اذا كان السبب واحدا والحادث  
 واحدة فاما في حادثين فلا يحمل قال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواها كانت الحادثه واحده او لا

ذكر شيخ الاسلام

اذا كان حكما واحدا والسبب واحد وذكر في شرح الفاويل ان في نفسه قوله وما كان لمومن ان يقتل  
 مومنا الا خطان الحادثه اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من الجانب  
 ان المطلق مقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرح مني او جمل حكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف  
 فكون ساما للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كان من باب اسباب الشرط فانه لا يحمل المطلق على  
 المقيد ولكن يعمل بما اعدم التناهي ورايت في التخييل اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا  
 في موضع آخر فلا خلاف انه يجب بحكم مقسده لان المقسده زياده لا تعد لها الاطلاق كقولهم في موضع  
 فامسحوا بوجوهكم وابدكم مني وفي موضع آخر فامسحوا بوجوهكم وابدكم وقوله بوجوهكم المبينه والدم  
 وقوله او دم مسفوحا وهكذا ذكر في علمه في اصحابنا وعامة من اصحاب الشافعي من القواطع والمسحفي  
 والمحصول وغيرهما من ان الحمل في حكم واحد في حادثه واجب وان معنى قوله ابدأ ما ذكرنا قوله بوجوهكم الذي  
 لانس الواعن شيئا الاية الجملة الشرطية والمعطوف عليها وهما له ان سلكتم تسوكم وان تسالوا عنها حين  
 نزل الوان سلكتم صفة الاشياء والمعنى لاكثره وامسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تكلف شاة عليكم ان افانكم  
 وكلفنا اياكم يعلمون وشق عليكم فسد مواضع السؤال عنها فان سالوا عن هذه الكالفة الصعبة زمان  
 الوحى وهو مادام الرسول بين ظهرانيهم تبديلكم تلك الكالفة التي تسوكم ويومروا بتحملها فيقولون  
 انفسكم لغضب الله بالفرط فيها وقال امام الهدى بحتم ان يكونا هذا نبييا عن سواهم عن اشياء لم يكن  
 لهم حاجه اليها على وجه الاستنباط والاستيضاح فنهوا عنه حتى تخمس الحاجه فاذا امتنت الحاجه فقد اطلق  
 لهم السؤال بقوله وان تسالوا عنها الا ان يحمل الجملة الثانية متناقمه لاصف الاشياء ثم ظاهر الابه دليل على ان  
 العمل بالاطلاق واجب ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منتهى هذا النص وكان  
 العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد يعرف حكم المطلق اقدم على هذا المنه عن  
 لما في من ترك الاباء فيما هم الله تعالى ان في السؤال ذلك بوضوحه ان النهى ليس عن السؤال عن الجملة المشكل  
 وانه اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مسترا وحكم فعله ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن  
 العمل مع نوح اربابهم اذ السؤال يكون عمته وذلك لا يجوز والدليل عليه قوله علم ان تركون ما نزلتكم  
 فانا هلك من كان قبلكم اكثر من انتم عن انفسكم قال ابن عباس رضي الله عنهما ايهما هو الله اي  
 اطلقوا اما اطلق الله ولا تعدد والحرمة في امهات النساء بالدخول بالنساء يقال فليس بهن اذ كان  
 مطلق اللون اي له لون واحد وانبعوا ما من الله من مقسده حرمة الرباب بالدخول للامهات وهو  
 اي العمل بالاطلاق قول عامه الصحابة في امهات النساء لورودها مطلق في قوله بوجوهكم انما قال

عمر رضي الله عنه في المرأة مبهم في كتاب الله نعلقها بهما الى حال تحررها عن قيد الدخول الثابت في  
الوصية فطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في النجوم وما روي عن علي رضي الله عنه وغيره  
من شرط الدخول البنت لتبوت الحرمة في الامم وذلك ليعين بطريق الحمل لكن بشرط اعتبار العطف  
فانه بعضي المشار اليه في الخبر وان المقيد او جبه حكم ابتدا يعني لانسلم ان القيد موجب النفي عند عدم  
القيد بدليل استفاء الجواز بقوله كما قاله الشافعي بل المقيد او جبه حكم في محله ابتدا من غير تعرض  
له بالنفي عند عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلو لم يكن غير مشروع على ما كان قبل  
ورود المقيد لان النص ان المقيد نفاه فان الرقيب الكافر انما لم يجز كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة  
كالم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لان المقيد نفا جوازه اذ الكفارة في نفسه وقد رها النور  
فلا يحتاج الى الترخيص لانعدام كفارة كذا في النجوم صيغة عن عبارته واشارته ولا دالة لان النفي  
الاثبات فلا شبهة له الا عند موجب النص والامضاء لان اثبات الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي  
عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لكانت الكلام شرعا ولا عرضا فيصير الاحتجاج  
به اي بان الاثبات موجب للنفي فلو لم يكن المطلق على المقيد احتجا جابلا دليل لان السكوت عدم  
والعدم ليس بدليل او لان اثبات الحكم بالنفي مقتصر على هذه الطرق الاربع فما وراءه لو كان احتجا  
لادليل بمعنى كل نص اي موجب للطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اي الاطلاق ليست محض  
الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به وهو نفي لما قال بعضهم المطلق بمنزلة الجمل الاحتمال لكل واحد  
من الاثر الداخلة على البدل من غير ترجيح لبعض وكان كالمشترك الذي انسد في باب الترجيح فلا  
يجب العمل به الا بالسان والدليل عليه قصة اصحاب البقر فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بالبيان وارتفاع  
الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا يرى انه لو لم يرد المقيد وجب  
العمل بالطلاق بانفاق من عريان واذا كان كذلك لا تترك الاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به غير الدليل  
وهو العمل بالمعنى كما لا يخفى ترك المقيد بلا بيان حكم الاطلاق بالانفاق وقوله ولا نسلم ان القيد معنى  
الشرط وان قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه وتحقيقه ان الاصل في النفي  
عند عدمه هو الشرط عند الشافعي ثم ان الحق الوصف في هذا المعنى محله ما يقابل الحكم عند عدمه  
معنى الشرط على ما مر بياننا فالشرط في جميع الصور فان القيد في قوله علم الذي دخلتم  
اي للشافعي ان القيد معنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله علم الذي دخلتم  
من ليس معنى الشرط لان النسيان موقوفه بالاضافة اليها فلا يكون القيد موقفا لمجعل شرطا اذ

القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما يقيد به منكم لفظا او معنى كما في قول الرجل المرأة التي اغزوها  
فهي طالق لحصول التعريف كما مر بياننا في باب لفظ العوم فاما اذا كان معروفا كقول هذه المرأة التي اغزوها  
فهو طالق فليس القيد في معنى الشرط بل لزيادة البيان كقولك علمكم بها المدون الذين اسلموا واذا كان  
كذلك الدلالة ان قوله الدليل على ان القيد المختار في معنى مثل قيد الامان في مسلمتنا بمعنى الشرط ولانا  
قلنا معنى وان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط موجب نفيها ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعي  
انما ثبت بالشرع ابتدا وعنى الحكم الشرعي امر وجودي ثبت بالشرع ابتدا لا عدمه حتى يتحقق بناء  
على عدم شيء اخر لان العدم ليس شرعا لتحقيقه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يكن تعديه  
الى غيره ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانما هو جبه النفي وانما يمكن تعديه لانسلم له  
الاستدلال به على غيره معنى انه لانسلم انه معناه النفي في غير محل المصنوع عند الاية الا اذا ثبت مماثلة  
منها في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يمتدح للمفارقة عن سبب الحكم صورته ومعنى اما المفارقة  
في سبب صورته فظاهر لان الظاهر والميم غير العمل صورته وكذا معنى لان العقل بغير حق اعظم الكبار  
فلا يكون في معنى الجنابة كالظهار والميمين ولا يقال لانسلم ان العقل الذي تعلقت به الكفارة وهو العقل  
خطا اعظم خيا من الظهار والميمين لان عند خصم الكفارة يتعلق بالعقل العمد كما سئلوا بالخطا  
وبالميمين الغموس كما سئلوا بالمعقود والعقل العمد اعظم من الغموس ولما ثبت المفارقة منها ما ثبت بين  
قتل الخطا والميمين المعقود ايضا واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحريم والصوم  
على النية مقتصر عليهما وحكم الظهار وجوب التحريم والصوم والطعام وهذا مفارق للاول وكذا  
حكم الميمين وجوب لبرم الكفارة باحد الاشياء الملائمة لهم صوم ثلثة ايام وهو مفارق حكم القتل ايضا  
واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب تسمير فان للطعام مفارقة في الظهار عند العجز والتخفيف في الاشياء  
الملائمة في الميمين مع القتل الى صوم الثلثة عند العجز وليس هذا النوع من التفسير القيد واذا ثبتت  
المفارقة منهما لم يصح الاستدلال اذ لا بد من المماثلة وذكر في الاسرار فلامدخل للقياس فيما يعني من هذين  
المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوون عليها فلا يقاس بعضها على بعض ولان القياس لوجبه زيادة  
على النص وهذا لا يجوز عندنا لان الحكم مما لا يوفى بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان  
الوصف زيادة معنى كالفرد وكما لا يجوز اثبات زياده الفرد بالقياس كذلك الوصف ولو جاز ذلك لكانت  
الصلاة كلها على هيئته واصله وكذلك الكفارات مفدرات على ان الكفارات وان اصبحت اسماء فهي  
متخلفة الجنس حكما لانها وجدت باسباب مختلف الجنس من منن وظهار وقتل وانظار والحكم مختلف جنسه

باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب هما سواء فلم يحرر بعضهما الى بعض كما لم يرد الى الكفارة  
فالمقاييس باطله لما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر  
اثر الاختلاف في الطعام وقد رخص الصيام على ان ياب القمل مغلظ فظهر ذلك في انواع الكفارة وفي  
وجوب الثمن ثبت وهذا مخفف ولم يحرر قياس ما خفف فيه على ما عدا الاثبات المغليظ ولو اختلف القياس  
لكان اليد لنا لان التحرر نوع من انواع كفارة العمى فيجب ان يكون اخف من القمل قياسا على سائر انواعه  
وكان احد حكم التمين من حكم التمن او من اخذ من العمل قال هذا ان سلمنا لمن المطلق حكم على المقيد  
وعندنا لا يحتمل بل كان يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين **قوله** فان قال متصل  
بقوله اما عدم فليس مشروع يعني لو قال انا لا اعدن عدم الذي رعت ان ليس حكم شرعي بل عدني  
القييد الزايد على المطلق وهو قيد الايمان ثم التقيت به في هذا المحل كما ثبت المنصوص عليه تعالى  
ان سلمنا صحة هذه النعديه وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكفارة هنا  
ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه يعني كفارة القمل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما قلنا ان  
المقيد موجب الحكم ابتداء غير متعرض للتشكيك لكن عدم الجواز لعدم شرعيه وهذا لا يثبت ثابته بدالة  
ورود المطلق فكان الجواز باثباته في الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نقص مقيد مستوجب في  
ما وراءه على عدمه وهذا بعد النعديه كتحقيق نفيان مطلق ومقيد بعد ما ثبت موجب كل واحد  
منهما في تحرير الكافر بالص المطلق وتحرير المومنه به وبالنقض المقيد ايضا هذا معنى كلام الشيخ  
ولكن يلزم من اجتماع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل الاحماله على ما  
تساويين فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او النعديه فاسده للمفارقة والمعاني المذكوره  
في الاسرار الا ان الشيخ يباح فيه لان النعديه لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في المحقق  
وانما يلزم ظاهره على تقدير التسليم لتساؤل جوابه فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الكفارة حكم  
واحد في حادثة ايضا كما اشهد اليه هذا الجواب وقوله ابد قلنا منع من هذا الاحتمال قوله فما بعد عطف  
والحكم الواحد لا يقبل وصفيين متضادين فاذا ثبتت نفسه بطل اطلاقه فصارت النعديه لعدم  
هذا الكلام بحاق بالنعديه وهي في الابطال المعاقبة وقوله لا يبطال مع متعلقه خبر صار اي صارت تعديته  
الشافعي عدم الجواز الذي لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القمل الى المطلق في كفارة الظهار  
والتمين نعيه لا يابطل ابطاله وجوده كما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير بالكافرة  
بعض احدى تلك النعديه الى الابطال والى عاقبتها اليه واللام في المععدم هي الداله على الفرض اي

شرح جدي

صارت تعديته المشافعي لا يابطل من كفارة القمل الى غيرها تعديته لا يصلح حكما  
شرعيا اي العرض من النعديه اثبات ذلك لعدم ابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا اثبات  
المعدي وهو جواز المومنه لان ذلك ثابت بدون النعديه وكان هذا بعد عن الصواب بما سبق  
وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت الذي ليس  
بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران وهذا الموطأه التناقض اي اعتبار  
ما ليس حكم شرعي وتعديته لا يابطل حكم شرعي امر متناقض لان فم اعتبار ما وجب سقوطه واحدا  
واهدا ما وجب اعتباره والسنه المعرفه قوله علم ليس في العوامل والحامل ولا في البقوع المشيره  
صدقه وما روي على رضى الله وفي البقوع في كل بلد تنبع وفي الاربعين سنه وليس على العوامل شي  
**قوله** ولذلك قيل الشافعي في كفارة القمل والظهار ولم يوجب نفيها لغيره في  
كفارة التمين يعني لم يشك شرط النعديه في صوم التمين بحمله على صوم الظهار والقمل بل ثبت زياده على  
المطلق بقوله ابن مسعود رضى الله عنهما فصيام ليلة ايام متتابعه كما ثبت زياده استراط الوطى على قوله  
تعالى في صوم رجب وغيره حديث العسيلة وقولنا ان لم يشك قولنا نعمت خبر عندنا ان الفراه منقول  
عن رسول الله ص والزيادة بالخبر المسند صحيحه اذا كان مشهورا وقراءة كانت مشهوره في السلف  
حتى كانت يعلم في المكاتب كذا في الاسرار قال الفراهي هذا ضعيف لان نقله من القرآن في خطأ  
قطعا لانه وجب على الرسول علم تبليغ القرآن الى جماعة بقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة  
الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبنا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وما  
تردد من ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما صح الراوي سمعته قلت هذا  
الكلام ملواه لان ابن مسعود نقله وجي امتلوا صوموا من رسول الله فان لم تشكوه وحياتكم  
لعدم شرطه وهو الفراهي في كلامه صوموا من رسول الله وقوله وجب على الرسول علم التبليغ  
الى جماعة يقوم الحجة مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله على القلوب فسحا للملاوة  
سوى قلب ابن مسعود رضى الله عنهما ابقا حكمه كما قلنا جميعا فسح تلاوة الشيخ والشيخ اذا  
زنيان فاحموا الله الله وكلامه بهذا الطريق فانكم قلتم خبر عايشه رضى الله عنها  
انها قالت انزل عشر رضعات محرقات ففرضت خمس وكان ما يتل مع ان عايشه رضى الله عنها سمعت  
النظم ايضا بخبر ابن مسعود رضى الله عنهما مع حفظه النظم كان اولى بالقبول وكف بحمل على انه نقل  
بناء على اعتقاده اذ لا احد من عوام المؤمنين انه تردد حرفا من عند نفسه في كتاب الله بنا على اعتقاده

ذلك وكيف يظن ذلك من كون كبار الصحابة واجلاءها رضوا عنهم ولا يلزم عليهم اي على ما قلنا من  
صقوط الاطلاق فراه ابن مسعود عدم تقوطه في صدقة الفطرة قلنا بحديثنا في افا وحيثما  
لسيد العبد الكافر والمسلم ولم يعمل بالفرائض في الميزان بل علمنا بالمقيدة وهي قرابة ابن مسعود  
جملا المطلقة على المقيد لان النصين كفارة للميزان ورد في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين  
وهو في في وجوده اعني وجوده في نفسه لا يقبل وصغير متضاد لان الحكم واحد غير متعدد للاطلاق  
والنقيض ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو علمنا بالنصين بلزمة صوم  
ايام بلزمة بالمطلق وبلغه بالمقيد وذلك خلاف الاجماع قلنا ان المقيد انصرف الى ما انصرف اليه  
الاخر واوجب قصد ذلك الصوم بعينه واذا صار ذلك الصوم مقيد لم يتق مطلقا ضرورة فاما  
في صدقة الفطرة فاحد النصين جعل الراس المطلق سببا والاخر جعل راس المسلم سببا والفرجة  
اي لا ينافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وضاعا على سبيل البدل  
كالمالك والموت واذا اسفقت المزاوجة وجب له جمع فان قيل فهذا لا يوجب التتابع في قضاء رمضان  
كما وجب لبعض فراه ابن مسعود في غير رمضان من ايام اخر متتابعات مع ان المقيد والاطلاق  
في حكم واحد قلنا قرابة شاذة غير مشهورة ومثلها لا تثبت الزيادة على النص فلما قرأه ابن مسعود  
فقد كانت مشهورة الى زمن ابن حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختمنا على حرف ابن مسعود  
وختما من مصحف عثمان رضي الله عنه والزيادة عندنا تثبت بالحزب المشهور كذلك في الميسر فان قيل اذا  
لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء للمقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا يري ان حكم المقيد  
المسلم مستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطرة كما استفاد حكم الكافر واذا كان كذلك  
لم يتق ذلك المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل وورد المقيد بعمل من حيث انه مطلق  
وبعد وروده بعمل من حيث انه مقيد وفرة فائدة وهي ان يكون المقيد دليلا على الاحتياط  
والفصل وعلى انه عزيمة والمطابق رخصة ونحو ذلك حتى يمكن العمل بهما جميعا واحتمال  
الفائدة قائم لا يجعل التمان رضا واحدا وكيف والحمل يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على  
وجه لم يتق معوا وعدم الحمل يؤدي الى ابطال شيء فكل في اولي الصغير في الميزان فان قيل ان لم  
تدعم المقيد على المقيد في قولنا علم اذا اختلف المتساويان مخالفا وتراذ او قوله علم اذا  
اختلف المتساويان والصلوة فاعلم مخالفا وتراذ حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف هما الله  
لبحر الخالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والمقيد في السبب او الشرط دون الحكم

قلنا

قلنا قلنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق هو المراد من  
المقيد فان قوله وتراذ الاشارة الى ان المراد منه اجاب الخالف حال قيام السلعة لان الزيادة  
يتصور الاحال قيام او قد ترك ان افعى هنا حيث قال بحر الخالف حال هلاك السلعة  
بحر حال قيام او لم يحمل المطلق على المقيد معذرا بان الخالف وجب لسان الشرع والاشتباه  
حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لان يمكن نزع الثمن من القيمة اذ بيعات  
الناس يكون بالقيمة في الغالب فاجاب الخالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون اجابا  
له حال هلاكها لانه ولكن اجابنا قالوا هذا غير مستقيم لنا لان السلم ان الساعات بالقيمة  
الاغلب فان الانسان يسمع باقل من القيمة وشرهون باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند  
الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة لبا المخرج اليها بل الخالف موجب للفسخ والعقد والعقد انما يعدل  
الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فاجاب ما ورد في الفسخ حال قبول العقد اياه لا  
يكون الحامالة في حال الاقبلة كذا في اصول الفقه ابن اليسر قوله وهذا نظير ما سبق ادرج  
الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسأله معلق نكاح الامه بعدم طول الحرة  
ولم يذكره هناك وهو ان يقال لماعلى حل الامه شرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحامل  
بعينه بما يتقبل وجود الشرط بقوله واحل لكم ما ورا ذلك لان الشرط الواحد لا يجوز ان يكون  
منجزا ومعلقا كالقند بل اذا علق الشيء موضوعا في المكان معال وهذا ان العمل بالمطلق  
والمقيد الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من التعليق بالشرط  
لما لم يوجب الفسخ عند عدمه جاز ان يكون الشرط الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا مثل  
نكاح الامه معلق بطول الحرة اي بعدم طولها بقى مرسلا اي مطلقا عن الشرط مع ذلك اي مع  
تعلقه بالشرط معى حوازا فكما قبل وجوده متعلق بالشرط او غير متعلق به ان الارسال  
والعلاق متساويان وجودا قبل وجود الحكم لا يجوز ان تثبت الارسال والعلاق جميعا كالمالك  
لا يجوز ان تثبت بالبيع والهبة جميعا الاستحالة تثبت محمول عاقد معلقين بلغتين فاما قبل ثبوته  
مخوذا ان تثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا معلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده معلقا  
اي معدوما متعلق بوجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط مسببا اخر كاطلاقات  
الملاذ المتعلقة بالشرط محتمل ان تتعلق بوجوده عند وجود الشرط محتمل ان يوجد قبل  
وجود الشرط بالمنجز وكذا العلق فكذا يجوز نكاح الامه وذلك ان العدم الاصل كان محتملا

٢١١

للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق ثم تبديله لانه عدم فيبقى محتملا  
 للوجود بطريقين وهما التعليق والارسال كما كان وذلك في احتمال الوجود جازا في ثابت  
 في كل حكم قبل ثبوت بطريقين واكثر للملك قبل ان تثبت احتمال الوجود بالبيع والهبة والميراث  
 والوصية وغيرها **قوله** وقد قال الشافعي ثم ذكر الشيخ ما ورد بقصا على اصل الشافعي  
 فقال قال الشافعي صوم المميز غير متتابع في قول عملا باطلاق قوله تعالى فصيام لثلاثة ايام ولم يحمله  
 على صوم والقفل المقعد من المتتابع كما حمل الرتبة المطلقة في الميز على المقعد بالانما في  
 القفل وهذا من ساقض لانه قول يجوز حمل المطلق على المقعد وعدم وجوبه واعتذار الشافعي  
 عن بيان المطلق انما حمل على المقعد فاذا كان لما وصل واحدى المقيدات وكان مثله في الفراه فاما  
 اذا كان له اصلان متعارضان في التفسيد فلا ان جملة على احدهما ليس بان جملة على الاخر  
 من غير الله وهما الصوم المطلق وقدرين صومين مقيدتين مختلفتين في التفسيد احدهما صوم القفل  
 والظاهر المقعد بالتتابع والاخر صوم الممتنع المقعد بالفريق فلم يكن جملة على احدهما فيبقى على اطلاق  
 فجازا للفريق والتتابع قال ولا يجوز تفسيره ايضا فراه ابن مسعود لغوات الاستواء في الدرجة  
 فان احدهما خبر واحد وخبر مشهور والاخر نص قاطع في ذلك الشيخ اعذاره وقال ليس في كلام الله  
 صوم مقعد بالفريق ولا نسلم ان صوم المتنع متفوق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع  
 حمله جازا عنده ولو صامها متفوقه قبل الرجوع لا يجوز بالافاق فعرفنا انه غير مقعد بالفريق  
 الا انه اعني صوم المتنع صومان مطلقان موقتان احدهما وقتان والآخر وقت واحد والآخر وقت بعد الرجوع  
 فان صوم سبعة اضعاف الى وقت بكلمه اذا وازاها للوقت فلم يجر الآداء قبله لعدم شرعية كماله  
 يجوز صوم رمضان قبل الشهر واذا الظهر قبل الوقت الوجوب للفريق واذا ثبت انه ليس مقعد  
 بالفريق لم يبق المطلق الاصل واحد صحيح جملة فليتم التناقض على اننا ان سلمنا ان صوم المتنع  
 مقيد بالفريق وكلامه سابقا ايضا لان صوم المتنع لا يصلح مقيدا للصوم المميز لانه ليس من جنس  
 الكفارات لمعك حكمه ايم بل المطلق في الكفارة حمل على المقعد فيما لا يمكن المقايسة بالنظر الى  
 الجنسية وليس الكفارة صوم مقعد بالفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجوب الحمل واذا لم يحل  
 كان مناصا ومن اصحاب الشافعي من قال فما اذا تعارض اصلان حمل على الاحوط للمخ عن الهدية يفتن  
 فاجب المتتابع في صوم المميز وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب وذلك في عدم شرعية صوم السبع  
 اذ عدم جواز الرجوع اذ وقع التفريق فيه المعنى ذكرناه في موضوعة قال الشيخ في بعض مصنفاته

في اصول الفقه صوم المتنع لم يشرع متفوقا وانما جاء التفوق ضرورة نخلل ايام الصوم فيها وهي ايام النحر  
 بمنزلة نخلل الليالي في نخلل ايام الحيض تصوم كفارة الفطر او القفل قال فان قلنا ان الشارع شرع متفوقا  
 مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر وبعدها فدلنا ان يشرع متفوقا لانه وقع ضرورة قبلنا الصوم  
 في حق المتتمح وجب له بالبدال انما يجيء الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال  
 الا ان وقت الاصل يوم النحر وصوم العشرة لا ينفرد اذ فيه ضرورة عدم الامكان جعله الشارع  
 متفوقا فلم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض  
 بعدها ليكون متصلا بطريق ايام النحر بما تعدد الآداء فبما يكون التفوق ضرورة الاتصال بطريق  
 وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون آداء السبع  
 بعد ايام قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشارع علقه بالرجوع بعد السفر نظرا له ومرحمة عليه فلا  
 يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرناه معقول وذلك غير معقول وفرض الشارع  
 والله اعلم ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بالشرع في بيان اقسام الاحكام البانية  
 بها فقال **باب العزيمة والرخصة** احلف عباد الاصولين في تفسير  
 العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها  
 كذلك فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي  
 والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح واغرض عليه حوز النكاح فانه حكم ثابت على  
 خلاف الدليل لان الاصل حرمة الفروض في مال الغير ونفسه والاسمى من منهار رخصه وقيل العزيمة  
 ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه وبعض من لم يعتبر الاخصار قال العزيمة ما لم  
 العباد باحباب الله كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعد ربيع قيام  
 النبي خصصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وصرح النذرو الكفاية عن العزيمة من غير  
 دخول في الرخصة فلم يحصر الاحكام في القسمين وعليه ذلك الكلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة  
 ما لم يمان من حقوق الله من العبادات والحل والحرمة اصلا حتى انه الهنا ونحن عبيده فابننا  
 بما شاء والرخصة اطلاق بعد حظر عند تيسير اسم اول كلام الشيخ به يشير الى انه اعتبر الاخصار  
 حيث قال واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه  
 الاقسام لوجوب الفعل والنكاح فيه ضمان في القسمين وكذا تفسير العزيمة والرخصة يدل عليه  
 ايضا فان حاصل معناها على ما ذكرنا العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل

اذا اصل العزيمة علم التسمية  
 عليها ووجوبها في وقتها  
 فان كان احد من الطرفين  
 فان كان احد من الطرفين



والعزيمة ما لم يتعاقب العوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على الحصار الاحكام فيها كما ترى لكن ارض  
كلامه وهو تقسيم العزيمة على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم والى نفسهم الرخصة  
فكان مشتبه بالان يقال الاحكام مخصصة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة  
في العزيمة لو كانت شرعية كما ان النفل اذ ليس في العباد رخصها الا ان الشرح لم يذكرها في تقسيم العزيمة  
لان عرضه ما يتعلق به الثواب من العظام وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق  
بمصالح الدنيا وقوله العزيمة لها اصول منها اي من الاحكام تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض  
تفسير اصالتها لا تقييد ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك  
كالحرمان وتوبيده ما ذكر صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والمواجب والنفق والمباح  
والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصل في الشرح التي ذكرنا من الفرض والواجب والترك  
والنفق ونحوها لا عارض سميت في الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة  
ابتداء حقا لصاحب شرع مفعوله له اي في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا الاصلية لها  
حق له او هو مصدر موكد لغيره وهو نافذ الامر واجب لطاعته وكان امره مفترض الاشارة وسرعة  
واجب القبول وكان موكدا لقوله والرخصة اسم لما بني على اعداء العباد تعريف الرخصة وقوله هو  
ما استباح بعد مع قيام المحرم تفسيره عن اريد بقوله ما بني على اعداء العباد ما استباح بعد  
مع قيام المحرم بقوله ما استباح عام تناول الفعل والترك وقوله بعد اختراجه ايجاب بعد  
ونظيره كثيره وقوله قيام المحرم اختراجه عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الطهارة اذ لا يمكن  
قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باغتياها بل الظاهر سبب لوجوب  
الاعتاق في حاله ولو جوبك الصيام في حالة اخرى واعترض بان ان اريد بالاستباح الاباحة  
بعد حرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم قد وزع كونه مانع تخصيص له وان اريد بها  
الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد ولا ينفذ بغير العبادة بان  
الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة  
وهي انه استعمال رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله باللغوي دون الاصطلاح لان اقله استعمال  
اللفظ المبهم في التعريف وهو صحيح واجيب عن ان المراد من قوله مستباح يعامل به معاملة المباح  
لان بصير مباح حقيقة بدليل قوله لعلم من اضطرر لم يمتنع انهم فان الله عفو رحيم  
والمعفو انما يكون عند قيام الحرمة الا ان المواخذة تلك الحرمة بالنص وليس من ضروره سقوط

المواخذة اسفا الحرمة فان من ارتكب كبيره وعنى الله عنه ولم يواخذ به الا سمي مباحة في حقه لعدم المواخذة  
ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل  
وترك المواخذة ترك الفعل مع قيام السبب وجوب الفعل وكون الفعل واجبا وذكر في الميزان الرخصة  
اسم لما تغير عن الامر الاصل الى المحفف ليس ترهيبا وتوسعة على اصحاب العذار وقال بعض اصحاب الحديث  
ما وسع على المكلف فعله بعد مع كونه حراما في حق من لا عذره له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب  
في حق غير المعذور وسوى من الرخص كلها وقال الجوزان يكون الرخصة حرام التخصيل قال ابن عليم  
ان الله تعالى يحب ان يوتي برخصة كما يحب ان يوتي بغير رخصة وقال علمل العارحين اجزى كلمة الكفر على  
لسانه بالاكراه فان عادوك فعذ كيف وفي بعض الرخص يجب حصوله كما في سائل الهيئة والدم  
عند الاكراه والمخصة قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا فان معنى الرخصة  
السهولة واليسر وذلك في سقوط الخطر والعقوبة جميعا والاسان معاد ليلان على المراد ان يدلان  
لغة على الوكادة واليسر المراد بين في الشرح ومنها وكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة  
حتى كان العزم ميمنا لوقال عزمران افضل كذا كان ميمنا عندنا وقال السافعي لا يكون ميمنا لان لم يخلف  
بالله ولا بصف من صفاته ولذا نقول العزم لغة اقصى ما يراى من الاجاب التوكيد والان بؤكد كلامه  
باليمين وعن ابن بكير رضي الله عنه انه قال لامرأة اسمعت عيش عزمته على ان لا تصوم يوم الذي  
من فيه فافطرت وقالت ما كنت لا تتبعه حنثا فحرفت العزم ميمنا فان عرفتم لغفقتوها  
حجه وان عرفته شرعا فكذلك في الاسرار وفي الصحاح عزمته عليه اي اقسمت عليه قوله فاصبر  
كما صبر اولوا العزم من الرسل اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا العزم والمراد الصواب من  
الرسل على بلايا ابتلوا بها تطفرا بالصواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كل الكل  
على الحق لا تتقا الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجع الشداد والمكاره  
اليهم وقوة صبره عليه منها وقيل هو سنة نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة وابراهيم  
صبر على النار وذبح الولد واسحق على الذبح ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر ويوسف  
على الجب والسجن وابوب على الضر وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوا الله عليهم اجمعين  
فعل هذا لكون من التبعية وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يمتنع ان يكونوا الا كانوا اعزم  
وحزم ولا يذم كمال العقل ومن على هذا القول للنبيين وهو الصحيح اليه يشير في التيسير وغيره  
والعزيمة اربعة اقسام الفرض الذي يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهي عن فرض

مطلوب اولوا العزم من الرسل

ان كان الدليل مقطوعا بكونه كمال الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهه كترك كل الضيق واللعب  
 بالشرع وسرور نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيما لا بأس فيه ويؤيد ما ذكره شمس الامم الواجب  
 ما يكون لازم الاداء شرعا وواجب الترك فيما يرجح الى الحل المحرمه وذكره بعض نسخ الاصول الصحابنا  
 الفعل الصادر عن المكلف لا يخرج من ان يخرج جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذلك اما الاول  
 فذلك اما ان يكون جاحدا ويضلل وهو الفرض ولا يكون وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب  
 او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا او اظنه عليه النبي علم وهو السنه المشهوره او لا يكون وهو النفل  
 والنطوع والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بانيانه وهو الحرام او لا يتعلق وهو  
 واما الثالث فهو المباح اذ ليس ادائه ثواب ولا تركه عقاب وذكر بعضهم الغرضه لا يخرج من ان  
 يكفر جاحدا او لا او الاول هو الفرض والثاني لا يخرج من ان يعاقب تركها او لا الاول هو الواجب  
 والثاني لا يخرج من ان يستحق تبركه الملامه او لا الاول هو السنه والثاني هو النفل ويضلل في القسم  
 الاخير المباح ان جعل المباح من العلام هذه اصول الشرح اي هذه احكام شرعت ابتداء في الشرع  
 من غير نظر الى اعداد العباد فكانت من الغرام وان كانت متفاوتة في انفسها وكانه اشار الى رد قول من قال  
 من صحابنا ان النوافل مستند من العظام لانها شرعها من نقصان في ادائها وهو عزيمة من الفرائض  
 وقطعا طمعت الشيطان بمنع العباد من ادائها الفرائض من حيث انها لم يشرعوا في ادائها النوافل مع انها ليست  
 عليهم فذلك دليل رغبتهم في ادائها الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعه سواء في انها  
 شرعت ابتداء لابتداء على اعداد العباد وكانت غرام لو كانت شرعية باوان تفاوت في حذوها الا يرى  
 ان النفل وشروع ابتداء لا يحتمل التعذر عارض يكون من العباد وكان عزمه كالفرض وما ذكره  
 مقصوده الاداء وليس كالمنايفه والفرائض اي المفروضات في الشرح مقصوده عن روعه فيها كلا  
 المعنيين فهي مقصوده لا تحتمل زياده ولا نقصانا مقطوعه عما يغارها من جنس المشروع كذا في  
 الميزان او مقطوعه عن احتمال ان لا يكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لا شبهه فيه فصار الفرائض اسما  
 لمقدر ثابت قطعي مثل الايمان فانه مقدر مقصد في ما جاء من عند الله عز وجل لو نقص شيئا  
 او زاد لا يجوز فانه لو قال انا او من سماجاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمنا وميت  
 مكتوبة لانها كتبت علينا في الوحي المحفوظ وهذا الاسم اي اسم الفرض مشير الى ضرب من التخفيف  
 لانه غيب عن التقدير وفيه يستدل بالنسبة الى ما ليس بمقدر والله تعالى ان يامر عباده بشغل جميع  
 العمر بخدمته حكم المالكية فتتركه كذا في مقدر قليل بل هو في الاله التخفيف واليسر وكانه يعلم ما اوجب

علينا

سنة الفريضة

علينا جعله مقدر ايكما يصعب علينا ادائه وصير مودا الاحمال فكان التقدير فيه التقدير  
 والملازمة عليه الا يرى ان تعال كيف اعقب قوله كتب عليكم الصيام بقوله جل جلاله لعلمكم بقوت  
 اياما معدودا ان منتهىها على التخفيف بالاداء على القله وهما الايام والمعدودان كان قبل كتب عليكم  
 الصيام اياما قليلا لئيسر عليكم الاداء وسهل المحافظة عليه ففرقنا ان العرض من التقدير اليسير  
 والمقصود من اليسير شدته المحافظة على الاداء **قوله** اخذ من الوجوب وهو التقويين  
 الشيخ رحمه الله الوجوب استقوى والوجوب الاضطراري المذكور في كتاب اللغة ان الوجوب هو اللزوم  
 والوجوب التقوي هو الهدى والوجوب الاضطراري هو معنى السقوط انه ساقط علم اي انبأت العلم  
 اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في اجاب العمل بايضا موجودا هو الوصف الخاص  
 اي كون الواجب ساقط في حق العلم وصف محض به لا يوجد ذلك الفرض في ساقط عن احد نوعي  
 ما يتعلق بالفرض وهو العلم ونفي العلم لا يربط به هذا الاسم ليقع التمسك منه وبين الفرض او سمي  
 لانه لم يعد العلم اليقيني صار كالساقط على المكلف بدون اختياره لا كما يحتمل ان يتحمل معنى لا يكون  
 الذي يحتمل ويرفع باختياره وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يحتمل عن اختياره وشرح صدره قال الامام  
 العلامة مولانا حميد الملمد الدين وتبين ان امير امور واحد من علمانه يحتمل في موضع فتحمله فلما غاب  
 عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحدا ان لا يبرق قدامه يحتمل هذا الشيء الاخر ايضا اذ ذلك الموضع ولم يحتمل  
 العلم له باختياره فحمله ايضا كان الماء ونفي تحتمل الاول بخيار اطاعا ونفي تحتمل الثاني بمنزله المدفوع اليه  
 كانه سقط من غير رضاه واختياره **قوله** والشبه كذا السبعه الطريقة موصية كانت او غير موصية  
 وسنن الطريق معظمه ووسطه والسنن الصنن يرفق من باب طلب فان احذ السنن من باب اعتبار  
 ان المارة نصبت ويجري في اجرام الماء ومنه قول الشاعر وسالت باعناق المطي الاباطح وهو اي  
 لفظ السبعه اسم للطريق المسلوكة في الدين يعني من غير اقتراض ولا وجوب كما اشار اليه بيان  
 الحكم سواء سلكه الرسول او غيره ممن هو علم في الدين وذكر في بعض النسخ لاختلاف في ان السبعه هي  
 الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السبعه اذا اطلق ينصرف الى اسم الرسول او اليها  
 والى اسم الصحابي على ما سنن بعد بل زياده على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكتب اعلاء الله  
 وبحسب التواريخ الاخره وفي المغرب النفل ما نفل العازي اي يعطاه زايده على سهمه وهو ان يقول  
 الامام او لا يبرق من قسلا في سلبه او قال للسريه ما اصبحتم فهو لكم اربعة ارضه ولا تحس عليه  
 الوفاء به وكفى ولد الوالد نافلة لذلك لا يكون زايده على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من

الهدى من نوع  
 الجاهل من نوع

عليه والمحافظة زياده عليه فكذا النافذة اسم لما شرع زياده على الواجب ثم اختلف  
العبادات في حدود هذه الاقسام فيحصل الفرض هو ما يعاقب لمكلف على تركه وشأنه على تحصيل  
واعترض عليه بالصلاة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولا يعاقب تركها الا باليات ثم يتركه حتى لو كان قبل  
اخر الوقت لا شيء عليه بصوم رمضان في السفر فان تقع فرضا ولا يعاقب على تركه وبان تارك الفرض قد  
يعفي عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كون فرضا وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه وقيل  
هو ما يفي وعبد لتاركه ويعترض عليه ما ترك الصلاة في اول الوقت وترك الصوم في السفر ايضا والصحيح  
قيل الفرض ما يثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر بقوله ما يثبت بدليل قطعي  
بيننا والمندرج المباح اذ قد يثبت لكل واحد بدليل قطعي ايضا فقوله وانما هو الاخير وكلوا واشربوا  
واحتز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما ويقول مطلقا عن ترك الصلاة في اول الوقت على غير الاما  
في اخره عن ترك الصوم في السفر الى ضلعه وهو الفضا وامثاله لان ذلك ليس بترك فلا يستحق الذم  
ويقوله من غير عذر عن المسافر والمريض اذا ترك الصوم وما ناقضه الاقامة والصحة فانها لا تخاف  
الذم لان تركها عذر واذا بدله لفظ القطعي بانطى فهو واجب وحده الترخي هو الطهر الملبوس  
في الدين من غير فرائض والواجب واما ما صدر بالنقل وهو المسمى بالمندرج والمستحب والنظر في قيل  
فعله خير من تركه في الشرح وقيل ما مدح المطلق على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله  
شرا عن غير تركه مطلقا واحتز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المصيق ويقول مطلقا  
عن المندرج والمخير والاقاب **قوله** واما الفرض بحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب ارجح  
الاعتقاد حقيقته قطعا وبقينا للكون ثابتا بدليل مقطوع به وهو الاسلام اى الاعتقاد بهذا الصغر  
يكون اسلاما حتى لو تبدل بغيره يكون كفا او عملا بالبدن اى بجبا فامنه بالبدن حتى لو ترك العلم  
غير مستحق به يكون عاصيا وناسقا اذا كان غير عذر ولكن لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع  
لما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله ولو جحد اى نسبت الى الكفر من الكفر اذا اذاعه  
كافرا ومنه لا يلفظ اهل قبلتك واما لا يلفظوا اهل قبلتك فغير ثابت روايه وان كان جائدا للغة قال  
الكعبة مخاطبة اهل البيت وكان شيعيا وطائفه قد كفروا بحكم وطائفه قالوا منى ومذنب  
كذا في الموقر واما حكم الوجوب في الواجب فلزومه عملا اى بجبا فامنه بالبدن ولكن ارجح  
اعتقاد لزومه لان دليله الوجوب ليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني ونسق  
تاركه اذا ترك العمل به هو على ملته اوجب اما ان تركه مستحفا باخبار الاحاديث لا يري العمل بها واجبا

علم الفرض

او تركه فتا ولا لها او تركه غير مستحق ولا متناول في القسم الاول بحسب تضييقه وان لم يكن الا زياده  
تخيل لو احدث ذلك بدعة وفي القسم الثاني ارجح المضيق ولا التفسيق لان التاويل مسير الصلح  
والخلف في الموضوع عند التعارض وفي القسم الاخير عسق ولا يضلل لان العمل بما وجب  
كان الاداء طاعة والفرد من غير تاويل عاصيا وناسقا هذا هو المذكور في عامه الكتب وعليه  
يدل كلام شمس الامم ايضا وهو الصحيح والمذكور هنا يشير الى ان تركه لا وجب التضليل اصلا  
ويوجب التفسيق شوا ان يكون مستحفا ولا وجب اذ كان قضاوا وليس فيه الا على الفسق  
في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعد لخطوط يدل على اثبات المضيق في القسم الاول  
فيكون معنى ما ذكرنا هنا ونفسق تاركه ويضلل اذا استخف والمذكور في المقوم يدل  
على انه لا تضليل فيه اصلا ولا يفسق الا في القسم الاول فان ذكر فيه الواجب كما المذكور في لزوم  
العمل والنافذة في حق الاعتقاد حتى لا يجزى بغير جاحده ولا تضليله وحكمه انه لا يفسر المخالف  
بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستحفا باخبار الاحاديث مستحفا **قوله**  
وانكرا الشافعي هذا القسم اى انكر الفرقه بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان ونطلقا  
على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويبيح شرعا بوجه وآء ثبت بطريق قطعي او ظني واختلف  
طريق الثبوت اى جبا بخلافه في نفسه فان اخلاف طريق النقل لا وجب اختلاف حقا نقرا وكذلك  
اختلاف طرق الحرام بالقطع والنظر غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام قال وتخصيص  
اسم الفرض بالمقطع والواجب بالمقتضى حكيم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا  
او مظنونا وكذا الواجب هو المسا قط سواد كان مظنونا ب او مقطوعا وكان تخصيص كل واحد  
بقسم حكما ونحن نقول انه انكر الاسم اى انكر كونها متباينين لغة فلما معنى له لما سنا من معنى  
كل واحد منها ومباينه احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر الفرقه بينهما حكما بان قال  
لا تفاوت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان الفرقه بينهما يثبت بدليل مقطوع به  
ويبين ما يثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت  
ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته من المدلولين واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم حكيم فليس  
كذلك لانا خص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع وخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على  
الوجه الذي سنا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي سنا في الفرض

فان يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية هذه المتشابهة قال الفقيه واصحابه جميعا  
قد اطلقوا على تخصيص اسم الفرض ما يقطع بوجوبه ويخصيص اسم الواجب لما ثبتت طنائح  
لانكرا انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا يخرج الاصطلاحات بعد تفهم المعاني فصار  
الحاصل ان وجوب العمل الواجب عندك افعي مثل وجوب العمل الفرض والنفائض منها في  
ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في  
الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وسان ذلك اي بيان التفاوت الذي بين ان النص المقطوع به  
وهو قوله تعالى فاقرا ما ينسى من القرآن او جيت قرأه القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة  
بالاجماع وبديل قوله عز اسمه ان ربك يعلم انك تقوم اذ من لثي الليل وكان قيام ثلثي الليل وضحا  
فانتج اصله في قول او قد مره في قوله تعالى فاقرا ما ينسى من القرآن اي في كل صلوة على الاول  
او في صلوة الليل على القول الثاني وبيان الامر للايجاب والوجوب خارج الصلوة فصعدت القراءة في  
الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه تناول الفاتحة وغيرها من اجزائها عن العمدة بغير التفات  
كما خرج نواتها من الواحد وهو قوله علم لاصلوة الابفاحه الكتاب وجب لفاحة عينها فوجب  
العمل بجزء الواحد على وجه لا يلزم منه بعد وجوب الكتاب وذلك بان يجعل قراءه الفاتحة واجب  
العمل بها من غير ان يكون فرضا لبقية الكتاب على حاله وحصل العمل بالدليل على ثبوتها ولا يقال  
قد خص من النص ما دون الابه بالاجماع وهو قرآن حتى لو كان انكره بغيره وخص ما دون الفاتحة  
بالجزء ايضا لاننا بقوله عدم جواز ما دون الابه ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يمتنع  
قراءه عرفا فلا يدخل تحت اطلاق قوله تعالى فاقرا وهذا الاحتمال من قراءه ما دون الابه على الجنب  
والحيض لانها اسمي قراءه عرفا كما لو كلم بكلمه واحدة او حرف واحد منه ولكن ما دون الابه من  
القرآن حقيق فانكراه يكون كقراءه كلمة وحرف فمن رخص الواحد كما رده الرافضة وغيرهم  
قد ضل عن سواد السبيل اي وسطه ومن سواه بالكتاب وسنن المتواترة في اثبات الفرضية  
كما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب العمل من غير تفاوت  
منها فقد اخطا كما سناه في باب احكام الخصوص وما ذكره ان ثبوت العلم بالكتاب الخبر المتواتر  
وعدم ثبوته فجزء الواحد كيف لا يثبت التفاوت بينهما لا يثبت شيئا لانه لا بد من ظهوره في  
وجوب العمل الثابت بهما التفاوت الدليلية ذانها ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راجعنا

حد الكتاب الماتت بالثقة بان لم يلحق خبر الواحد بزيادة عليه وراجعنا خبر الواحد بان اوجبتنا  
العمل وكذا السعي الحج والعمرة بالخبر يعني السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب  
عندنا وليس بركن حتى لو تركه راسا في حج او عمرة يجبر بالدم ونتم الحج والعمرة وعندنا نفي وهو  
ركن ولا يتم حج ولا عمرة الا به لان علم سعي بين الصفا والمروة وقال الاصحاب ان الله تعالى كتب عليكم السعي  
فاستوعروا لقوله علم ما اتم الله احد حجه والعمرة لا يطوف بها بين الصفا والمروة الا انما تمسكتا  
بقوله علم من حج البيت او اعتمر فلا جناح عليكم ان تطوف بهما ومثل هذا اللفظ موجب الاباح لا  
الاجباب لاننا تركنا ظاهره في حكم الاجاب بدليل الاجماع بقى ما وراه على ظاهره وعلمنا خبر الواحد  
في اثبات الاجاب من الركنية على ما سنا وان قرأت والعمرة بالرفع بمعنىها وكذا العمرة واجب وليست  
بفرضه وقال الشافعي في فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه  
فريضة كغيره الحج وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به  
الوجوب وما اشبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقراءة التشهد والصلوة على  
النبي علم لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الآحاد كانت من الواجبات لا من الاركان ولا يلزم الثبوت  
الاخير لانها ثبتت بانفاق الآثار ان علم ما سلم الابد القعدة الاخير كذا في الاسرار ولان  
الخبر المرجح المحقق سانا بحال الكتاب على ما عرف **قوله** وكذلك باخبار المخبر في العشاء بالزوال  
ليعلم الخبر حقا فاض الناس من عرفان واجبة بجزء الواحد وهو ما روى اسلمة بن زيد رضي الله عنه  
كان زيد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله فقال علم الصلوة  
امامك للمادة من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصل وفعله لا يتصور امامه  
وتبين ان الفاتحة واجبة فاقول المغرب بعرفان وفي الطريق بعد غيبوب الشمس او بعد غيبوب الشمس  
يؤمر بالاعادة عندنا في جميعهم كقولنا قال ابو يوسف للحجبالاعادة وكان حسنا لانه اذا هان وقتها  
الماتت بالكتاب السنة المتواترة الا ان الباخرين لم يكون حسنا بتركه ولها ان وقت المغرب  
في هذا الوقت العشاء ومكان الادمرة لفة بالحدث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها  
وجب علم الاعادة عملا بالسنن كما في سائر الصلوة اذا اديت قبل وقتها وكما جمعه و صلوة  
العيد اذا اديت في غير المصروف قائم وكما ظهر المودى في المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل  
اي لم يعده حتى طلوع الفجر سقطت الاعادة انا وجبت لم يحصل الجمع بينهما في الوقت المكان  
كما يجزى الحديث فاذا اطلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة

لاننا اوجناها عملا بالخبر فلو اوجنا بعد طلوع الخيط لم نأبفساد ما ادى مطلقا ذلك  
 من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم والمعارض اي خبر الواحد يقضي الكتاب وهو جواز المغرب  
 الموداة فلا تفسد العشاء تفتح الياء اي العشاء الاولي وهي المغرب الموداة او بضمها يعني  
 لا يفسد نذكر الصلوة التي وجبت عاداتها العشاء الاخير لانها ليست بغايته يتفق الاولي  
 اظهر قوله وكذلك الترتيب الصلوة اي الترتيب من الفوائت والوقتيه واجبه ثبت بخبر الواحد  
 وهو قول علم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقرا وما روى عن النبي  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انما يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها لم يصل التي  
 ذكرها لم يصل التي صلها مع الامام وانما يوجب العمل في العلم فوجب العمل بعلم المعارض الكتاب  
 والخبر المتواتر عند سعة الوقت لا معارض لان الكتاب هو قوله لعزل الصلوة كما عمل المؤمن  
 كما ما وقتنا بوجبه لاداءه في مطلق الوقت بحيث لا يفوت عنه ولا وجبه لاداءه في وقت لذكره  
 لا محالة وخبر الواحد يوجب تقدم الغايته واداءها في وقت الذكر وامكن الجمع بينهما فوجب  
 العمل به فاما عند ضيق الوقت فقد تحقق المعارض لتعسر الوقت للوقتيه بحيث لا يجوز  
 التاخير عنه واقتضا خبر الواحد تقدم الوقتيه الملتزم بتفوتها عن الوقت وعدم جوازها  
 قبل الغايته فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به وكذلك الحكم في كثرة الغويات  
 لانه في معنى ضيق الوقت لاداءه وعليه الترتيب فيها الى نفوت الوقتيه ايضا فان قيل  
 العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع مرجله كتاب ايضا فان كان اوجب  
 الاداء في الحال لانه يقضي الجواز والخرج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد سفي ذلك  
 فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون ابطا للموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل لما  
 قلتم في خبر النعمان والتعديل واشتراط الطهارة في الطواف قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة فانه  
 يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة لم صلى صلوة مع ذكرها فسقط الترتيب لانه يكون عليه  
 الاقتضا الغايته عنده لان فساد الموديات بعدها لم يكن بدليل مطلق بل يجب قصرها مطلقا  
 وانما كان لوجوبه لانه خبر الواحد وقد سقط ذلك علما عند كثرة الصلوات ولا يلزمه الاقتضا  
 المتروكة والقول بالوقت لا يوجب رفع الجواز كيف ومخار الشرح ان يخرج خروج الوقت متقلب  
 الوقتيه الموداة صحيحة فانه ذكرنا شرح المبسوط في هذه المسئلة محتجا بالابن حنيفة ان حكم الفساد  
 ليس بمنفرد فيها ادى بل هو شئ يقضي به في الوقت حتى بعد ثانيا في الوقت لم يكون عملا بخبر الواحد

ولكن الله بقدر الامكان فمنى مضي الوقت لو قلنا بفساد الوقته كان ترك العمل بالكتاب والخبر  
 المتواتر بناء على ما تضمنه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر  
 الواحد في مقابلة معارضه قال والى هذا اشار محمد رحمه الله في الكتاب فانه استدل بحسب الحاج  
 اذا صلى المغرب في الطريق فانه بعد فاذا لم يجد حتى طلعت الفجر اجازت عنه لانها صلوة اديت في وقتها  
 الى اخر ما ذكرنا فلذلك ذهبنا ولما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فقولا ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت  
 لكنه مباح لان نفوت الجوازه مباح فنترك الصلوة مختارا او لان يجوز ذلك بالخبر اولى والمعلم بخبر  
 نفوته عن الوقت اختارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولاننا ما رفعنا الجواز لكن اجزناه الى ما بعد  
 الغايته واذ لم يقدم الغايته لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تاخير والثاني ابطال والتاخير  
 اهون من فوجبه لقوله به كذا قال شيخ الاسلام جواهره وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الغويات  
 لما الحقت بضييق الوقت في سقوط الترتيب كان قلنا بمنزلة سعة الوقت وكان وقت العمل بخبر  
 الواحد باقيا تقديرا وسنن مما ذكرنا الفرق بين وجوبه بحسن الفايته ووجوبه لتعديل واشتراط  
 الطهارة في الطواف وبين وجوبه لانه سبب فاننا لو اوجنا الدعوى والتعديل والطهارة على وجه  
 يودي الى فساد الصلوة او الطواف لم نصح الكتاب بخبر الواحد ولو اوجنا الترتيب عند سعة  
 الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقته لا يودي الى نسخ الكتاب بل يكون تاخيرا مع انه ولا يبر التاخير  
 فوجب لقوله به عملا بخبر الواحد فان قيل لما عتق اخر الوقت للوقتيه حتى وجب تقدمها على الغايته  
 سفي ان لو قدم الغايته لا يجوز كما لو قدم الوقتيه على الغايته في اول الوقت لا يجوز لنفسه وقيل لانا  
 قلنا المنع عن تقدم الوقته في اول الوقت بمعنى خصصه باذليل انه لو تنقل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه  
 فيوجب لفساد اما المنع عن تقدم الغايته في اخر الوقت فقد ثبت بمعنى في غيرها وهو ان لا يودي  
 الى نفوت الوقته ولهذا يكره الاستقبال بالنافله ويعمل اخر فلم يوجب لفساد كذا ذكرنا شرح  
 القدوري لاي نص ابغداد في وقوله وسما الخطيم من البيت وهو اسم موضع متصل بالبيت من  
 الجانب الغربي منه وبين البيت فرجه وسما الخطيم لانه حطم من البيت اي كسر فاعيل بمعنى مفعول  
 كالفسد والجرح اولان من دعا على من ظلمه فحطمه الله كما جاء في الحديث وكان جعلنا معنى  
 فاعل كالعليم ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الوجبة في طوافه  
 لانه ثبتت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روى ان عياشه رضي الله عنه نذرت ان تصلي في البيت  
 ركعتين ان فتح الله تعالى ملكه على رسوله فجاء بها النبي صلى الله عليه واله اجمع حجه الوداع ليلا الى البيت

فصدها خزنة البيت وقالوا ان نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان لا يفتح باب في الليالي  
فاخذ رسول الله صلي الله عليه وآله صلواته على الحطيم فقال صلوا على هذا فان الحطيم من البيت لان قومك  
قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو اوجدنا في عهد قومك بالجاهلية لنقضت بنا الكعبة واظهرت  
قواعد الخليل وادخلت الحطيم البيت والصفقة الغنيم بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا  
غربيا وان عشتت ال اقبال لا فعلت ذلك جعلنا الطواف في الحطيم واجبا بهذا الخبر وجعلنا  
الطواف على الحطيم بهي هذا الخبر واجبا ليعارض الاصل ان لا يساوي حتى لو تركه يوم باعادة  
الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام مكة لم تحق العمل بخبر الواحد ولو رجح من غير عادة  
جزءه ويجوز بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت معمكن المقصود فترك الطواف  
على الحطيم ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوة لان كونه من البيت شبه خبر الواحد فلان نادى بمائت  
فرضا الكتاب وهو التوجه الى الكعبة **قوله** وحكمه السنة كذا قال شمس الامم حكم السنة هو الايتام  
فقد ثبت بالدليل ان رسول الله متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الايتام  
الثابت مطلق السنة حال عن صنع الفرض والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد  
والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما بينه بعد ذلك ابو اليسر  
واما السنة فكل نقل واظبع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة والسنن الرواتب وحكمها  
ان يندب الى تحصيلها ويلازم على تركها مع حقوق اثم سيروا كل نقل لم يواظب عليه رسول الله بل تركه  
في حاله كالطهارة لكل صلوة وتكديرا الغسل في اعضا الوضوء والترتيل في الوضوء فان سبب التحصيل  
ولكن الليالي على تركه ولا يخفى تركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة فان لم يواظب  
عليها رسول الله بل واظبع عليها الصحابة وهذا ما يندب الى تحصيله ويلازم على تركه ولكن دون ما  
واظبع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهذا عندنا وعند الشافعي نقولون  
السنة نقل واظبع عليه النبي صلى الله عليه وسلم فاما النقل الذي واظبع عليه الصحابة فليس سنة وعلى اصحابهم مستقيم  
فانهم لا يرون اقوال الصحابي حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم  
سنة لانها طرف من اجابا بقوله له بعد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله ع اسماء وما اتاكم  
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله علم عليكم سنتي الحديث وقوله علم من ترك سنتي  
لم ينله شفاعتي والاجاب في الفعل فترك الفعل مستوجب للامة في الملامة في الدنيا وجزاء الشفاعة  
في العقبي الا ان السنة استثنى منقطع اي لا خلاف ان تغسر السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف

قوله

فان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الراوي اذا قال من  
السنة كذا فعنده عامة اصحابنا المسند من اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول علم  
والذي ذهب صاحبه الميزان من المناظرين وعند الشيخ ابن الحسن الكرخي من اصحابنا وابن بكر الصيرفي صاحب  
الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل في اليد ذهب القاضي الامام ابو زيد وشيخ المصنف وشمس الامة  
ومن تابعهم من المناظرين وكذا الخلاف في قول الصحابي وامرنا بكلذا او نهينا عن كذا مسكوا في ذلك ان لفظ  
السنة يطلق على طريقة عن الرسول من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما ما قال على رضي الله عنه جلد  
الرسول الحجر اربعين وجلد اي بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليهم عليهم سنتي وسنة  
الخلفاء الراشدين من بعد اهل بيته صلى الله عليه وسلم على طريقة من وقال عليهم من سن سنة حسنة فلما جرها  
الحديث فدعى بذلك سنة غيره والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابن بكر وعمر رضي الله عنهما  
وقد حكى عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا والسنة عندنا كذا فانما يريد به سنة سليمان  
بن المال وكان يعرف السوق اذ كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول علم  
او غيره فلما حوز بيده طريقة الابدليل واجبة الفرض الاول بان الرسول هو المقصد والمنبع  
على الاطلاق لفظ السنة على الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما لو قل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على  
طاعة الله وطاعة رسوله واما ايضا فنراها في غير الرسول فجاز لاقتداء بها سنة الرسول فوجب  
ان يحمل عند الاطلاق على صفة من جاز وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم انا لانك جواز  
الاطلاق هذا اللفظ على غير الرسول علم كذا في الميزان والمعتمد وقولهم اللفظ مطلق فلما حوز تقييد  
من غيره دليل قاطع لا بد من تقييده اما الطريقة الرسول او بطريقة غيره معصية بالاول اولى  
لما ذكرنا **قوله** فان ذلك في ارش ما دون النفس اذ به المرأة عندنا على النصف من ذية الرجل في  
النفس وما دونها وعند الشافعي المرأة تساو الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الذية او ثمنه  
فان زاد على الثلث في حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة قال قلت لسعيد بن  
المسيب ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال  
عليه عشرون من الابل قلت فان قطع يمينه اصابع قال عليه ثمانون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع  
قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله ما اكثر الثمنها واشتد مضارها قل ارشها قال اخر افي  
انت قلت ابل جاهل مترشدا وعاقلة مستثبتت فقال له السنة وهذا اللفظ اذا اطلق  
فالمراد به سنة الرسول علم ومراسيل سعد بن المسيب عنده مقبول فكان هذا بمنزلة حديث

مسند فحجب العمل به وحتتنا في ذلك ما ذكره ربه فانه لو وجب لقطع ملته اصابع منها لثبون  
الابل ما سقط قطع الاصبع الرابع عشر من الواجب ان ياتر القطع في احبال الارش لا في اسقاطه فهذا  
شيء بخلاف العقل وقول سعيد انه سئم بمخدره ان اراد سئم نفسه او سئم غيره من الصحابة لان المانع  
في الدين لا يثنان حكم او استنباط معنى طرفه حسنه وطلق عليه اسم السئم كما يقال سئم العبد من  
ذكرنا كيف قد افنى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي الله عنهما خلافة في الجبسون ان مارون زاد ومثل  
هذا الحكم الذي بخلافه كل عاقل لا يمكن اثباته بالشاذ النادر وقال ذلك في قول الحر بن العبد نقل  
الحر بن العبد والسئم بخلافه على سنة الرسول عند الاطلاق وقلنا لما كان هذا اللفظ محتما لا يصح الاحتجاج  
به وبن قال من مشاخي ان مطلق السئم محمول على سنة الرسول اذا لم يتم دليل على ان المراد طرفه الغير  
وقد قام هذا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت كذا قال عبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث  
واليه يشير في الجبسون فقيل وقول سعيد انه السئم بمعنى سئم زيد وعق قول ابن عمر ان الزبير بن  
محمول على السيد اذا قيل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من وجب لفصاح مستد لا نقول  
علم من قبل عبده قلناه فما لا ذلك رد اعلى من قال منهم بقول السيد عبده كذا في الجبسون **قول**  
سئم الهدى عن سنة اخذها من كميل الهدى ان الدين وهي التي تعاقب تركها كراهية او اساءة  
والاساءة دون الكراهية وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنة الرواية وهذا قاله جهر حله  
في بعضها انه بصير حسنا وفي بعضها انه يائمه وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الجور ولكن لا يعاقب تركها  
لانه ليست في بعضها ولا واجب والزوايد والنوع الثاني الزوايد وهي التي لا تتعلق بتركها كراهية  
والاساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال التي يائمه بها في الصلوة  
في حاله القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة عن المشي واللبس والاكل فان العبد  
لا يطالب باقامتها ولا يائمه بتركها ولا يصير مسا والافضل ان يائمه بها كذا في بعض مصنفات  
الشيخ وقد ذكر في الجبسون قال محمول السئم سئنا ان سئم اخذها هدى وتركها لابس به كالسئم  
التي لم يواظب عليها رسول الله صوم سئم اخذها هدى بتركها ضلاله كالاذان والاقامة وصلوة  
العبد وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصتراهل مصر على ترك الاذان والاقامة امره وابها فان  
ابوا قولوا على ذلك بالسلاح كما يعاملون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف  
المقابلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدونها على تركها واليقابلون  
على ذلك لظهور الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على

في نسخة  
سئم السئم  
سئم السئم  
سئم السئم  
سئم السئم

سئنا  
السنن

ترك استخفاف الدين فقالون على ذلك هذا وعلى هذا ان السنن نوعان احسنت اجوب مسائل باب  
الاذان ففعل مرة بكرة ومرة اساءة ومرة لابس لما قلنا ان تركها هو من الهدى ووجب الكراهية و  
الاساءة وتركها هو من السنن الزوايد لا وجب سئنا منها وذلك مثل قول محمد بكرة الاذان  
**قاعدة المارة** ان في حديثه الرواية ان الملك قام على خدم حاربا اي اصل ويكره تكرار الاذان في  
مسجد محله ويكره ترك استقبال القبلة مخالفة السنة وان صلى اهل المصر جماعة بغير اذان ولا  
اقامة جازت صلواتهم مع الاساءة فان الاساءة لمخالفة السنة والتعرض للفتنة ولا لابس بان يؤذن  
رجل ونظم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا لابس بان يائمه بكل واحد منهما رجل اخر ولا يؤذن لصلاة  
قبله خول وقربا ويعاد في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان  
الجنبه كذا اذان المرأة كما ذكرنا وامتثالها محتمل على هذا الاصل **قول** واما النقل فمما يثاب المرء  
على فعله ولا يعاقب على تركه عرف النقل بيان حكمه اذا لم يذكر حكم النقل ولهذا قال شمس الامنة وحكم  
النقل شرعا ان يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يسد  
العبد زياده على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها  
لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث سبيلها الاحياء كان  
حقا علينا فغوي بنا على تركها ولذا كان في ما ذكرنا ان النقل كذا قلنا ان ما زاد على الفرض حصوله الصف  
وهو رفع الثامن نقل لان العبد لا يلام على تركه راسا واصلا وشار على فعله الجملة واذا ثبت ان نقل  
لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر ولا يلزم عليه حصول المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه  
ثم انه لو اذاه يقع فضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على  
تركه في الجملة الا ترى انه لو اذرك عدة من ايام يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم  
السفر نفلا والزيادة على الايام والبلدات في الفراه في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انه  
يقض فضا لانا لانها قبل وجودها وحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذا لم يكن في ضمنه الايمان  
به ولذا لم يستقام عليها احد النقل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر  
وعموما وهو قوله علقا فوا واما ييسر من الفرائض كان انقلاب الممين سببا للكفارة بعد فوات البر الا يبر  
ان العاقلة صير فرضا بالشرع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد الشرع وان  
لم يكن كذلك قبل الشرع وكذا الزيادة على البلدات يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لفتاوى الامر  
اياها فان الامر انما وقع على الاذن ولم يضر في الايمان فانه لم يكن مقفرا معلوما في نفسه فاذا اني

به فقد صار مقدر معلوما فاما مكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر فاما الامر بالصلاة فيبدأ اول  
افعال المفدرة فالزيادة عليها لا يدخل تحت الامر بحال فلا يقع فرضا ولذا جعلنا من العظام لم  
ولان النقل شرع واما جعلنا من العظام لان واما شرعيتها بدل على وكادته واصالته لاولين صل  
اغذار العباد للشرع في وقت الفدر لاداموا لافعال لانهم شرع داما لانهم في الاوقات العباد  
وبعد الفجر والعصر لا نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونها من بابها حتى لو شرع فيه افسده  
بجلب الفضا عليه الاصح ولذا صح ما عداهم الفدره على القيام او اربابها مع الفدره على النزول بالايام  
وان لم يكن من وجبها الى العبد لان النقل على الوصف الذي شرع وهو وصف المدوام ملازم العجز  
والخرج فلا يمكن اقامته اثناء الليل والنهار فاما لان بعضه على الحوادث من المرض والضعف والحاجة  
الى الركوب ونحوها فاعتبار الاصل يعتبر هذه العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى  
الخرج فلذا لم يجوزنا الاداء على اي وجه نشط فاما ما وقعنا وراكبا وهذا الفدر اى شرعية الاداء فاعدا  
او اربابا من غير عذر من جنس الرخص لان العذر قد موجود باعتبار الاصل فكان شرعيتها بناء على  
وكان له شبهة بالرخصة من هذا الوجه وكانت اخذت من سائر اقسام العظام لانه لم يخلص له عزيمة  
**قوله** وقال الشافعي اية اذا شرع في صلوة النقل او في صوم النقل هو اخذ بالمتضي فيه ولو لم  
بعض مواخذ بالفضا عندنا وعند الشافعي لا يواخذ بواحد منهما لان النقل ما شرع على  
هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى تناب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان سقى كذلك بعد  
الشرع ولا يصيب لازما لان حصة الشئ لا تغرب بالشرع الا يبرر انه بعد الشرع ونقل كما كان  
قبله ولهذا نشأ في بنية النقل ولو انتمه كان موديا للنقل المستقط للواجب ولا يمنع صحة الخاتمة  
وباح الافظار لعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان نقل حقيقه وجب ان  
يكون مختار في الباقي كما كان مختار في الابتداء حقيقا للتقليد لان اخر من جنس اوله وقد غيرتم انتم  
حيث علمتم بالذوم في الباقي وقلت اننا ان ما لم يفعل بعد ما ادى جزا منه هو مختار فيما  
لم يود لا نقل فكون على وفق الابتداء كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق فقلا صدق بدرهم ولم  
كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا هذا اذا صلى ركعتان  
بالخيار في الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلزمه سطل  
المودى ضمنا له وتبعنا لترك ما ليس عليه فلما يكون ابطا احكاما فصلي الظهر لا يحل له ابطاها لكن  
حل له اقامة الجمعة ثم الظهر سطل حكما لما جعل ذلك اليه وصل له وكن احرق حصار ارض نفسه

فاخترق ذرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يحل ذلك الا ان ثبت تعالما هو  
حلاله ولما كان بطلان المودى امر اصكبا لا يصنع الا يضمن بالفضا كالمظنون وهو ما اذا  
شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه نسي ان لم يمس عليه بصير شارعا في النقل الا ان كان ولو  
افسده لا يجزى عليه الفضا لما ذكرنا انه مختار في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا ولا معنى للاختبار  
الشرعي بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولا يثبت ذلك فاذا اني بكلمة الالتزام لزمه فاما  
الشرع فليس بالالتزام بل هو اداء بعض العباده ولم يوجد فيما بقى الالتزام فلا يلزمه وتظن  
الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل بما التزمه بالقول يلتزمه ما التزمه فاما المقرض او المتصدق  
فلم يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء وبفدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط بوضوح الفرق بينهما  
انه لو نذر رابع ركعاته يلزمه ولو شرع بنوى رابع ركعاته لا يلزمه ولو نذر الصلاة فاما يلزمه  
القيام ولو شرع فاما لا يلزمه القيام ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه  
على ان الشرع اداء بالفعل والنذر الجانب الذمه بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمي فكذلك  
بالشرع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يود له لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه فيسقط المودى  
يعني عند الامتناع عن ادائها في حكمها الى الامتناع الثابت بالتحذير **قوله** وقلنا ان ما ادى صار  
لغيره يعني صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزا منه فقد  
تقرب الى الله على باد اذ ذلك الجزء صار العمل لله على حقه ولهذا الوعاقب كان مشابها على ذلك  
وحتى الغير يختصم اى حرام النقص بالافساد ومضمون عليه المالكه بالنقص والاجماع فوجب صيانتها  
وحفظه اخترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان والسبيل اليه اى حفظه وصيانتها  
والى كون مضمونا الا بالذام الباقي وهما امران متعارضان اعني المودى وغير المودى يعني لو نظر  
الى المودى يلزمه التزام الباقي صيانتا له عن البطلان ولو نظر الى غير المودى بنفسه يلزمه ان يكون غير  
لازم لانه في ذاته نقل كما نقل الى الشافعي فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هي صلة المترجم  
اى وجب ترجم ما قلنا بالاحتماط في العبادة فان قيل لانهم ان المودى صام عبادة لله على لان  
ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يجزى ولا يكون له طاعة الا بانضمام الباقي اليه  
واذا لم يكن طاعة المحرم ابطاله ولن سلما كون عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقاء عبادة  
لانه عرض يستحل نفاقه وكما وجدنا نقضى وعدم التصور للتغيير بعد العدم والدليل عليه ان المودى  
باغراض الموت لا يخرج عن كون عبادة حتى تنال به الثواب بلا خلاف بين الامم ولو كان اداء الباقي



شرطا لبقاء عبادة مثل نفوات الشرط بوضوحه لزيادة آء الباقي لو جعل شرطا لايجوز ان يجعل  
شرطا لانقضاء المودى عباده او لبقاء عباده فان قلتم بالاول فالامتناع عن مباشره شرطا لا  
لايجز باطلا وان قلتم بالثاني فهو خلاف المعقول لانما انعقد عباده بدون الباقي فلان سبق اول  
لان البقاء اسهل من الابتداء ولين سلطنا كون الباقي شرطا لبقاء عبادة فلا نسلم ان الامتناع  
عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من  
الافعال محال ولكن اذا امتنع فان وصف العبادة عن المودى فلا يكون مضافا الى فعله كما  
ذكرنا من النظائر قلنا نحن لان ندعي ان المودى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال  
الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صومانا ما شرعيا وكان له عرضيه ان يصير  
او صلوة ضم الغير اليه فيكون المودى منقبا الى الله على هذا الفعل فيكون عباده من هذا الوجه  
ولكنه باعتبار ان جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل  
جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعاقب لضرورة الاتحاد فيجعل  
هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء يقدم عليه شرطا لانقضاء عبادة وكل جزء يوجد بعد شرطا  
لبقاء على وصف العبادة فانعقد الجزء المنقذ عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء التي  
بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على  
وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة فكان شرطا لبقاء ما تقدمه  
على وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما تعقبه عبادة فعلنا هكذا عملا بالادلة فنقدر الاتقان  
ولا نغنى لقولهم انه لا احتمال لتغير بعد لعدم لان ذلك خلاف النقص والاجماع فانه لو قال اولئك  
جبطت اعمالهم قالوا لا يتطلوا اعمالكم ولا يورد النهي الاعيان تصور والاصل ان الله ايضا ان  
بالرءه مثل الاعمال المسقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ وما كان الختم على الامان  
شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المنعقب شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة  
واما في اعتراض الموت فيجعل في المنقذ من كان اليوم في حتم لم يكن الا هذا الفذر وان الصلوة لم يكن  
مشروعة الا هذا الفذر لاننا نعلم انما جعل في فصل المباح وان لم يحصل ما هو المقصود بالحق  
من تاييد البعض البعض والبقوى على الذبيح عن الحوزة فكذلك فما نحن قهر وذلك لان الموت منه لا يبطل  
على ما عرف وقولهم انعقد عبادة بدون الباقي فسق بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء فينقض  
بدل الصلوة وما مال المسلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء وقولهم الامتناع عن آء الباقي ليس

بابطال قلنا لما انما ما ناقض العبادة فسدت الاجزاء المسقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجود  
لا محالة عند هذا الفعل لجعل مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورية  
ان يصادف المحل الذي جعل فيه الفساد كمن قطع جبلا لم يلو كما لم يعلق به قنديل غير منقطع  
القنديل وانكسر جعل منقطع حقيقه وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زرق  
نفسه في ما به غير وسلطنا احراق الحصيد وسقى الارض لا يلزمان فان ذلك غير مضاف  
الى فعله بل الى رطوبة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا يبرر ان ذلك منفصل عن فعله  
على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان  
كان الماء كبر الحثت يعلم انه لا يحتمل ارضه او كان الاحراق في يوم ريح الاضيق ابره فضعف ما فسد من الارض  
والريح واما ماصلى الظاهر اذا راح الى الحجة فهو مبول لصفه الرطوبة غير انه ليس بمنع  
لاننا بطل ونقض للمودى احسن منه والدادم لشي احسن مما كان لا بعد هذا ما كراهدم المسجد للبنى احسن  
منه لا بعد ساعيا في خرابه فصار حاصل الكلام ان ما ادعى بوجوب عليه حفظ المودى وطريق حفظه  
اذا الباقي فصار الشرع موجبا آء الباقي بهذه الوسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه ببقاء  
اذا فسد **قولهم** وهو كالنذر ثم استدل بالذرع على ما ادعاه فقال وهو ان الجزء المودى  
ممنزلة المنذر ومن حيث ان كل واحد منهما ما صار خلفا لله تعالى اما المودى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى  
مسما اليه اما المنذر ورملة جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى اقوى مما صار له  
تسميته لانه ممنزلة الوعد وان محاب هذا الفعل اقوى من محاب بقاءه لما عرف ان البقاء اسهل  
من الابتداء ثم وجب لصيانته اذنى الامر من وهو التسميته مما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل  
فلان محاب لصيانته مما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل اذنى الامر من وهو بقاء الفعل كان اول وما  
ذكرنا خصم ان المنذر والمشروع بمنزلة الكفالة والاقتراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر  
باعتبار ان التزام بالمشروع ليس كالالاقتراض او النذر في تبرع بالعين والمقصود  
منه دفع حاجه المستقرض او الفقير فلما ثبت ذلك قبل التسليم وكان كل واحد قبل التسليم نظير  
البيتم الصلوة والمطهر واستقبال القبلة فاما المقصود في البدنيات فعمل مستوفى وقد حصل  
البعض منه فكان كبعث المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله سلم اليه ثم  
اذا تصدق بعض المال لزمه ان يبطله بالرجوع فكذلك اذا ان بعض العمل وصار مسلما الى الله عز وجل  
ان لا سطره بالامتناع عن اداء الباقي وانما امرنا من حيث ان الفذر الموجود من الصدقة ينبغي صدقة

بابطال  
بابطال

بدون ما يوجد والغدا الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قريبة بدون الباقي فليزمه المضي ههنا  
واليلزمه في الصدقة فاما اباحة الافطار بعد الصيافة فمخصوصة بقاء الخطر ولذا كان الامتناع افضل  
وذلك من على الفرض ورأى بقربه صبيبا كاد يخرق او تغرق وهو قادر على الاستنقاذ ابرح له قطع الفرض  
واستنقاذ الصبي بل يجيب عليه صيانة الصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله في المادى وكذا فيما في فرض  
له الافطار اخر ازاعن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هي فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين  
طريقته واما المشروع في النفل فاما وانما قاعدة ونية الاربع مع التسليم على راس الركعتين  
فارقا للذکر لان وجود ما وراء الركعتين مضمون القيام ليس بشرط لبقاء المودى عباده وذلك  
الشيء في شرح المقوم ان وجوده لباقي بمعنى غير وهو صيانة المودى للمعنى نفسه فلا يمنع صحة  
الخلوة واباحة الافطار بعد الصيافة وانما اوجه بالنفل لانه في حق نفسه نفل واما فعل المظنون  
فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المودى انعقد عبادة بجميع صيانتها بالمضى فيه الا ان علمنا ان الله  
استحسنها وقالوا ان سبب الوجوب هو المشروع صادف الواجب فيلغوا الواجب ليذكر في شئ واحد  
كما لو قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يواخذ بما عنده بالما عند الله على ان ذلك ليس وسعه  
وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهور او صوم القضاء ثم افسد ما يجب عليه هذا الشرع  
والا فساد شئ فكذا هذا ونحن نقول ان جمع التوب يلزم حفظها وضمن بافسادها بل يجب عليه حفظ  
عبادة نفل التزاما وحصلها باختياره وهذه الفريضة حصلت بدون اختياره من جهة الشرع واذ  
لم يلزمه باختياره لم يصح ضمانا للعبادة فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس بوجوب ان ينعقد  
فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بوجوده والنفل لا يعقد قربة بدون قصد  
اليه لان الشرع جعله نفلا من غير قصد نظما له فجعل منعقد انما له فيه نظره وهو ان لو ائتم  
بصل سببا للتوابع لا يجعل منعقد انما له فيه ضرورة وهو وجوب الصيانة عليه وهو كالنفل في حق الصبي  
لما شرعت نظما له يجعل مشروعه فماله فيه نظره وهو الصحة بعد الاداء ليشاب لم يجعل مشروعه  
فيما له فيه ضرر وهو الوجوب ولسن كثيره لعنى الاحتياج الى ايراد المظاير فانها اكثره في باب  
الصلوة والجموع وغير ذلك من الطهارة والصوم الاعتكاف على ما تضمنتها الكتب الفروع **قول** واما الذي  
ولما كانت الرخص مبنيه على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على اربع  
انواع احق من الاخر يجوز ان يكون افعال تفضيل من حق الشئ اذ اثبتت اى احداهما في كون حقيقة اقوى من  
الاخر ويجوز ان يكون من حق كذا اى اثبتت في حق معنى واطلاق اسم الرخصة احداهما في حق

فصل

الاخر اتم من الاخر اى الكلة فيكون مجازا فما استبح اى سقطت المواصلة بفتح قيام المحرم وقيام حكمه جميعا  
لان الحرمة مما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مواصلة بناء على عدمه  
كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخص يكمل العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقه كاملة كانت الرخص  
في مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل الرخص باجراء كلمة الكفر على اللسان برخص بعد الاكراه التام مع  
اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مضمونة لا ينكشف  
بحال بناء على ان حق الله في وجوب الامان به قائم لا تخيل السقوط لان الموجب وهو وصاياه الله تعالى  
وحقه صفاته وجميع ما اوجه لا يمان به لا تخيل العذر لكنه اى لكن العذر رخص له الاجراء عند  
الاكراه لان خفة في نفسه اى في ذاته نفوت عند الامساك بصورة تخش بلبه لبيته ومعنى بزهور  
الروح وحق الله فعل النفوت عن ان الصدق الذي هو الركن الاصل باق ولا نفوت صورة من كل  
وجه لانه لما اقرمه وصدق بقلبه حتى صح ما مانه لم يلزمه عليه الاقرار بانها اذا التكرار في الاقرار ليس  
بركن في الامان ولما صار حتم مودى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك  
الاقرار في حال البقاء بسط حقه في الصورة من هذا الوجه فلذلك كان له تقديم حق نفسه باجراء  
كلمة الكفر على اللسان فرخصا وان شاء بديل نفسه في دين الله اقامه حقه حسبما اى طلبا للتوابع  
وعدا له فيما يدخر للاخر وهذا ان البذل مشروع قربة كالجهاد لانه لما بذل نفسه ولم يترك حرمة  
دينيه كان فيه اعلاء كلمة دين الله عز وجل وهذا هو عين الجهاد والاصل فيه ما روي ان مسلم  
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله هما اشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم  
فقال اشهد ان رسول الله فقال لا ادرى ما تقول فقيل وقال لا اخرا اشهد ان محمدا رسول الله  
فقال نعم فقال اشهد ان رسول الله فقال نعم فخل سبيلم فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله  
فقد اتاه الله ارجع مرتين واما الاخر فقد اصد برخصه الله فلا اتم عليه فيجيب ليل على انه ان اشنع  
منه حتى قيل كان اعظم الاجر لانه اظنار للصلابة في الدين وما روي من فضيه عمار وخبيب رضي الله عنهما  
ان المشرك راخذوا عمارا فلم يذكروه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر الله منهم بخير فلما ان رسول الله صلى  
قال ما وراى عمارا قال بشر قال ما ترون حتى نلت منك وذكر الله منهم بخير قال كيف وجدت قلبك  
قال مطمئنا بالامان قال فان عادوا فخذوا فان عادوا الى الاكراه فعد الى الرخص او فان عادوا  
الى الاكراه فعد الى طمئنته الغلب فانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله ان يامر احدا بالتكلم بكلمة الكفر كذا  
في المسطور في عين المعان لوعادوا الكفر فلهما ما قلنت فيجيب ليل ان لا يأس المسلم ان يجرى كلمة الكفر على

اللسان مكرها بعد ان يكون مطهر من القلب واخذوا خديت بن عدى رباعوه من اهل مكة فجعلوه يفتونه  
على ان يذكر الله بخير وسب محمد وهو سب الله ونذكر رسول الله بخير فاجتمعوا على قتله فلما  
ايقن انهم قاتلوه سألهم ان يدعوه لصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجزتم قال انما اوجزتم  
لكيلا يطغوا الى اضافة القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلوه فاجابوا  
عليه لدفن يديهم الى العما فقال الهوانى لارى ههنا الا وجهه عدو فاقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم  
خص هؤلاء عدد او اجعلهم بددا ولا تق منهم احد ثم انشأ يقول ولست اباى من اقتل مسلما على  
انى جنبه كان في الله مصرعى وذلك في ذات الاله وان يشا فبارك على اوصال شلوم مخرج فلما قاتلوه  
صلبوه تحول وجههم الى القبلة وجاء جبريل علم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقي فدعا رسول الله  
له وقال هو افضل الشهداء وهو رقيق في الجنة فهذا من ان الامتناع والاختيار بالقرمما افضل كذا  
في الميسر **قوله** وكذا الذي يامر معروف وكذا المكره على الكفر من امر بالمعروف مثل ان يامر بالصواب  
ونحوها في انما اذا اذنا على التلف على نفسه رخص له ان يتوكله قال معلوم من فعل ذلك فليس من الله في شئ الا  
ان يتقوا منهم تقاه وان فعل فعله كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبي عليه عزيمة قال الله  
اجرا واما امر بالمعروف اي عن المنكر ولصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزمه كان ماجورا  
وكذا النهي عن المنكر لان الشئ صم لم يذكره لان الامر بالمعروف ضمن النهي عن المنكر وكذلك العكس  
ولذا قال بعد لان حق الله على حرمة المنكر باق لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو قدم بغيره حقه  
صوره ومعنى ولو ترك نفوت حق الله على صوره لمباشرة المحذور وترك المنع عنه لا معنى لان انكار القلب  
اعقاد الحرمة باق **قوله** محلاف الغار اذا بارز ذكر في السير الكبير ولو ان رجلا حمل على الف رجل  
وسطه فان كان طبع ان يظف بهم او يتكافهم فلما باس بذلك لانه قصد النيل من العدو وصنعه وقد فعل  
ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولحد من الصحابة رضوا ليرى عليهم مع ولم ينكر ذلك عليهم وبشروهم بالجنة  
حين استاذن في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار من هذه الكتيبة فقال وهبنا  
ها يا رسول الله تحمل عليهم حتى فرقتهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من هذه الكتيبة فقال وهبنا لها فقال  
انت لها وابشروا بالقرماده تحمل عليهم حتى فرقتهم وقتل هو وان لم يطبع في نكاته فانه يكره هذا الصنيع  
لان يليف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولان نكاته في المشركه يكون ملقيا له في النهلك ولا يكون عاملا  
لرتم في اعزاز الدين وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنه بسعة الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه  
لاسوق جمعهم بسبب لان القوم هناك مسلمون معتقدون بما يامرهم به فلما بدت من ان يتكافوا ففعل في قلوبهم

ان كان

وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفارا لا يعتقدون حقته الاسلام وقتله لا يتكافى باطنهم  
فيستقر النكايه طاهرا بالجنة الاقدام وان كان لا يطبع في نكاته ولكنه يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر  
بفعلهم النكايه في العدة فلما باس بذلك ان شاء الله عز وجل لو كان على طبع من النكايه بفعله جازله الاقدام  
فلا اذا كان يطبع النكايه بهم يفعل غيرهم وكذلك ان كان يطبع النكايه في ارباب العدة واذا حال الوهن  
عليهم بفعله لان هذا افضل وجه النكايه وفيه منفعة للمسلمين وكل واحد سئل نفسه لهذا  
النوع من المنفعة وفي الغيوب نكاته الفرحه قشرتها ونكاته في العدة ونكاته اذا قبلت منهم او جرحت  
قال الليث ولغته اخرى يكتب العدة ونكايه وعن ابن عمر وليت في العدة ولا غير وعن الكسائي كذلك  
ولم اجده معدن نفسه الا في جامع الغورين قال يعقوب نكته العدة اذا قبلت منهم وجرحت قال  
عدى بن زيد اذا نكحت لم تنفع بوذلك اهلها ولم تنك باليوسى عدوك فابعد **قوله** وكذلك هذا  
اي وكثرت الحكيم المكره على القتل بغيره فمن اكره على الملافة ما لا غير بالقتل رخص له ذلك لرحمان  
حقه في نفسه لان حقه نفوت في النفس صورته ومعنى وحق غيره لا نفوت معنى لا يجزاه بالاضمان فاذا  
صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب المحرم للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة الغيرين  
فاما ان حرمة الملافة ما للملكان العصمة واخترامه وذلك لا يحتل بالاكراه وكان في الصبر اخلا  
بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه ابلغ نفسه صيانا لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا  
كذا ذكر الشيخ في بعض كتب وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان اي ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء  
الله عز وجله بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لان لم يجد فيها نصا لعينه وانما قاله بالقياس  
على الاكراه على الاطوار وفساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس معنى تلك المسائل من كل وجه  
لان الامتناع عن الملافة ههنا يرجح الى اعزاز الدين فلماذا قيدهم وكذلك صامها كره على الاطوار او  
اضطر اليه بخصه رخص له ذلك لان حقه في نفسه نفوت اصلا وحق الله نفوت الى بدل وهو القضاء  
فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفتقر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله على الوجوب  
لم يسقط فكان له بدل نفسه لا قائمته حق الله وفيه اظهار الصلابة الدين واعزازة الا ان يكون  
مسورا او مريضا فلم يفتقر حتى قتل كان اثما لان الله اباح لهما الاطوار بقوله من كان منكم مريضا  
او على سفر فعذر من ايام اخر فعند خوف الهلاك رمضان في حقه ما كشعبان في حق غيرهما كقولنا  
بالامتناع حتى يموت بمنزله المضطرة فضل الميتة كذا في الميسر وما اشبه ذلك من العبادات مثل  
الصلوة ونحوها والحقائق المحترمة مثل ما لو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان اخر رخص

بالسوى

له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن اثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزمة قال علم  
من قتل من ماله فهو شهيد **قوله** واما القسم الثاني وهو الذي دون القسم الاول فيكون رخصة فما  
سباج بعد رفع قيام السبب الى السبب المحترم موجبا لحكمه وهو الحرمة الا ان الحكم متراخ عنه  
فمن حيث ان السبب لم يوجب قيام كانت الرخصة حقيقه ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان  
هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة يكمل العزيمة فاذا كان الحكم تابعا مع السبب فهو اقوى مما نتاخي  
حكمه عنه كالبيع شرط الخيار مع البيع البات والبيع ممن موجد مع البيع ممن حال فان الحكم وهو الملك البيع  
والمطالب بالثمن بانتهى البات متراخ عن السبب الموقوف بشرط الخيار والاجل كذا ذكره شمس الامنة مثل  
المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحترم للفطر وهو ثبوت الشهر وتوجه الخطاب  
العام نحوه وهو قولي لعلم من شهد من الشهر فليصمه ولهذا لو ادى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الاطعام  
وترك الصوم يراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر وكانت العزيمة ادى حالها في الملكة على الصوم  
لان الحكم هناك وهو حرمة الاطعام شاخ عن السبب فلا يجرم كانت الرخصة المنسية على هذه العزيمة ادى  
حالا من الرخصة المنسية على العزيمة الاولى لان كمالها واستفاضها يكمل العزيمة واستفاضها فمن هذا  
الوجه احدث شها بالاجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الاطعام لما تراخي لم يكن تابعا في الحال فلم يتعارض  
الرخصة وهي اباحة الاطعام وتترك الصوم حرمة وكان شها بالاجاز في الاطعام غير رمضان فلم يكن رخصته  
محضة حقيقه لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق معنى من حيث ان حكم السبب تراخي عن غير ان  
يكون معلقا بشئ اذ لو كان حلقا لما جاز الاداء قبله لان المعاق بالشرط معدوم قبل وجوده وكان السبب  
غير تام في الحال لما كان الغول تراخي الوجوب حل الاطعام بعد ما هم السبب رخصه حقيقه فلماذا كان  
هذا القسم دون الاول اذ ليس الاول مدخل للمجاز بوجه وفي الوجه الثاني للمجاز مدخله الدليل على تراخي  
الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر كفى الله والشئ عليه كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب  
بائنا للزومه الامرا القديب عنه لان ترك الواجب بعد رخصه الاثم ولكن الاستسقاء الخلف كالمكروه على الفطر  
في رمضان اذا افطروا مات قبل ادراك رمضان القضاء للزومه الامرا القديب وكذلك الحايض فعرضنا  
ان الحكم ليس ثابت في الحال ثم الشيخ رحمه الله اشار بقوله من غير تعليق اي تراخي من قال من اصحاب  
الطواهر منهم جاد بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ولزومه القضاء عند ادراك العدة  
سواء صام في السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابن هرون رضي الله عنهم قالوا ان الله تعال  
علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله ومن كان منكم مريضا او على سفر فعليه من ايام اخر فلا يجوز الاداء

قبله كما لا يجوز من المعيم قبل رمضان وقد قال علماء الصائم في السفر كما لم يفطره المحضر وهذا اكثر الصحاح وهو  
الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله بمن شهد منكم الشهر فليصمه فان بيع المسافر والمقيم  
وقوله ومن كان منكم مريضا او على سفر ابيات النخص بالفطر منتفعي به وجوب الاداء الاجازة وفي  
الاحاديث الدالة على الجواز كثره وطبيتهم مجموعا ما اذا اجده الصوم حتى خيف عليه الهلال على ما عرف  
تمامه في الاسرار وغيره **قوله** وكانت العزيمة اول اي الصوم السفر اول من الاطعام لان السبب  
الموجب وهو ثبوت الشهر يكمل ما كان فاما تراخي الحكم بالاجل غير ما نهى عن التجمل كالذي هو الموجد  
كان الموجد للصوم عالما لله تعالى اداء الفرض والمنزخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجح الى التزنيه  
فكان الاول اولى وان رد في الرخصة لعني اليسر لم يعنى الفطر بل العزيمة نوع ليسر ايضا فان  
الصوم في الشهر رمضان اليسر من التفرقة بعد مضي الشهر حكما وقصر الصلوة على  
ما سيجي بيانه وكانت العزيمة تودي اي مضمين معنى الرخصه ومعنى اليسر هو اليسر من هذا الوجه  
فلكذلك اي لتاديبه بمعنى الرخصة تمتد العزيمة اي كملت حصوله عن الرخصة مع تحقيق معنى العزيمة  
وهو فامة من الله عز وجل وحقيقه المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تراخي حكمها الى زمان  
الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كمالا في الشافعي الا ان هذا الناخر ثبت رفقا بالمسافر  
وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع ليسر ايضا فاجبر ذلك المقصان بهذا اليسر فتمت وكملت  
فكان الخضر بها اولى كما في الفللم الاول وقد اعرضنا في ذلك عن تراخي عن ترجيح العزيمة وجعل  
الرخصة اى العمل بها اولى في احد قوليه اعتبارا بالظاهر تراخي العزيمة اى تراخي حكمها فان وجوب  
اداء الصوم لما تراخي ادراك عدة من ايام اخر ارضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الطواهر  
الا انه ترك في عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فتبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول  
من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتفرق في اخر الوقت فالاداء قبله تكون  
اداء قبل الوجوب صليغ ان لا يجوز الا انه ترك في عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية  
الناخر ويؤيد قوله علم ان الله تعالى وضع عن المسافر شرط الصلوة والصوم ثم الافضل له في  
الصلوة الفطر فكذا الفطر الصوم يكون افضل ولنا ما ذكرنا وماروس عن النبي علم انه قال في  
المسافر فترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبارسول الله صلوا بالصوم حتى تشكوا انما ليسر  
تم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة وذكرنا الغزالي في الوجين والصوم  
احسن من الفطر في السفر لثبوت الزمة الا اذا كان ينضرب به وذكرنا الخطابي في مقام السنن اختلف

اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطواضل والبرهه بن المسيب وشعبي والاوزاعي والهم  
واسحق وقالوا طائفة مثل الشعبي وسعد بن جبلة ومالك والثوري والشافعي واحسان الرازي والفضل  
وقالت منهم مجاهد وقساده وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو ايسر من **قوله** الا ان  
يضعفه الصوم استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى بمعنى اذا ضعف الصوم في كان الفطرا ولو  
صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزم في هذه الحالة فلو بدل نفسه لا فاقمه الصوم صار قتيلا  
بالصوم وهو المباشر لفضل الصوم فيصير قاتلا لنفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل  
المقصود وهو اقامة حق الله لان آخره وهو صرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به  
الكفار كل حراما وفي ذلك تغير المشروع لان المشروع في حقه اما الناخير او جواز التعجيل على وجه  
يتضمن تسواقا ما التعجيل على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان فعله تغيرا للمشروع  
او معناه ان الصوم شرع ليرضي النفس بدمته خالفها على ما مر في ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك  
لا يحصل المقصود وهو الا رتباض للخدمة فكان خلاف المشروع فلم يكن نظير من يذل نفسه لتقل  
الظلم اي لا يكون المسافر فما ذكرنا مثل المقيم للمكروه على الفطر بالفضل الصابر عليه الى ان تقبل اقامة  
لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه واضيف اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله  
بل هو في الصبر مستديم للعبادة منظر للطاعة وذلك عمل المجاهد بن وذكر الشيخ في شرح القوم  
اذ لم ينظر في السفر والمرض حتى مات كان اثما لان الله تعالى احسن اليه تاخير حقه وبالنجيد مع  
الهلاك صار راد اعفوا الله عما وبستاءة من نفسه بالاحسان لا مقيم حق الله وهذا الاحسن شرعا  
وعقلا وذكر في شرح التاويلات ان المسافر والمريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل سعى ان  
لا يكون اثما بل يكون شهيدا الكون مقيما حتى الله عز وجل حقه لم سقطوا لواجب القضاء ولو سقط  
حقه اصلا لما وجب البذل الا انه ورد في حق المسافر والمريض بصوص على الحاق الوعيد بما يترك  
الافطار مثل قوله علم من صام في السفر فقد عصى ابا القاسم وقوله علم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر  
والمراد حالة خوف التلف على نفسه لو ورد الاخبار في اباحة الامتناع وفعل الصوم بخالة عدم خوف  
التلف فدللت على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة فلا يكون الا اذا واجبا فلا يكون مقيما بها  
حق الله تعالى في الامتناع فما كان اثما والاكراه في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه  
فيلحق به تسمية ما حظ عنان من الاصر والاعلان التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم  
يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قالنا انفسنا بهم كان

المسوق في حقنا نوسعة وتخفيفا لمحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا للتخفيفا  
لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معلوم اصلا بالذبح والسيخ والاحبار على غيرنا الكون تضييقا  
في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق والاصد الاعمال الشاقة والاحكام المتعلقة كقتل  
النفس في التوبة وقطع الاعضاء والخاطئة والاعمال المواتية اللازمة لزوم العقل كذا في عين  
المعان وفي الكشاق الاصر للقل الذي ياصر صاحبه اي يحبس من الحراك لتقلده وهو مثل  
ثقل تكليفهم وصعوبته نحو استراط فنل النفس في حمة التوبة وكذلك الافعال مثل ما كان  
في شرايعهم من الاشياء الشاقة تحبب القضا بالفصل عمدا كان او خطأ من غير شرع المدينة  
وقطع الاعضاء الخاطئة وقروح موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنم وتخريم  
العروق في اللحم وتخريم السبت وعن عطا كانت بنو اسرائيل اذا قامت فصل لبسوا المسوح  
وعلموا ايديهم الى اعناقهم وربما نقب الرجل ثر قوته وجعل فيها طرق السلسلة واوثقها  
الى السارية بحسن نفسه على العبادة **قوله** واما النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع  
الرخص فاستقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في حل الرخصة مع كون ذلك  
الساقط مشروع عا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان  
اذ ليس في مقابلته تخريم ومن حيث ان بقى السبب والحكم مشروع عا في الجملة اخذ شيئا بالحقيقة  
فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبته على شبه الحقيقة ان وجه  
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها وكان جهة المجاز اقوى روى عن  
النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس له عند الانسان ورخصه السلم كان من عاداتهم انهم سمعوا النبي  
الذي لا يملكون ثم شيدون ثم يثنون رخصه وسلموا الى المشركين فالنبى علمهم عن ذلك ورخص السلم  
للحاجة فشروط العينية في عامة البياعات لم تثبت لقدرة على التسليم سقط هذا الشرط في السلم  
حيث لم يبق مشروع عا حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة وذلك ان سقوط  
هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاتان قبل ادراك علمهم مع توصل  
صاحب الاراهم الى مقصودهم من الذبح وكانت رخصة مجاز من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه  
للتخفيف ولم يبق مشروع عا كالاصد والاعمال ولكن الهاشمية بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة  
في الجملة وذلك لان كون السلم من هذا القسم او سميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلقى  
عيينا لما روينا وبقوله علم الحكمين من حرام لا تتبع ما ليس عندك ولهم علم عن بيع الكاين بالكاين

**قوله** ولا عزيمة بعد قوله شرعاً ما كيد لا احتمال ان عدم قيام مشروعا بطريق الرخصة باعتبار تعين  
اليسر في ان العجز عن المعين منقطع لان السبب بطريق السلم دليل العجز اذ لم يكن عاجز المباح باوكس  
الايمان ولباها مساوية لاسلم اقل ذلك لم يتق التعيين مشروعا اصلا كخطر الصلوة في حق المسافر **قوله**  
وكذلك المكروه اي وقتل السلم المكروه اي فعل المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف  
المضائق اقامة المضائق اليها ما هو وكذلك المكروه والمضطر في الاقدام على الفعل من خص بطريق اطلاق  
اسم المصدر على مفعول من جنسه واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخمر ونحوها في حالة الاضطرار  
انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة وترتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها الحلال ولكن برخص الفعل في حالة  
الاضطرار ابتداء للهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو راي عن ابن يوسف واحد قول  
الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة فائدة الاحلاف يظهر فما اذا صبح  
ماث لا يكون اثما عند الفرض الاول ويكون اثما عندنا وما اذا اظف لاي اكل حراما فقتلنا وهذه الحرمات  
في حالة الاضطرار بحيث عندهم ولا يحتسب عندنا مسكوا في ذلك بقوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم  
عليه ان الله غفور رحيم وقوله عز اسمه فمن اضطر من محضه غير متجانف الاثم فان الله غفور اي من عثر  
الضرورة الى سوا ذلك من هذه الحرمات المذكورة في مجاعة غير ما يبل الى ما لو شتموه وهو ان ياكل الميتة  
فوق سدا الرق تاذ فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رجم باولياء في  
الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس فدال اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع الموازنة  
رحمة على عباد كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الجنت والضرر  
ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة مقينت محترمة كما كانت وخص الفعل بسبب الضرورة ولنا  
قوله عاود وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام بالاستثناء  
يكون عبارة عما ورا والمستثنى من النحر في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل النحر فمقينت طاعة  
الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب  
من قال الحلال والحرمة لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الخطر اباحة فصار كما قال هذه الاشياء  
محترمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة الاضطرار بالنظر ايضا ولا يلزم عملا استثناء اجراء كالمكروني  
حاله الاكراه بقوله الامن اكرهه وان لم يبدل على اباحتهم لانا لا نسلم انه استثناء من الخطر ليدل على الاباحة  
بل استثناء من الغضب والمقدور من كفر بالله من بعد امانه فعليه غضب الامن اكرهه وسبق الغضب  
بالاستثناء ولا يدل اسفاق على ثبوت الحلال وما ذكره الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اي حرمة المذكور

وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوها ما ثبت الصيانة لعقله عن الاختلاط ودينه عن الخلل الواقع فيه  
سبب الخمر كما قال تعالى وصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ونفسه اي بدنه عن تعدد حيث الميتة  
ونظايرها اليها اشار الله تعالى اليه في قوله ويحرم عليهم الجبايت فاذا خاف من ان الامتناع فوان نفسه  
لم يستقم صيانته البعض لغوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضروره فسقط المحرم اي المعنى المحرم  
وهو صيانة العقل والنفس وكان هذا اطلاق الفعل في هذه الحالة استعاطا لحرمة هذه الاشياء  
فاذا صبر لم يضره ويحقيق الاستحسان قد سقط بل مضى عادمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة  
وكان اثما ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة ولم ياكله دخل النار الا ان حرمة هذه  
الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والاعلال بل كانت في الجملة زينة  
والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله سقط المحرم وهو معنى لكن واما اطلاق  
اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسر يقع التناول  
زايدا على قدر ما يحصل به سدا الرق وبقائه الممنهج اذ مثل من ابتل بهذه المحضه بعسر عليه رعايه  
هذا الاضطرار المرخص والسؤال بقدر الحاجة والله عز وجل ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي السمرقان  
الله غفور رحيم اي غفور لمن بار من تخرم ما احل الله واستحلال ما حرم الله رحيم شرع التوبة وقيل  
غفور للذنوب الكبار فكيف يواخذ تناول الميتة عند الاضطرار رجم بعباده فيما ساعدتهم وقيل  
غفورا بالعمو عن الكل من غير ضرورة ورحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي غير المعاني فان الله غفور بازاحه  
المعده عند المضيق رحيم باباحة المحذور للمعذور **قوله** ومن ذلك ما ومن القسم الرابع ما قلنا  
في قصر الصلوة بالسفر قال الشافعي القصر رخصة جمعها والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت بقضى  
اربعا سوا قضاءها في السفر وفي الحضرة في قول وفي قول له ان بقضى ركعتين في السفر دون الحضرة واجتبه  
بقوله عاود واذا صرتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع لمنظرة الاجتاج وان  
للاباحة دون الاجابة ما في الوقت بسبب الاربع والسفر بسبب القصر لا على رفع الاول وتغيره  
فانه لو اشدك بمقيم صح وبلد من الاربع ولو ارتفع لما لزمه كصلى الفجر اذا اقتدا من يصل الظهر  
فيعمل بها ماشاء الا ان القصر بسبب عارض فلما جعل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما بعد اذا اذن  
مولا بالجمعة مخير بين ان يوتر في الجمعة ركعتين وبين ان يوتر في الظهر اربعا فكذا المسافر يميل  
الى تمامها وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء تجل ولا يستطام اصل الفرضية  
المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والناخير وعندنا القصر رخصة استعاطا الى القصر ليس برخصة

كذلك

حقيقه بل هو اسقاط للعزيمة وهي الاربع حتى لا يصح ادائه من المسافر اى اداءه ما سقط عنه كما لو صلى  
 الجناز اربعاً لان السبب في حقه لم يتق موجب الاربعين وكان الاخرين نفعاً للمساكين وخطا للفقير  
 قصد الاحل واداء النقل قبل اكمال الفرض فمفسد للفرض فاذا صلى اربعاً ولم يتعد على راس الركعتين  
 فسدت صلواته وانا جعلنا هاهنا هذه الرخصة اسقاطاً للعزيمة اسنداً لا بدليل الرخصة اى بدليل  
 تبطل الرخصة واسنداً لا معنى هذه الرخصة اما الدليل فما روى عن علي بن ربيعة الوالبي قال سالت  
 عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر الصلوة والناخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان ختم فعال اشكل على ما اشكل عليك  
 فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة  
 والصبر واسم الاشارة وارجح الى الصلوة المقصود به او الى القصر والناكث لنا من الخبر كقولنا لعل  
 هي فتنة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال الخبر النبى علم ان القصر صدقة والصدقة لا تشب ولا تسب الا  
 بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بغيره على ما كان فالشيخ ادرج في غيره رد هذا  
 الكلام وقال سماه ان القصر صدقة والنصدق بما لا يحتمل التملك اسقاطاً محضاً لا محتمل الرد ولا يتوقف على  
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعلموا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشراخ الى اعتقادها  
 واراد بقوله بما لا يحتمل ما لا يحتمل من كل وجه فاما ما حكاه من وجه فالنصدق به وتملكه لا يكون اسقاطاً  
 محضاً لوقال لمديونه صدقت بالدين عليك وملكتك فانه لو قبل او سكت سقط الدين وان قال  
 لا قبل بتردد لان الدين يحتمل الملك من المديون ولا يحتمل من غيره لان مال من وجه ووجه فلا يكون النصدق  
 به اسقاطاً محضاً بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطا كقولك العين في رد بالرد وانا قلنا ان  
 النصدق بما لا يحتمل التملك اسقاطاً محضاً لان النصدق احد اسباب التملك والمضاف الى محل  
 قبله مثل ان يقول لآخ وهبته هذا العبد لك او ملكته او صدقت به عليك اذا صدر من العباد وقد  
 يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا قبل لا تشبه له ولا به التصرف فيه واذا صدر من الله بعد البر بتردد بالرد لا يقبل  
 الطاعة لا يمكن ردنا او جبراً وثبتت سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه يملك من الله بعد الوارث  
 فاذا قال لا قبل لا يعتبر قوله والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل مثل ان يقول  
 لامرأة وهبته ملك الطلاق او الكاح منك او صدقت به عليك او يقول والى القصاص لمن عليه القصاص  
 وهبت القصاص لك او ملكته او صدقت به عليك مطلق المرأة وسقط القصاص من غير قبول والبر  
 بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالنصدق الصادق من الله تعالى لا يحتمل التملك  
 وهو شرط الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لا يقبل من الطاعة فثبت ان المراد

من النصدق اسقاطاً وقد حكى الله الاسقاط تصدياً في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم ومن الادلل ما روى  
 عن عمر بن الخطاب صلواته المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيك وعن ابن عباس رضي الله عنهما صلوة  
 المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر وعن ابن عمر رضي الله عنهما من صلى في السفر اربعاً كان بمن صلى في  
 الحضر ركعتين وسال ابن عباس جليان لهما كان يتم الصلوة والاخر يقصر عن حالهما فقال للذي  
 قصر انما كملت وقال للآخر انما قصرت كما في الاسرار وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله قال  
 المتم الصلوة في السفر كالمقصر الحضر كذا اورد في بيان الثوري في كتابه واسنده والمعاد بالبر في الحضر  
 على ما بينت في اخر هذا الكتاب فاما قصره لكانت فباتت بالسنة **قوله** وقد عمن اليسرى القصر سفلن اذا  
 شد الرخصة المحقة في شئ ثم للعبد الخيار من الاقدام على الرخصة وبين الايمان بالعزيمة لان  
 الرخصة وان تضمنت بسراً اخر ليس ذلك الرخصة كالصوم في السفر تضمنت سروراً وافقه المسلمين فاما  
 اذا لم يكن فضل ثواب والنوع يسر سقطت لمصلحة المقصود بالرخصة وعن اليسرى فيما نحن  
 فيه تعنى اليسرى القصر وهو طاهر ولا يضمن الا كمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه  
 لان اعداد الركعات قال الله على سلوككم انكم احسن عملاً اعتبر حسن العمل لا كثرة وقال علم افضل  
 الصدقة جهداً المقل ان طائفة جعل جهده افضل وان لم يملك الادرها وتصدق به لانه تصدق بكل ما له  
 ثم المسافر قد اى جميع ما عليه كالمقيم وكان كالجوع او الجرح مع الظاهر واذا كان كذلك وجب له قول بالسقوط  
**قوله** والثاني ان التخبر كذا ذكر الحضم ان ثبوت القصر متعلق بمشيتته واختياره فان اخذ القصر  
 كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضاً اربعاً وفيه فساد من وجهين احدهما ان هذا التخبر لم ينضم  
 رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الله تعالى فانه يفعل ما يشاء ويختار من غير نية يعود اليه  
 او ضرر يندفع عنه فاسان مثل هذا التخبر للعبد ينزع الى الشركة فها هو من خصائص الربوبية فيكون  
 فاسداً وثابتاً بينهما ان هذا التخبر بمعنى ان يكون نصيب شريعته وحكم مفوضاً الى راي العبد ومعلقاً به  
 قال تعالى شرعية القصر ثابتة في حكم ان اختار ثم ذكر ذلك فاسداً لانها منى علفت بها هم لم يكن  
 شرعاً في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا اشأ العبد كان الثبوت مضافاً الى المشية كما في الطلاق  
 المعلق بالمشية والاحراز اضافة نصيب شريعة الا الى الله تعالى او الى الرسول فاضافة الى غيرهم يوجب النسخ  
 في خصائص الربوبية والرسالة واذا ثبت فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال التخبر اذا لم  
 يتضمرفقاً بالعبد كان ربوبية لان الشيطان الذي من يد التخبر منها ان كان كل واحد منهما ما بنا قبل  
 اختياره كان هذا التخبر له منها من غير جبر نفع اودع ضرره ومثل هذا الاختيار لا يملك بالعبد وان لم يكن

فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب  
 كان الاثر على الكفران  
 العزيمة تضمنت ثواب العزيمة  
 واما ان تضمنت بسراً

كل واحد منهما ما يثبت بالعبادة واحدة وثبوت الآخر متعلق باختياره وكان هذا متعلقا بالشرع باختيار  
العبد وكل واحد منهما منزح الى الشريعة في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الايراني ان الشرع  
اي الشارع يعنى وضع الشرائع جبراً حتى نفذوا امر الله على قدر ما يريد منها من اباحة او نهي او وجوب  
من غير ان يكون للعباد اختيار في ذلك فلو علق الفطر باختيار العبد ادنى الى الشريعة في الربوبية وهي باطله  
فان قيل ان المشروع في السنن متعلق بالفطر بقبول العبد وانما يثبت نفسه قلنا ان المشروع الذي يبتلينا  
بفعله هو الصلوة لا الفطر فانه سقوط والغيرة لما هو الاصل فلما لم يكن صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا  
ايضا وانما يكون لنا الاداء لا غير على هذا اصل الشرع والى العباد مباشرة العلة من سنن او اقامة دون  
اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار وهو ان يكون قوله الايراني ابتداء كلام رد الما  
علق الخضم الصقوط بمشبه العبد بخلاف التخصير انواع الكفارة التي كفارة المميز ونحوها مثل التخصير بالعبادة  
الصعيد بقوله هديا بالغ الكعبة والاب والتخصير بالعبادة في الحلق بعد بقوله مفدي من صيام او صدقة او نسك  
فانما من تشبه له التخصير وهذا اي وان لفظ الصدق هو الذي دل على الاسقاط في الفطر لم يجعل خصم الصوم  
اسقاطا لان النصيب جاء فيه بلفظ التاخير في الصوم بالاصح بالصوم وانما اسقاط البعض في هذا في المنازع  
فيه نظير التاخير في الصوم وهو ثابت بلامشبهه منا والاراي فكذا الفطر الصلوة فعل هذا كان سعي ان لا  
يحوز الصوم في السفر الا ان السبب لما لم يخرج عن السببية وبمعنى موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ذكر  
عدة من ايام اخرجنا التخييل لان الموجب ما يقبل المعجيد كما لدن الموجب واداء الركعة قبل الحول وان  
الماخيز من التيسير والبسوتعارض الى اخر ما ذكر في الكتاب وهي من اسباب اليسر ان البلية اذا عنت  
طابت فصارت الاختيار ضروريا اي تمت ضروره طلب الرفق والعباد اهل بهذا النوع من الاختيار واما مطلق  
الاختيار من غير رفق فلما لا يثبت للعباد انهم لا يتناقصوا الصوم اول لانه اصل باعتبار قيام السبب  
والاشتمال على معنى الرخصة ايضا وانما تمسك الشافعي في هذا الباب اي باب العزيمة والرخصة بظاهر  
العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم مناشرة الى عدة من ايام اذ لانه ليس مطالب الصوم الا بعد  
ادراكه لم يكن الصوم ثابتا في الحال وكان الفطر اول وفي الصلوة لم تنشر الحكم الى زمان الاقامة بل في  
الصلوة في الحال والفطر رخصه كما ينزل العزيمة اولى ثم شرع في حواجز ما يبرد بقضاء على هذا الفطر قال  
وايلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو محرم من ان يصل اربعاء وهو الظاهر ومن ان يصل ركعتين وهما الجمعة  
وهذا تخيير من العليل والكثر لاننا اسلم انما يجيز بينهما بل الواجب على حضور الجمعة عينا عند الاذن  
كأن في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو خلفت عن الجمعة بعد الاذن لكره له ذلك كما في

الحر كذا ذكر في المعنى وليس لمننا ان التخصير ثابت فهو غير لازم ايضا انها في الظاهر والجمعة مختلفان فصحة  
التخصير طلبا للرفق بخلاف ظاهرها المسافر والمقيم لانها واحدة والدليل على اختلافها ان اداء احد هاتين الاخرى  
لا يجوز وكذا لا يصح اهداءه صلى الظاهر بمصلي الجمعة ومكسبه وتزويج الجمعة ما لا تنوط الظاهر واذا كان  
كذلك ان شاء يحل زيادة الاربع وان شاء زياده السعي والتخصير وكذلك لو قال يعني كما لا يلزم تحريم العبد الماذون  
في الجمعة بناء على ما قلنا لا يلزم تحريم من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة ففعل وهو معسر من صوم سنة  
وبين صوم سنة ايام عند حجر حجره له وهكذا روي عن ابن حنبل رحمه الله انه رجع اليه قبل موتها بايام مع انه تحريم  
بين العليل والكم في جنس واحد لان ذلك اي صوم السنة والذات مختلفة المعنى اي مختلفان معنى وان اعتنا  
صورة لان صوم سنة قربة مقصودة خالية عن معنى الرجوع والعقوبة وصوم العيلة كفارة لما حقيق من خلف الوعد  
الموكدة بالمعين وفيها معنى العقوبة والرجوع والتخصير طلبا للرفق عنده وهذا اذا كان العلق شرط لا  
يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان المقصود منه الرفق من الدخول فان كان العلق بشرط يبرده وقوعه مثل ان  
يقول ان شفاء الله مرضي او ان قدم فاصبح فعلى كذا فلا تخير بل الواجب هو الوفاء بالنداء لا غير هو الصحيح وفي  
مسئلتنا اي مسند ظهر المسافر ههنا سواء ان الفطر الكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط والضمير راجح  
الى المفهوم الا الى المذكور كقولنا علم انا انزلناه في ليلته ولو اخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليهم من اية  
فصار اي ما ذكرنا من تعسف الفطر حتى المسافر وتخصير العبد الماذون في الجمعة نظير يعين لزوم  
الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناب المدبر وتخصيره من الدفع والغداء في جناب العبد فان المدبر  
اذا اجنى لزوم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له ذلك لا تحاد الجنس اذا الما لي هي  
المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالفطر حتى المسافر بخلاف العبد اجنى حيث خي المولى  
من الدفع والغداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الغداء لان الدفع مع الغداء مختلفان صورته ومعنى  
فان احد هاتين مال والاخر رتبة فاستقام التخصير طلبا للرفق كتخصير العبد الماذون بالجمعة بينهما وبين  
الظهور واليلزم على ما ذكرنا تحريم موسى صلوات الله عليه وسلامه في الدعوى من ثمان سنين وعشرين سنين على  
ما اخبره بغيره بقوله قال ذلك سني وسك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي وانه تحريم من الاقل  
الاكثر في جنس واحد لاننا اسلم ان الزيادة على الثمان كانت واجبة بل المهر هو الدعوى ثمان سنين لا غير  
والفضل كان برأيه بدليل قوله فان اتممت عشرين سنين عندك وهكذا يقول الفرض في مسئلتنا وكعتان  
والزيادة نقل مشروع للعباد متبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء الفطر قبل الكمال الا ان كان مفسد  
للفرض وبعد الكمال الاصل التخرمة مكرهه كذا قال شمس الامنة ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النقل ويصلي

باب الاختيار

باب الاختيار



اربع قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا قبل العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو قال  
صلوات اذن للماوي واقام وكان يجيز في العائيه وان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على القائمة فان هذا  
كله تجزئ عن العليل والكثير في جنس واحد لاننا لا نعلم ان الرضى يعنى القليل بل الكبر زياده الكتاب  
وان كان في القليل نفس الاداء فكان الخبر مفيدا وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم  
**قوله** ونفصل هذه الجملة اي ما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد ما نسب اليه بعض ضد الماهور  
به والمنه عن فان طلب الفعل في قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع في قولك لا تشتم منسوبة  
الى الشتم ولم نقل في ضدها لان الضمير يرجع الى نفس الامر والنهي فهو هم ان الامر اثر في ضد نفسه  
وهو النهي وكذا للعكس ففسد المعنى اذا لانه لا حكم لهما في ضدهما بالاجماع فانه لا اثر له في قولك  
تحرك في لا تحرك ولا تقول لا تسكن في اسكن اصلا بالاجماع فاما ضد الماهور به وهو الحركة والكون  
فضد المنه عن وهو الكون هو الحركة فهدل للماور وهو قوله تحرك اثر في المنه عن الساكن وهل المنه  
عنه وهو قوله لا تسكن اثر في المنه عن الحركة فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيان **باب حكم الامر والنهي**  
في اضدادها اي لضد ما نسب اليه ذهاب عامة العلماء من اصحابنا واصحابنا الشافعي واصحاب الحديث  
الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالامان نهى عن الكفر وان كان له اضداد  
كالامر بالقيام فان له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر بها  
عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الاجاب والندب  
فقال امر الاجاب يكون نهيا عن ضده او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب امر الندب يكون  
كذلك فان اضداد المندوب غير منهى عنها لا يفي تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب  
نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا ولما النهى عن  
الشئ فامر ضده ان كان له ضد واحد بانفاقهم كل النهى عن الكفر يكون امرا بالايان والنهى عن الحركة يكون  
امرا بالساكن وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها  
كما في جانب الماهور وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وقال  
الشيخ ابو منصور لا فرق بين الامر والنهي في ان كل منهما ضد واحد حقيقة وهو ترك فالامر بالشئ نهى  
عن ضده والنهي عن الشئ امر بوضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين  
كالنهي يكون تركه بالساكن وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاشغال  
فهذا ما ان الاضداد من اهل السنة والجماعة فاما المعتزلة فقد انفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا

عن ضده وكذا النهى عن الشئ لا يكون امر بوضده لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكميا في ضده  
فذهب ابو هاشم ومن تابعه من منازي المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكون عنه واليه  
ذهب الغنائي وامام الحرمين من اصحابنا الشيخ وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر  
يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم بعض حرمة ضده هكذا ذكرني  
الميزان وغيره وذكر صاحب الفواعل ان الامر بالمشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذاهب علمة  
الغنائي وذهب المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد ومن الدلائل ثم قال والمسئلة مصورة فيما اذا  
وجد الامر وحكما انه على الفور فلما بد من ترك ضده عقوبت الامر كما لا بد من فعله عقوبت الامر واما ان  
قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة هذه الظهور واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال ابو بكر  
الخصاص وابو منصور الماندي واصحابنا السافعي الامر اذا اوجب حصول الماهور به على طريق  
الفور بعض النهى عن ضده آخ وكذا ذكر شمس الامة ايضا وقال عبد القاهر البغدادي انما  
يكون الامر بالمشئ نهيا عن ضده اذا كان الماهور به مضيقا للوجوب بالابدل والاختيار كالصوم  
فلما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالقارن واصل منها واجبه ما هو به غير منهى عن  
تركها لجواز تركها الى غير هذا وذكر الشيخ ابو المعين في النبذة ثم ان اصحابنا مع اوالمهم يعني  
اوائل المعتزلة اعتقوا ان كل ما هو به كان تركه وهو فعل بضاذه منهيا عنه وكل منهى عنه تركه  
وهو فعل بضاذه ما هو به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص فضده متعين وكذا اعتدنا  
في كل ما لهن الجانبين جميعا وعندهم فماله اضداد تقسم بطول ذكره غير ان عندنا كان  
الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله عزنا واحد وهو بنفسه امر ما  
امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله عزنا  
هذه العبارات وللماور صيغة مخصوصه وكذا النهى فلما تصور كون الامر نهيا ولا كون النهى امرا ولا  
شكلا ضد الماهور به منهى عن ضد المنه عن ما هو به فاحلف عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل  
على النهى عن ضده والنهي عن الشئ يدل على الامر بوضده وقال بعضهم الامر بالشئ يقضى نهيا عن ضده  
وكذا على القلب منهم من يطلق ما سبق لهن اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاضداد ثم في تحقيق  
هذه الاقوال وترجم بعضها على البعض كلام طويل طويلا ذكره ومن طلب في مظان طفره والنقض بان المذهب  
والنبية على ان ما اختار الشيخ في الكافي يخالف هذه الاقوال وهو اختيار الفاضل الامام ابن زيد وشمس الامة  
وصدر الاسلام وسابغهم رحمه الله **قوله** واذا لم يقصد ضده نهيا اخر ازعا قصد الضد نهيا مثل

قوله فاعترضوا النساء في الحيض والنفوس فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلاضاف وقال  
بعضهم بعض كراهة ضده يعني اذا كان الامر للاجاب والفرق بين قوله بوجبه كذا وبين قوله بعض كذا  
ظاهر فان الاجاب اقوى من الاقضاء لانه انما تستعمل فيما اذا كان الحكم بانها العجاء او الاشارة او الدلالة  
فقال النضر بوجبه لانه اذا كان ثابتا بالاقضاء فلا يقال بوجبه بل يقال بوجبه على ما عرفت في معنى  
واجبه اي سنده موكده قربه الى الواجب وعلى القول بختم ان نفي ذلك اي نفي كون الضد في معنى  
موكده يعني اذا كان النهي للمحرم **قوله** وقد ذكرنا ان العلق بالشرا لا واجب في المعاقب بالشرا قليل  
وجود الشرط لانه موكده عن فيبقى على ما كان قبل التعليل فكذا الضد هنا موكده عن فيبقى على  
كان قبل الامر والنهي الاير لانه لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشرا وضع لطلبه كالتشرا والواجب  
دلالته على ثبوت موكده فيما لم يتناول الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له  
وهذا المحرم فيما لم يتناوله كان اول بيان في قوله علام الحظية الحظية اي مع الحظية الحظية المحرم  
الحجاب المشهور كمالا وحرمة الفضل فيما تناوله النضر وهو الاشياء السنية والادلة في ثبوت موكده  
غير هذه الاشياء اصلا لا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح  
دليلا فيما تناوله لغيره ما وضع له فعل قول هو الذم والاثم على بارك الايثار باعتبار ان لم يات  
بما فرجه لا بمقابل فعل الكف او الضد لانه ليس محرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشتر المحرم  
اولم يباشر النبا باعتبار ان لم يباشر المنهى القبح لا بمقابل فعل الضد ايضا قالوا والذم والايثار العقل  
تارك الصلاة بان لم يصلح الا بالقيام والاكل والشرب ونحوها مما يضاف الصلوة ومدحون تارك شرب  
الخمر بان لم يشرب بخمر لا باستفاله مما يضافه من الافعال الا ان هذا قاسد لانه يودي الى استحقاق  
العقوبة على ما لم يفعل وهذا مما يبرده العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف  
والعدم الاصلي غير مفدور اصلا وقد قال الله عز وجل انما كانوا يكسبون ويعملون ونحوها واما المدح  
فليس على عدم الذي ليس في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مفدور ولا يلزم عليه قوله فعل  
قالوا لم تكن من المصلين فانه ثبت العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل حقيقة  
فان المراد والله اعلم لم يكن من المعقدين لها وتركت الاعتقاد فعل وهو كفر وكانت العقوبة بناء على الكفر  
**قوله** واجتنب الجصاص يعني في فصل الامر بكذا قال شمس الامنة بن ابي بكر الجصاص مذهب على ان الامر  
المطلق بوجبه الايثار على الفور فقال من ضرورة وجوب الايثار على الفور حرمة التزك الذي هو  
ضده والحرمة حكم النهي وكان وجبا النهي عن ضده حكمه بوضوحه ان المرء يطلب الاجاد للماء وابلغ

الجهان الاستغال ضده بعدم ما وجب بالامر وهو الاجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر وهذا  
فيه ما يكون له ضد واحد وما يكون اضدادا لانه باي ضد اشتغل نفوس ما هو المطلوب الاير لانه اذا  
قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقصور فيها او الاضطجاع او القيام نفوس ما امر به  
وهو الخروج واما النهي فانه للمحرم اي النهي لاثبات الحرمة واعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه فاذا كان  
له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهى عنه الا باثبات ضده فيكون النهي امر بوضده واذا كان له اضداد  
لا يوجب امر بواحد منها لان الضد انما سمي من اضرة النهي وانها ترفع ثبوت الامر بوضد واحد  
فلا يجعل امر بجميع الاضداد لم لا يمكن اثبات الامر بوضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس ياول من  
البعض فلما ثبت محققا بجانب الامر لان اثبات المأمور به لا يمكن الا بتزك جميع الاضداد وتزك جميع الاضداد  
مقتضون فان تزك افعال اكثر من واحد في ساعة واحدة متصور اما هو هنا فممكن بحقق حكم النهي  
باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة المتصور فيها اسان افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل  
واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يحمله فيما عداه ايضا بوضوح الفرق بينهما ان مع النضر بالنهي  
فيما له ضد واحد استقيم النضر بالاباحة فانه لو قال لم يمتك عن التزك وانحست لك الساكن  
اوانت محترم في الساكن كان كلاما محتملا لان موجب النهي تحريم المنهى عنه وذلك بوجبه الاشتغال بالاضد  
والاباحة والتجيز بنا فيه فاما اذا كان المنهى عنه اضداد مستقيم النضر بالاباحة في جميع الاضداد  
بان يقول اسكن وانحست لك التزك من اي جهة تمت او تقول لا تقم وانحست لك ما شئت من القعود والاضطجاع  
وكذا وكذا صحت ان الوجوب لهذا النهي من الاضداد ولكن من اختار ان يكون امر بواحد من الاضداد  
غير غير يقول ما كان النهي مقتضيا امر بوضده ضرورة تحقق حكم النهي ولا يمكن بحقيقة الا بتزك المنهى  
عنه الى ضد واحد سمى الامر بوضد واحد غير عين والامر قد ثبت في الجهول كاحد انواع الكفارة  
ثم استدل الجصاص على الفرق بين ما له ضد واحد وبين ما له اضداد في النهي بانواع الفقهاء على  
ما قدر في الكتاب وقوله ولا يكتن ما خلق الله في ارحامهن اي من الحيض والحبل امر بالانظار لهذا  
وجب قبول قولها فيما خبر به لانها مأمور بالانظار والمحرم منهن عن لبس الخيط لحدثه ان عمر صلوات  
ان رسول الله صلوات الله عليه قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا سراويل ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين  
فقطعهما اسفل من العين ولم يكن مأمورا باللبس بشئ معين من غير الخيط لان المنهى عنه وهو الخيط  
اضدادا ولا يقال المنهى عنه الخيط موكده ضد غير الخيط شي واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان  
لثانقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام

ستوى

مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عند القيام مما له اضداد لا محالة ضد واحد يخرج اجتهاد  
المالته بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت لكل واحد من القسمين اي النهي البائت في الامر  
والامر البائت في ضمن النهي اذ في ما ثبت به اي لكل واحد من القسمين اي النهي البائت في ضمن الامر والامر  
البائت في ضمن النهي اذ في ما ثبت به اي لكل واحد من الامر والنهي اذ اورد مقصود الا ان الشارح ضرورة الغير  
لا يكون مثل البائت مقصودا بنفسه وكان هذا النهي بمنزلة نهى ورد لمعنى غير المنهى عن قبيل الكراهة  
والامر بمنزلة امر ورد لمعنى غير المأمور به فثبت كون المأمور به من قريبه الى الواجب لا يبرى ان  
النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى غير وهو نهي السعي او فواته اقتصر كراهة المنهى عنه لا حرمة  
حتى يقع مباحا في نفسه ولم يكن فاصدا فلذا هذا النهي لا يثبت ضرورة فوات المأمور به المقصود بانفسه  
والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية محورا ويخرج  
عن العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا يبرى ان النهي لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم  
يؤثر في نفسه بالتحريم او وجب الكراهة بخلاف النهي عن أداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد  
قصدا فلذا ثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد **قوله** واما الذي اخبرناه وهو ان الامر بالشئ  
بعض كراهة ضده فبناء على هذا اي على ما ذكره الفرياق الثالث ان البائت لغيره ليس هو البائت بنفسه  
الا اننا نقول ان النهي البائت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقضاء لان طلب وجود الامر بعض اشياء  
ضده وكان ينبغي ان ثبت الحرمة في الضد بانفسه الامر لان الضرورة تندفع بانساق الكراهة فلا  
ثبت الحرمة فلذا ثبت بان الامر يقضي كراهة الضد لان بوجبه او يبدل عليها لان الثالث بالادلة مثل  
البائت بالنهي او اقوى منه فكذلك النهي يقضي سببه الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر ان كان  
له اضداد لا تثبت هذا الضد من المقضي ان اضداده الذي يائى به المخاطب كذا ذكره شمس السمع وراى بعض  
الشيخ وكذا ان كان له اضداد بوجبه ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عينه وكذا مثل هذا على ما  
بيناه في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكراهة ومعنى الاقضاء ههنا كذا معنى الاقضاء الذي  
هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق اذ لا يوفق لصحة المنطوق عليه المراد ثابته بطريق  
الضرورة غير مقصود كما ان المقضي بان طريق الضرورة كان سببا لمقتضى ان الشرع في حثه على كل  
واحد منهما ما ثبت بالضرورة فلذا ثبت وجوب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة  
والترغيب كما جعل المقضي المذكور بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام ولما ذكرنا خارج الجواب  
عن قول الفرياق الاول ان الضد مسكون عن لانه وان كان مسكونا عنه لكنه بائت بطريق الاقضاء والاضلاف

بيننا وبينهم ان الاقضاء طريق صحيح الاثبات المقضي وان كان مسكونا عنه بعد ان يكون الاصل بمنزلة الهم وليس  
هذا نظير التعلقات فانها لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود شرط  
ان يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط لعدم اصلي وعدم الاصل غير مغفرا الى الابد لعدم  
يضاف اليه فلا يضاف الى التعلق نصا والاقضاء اما وجوب الاقدام على الاجراءات مقضى حرمة الترك و  
الحرمة البائتة بمقتضى الشئ يكون مضافا اليه فلذا ثبت جعلنا ضد ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر ايضا  
وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسند الاستطاعة ان بعض المناظرين ممن تكلم في اصول الفقه  
من اهل اذربايدان ذكر ان الامر بالشئ بعض كراهة ضده ولا يقول انه نهى عن ضده ولا يقول انه يبرى  
ادرى ما ذا كان رايه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان  
كان الوعيد ممنوعا لانعدام المأمور به كما هو مذهب ابي هاشم فاتي طاعة له الى اثبات الكراهة في  
الضد والوعيد بدونه ممنوع وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور بتركه وذكر فعل  
الترك فكيف يترجم بوجه كل الوعيد لتارك الواجب وثبوت العقوبة له لو لم يتغيره الله ومحمد لمبا  
فعل مكرهه ليس من عنده ولا محظور وهذا مما ياباه جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا  
فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقضي كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلوة الوضوء والامتناع  
عن تحصيلها حرام عاقبة عليه المكروه لا عاقبة على تركه ويمكن ان يحاب عنه بان الضد انما يجعل مكرها  
اذ لم يكن الاستغفار بمفوت المأمور به فاما اذا تضمن الاستغفار بغيره لا محالة في حرم  
بالنظر الى العقوبة وصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم  
يوم النحر حرام وسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب الثواب بالمعيار في حرم  
النفس على ما تم بحقيقته في باب النهي وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير  
**قوله** واما قوله جوارح عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اي قول الله تعالى ولا يحل لهن ان  
يكننن الاي ليس منهن كما نكح الجصاص حتى يكون الامر بالانظار ثابتا به على ما نكح له اي رفع  
لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لا نهي مثل قوله لا يحل لهن ان يكننن الاي ليس منهن لانه علم  
عن الخروج بل هو نفي لقوله وامرنا موثقه ان وجهت نفسها للنبي او للاباخة المطلقة الثانية  
للنبي علم في حق النساء وذلك لان ازواج النبي علم ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول  
آية النكح حاراهن الله عز وجل لعرض النبي علم عليهن بقوله عز اسمه لا يحل لهن ان يكننن الاي ليس منهن لانه علم  
لكل النساء سوى هؤلاء اللاتي خيرن من بعد ما اخترن الله ورسوله ثم قالت عايشة رضي الله عنها ما قال رسول الله ص

حتى اصل له النساء عنى ان الاية نسيخت ما فيها اما السنة او قوله تعالى انا اطلقنا لكل زواجا لكل الماني اثبت  
اجورهن ونزولهن في المصنف كذا في المطالع فلا يصير الامري الامر بالاطهار  
ثابتا بالنهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس ينهي عن بل لان الكتمان لم يكن مشروعا للعالم اجماع الشرح  
بظواهر من حل الغيبان وحرمتها وانقضاء العدة وابطاحه الزوج بزواج آخر وغيرها فصار في هذا  
النص بواسطة عدم شوعيه الكتمان امر بالاطهار اذا مرجح الى معرفة ما في ارجاهن الا اليهن ولذلك  
غلب عليهن في الاظهار لقوله تعالى ان كن يومئذ يابسه واليوم الآخر اي الكتمان ليس من فعل المؤمنان لكونه  
من باب الخيانة والكذب الايمان بالبدن وبقاها مانع من الاجتزاء على مثل هذه الجريمة وهذا في قوله  
على كل من ان يكتن من قول الله علم لا تكلم الا بشئ هو في ان كل واحد منهما نفي وليس ينهي **قوله** وافية  
هذا الصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يفتى كراهته ضده والنهي عن الشئ يفتى ان يكون ضده  
معنى سبه واجبان الشرح اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر بوضع الشرع وانما ثبت في ضرورة علم  
فما لم يعتبر في جعل الشرع ثابتا في الضد الامر حيث تفويت الامور المأمور به على انها جعل الشرع  
ثابتا في الضد اذ لا يستغالي في الفوان المأمور به في حرم لان نفوت المأمور به حرام فانما نفوت  
اي لم نفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها الاحرام ثم نسلق كلام الشيخ هذا فنزع الى ما قال  
الخصاص في التحقيق لان للخصاص بني حرمه الضد على موافق المأمور به ايضا كما بناء الشيخ في ظاهر  
الخلاص معه الا في الامر المطلق لان الواجب المصيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فنفوت المأمور  
بالاستغناء بصدقه في اي جزء من اجزاء الوقت حصل محرم بالاتفاق للنفوت والواجب الموصوف مثل الصلوة  
على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند صدق الوقت بالاتفاق لان النفوت لا يتحقق قبله فيكون  
مكروهها على ما اختار الشيخ ومعنى ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديبه الى امر حرام  
او مكروه والامر المطلق على التراخي عندنا كالصوم وعلى الفور عندنا كالمصيق فلا يحرم الضد عندنا  
لعدم النفوت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان يكون الكراهة على بقدر كراهة التاخير كما قلنا  
وعنده يحرم الضد لفوان المأمور به في الخلاص التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور  
ولم يكتشف في ستر هذه المسئلة كالا مر القيام عنى في الصلوة ليس ينهي عن القعود بطريق الاصاله **الفتوى**  
فاذا اعتدتم قام لم نفسه صلوة بنفس القعود لان لم يفتى به ما هو الواجب بالامر ولكن في القعود  
مكروه لان الامر بالصيام افضى كراهته ولهذا اي لان النهي بعضى سنيه الضد ولهذا اي وما ذكرنا  
ان النزاع عن الضد والامر بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة الثابتة بقوله

تبرهن بانفسه من النهي عن الزوج اي المقصود منها حرمة الزوج لم يكن الامر بالكف اي الامتناع عن الزوج  
الذي هو ضد الزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت وجوب الكف بل ثبت نفيته فلا يمنع نكاح العدة  
وبيان ان ركن العدة عندنا حرمان نفقسي والدمه ضربت باجلا لانقضاء هذه الحرمان والكف عن  
الفعل يجب اخرا عن الوضوح في الحرمة لان ركن العدة وقال الشافعي الركن كيف المرأة نفسها عن الزوج  
والخروج والبرود والدمه لم يقدر الكف الواجب عليها او حرمة الافعال ثبتت ضرورة وجوب الكف  
الذي هو الركن والمسئلة التي تخرج عليها ان العدة تميز عند اطلاق ومضميان عدة واحدة عندنا وهو  
مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله حتى اضر عنهما وعندنا عندنا اطلاق وهو مذهب عمر وعلي بن ابي طالب  
وصورة المسئلة ما اذا امرت بالمعدة بزوج آخر ووطها ثم فرغ الفاضل منها بما يجب عليها عدة اخرى  
وتنسب ما اثر من الاقرض العدة بين وان كانت طمعا العدة بوضع الحمل وعندنا يجب استئناف  
العدة بعد انقضاء الاول وان تزوجت بالزوج الاول في العدة او وطها ثم طلقها فهنا يندخلان  
بالاتفاق واكثر الشافعي بقوله في المطلقات تفرقن بانفسهن ثلاثه قروا اي تكففن ويحسن  
انفسهن عن نكاح آخر ووطي آخر هذه المدة وقال في الكف كمن طلقها من عدة بعد نكاحها فعدت  
لثلاثة اشهر ومن ان العدة فعل استحقاق الزوج على المرأة والدليل على ان هذه النصوص يدل على ان  
العدة مأمور بها والباينة بالامر بالافعال لا المحرمات فصار ركن العدة كفة النفس عن الزوج  
وظل المياها لخلق الزوج وتنفوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا  
بجاز وهو في الحقيقة تقدير ركن الكف كتنقيد الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف  
يتصور لقان من واحد في مده واحده لاستحالة صدق فعلين متجانسين من واحد في زمان واحد  
ولهذا لم تصور اداء صومين من واحد في يوم واحد ولعلنا نارجعهم لبقوله تعالى اولات الاحمال اجلهن  
ان يضعن وقوله عز وجل فاذا بلغن اجلهن وقوله عز وجل حتى يبلغن اكله فانه على اسمي العدة  
اجلا والاحمال اذا اجتمعت على واحد ولو اجدت عدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة للناس  
باجال متساوية سقضى جميع الاجال بمدة واحدة ولانهم فعل سماها اجلا والاجل مذبذوب  
لا امتناع شئ وجد سبب كاجال المضروب في الديون الامتناع المطالب مع وجود سبب اعرفنا انها  
مده ضربت الامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضاءها وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان النكاح قد  
كان حراما على سائر الزواجا وحرم عليها الخروج والبرود والطلاق شرع لازاله ما اشتهر عند  
النكاح فكان حكمه الطلاق وازاله تلك الحرمان وكان معنى ان ثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل

تفرقن

الاجل على حكمه فنان بعد انعقاد السبب الى انقضاء الابل واذا انقضى  
حكمه وهو ان له الحرمات كانت الحرمات في حال كما كانت في حاله النكاح صحت ان الركن فيها الحرمات  
والدليل على ايقاعه في ذلك ركن العدة معارضة النكاح والاشترج في قول ولا تعرفوا عهده النكاح والاشترج  
بالنكاح الحرة الا ان الحرمات لما كانت ثابتة وجب على المرأة التي تبصر في وقت النكاح ان تكون كيدا لا يشرع  
حراما كما تجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعته نفسه اليه الا انه ركن اذا الركن حرمة الزنا في نفسه بل العتق  
في الحرمات ثم الحرمات قد يتحقق لعدم النضاق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم الحريم والحرم الاحرام والحرم  
الذي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها محرما ولو كان في الصوم ولصومه ولصومها ولو كان كذلك جاز  
ان تمت حرمة الفروج والخروج مؤجلا الى العضامة الا ان سبب الفروج حقاله وان تمت بسبب الواطي شبه  
ايضا حلاله في وقت واحد ثم سبب الحرمات في بعض احواله واحدا لسهولة مفقود كل واحد من صاحب العدة  
بانقضاءها وهو العلم بغير حرمها من ماء كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا نوما لانه يمينان ولو حلف لمزجه  
كهارنان ثم سقطت اليمينان يوم واحد وكامرأة حرم على الزوج بسطيقان ثلاث فان الحرمات كلها سقطت  
باصابة زوج واحد وهذا خلاف الصوم لان الركن فيه وهو كلف النفس عن انقضاء الشهوات بغير مفقود بالامر  
وهو قول من شهد منكم الشهر فليصمه وقول من حرم على الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف والامساك  
وان فعل والامر بالصوم في زمان واحد كمن حلف على ما دل على صحته ما ذكرنا انما نحن جعلنا  
الواجب كقاع على المرأة عن الخروج والنكاح ثم حرم الخروج والبروح ضرورة الكف لم يكن مطروح ولا النكاح  
حراما في نفسه لان حرام لعين الاير ان الصوم لما كان كقاع لم يكن الاكل والشرب والاجتماع الاهل حراما في نفسه  
واذا فعل الاية اتم الاكل والشرب والحرام والاجتماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما ياتى اتم افساد  
الصوم حتى كان اتم الكف والصداء وهذا ما اتم المرأة اتم الخروج الحرام واتم الجماع الحرام اذا لم يوجع جوع موت  
حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعلية ان يكف عن الفعل الحرام واذا لم يكف لم ياتى  
اتم بارك الكف فهذا دليل على ان المقصود والركن حرمة افعال الكف بخلاف الصوم واما النكاح فقتناه  
الانظار والنكاح نفسا ان يحلها على الاسطار وهو موقوف لكي يكون امير الثاني بالنفسه كالرجل  
منظر قدم رجل او مطر او ادراك عله او نحوها فكون معنى الاجل واذا صار المقصود من الاسطار امرا  
آخر لنفسه صلوا اعداد كيووم واحد منظر فيه قدم اناس وزوال حرمان بايمان بوجه يوم  
وشهر واحد منظر في حلول ديون فدل صيغ الاسطار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمان وقد علمنا نحن  
هذا الغد من الفعل ولكن الواحد كمن لاد احرمان كثيره اقامه محظور العدة للركن بها والدر اعلم كذا في الاسطر

**قول** ولهذا اي لان الامر بالمشي موجب كراهة ضده اذا لم يود الى الفتنة لا تحرمه قال ابو يوسف  
ان من سجد على مكان نجس لا يفسد صلواته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنيه لان النهي عن ابنت بالامر  
بالسجود على مكان طاهر وهو قولنا سجدوا سجودا اذا المراد من السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا لان السجود  
على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به بل يمكن ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكرها لا يفسد وهذا اي  
ولان الامر بالمشي لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل المفروضة به فقال ابو يوسف احرام الصلوة لا يقطع بترك  
القرأة في مسائل النقل وهي ثمان مسائل لانها مأمور بالقرأة غير منهي عن تركها قصد ابل امضا وضروزة فلا  
يكون الترك حراما الا بقدر ما حصل من تقويت المأمور به وهو القرأة وفواتها لا يقطع في الشفع الاول فيظهر  
تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسدا او فاما الاحتمال في اداء سفع اخر هذه التحريم فلم يقطع بهذا  
الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمه صفي صحيحة قابلة لاضاعف اخر عليها وان فسدا او الشفع  
الاول يترك القرأة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمه كما اذا فسد الغرض منذ ذكر الفايته وان  
التحريمه صححت قبل الاداء شرط الاداء فلا يفسد الاداء بمنزلة الطهارة ولا يلزم معنى على ان يحرم  
ان الصوم سطل بالكلية وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت بمقصود ابل ثبت في ضمير الامر الكف  
لان ذلك الزنن وهو الصوم ممتد حتى كان الظل في ضوا واحدا فوجود ضده يكون مفتونا الاحمال لقوان امدا  
به كالايمان لما كان في ضوا اما كان وجود ضده وهو الكفر مفتونا له وان فعل فاما النقل وكل شفع من صلوة  
على عده ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر ولهذا قلنا اي وما ذكر ابو يوسف ان الغرض الممتد  
سطل بوجود الضد في جزء منه قلنا ان عند ابن حنبل حرم جهرا لله سجد على مكان نجس يقطع الصلوة  
حتى لو اعاده لا يعيد به لان السجود لما كان فضا صار السجود على النجس مستوعبا للنجس بحكم الوضوء  
هو عبارة عن وضوء الوجه على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفر  
لوجه بحكم الاتصال فتصير السجود على النجس كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل  
النجس مأمور به في جميع الصلوة بداله قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر في كتاب الله ولا تأكلوا مما لم يذكر في كتاب الله  
بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالشوب ومثلها كفت مطلقا وبالسجود على المكان النجس بقوله ذلك الكف  
فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا اتم النجاسة  
اذا كانت في موضع اليد او الركنين لا يمنع عن الجواز وقال زفر منعه عن لان اداء السجود بوضع اليد  
والركنين والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليد والرسن مثلها في موضع الوجه واكثر ما في الباب  
ان له يد امر وضع اليد والركنين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لو ليس تقويتين في

احدها نجاسة كثرن لا يجوز صلواته وان كان له منه بد فان شح بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الوضوء انتشار  
الى الفرض وهو انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضع على المكان  
النجس عن اداء الفرض معتد هذا الاستعمال ويجعل فاطما وضوء اليدين والركبتين ليس فرضا فكان بها عمل  
النجاسة بمنزلة ترك الوضوء وذلك لا يمنع الجواز فلا يكون هذا الوضوء بمنزلة حمل النجاسة خلاف التوهم فان  
اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة الحاله مفسدة صلواته كما لو كان مسكبه فاما  
المصلي فليس حاملا للمكان حقيقة وقوله وهو ظاهر الجواز حتى اذا صار عمارا ولو كان عن اي حيف فان النجاسة في موضع  
السجود لا يمنع عن الجواز ان فرض السجود تنادي بوضعه الاربع على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع  
الجواز والحجاب عن انما اذا وضع الحجر في النف نادى الفرض بالكل كما اذا طول الفزاة او الركوع كان موديا للفرض للكل  
الجهد والنف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منه الجواز **قوله** ولهذا قال جمهورنا لان الفرض الممتد من مطلق وجود  
الصدقة قال جمهورنا ان احرام الصلوة سقطت بترك الفزاة في الفلح ان كان في ركعة واحدة لان الفزاة فرض دائم في  
المقدرك كما لانها مكوها ركنها شريطة الافعال باعتبارها بدو ونها في الشرع قال علم الصلوة بالابواب الكبرى  
انها لو اختلف ليعا بعد ما رفع راسه من السجدة الاخير وقد ان فرض الفزاة في محلها صدق الصلوة عند الفزاة  
الفزاة فمابى من الصلوة فقد بران المقدور انما يصح في حق الاهد لا في حق غير الاهد والاقم ليس باهل واذا  
انما فرضه ام محقق الفوات بالترك في ركعة ونفسد الافعال وتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد  
الافعال لانها تصير بمنزلة افعال المستمن من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة واجه ابو حنيفة رحمه الله  
اجتبه محرم الا ان شرط ان يكون الفساد بترك الفزاة بانها بدليل مقطوع به يصير قويا في نفسه وصح للفقهاء  
الى الاحرام وذلك ان تركها في الشفع كلفا ما اذا وجدت في احد الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان العلم بان الجواز  
الصلوة بالفزاة في ركعة واحدة وظاهر قوله علم الصلوة بالابواب بعض ذلك ايضا كان الفساد بانها بدليل  
تصور فلا تعدى الى الاحرام علنا سقيا الفخر من حيث شرعه ما الشفع الثاني وقلنا بفساد الادا ايضا  
اخفا بالاختيار في كل ما فعل ما ذكرنا حرج المسائل فاذا فاقى الاولين لا غير او في الاخيرين لا غير او في  
الاولين واصل الاخيرين او في الاخيرين واصل الاولين كان عليه خضا ركعتين بالافاق ولو قدر في احد  
الاولين لا غير او في احد الاولين واصل الاخيرين كان عليه خضا ركعتين عند محمد وفضا الاربع عندها ولو فاقى  
احد الاخيرين لا غير او لم يفرق شيئا عليه فضا الاربع عندنا يوسف وقصار ركعتين عندهما **قوله** ولهذا  
اي وكذا كذا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف هما الفهم انما  
الظاهر ركعتين بترك الفزاة فيها لا سقطت به الاحرام حتى لو نوى الاقامة ثم صلواته اربعاً ويؤا في الاخيرين وقال الفقهاء

صلوة

صلواته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك الفزاة في حق قطع الفخرعة عنده فصارت المصلي في حق المقيم  
ثم العجز بفسد ترك الفزاة فيها او في احداهما على وجه لا يمكن اصلاحه فكذا الظاهر في حق المسافر اذا كانا ثمرين  
الاقامة في رفع صفة الفساد وعندهما المكان الاحتمال ما انقطع لم يعد الفساد الى الاحرام فلم يفسد الصلوة  
فان صلوة المسافر تعرض ان يصير اربعاً بنية الاقامة وكان الترك مشروفاً واحتمالاً للوجود ان وجود الفزاة في  
الاخر من نية الاقامة ونية الاقامة في آخر الصلوة مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم يفسد صلواته بترك الفزاة  
في الاولين وهما مثلها مثلها مثلها لانها ليس تعرض ان يصير اربعاً بمعنى علمه فروع يطول تعدادها مثل  
الاعكاف فانه بسط بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالحصوم بالاكل ومثل الصلوة بسط  
بالاخراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم موقوف بالاخراف وقس عليه سائر  
العورة واداء الصلوة بوقت النجاسة فيكده ولا يفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به لكن بوقت الفوات  
وكذا اداء الضارب بتم الركعة الى فخر واحد يجوز لان المأمور به وهو الايتاء الى العقير لم يفوت ولكن يمكن  
لان اخذ شهابا لاداء الى الغنى اتصال الغنى بالاداء والله اعلم وما فرغ الشيخ عن بيان المفصلة تقسمها  
وهي الاحكام شرعية في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب **باب بيان اسباب الشداع** اي بيان الطرق  
التي تعرف بها المشدعات قال علمه اصحابنا وبعض اصحابنا انما في وعامة المشدعات ان الاحكام الشرعية  
اسبابا يضاف اليها والموجبة للحكم الحقيقية والنشرح له هو ائمة على دون السببان الاحكام  
الشرعية دون غيره وهو اختيار الشيخ ابن منصور فانه ذكر في ماخذ الشداع ان اوقات الصلوات **اسباب**  
لوجوبه لعبادات وقال جمهورنا الاستعوية للعبادات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها  
فاما العبادات فلا يضاف الا الى احوال الله وخطاب وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكيم المنصوص  
عليه شدة ظاهري النص في غير المنصوص عليه معانق بالوصف الذي جعل عليه ويكون ذلك اشارة للثبوت  
الحكيم في الفروع باحوال الله عز وجل وانما متمسك في ذلك بان الموجبة للاحكام والشرع لها هو الله عز وجل  
موجباً لاشياء المحسوسة وخالفها هو الله عز وجل وصفه الاحكام صفة خاصة له لا يجوز ان يضاف الغير بها  
كصفة الخلق وكان في اضافة الاحكام الى الاسباب مقطوعة عن الله عز وجل لا تفكر لا يجوز لكن تعال جعل بعض  
او صافي النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علة موجبة مجازا لظهور  
احكام الله عز وجل عندنا وان الاسباب افعال العباد بمنزلة الالات واجزاء السليمة باعتبار ان قدرة  
العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الاسباب والالات فكيف عملها في سبب القدرة الناقصة والله تعالى  
مرصوف القدرة الثابتة فلا يجوز ان تتعلق وجوب احكامه بوجودها بالاسباب حقيقة وبالاسباب

سنة  
ما عاين بعد  
الفساد

كانت موجودة قبل المشرع والاحكام معها وقد يوجد بعد المشرع ايضا بل الاحكام كما في الجنائز والصبيان  
وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفاكها عن الاحكام كما في العلة العقلية فان الكسر لا يتصور بدون  
الانكسار والدليل على ان العبادات لا يجب على من اسلعه الدعوة وهو الذر اسلم في دار الحرب ولم يجر  
الينا ولو كان الوجوب لاسباب من الخطاب لوجوبه للعبادات لمحقق الاسباب في حقه وتمسك  
من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات يجب لله على الخلوص مضاف الى الجاه لانها ماعرفنا  
وجوبها بالشرع واما العقوبات مضاف الى الاسباب لانها اجزية لافعال المخطورة فيضاق الربا  
تغليظا وكذا المعاملات مضاف الى الاسباب لانها حاصله كسب العبد مضاف الى الربا بان الواجب في  
العبادات ليس الفعل ووجوب الخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب  
فيها شيان المال والفعل يمكن اضافته وجوب المال الى السبب مضاف وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات  
فان الواجب على الجنان ليس التسليم النفس بحمل العقوبة وانما وجوب الفعل على الولاة فجوز ان يضاف  
ما وجب عليه الى السبب ما وجب على الولاة الى الخطاب لوجه ابره حيث قيل فاقطعوا ايديها فاجلدوه  
ثمانية جلده فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المألية  
الى الاسباب عندم واما العامة فقالوا ان الله لا يشرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها  
والموجب الحق هو الله كما يشرع لوجوب الفضا من الحدود اسبابا يضاف لوجوب الربا والموجب  
هو الله وجعل سبب وجوب الفضا من القتل وسبب وجوب الضمان الالاف وسبب وجوب الوطى النكاح فلذا  
شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا فمن انكر جميع الاسباب عطلها واطاق الاجاب الى الله فقط  
فقد خالف النفس والاجماع وصار جريما صار جاعل مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض او بعضها  
فلا وجه له ايضا لانها مابجا واطاق الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم يجوز ان يضاف سايرها الى الاسباب  
ايضا بالدليل فقولهم لو اضيف لوجوبه الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله ~~فلا~~ فاسد لاننا  
محل الاسباب موجب بذواتها اذ الاجاب للالتزام بالتصور الامن مفترض الطاعة لكل السبب  
ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا الى فاضله الحكم الى السبب يمنع من اضافته الى غير فان قيل انسانا  
بالسيف حصل الفعل حقيقه بالسيف ثم المنع ذلك من اضافته الى القائل حتى يجب الفضا على ذلك  
الشبه يحصل بالطعام والدين بالمال ثم يضاف ذلك الى المطعم وساقى فلذا هذا قولهم الاسباب كانت  
والحكم فاسد ايضا لانها مابجا موجه يجعل الله عملها لذلك لانفسها فلا يكون اسبابا قبل ذلك  
كاسباب العقوبات وحقوق العبادات كانت موجودة قبل الخطاب ولم يكن اسبابا ثم صار اسبابا يجعل

لله واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب انه لا وجوب الي  
اجاب الالاء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا يثبت للخطاب حقه اصلا والى اجاب القضاء لا يثبت على  
وجوب الالاء وان في اجابها عليه حرجا الاجتماع عبادات كثيرة عليه بطول مدة مقامه في دار الحرب عادة  
صفتة عن دفع الحرج والقصر لندرتة ملحق بالذرة وباقى الكلام مذكور في الكتاب **قوله** على الاقسام  
التي ذكرناها من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه اجابا على سبيل التوسع او التضييق او  
التخيير وغيرها انما يرد بها اي الاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة المابنة قبل الخطاب اذ اوها  
تاكيد معنى الخطاب لطلبه او للشرع وان سبب نصها الشرع وان استقام الاجاب بحج الامر الاثر للاسباب  
في ذلكا في حق الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسن فان لها اثر في اثبات المعول بحيث لا يخفى عن السبب  
كالسبب الانكسار والارواح والاحتراف وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا  
الى موفد الواجبات معرفة الاسباب الظاهرة اذ الاجاب للذ هو جعل الله عمل كان غيبا عننا وفي  
الوقوف على موقفه حين خصوصه عند انقطاع زمان الوحي فوضع الاسباب ونسب لوجوبه ليهما يتسببا  
وهي في الحقيقة امارات على الاجاب وتبني لوجوبه حين لم يشترط الاصل لوجوبه اختيار العبد  
وقدرته بل ثبت بدون اختياره من كاشف السبب بدون اختياره فاما وجوب الالاء المابنة بالخطاب  
فلا شك عن اختيار العبد ما عنى به انه انما ثبتت في حال لو اختار العبد فيها الالاء لفقد عليه  
ان وجوب الالاء متوقف على اختياره على معنى ان اختار وجوبه بشبه الالاء والحاصل ان اصل  
اصل لوجوبه من سبب جبر ولا يشترط فيه القدرة على الالاء ووجوب الالاء ثبت بالخطاب جبر  
ولكن يشترط فيه القدرة على الالاء اعني قدره الاسباب والالات ووجوب الالاء متوقف على اختياره  
الفعل واليقال ما ذكرتم استنتم النهي لان العبد لا مخاطبة او الممنوع عنه لاننا نقول الواجب بالهني  
انها العبد عما نهى عن فائتها وه وامتناعه عن يكون اذ هو جبر الهني **قوله** ودلالة هذا الاصل  
اي وما دل على ان هذا الاصل هو المذهب اجماعهم من باب ضرب اللص الجلاد وهو جواب عما يقال  
اننا لان من الله على اجابا الالاء امرهم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب فقال عرفنا ذلك اجماع  
المسلمين على اجاب الصلوة والصوم على قوم لا يصلون للخطاب مثل النام والمغني عليه والمجنون في وقت  
الصوم والصلوة فانهم مواخذون بالفضا بعد الانتباه والافاقه اذ الم يردد الاغما والمجنون على يوم  
واليلة الصلوة ولم تستوف الجنون الشهرة الصوم والفضا التاجب بدلائل الغابت من عند من وجد  
منه النفوت كضمان المنكفات ولولا النفوت لما وجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور النفوت ولا

يقال ذلك ابتداء عباد بحسب علم بعد الانبأه والافاقه بخطاب جديد نوجه عليه لانا نقول بحسب شرط  
القضاء فيه كالتبعية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض ما روعيت فيه شروط القضاء بل كان ذلك اذ في نفسه  
كما هو معنى الوقت الا ان الصانع متى لم يحسن الوقت لا يجبه قضاؤه بعد خروجه كالصباح والليل والليل  
اذ السلم او بطلت او ظهرت بعد خروج الوقت لا يحسب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وجبت وجب  
ههنا ومع الوجوب روعيت شروط القضاء لان الامر على ما ذكرنا لا يمنع بهما الوجوب اي بالانقضاء  
والجواز وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي المجنون وبوجوب كفارة الاحرام والفعل من الخطاب  
عنه ما موضوع بالاجماع وقالوا الى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدق الفطر على الصبي ان كان له مال عند تقبل  
السبب وهو الارض النامية والراس الذي هو زعمه ان الخطاب موضوع عنه وكذلك يحسب عليه وعلى المجنون حقوق  
العباد عند تحقق الاسباب منها وبذلك العتق للثمن بغير علمها عند دخوله في ملكها بالارث لغير السبب وهو الملك  
وان كان الخطاب موضوعا عنها الا ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليها وانما يلزم على الولي قال شمس الائمة  
وقد دل على ما تنافوا فيه اتموا الصلوة وانما الزكوة فالالف الكلام دل على ان المراد اتموا الصلوة التي اوجبها  
عليكم بالسبب الذي جعلته سببا لها واداء الزكوة التي وجبت عليكم سببا كقول الغزالي اذ التمن انما يلزم  
منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع **قوله** وانما يعرف السبب ثم تنى الشرح اماره كون  
الشيء فقال انما يعرف السبب بنسبها الى المضاف اليه اضافة اليه كقولك صلوة الظهر وصوم شهر رجب البيت وحده  
وكفارة القتل وعلقه به اي بعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدون ويكرر تنكره لان الاصل في اضافة الشيء  
الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسبت فلان  
اي حدثت فعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للمتميز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء  
بالحصول المتميز واخص الاشياء بالحكم سببا لانها ثابتة وكانت الاضافة اليها صلافا لما الشرط فانما يضاف اليه  
لان يوجد عنده وكانت الاضافة الى الجاز او المعبر هو الحقيقي حتى يقوم دليل المجاز وكيفية ان الاضافة  
للتعريف فان المضاف يكرم قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة بوجوب الاختصاص الشيء  
من اخص نفسه تعرف فاذا قلت جان غلام كانت نكرة لشبوحه في الغلمان ولو قلت جان غلام زيد صار موصوفا  
لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون معاني فاختصاص الغلام بزيد معنى الملك واختصاص  
الابن بالاب في قولك ابن فلان معنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد معنى الجزية وقس عليه  
ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما معنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا باضيف  
اليه او معنى الشرطية على معنى ان الوجود مدع عنده او معنى الطرئية باعتبار ان وجود الواجب

حصل في هذا الوقت ثم نرجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى الشيء يدل  
على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وكسبت فلان وتوكلت والوجوب هو الحادث فدل على انه كان  
بالوقت واعتبر من الشرح ابو المعين على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة  
لمعرفة الحدوث والافهمه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص نحو قوله  
وكذا الاضافة الى غير الله في اللغة سابع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة  
الاشياء الى غير الله حقيقة لئلا يترتب اليها الشركة في الاضداد وقد اضاف الجسام والجواهر الى العباد  
فيقال عبد الله وزمن زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله من ان الاضافة لا يدل على  
الحدوث وكذا ما استدل به من قوله لم كسبت فلان وتوكلت بوجوبه فلان هذا الكلام لا تصححه لان السبب  
قد يكون عبدا وطاربا ودارا وضيعا وكذا التركة وعسى كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب  
والنار ككسبت تصورت حدوثها ولو كان هو سابق وجودا فلان تصور حدوثها ولو قيل كان  
ملكها حادثا سببا فيقول المضاف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذا لم يدل الاضافة على حدوث المضاف  
بالمضاف اليه بل دل على حدوثه غير المضاف بالمضاف اليه بسبب هذا الكلام قال ثم في يوم صوم شهر  
وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان حدوثهما باحداث الله عند مباشرة  
العبد والكتابة اياها وهما متعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان  
يجعل وجودها حادثا بالوقت لان الوجوب ليس مضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضاف وليس حادثا  
بالوقت ولا يصح لضافة ما حدث على زعم هذا الغافل بالوقت الى الوقت فلو قلت وجوب الوقت  
كان فاسدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم منه حدوث الوجوب بفعل الصوم  
والصلوة والعجيب من قوله والوجوب هو الحادث فدل ان كان بالوقت كان ما اضيف بالوجوب ليس  
حادثا وكان الوجوب هو المضاف او ما اضيف بالوجوب ليس مضاف وساق الكلام طويلا الى ان  
قال والوجه لترجيح السببية على شرطية الطرفين ان يقول ثمره الاضافة التعريف وان حصل  
هو الا بالاختصاص وهو متميز الشيء عن غيره كما هو وجهه لكن من صفه لا يشارك فيها غيره او اسم علم او نحو  
ذلك ثم قولك صوم شهر وصلوة الظهر تعريفهما مختص كل واحد منهما بصفه لا يشارك فيها غيره من  
جنسه وذلك ما وجوده في الوقت واما وجوبه به وجانب الوجود منتف لرواى الاختصاص وهو  
بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرهما من الصلوة من القضاء والنذور والنوافل والسنن والرواتب  
وكذا الصوم في وقت غالب الوجود لا يتيقن الوجود فلن يتيقن النفل من يعلم ان من رمضان يصح عند مالك رحمه الله



وتقع عن العقل وكذا المسائل الوصام عن واجبه فرفع عن عند اي حيزه وكذا يتصور الانفصال بين الوجود  
وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك حصل  
بطريق العقول فلم يحصل التوقف بقنا فاما الوجوب بالوقت او فيه فمستيقن فكان صرف مطلق الكمال  
العلم اولى فصار مطلق الاضافه دليل يعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية ثم تخرج جانب  
السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا واكثر زوما بالسببية بالشرط لان تعلقه بالسبب يعلق  
الوجود وتعلقه بالشرط يعلق المجاوره كما في الظرف وكان اتصال الثبوت والوجود اقوى وكذا تعلق الحكم  
بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا يعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرط الثبوت  
الحكم بل جعل شرط الاعتقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص متقابلة هذا عدم اختصاص الحكم  
بالسبب حقيقي وبان شرط جاري مجرى المجاز متقابلة هذا فانضمت الاضافه في الدلالة الى هذا النوع من  
الاختصاص والله اعلم **قوله** وكذا لا اذا ازمه دليل قوله وتعلقه به بمعنى كمال الاضافه يدل على السببية  
يدل ملازمة الشيء للشيء وتعلقه به وتكرره سكرته على السببية ايضا لان الامور مضاف الى الاسباب الظاهرة  
فلما كره الحكم سكرته دل على ان صادت به اذ هو السبب لظهور حدوثه فمات في فية امر صادت ولا بد له من سبب  
يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا ينعني التكرار  
والاحتمال وان يعلق بوقت او شرط فان من قال اجده صدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا اتممت لكنت  
الشمس لا ينعني التكرار كما لو قال صدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت ههنا فتعني ان  
ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره سببية تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب  
مثل الحوادث والافعال فانها سكره سكره اسبابا **قوله** واذا ثبت هذه الجملة ولما ثبت التبرج من الله ان  
للمشروعات اسبابا من كل سبب واحد وبدا ببيان سبب وجوب الايمان لانه راس العبادات فقال وجوب  
الايمان باثمه علما كما هو الايمان الذي مطابق للحقيقة بان نؤمن بوجوده ووجدانته جل جلاله وباسما مثل العلم  
والغادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة وجميع صفاته العلى والباء  
مجمعهم والاسماء بمعنى التسميات بمعنى صدق نقله ونقره لسانه انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له ان كان  
اسما كاملا في سمات ليعر اطلاقها على ذاته على الحقيقة لما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهي قائمة بالوصف  
ووصف للموصوف وان له جل جلاله صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست غير في ذاته ولا غير في ذاتها  
وتفرقت صفاته لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته صادت ولا كما ذهب المعتزلة والفلاسفة اليه من انكار  
الصفات والا تطلق البعض ان بعض الصفات قدم وبعضها صادت تعالى الله عما تقول الا نظامون على كمال

فهو معنى قوله باسماء وصفاته مضاف الى اجابته اي اجاب الله على كسائر الاجابات لكنه انى لکن وجوب الايمان  
في الظاهر منسوب الى حدث العالم ليس اذ على العباد لان اجابته عننا فنسب الى سببها يمكن الوصول  
الى معرفة الاجاب بواسطة مسد الامر علينا وقطعا يحج المعاندون اذ لو لم يكن له سببها ظاهر ربما  
انكر المعاند وجوبه ولم يكن الا لزام عليه فوضع السبب الظاهر الزام الحجة عليه وقطعا يشبهه بالكلية  
ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لما احتجوا يوم القيمة وقالوا ما نثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن  
بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً لما حجه ثم حدث العالم بصلح سببا لوجوبه لانه يدل على  
الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على انه محدثا موصوفا بصفتي  
الكامل منزها عن النقص الزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكره ابو اليسر بن شار عمر رضي الله عنهما في قوله  
البعث يدل على البعير واثار المش يدل على المسير وهذا الهمد كل العلون والمركز المنغل اما يدلان على  
الصانع العلم الخبير وهذا السبب بلازم الوجوب بمعنى لا سبب عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان  
المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب لفعل الاعلى  
من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ولا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان  
على ما اجرى الله عز وجل من الاسباب بلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات  
وللناس المنفصود به ان يخلق العالم او بالتمكليف وغيره من الملك والحق ممن جعل الايمان عليهم عالم  
بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع ووجدانته وصفاته الكاملة كما يدل على العالم الاكبر فكان  
وجوب الايمان اذ ابا بدهام سبب غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انا ذكر قوله لانا لا نعني به كذا جوابا  
عما يقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو بمنى على ثبوت وحدانية الله وهو امر اذ يستحيل  
ان يعلق سبب بغيره من غير السبب على السبب فقال لا نعني به انه سبب للوحدانية وانما نعني به كذا  
وذكره بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق الله وهو هدائيه الذي هو غير مخلوق  
بفعل العبد وبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير  
مخلوق فقال انما جعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز وجل ولكن هذا الوجه ينبغي ان يقول لا نعني بهذا  
ان يكون سببا بتوفيق الله عز وجل وهو هدائيه وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لطعم الكتاب فان قيل ما معنى  
قوله على ما اجرى به سنته وانما يذكر فما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينقل  
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا  
الموضع قلنا ذكره بعض الشروح ان معناه انه يعلق من هو اهل وجوب الايمان عليه وجود اشياء

اخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان تصور وجود  
من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه  
وجود هذه الاشياء سببا لوجوب الايمان والا وجه ان يقال معناه انه تعالى جعل صفة العالم الذي هو  
لوجوب سببا واما على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل سببا اخر سببا واما ان على ايجابه الايمان لا يكون  
ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس ملازم للوجوب  
فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه جعله اجزا مستترة ان يكون سببا لوجوب الايمان شيئا اما  
ملازم للوجوب ليدل على وجوبه في جميع الاحوال **قوله** ولهذا قلنا ان السبب ملازم من هو اهل  
له قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا ما موراه لان الايمان مشروع  
بنفسه لا يمكن ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد كونه وهو الصدق والافراز عن معرفة  
وتمييز من هو اهله وهو الصبي فوجب القول بصحة كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه اما تحقق السبب فظاهر  
واما وجود الركن فكذلك اذا الكلام صبي عاقل مميز ساطع وحدا بينه وبين الجاهل وقد ضم الاثر باللسان الى  
الصدق في الغلبة ولهذا صحت وصيته باعمال البر عند الختم واما الاهلية فلان الايمان قد تحقق في حقه تبعا  
لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لان كون الحجر شرعي  
والقول بالحجر عن الايمان بايده على حال فلا يتصور ان يرد الشرح به فوجب القول بصحة ضرورة من سقوط الخطا  
عنه سببا لصبايد على سقوط لزوم الاداء الذي يمكن السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان سلم  
فاكره على ان لا يسلم ولا يسلم كل يوم الا سلام يخص له التاخير وكالمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه  
وخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحه الاداء تبني على كون المودى مشروعاً بنفسه بعد قيام  
سببه من اهله لا على لزوم ادائه المودى كالدن المودى مع اداؤه قبل طول الجبل لعقر سببه وان كان الخطاب  
بالاداء غير متوجبا في الحال وكان كالمساوي والمرضى اذا اصام حال السفر والمرضى صح الاداء بتحقيق السبب  
الاصلي وان لم يكن مخاطبا قبل ادراكه من ايام **قوله** وما بين هذا ان ليس من قولنا الصلوة واجبة  
باجبار الله معلوم سببه وجوبها في اظاهر الوقت ومن قول من قال الزكوة واجبة باجبار الله وملاك المال الثاني  
سببه فرفق وغرضه من رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم  
الثاني الى الاسباب ومن القسم الاول **قوله** وليس السبب معلوم عما قالوا الا ان اثر للوقت في ايجاب  
العبادة ليكون سببا لها فاما المال فله تأثير في ايجاب المواساة والنجارية اثر في ايجاب العتق فيمكن  
ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب الفضا الى الفل العمد الذي هو جنسية فقال ليس السبب معلوم

عقلية لشرط الماثر لصحتها كما لا يسر مع الانكار بل هو على جعلية وضعها الشارع اماره على الاجاب  
فلا تشرط لصحتها الماثر وذكر ان السبب في بعض نسخ في اصول الفقه في هذا الموضع ان الوقت من العلم والسبب  
ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تاثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه قال ومثال هذا  
افعال العباد فان الاصل في فعل العبد لحواله ان لا يصلح سببا لاشياء اخرى وان كان لا يعقل معناه قال ومثال هذا  
افعاله سببا لاجاز التواب في الآخرة فكذلك ههنا والدليل عليه اي على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت  
الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة لذلول الشمس فثبتت الصلوة الى وقت لذلول الشمس  
والنسب باللام اقرب وهو الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما قال في نظيره  
للصلوة وتأهب لانتها ويقال اتخذ فلان الصياقة فلان اي تسببه وخرج فلان لغدوم فلان يعني قدوم فلان  
سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر واما الاضافة بدون اللام فاجمعهم على اضافة هذه الصلوة الى الاوقات يقال  
صلوة الظهر وصلوة الظهر ونحوها وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون تابعا كما اضافة الولد  
الى الوالد الاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واهل الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت  
بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص ومجموع قوله ومطل قبل الوقت الى قوله لزوم ما الى لزوم ادائها  
دليل واحد مثبت بمجموع ما ذكرنا ان سببه وعبارته شمس الائمة ولهذا لا يجوز تحجيلها قبل الوقت ويجوز بعد  
دخول الوقت في تأخر لزوم الاداء بالخطاب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شي سوى وجوب الاداء ولا خلاف  
ان وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا مسببا لوقت قلنا الواجب مسبب لوقت ما هو مشروع  
نظرا في غير الوقت الذي هو سببا لوجوبه ومان هذا في الصوم فانه مشروع نظرا في كل يوم وجد الاداء  
اولم يوجد في رمضان يكون مشروعاً واجبا مسببا لوقت سواء وجد الخطاب بالاداء لو وجد شرط  
وهو الممكن من الاداء اولم يوجد وذكر ان شيخ ابو المعين في طريقه الخلف ان اللام في قوله اقم الصلوة لذلول  
الشمس وقوله علم صوم الروية ليست للتعليل انها لا يصلح لذلك اذ هي داخله على الروية دون الوقت  
وهي ليست بعلة بالاجماع فالتم يدخل في اولي ان لا يكون علة فان قلتم للاداء ما يتب بالروية وهو الشهد  
قلنا انغنون به ان الوقت الذي وجد فيه الروية سبب لصوم جميع الشهر ان تقول ان كل يوم سبب على صوم  
للصوم فان قلتم بالاول فمقدورتم بطلان وان قلتم بالثاني فكيف غير الروية عن هذه الاوقات وهذه اللفظ  
ما سعى وضاع اوله ان ذكر الروية مراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلثين يوما وعشرين من وقت الروية  
فان قلتم نعم فقد ادعيتكم ما يعرف كل جاهل بطلان وان قلتم لا فقد اطلتم الاستدلال بالحجج وكذا في  
قوله اقم الصلوة لذلول الشمس ايث عنون لهذا ان العلة هي وقت الذلول ام جزء واحد الزمان

هو معدوم عند الدلو فان ظن بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثاني فقولوا في الدلالة الدلو الذي هو  
فعل النفس زمان مخصوص على ايمان آخر يوجد بعد من غير تعيين بل على اجزا مجردة بمعنى بعضها سببا عند  
انصال الادوية على ما هو المذهب ايفه دليل على ما عرفت من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين  
كلمة سائر وان بقدر واعليه قال ثم ورود الحديث لسان ان الصوم الملمور به في الشهر بقوله فمن شهره  
الشهر فليصمه يوم في الشهر بعد ايامه في الزيادة والنقصان ومعنى الامر فيه على الروية دون العود الا  
اذا عذر الوصول الى معرفة العدد بروية الهلال في كل العدم بل شهر يوما بقا لما كان على ما كان للبيان العلة  
الموجبة للصوم وكذا قوله بوقوع الصلوة لدلو الشمس لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله بوقوع الصلوة  
لا لبيان السبب محي اللام للوقت كذا في الشرح واللغة قال علم المستحاضة بقضاء كل صلوة الى  
لوقت كل صلوة وقالت الحسنات في كرمي في طلوع الشمس صخر او اذ ذكره لكل مذهب خمس اى لوقت معين او يمكن  
ان يجاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها للمعنى الوقت وقد يابده كونه للتعليل مكررا الحكم عند  
تكرره وضافه الواجب ليشرا وعرفا فحملت على التعليل وما ذكر من الترددات وارد على بقدر كونها  
معنى الوقت ايضا لان وقت الروية ليس بوقت للصوم بالاجماع وكذا زمان الدلو وهو سائر لطيفه  
سعتن لوقت الصلوة والدلالة لها على الرمان الذي يوجد قبيل صيروره الظل مثلا او مثله وكل جواب له  
عنها فهو جواب لنا **قوله** وسببه وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب اى نصاب وجوب الزكوة في ذلك  
المال مثل عشرين مثقالا في الذهب وما في درهم في الفضة وخمس ذوق في الابل واربعين مثقالا في الغنم  
الى المال والغنا قال علمها توارب عشر او مالكم وقال علمها صدقة الاعر ظهر عن الغنا لا حصل  
باصل الما علم سلة مقدار او احوال الناس في ذلك مختلفه فقد ربال نصاب حتى الكل ونسبها بالاجماع  
فيقال زكوة المال وسفاعة مضاعف المضاعف في وقت واحد ايضا ويجوز تجليله بعد وجود ما يقع به  
الغنا وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا يرى انه لو ملك ما لا مادون  
النصاب فجعل الزكوة ثم لم ملك النصاب وصال الحول انبوب لمودى عن الزكوة لعدم السبب **قوله** غير  
ان الغنا جواب عما يقال لما تحقق السبب ملك النصاب فدل الغنا سبب في ان يجيب الاداء في الحال ولا يفتى  
الى معنى الحول فقال اصل الغنا وان كان ثبت ملك النصاب الا ان يكامله متوقف على التمام لان الحاجب الى  
المال تجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن تاما تغنيه الحواج لا محالة عن قريب واذا كان تاما تغني  
التمام دفع الحواج فبقى اصل المال باقيا عن الحاجب يحصل من الغنا وتيسر عليه الاداء من فشر التمام  
لوجوب الاداء حقا للغنا واليسر للذين مبيت هذه العباده عليها والتام الابال زمان فانتم

الحول تمام التمام لانه مدة مستحق للفصول الربيع المختلفة التي لها تأثير في حصول التمام من غير السبب بالذرة  
والنسل ومن اموال التجاره بالروح بزيادة القيمة لرعات الفاسق كل فصل الى ما يناسبه فصار معنى الحول  
شرطا لوجوبه اذ اذ لم يلزم على ما ذكرنا في الشرط سكر الواجب وقد سكر الواجب وهذا في مال  
واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشارة الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد التمام فيه بمنزلة المتجدد  
بنفسه لان المال بوصف التمام صار سببا للوجوب فكون تجدد بمنزلة المتجدد المال كالدراسه صدقة الفطر لما  
صار سببا بوصف التمام صار بمنزلة المتجدد يتجدد المونة فعرفتنا ان سكر الواجب باعتبار سكر السبب  
تتجدد **قوله** وسبب وجوب الصوم الشهر حتى صوم شهر رمضان للام للعهد ايام شهر رمضان انفق  
المناخرين من شاشا مثل الفاضل الامام ابي زيد وشمس الامه وشيخ المصنف وصدرا الاسلام ابي اليسر  
ومن ابعثهم رضوان الله عليهم اجمعين سبب وجوب الصوم الشهر لان يضاف اليه وتكرره وتكرره ويصح الاداء بعد دخول  
الشهر واليحيى قبل لکنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الامية السرخسي الى ان السبب مطلق شهود  
الشهر حتى استوفى السبب الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان فشملة على الايام والليالي وانما  
جعله شهرا سببا لانها فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان  
مقيما في اول الليالي الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم  
يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال الافاق لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق  
في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذلك انما هو الفرض بصر  
بعد وجود الليل الاولي بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل ان يصير سبب الوجوب  
لا يصح الا يرى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نية وتوحيده قوله علم صوم الروية فانه نظير قوله علم  
ان الصلوة لدلو الشمس والمعنى لقوله من قال لو كان سببا جاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف  
على سكون الاداء فيه فان من استلم في اخر الوقت وهو ثابت ولهذا لو استلم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال  
او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لا يقطع احتمال الاداء في الوقت وذهب الفاضل الامام  
ابو زيد وشيخ المصنف وصدرا الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان دون  
الليالي اى الجزء الذي لا يتجزئ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فوجب صوم جميع اليوم معارنا اياه  
لان الوجبة الشهر شيئا متغيرا اذ صوم كل يوم عبادة على صفة غير مرتبطة بغيره لا خصوصية شرطا  
وجوده وانفاده بالارتفاع عند طرو الناقص كالصلوات في اوقاتها بل المتوقف في الصيام اكثر منه  
في الصلوات فان المتوقف في الصلوات باعتبار ان اداء الظاهر لا يخفى في وقت العجز وقت الحج وقت السفر

اداء الظهور وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزادوه وهي ان بين كل يومين وقتا ابصر للصوم اذا واما  
لما مضى انقلا واذا كان كذلك كان كل عبادة معلقة بسبب على حدة وذلك بالطرف الذي قلنا وان الله  
اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك زمان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الاداء  
دون الاجابة فانها تعلم مستقم الوقت المناظره للملاد او شرعا سببا لوجوب فعلنا ان الاسباب هي الايام  
دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت من جعل سببا كان نظرا للملاد اي محله كوقت الصلوة لما جعل سببا  
لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونها ظرفا هو ان الواجب يودي فيه لان الوقت بفضل عن الاداء واما  
الجواب عن كلامهم في ان شرف الليالي باعتبار شرف الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الليالي  
او شرفها باعتبار كونها اوقافا لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون  
محلا لاداء او سببا لعدم سقوط الصوم عن المحزون الذي لم يفتق الا في جزء من الليل فلانه اهل للوجوب في الجنون  
الا ان الشرح استغنى عن تصاعف الواجبات في الخروج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون  
جميع الشهور ولم يوجد اوجاب المنيعة اليك باعتبار ان الليل جعل تابعا للصوم في حق الحكم ضرورة تعذر  
النيية لول اجزاء الصوم الذي هو شرط على ما نشأ في مسلة النبيية فاقتمت النبيية الليل مقام النيية المقترنة  
باول الصوم وياضرة فيما نحن فيه واسد علم هذا هو الاصل اخر از عن الشرح فان الحكم قد سئل بوجوده  
ولهذا اي وان كل يوم سبب لوجوب صومه وقد مرنا احكام هذا القسم ايضا احكام الصلوة في باب تقسيم  
المامورين في حق الوقت **قوله** وبسبب وجوب صدقة الفطر راس مومناى يقوم المكلف بكفايته وتتم  
مومنته لولا نيته اي سببه لانيته عليه مثل النزوح والاجارة وغير ذلك والباء بمعنى موم وهو معنى الولاية بمعيد  
القول على الغير شيئا الغير اولى به وحاصلنا ان الراس صفة المومنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر  
عندنا وعند الشافعي سبب راس مومنته وتفقته كذا ذكره ابو اليسر وذكره غيره ان السبب هو الوقت عند  
الشافعي بليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبديل نكرها نكدر الوقت في راس واحد ولكن قول الاصل  
في الباب راسه والصدقة جعلت مومنة شرعية والونم الاصلح سائل يكون مالك راسه ووليها فكذا  
الصدقة وكذا راس غيره لمحقق براسه مومنته الراس سبب المالك والولاية لصير كراسه كذا في الاسرار  
فاذا علمت الولاية في حق المرأة والابن البالغ المعتبر لم تجب الصدقة على الزوج والاب وان وجبت المومنة  
واذا علمت المومنة بان كان للصغير ما لحنى وجبت مومنته لم تجب صدقة على الابرار ايضا عند ابن حنيفة و  
وان وجبت الولاية قال سبب الاسلام فوا هو زاده وانا اعتبر المعنوس جميعا بالشرع وبذلك من المعنى  
اما الشرح علم قال ادوا عن قومون فقد اعتبر المومنة واما الولاية فلانه علم لما وجبت الصغار المالك

فقد اعتبر

فقد اعتبر الولاية ايضا فلانه لا بد من اعتبار المعنوس جميعا واما المعنى فلان الاصل من الوجوب راس الانسان  
وانما يلحق راس غيره به اذا كان في معناه الى اخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الراس سببا تعلم كذا وبيان  
اي سان ثبوت كون الراس سببا بهذا من الحديث ان طرفة عن الاسراع الشى اي الانفصال الشى عن الشى وتعد منه  
يقال ومينت عن القوس واحداث عن حديثنا اي انفصل عنى وبلغنى عنه كذا اي حدى وتحاور عنه الى واحداث  
الدره عن الحقه اي نزعنا عنها فيدل اي حرج عن او الحديث على الصدوقين لا مستقرا اما ان يكون ما حصل عليه  
عن شيئا نزع الحكم عنى عن السببية كما يقال ادنى الزكوة عن ماله وادنى الخراج عن ارضه اي سببا ويقال  
سمن عن الكل او شرب اي سببا وكقولهم يوفى فلفظ عنه من افك اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اي مصدر  
افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبه الناشئة عن كذا او محلا لاجب الحق عليه فودى  
عنه كالديه حب على الفائل ثم محمل العاقلة عن استعماله الوجوب على العبد لانه لما لم يتصور ان يكون مالكا  
لشيء لانه مملوك استعمال تكليفه ما ليس وسعه ذلك الكافرا لانه ثوبية وهو ليس من اهلها والفقير لانه  
ليس على الخراج حراج فعن ان المراد اسراع الحكم عن سببه ان ما دخل عليه كلمة عن سببه وذكر في الاسرار  
في مسلة وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى بنوب عنه  
كالصحة لان النبي علم لما قال ادوا عن كل حر وعبده علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك كان اد المولى  
عن نفسه لا عن العبد لا يبرر الحكم في الزكوة اد عن الشاه او اد عن العبد وانا يقال ادوا من لوازمكم  
ثم ذكر في الجواب عن ان الوجوب ليس على العبد لانها كالبيهة في باب الولاية والمومنة فلا يتحقق السبب حقه  
ومعنى قوله علم ادوا عنى على سبيل المجاز فانه من حيث انه ان مخاطبة هذه صدقة فافظها انها عليه  
كالفقير والمولى بنوب ولكن الباطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التخي بالبيهة فيما ملك عليه والاجرا لانه  
حتاج الى الفقير مملوك والصدقة كذلك كحجة الراس كالتفقه فعل اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى  
اعتبار العارض على العارض على المولى فصح العبارة نكلمه عن اشارة الى المعنى الاصل ولذلك ان يكون الراس  
سببا ايضا عن وجوب صدقة الفطر مضاعف الروس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما مضاعف بتعدد  
الراس فدل ان الراس هو السبب لوقت ولكن الوقت شرطه حتى لا يجعل السبب سببا لاجب الاداء  
بملا الشرح وهو الوقت كالتصان ان لا يظهر علمه في اجاب اداء الزكوة الا عند مضمي الحول **قوله** وانا سبب  
الى الفطر حواب عما قال الشافعي ان اضافتها الى الوقت يدل على انه سبب فقال انما سببها الى الفطر مجازا  
باعتبار ان زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانا حملنا ما على المجاز لان الاضافة كحتمل المجاز فان  
الشيء قد مضى الى الشى باذى ولا يسه واصيف الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فحل حجه الاسلام

فقد اعتبر

وقال بنو فلان لولا ان على سبيل الحجاز فما تضاعف الوجوب تضاعف الروي من امر حقيقي لا يقبل الاستعادة  
لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلا على السبب فان الحكم لا يتحمل  
ان يسكر الشرط بوجبه وانما يكون ان الوجوب سببه او علمه وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الراس  
سببا والوقت شرطا فان قيل ليس يتكرر هذا الواجب بكثر الوقت مع ايجاد السبب قلنا ان سكر الوقت بل يتكرر  
الحاجه والموت ابداسكر وجوبا يسكر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقتا للحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت  
الحاجة فتجدد الوجوب لاجل ذلك المشيخ في شرحه يقول ان الاضافة قد تحققت الى الراس والوقت مجتمعا فيكون  
لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة من حيث ان سببه وللآخر من حيث ان شرطه فاما اذا جعلنا الفطر سببا  
فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجيء على العبد الا في شيء يجعل الراس شرطا باعتبار التحليل بل يجب على  
المولى لاجله فاذا اضيفت الى راس العبد فاقى اتصال سببه بالواجب فلا وجه لهذا فنحن ان الراس سبب فان قيل  
يجعل الراس شرطا من حيث الوجوب على المولى للفرق حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب  
على المولى سببا الراس قلنا ان سكر راس الشرط وهو الراس وانما سكر راس السبب وان اتخذ الشرط  
وقد تكرر سكر الراس بالاتفاق فدل ان السبب هو الراس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج وكذلك صغر المونة  
مرجع الراس في كون سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المومن فان النبي علم اجرا ما يجزي المومن في قولوا  
عمر بنون اي حملوا هذه المونة عن وجهي علم مونتهم والاصل في وجوب المومن وان يلبس عليه الوقت فان نفقه  
العبد والدواب يجب بالراس بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المونة دون الوقت وكذلك مونة التي سببها  
وذلك مشهور في الراس دون الوقت فكان الراس سببا للوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر في رمضان شرط  
كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر الصوم فانه يكون كالبليته فكون المراد فطر المصوم هو  
الفطر وقت الصوم فانه ينصف في الليل بالانقضاء بالصوم وعاء الفطر بناء على ان يكون اليوم وقتا له وقد سئلنا  
معنى المونة منها من هذا الواجب في موضع وذكر المشيخ في تحفه في اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج  
الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مونة شرعية وحيث اصلاح  
عبادة الصوم حيث قال علم صدقة الفطر طهره للصائم عن اللغو والرفث والمعقة اصلاح البدن والعبد  
يحتاج اليها جميعا لهذا هو معنى المونة فيها وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمان في اسرار السرايا ان السبب  
ويل عليه والدليل عليه قوله علم صدقة الفطر طهره للصائم وطهرا للمساكين فقوله طهره اشارته الى معنى العبادة  
وقوله طهرا للمساكين اشارته الى معنى المونة فكانت الصدقة مشتق على الوصفين معنى العبادة والمونة معلق براس  
ويل عليه لان الولاية من باب العبادة والمونة من باب الغرامة لكون الحكم على وفاء السبب ولهذا يضاف

الراس

الى الراس فقال زكوة الراس ومضاف الى الوقت ايضا فقال زكوة الفطر المراد به وقته فكانت الاضافة الى الراس  
اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشريعة لانه لو قلنا ان الوقت سبب  
لكانت اى الاضافة الى الراس لغوا في قوله العاصي الامام ابو نصر الزوزاني ان السبب كلاهما الراس والوقت فكان  
حكما متعلقا بعلة ذات وصفية ثم قال والمسائل استغن عن هذا الاصل **قول** وسبب وجوب الفطر البيت  
دون الوقت لانه نسبة اليه ولم يتكره في الحج لانه لان السبب وهو البيت غير متجدد قال ابو اليسر ان البيت  
حرمة شرعا فحوزان يصير سببا لزما شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واكثر اما الاكثر منه  
لانه يكون زيارته تعظيما له فعلا له وان هذا البيت لحرمة امان الخلق فكان نعمة في نعم انصار  
سببا لكونه نعمة واما الوقت فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدون سبب للوجوب  
بدليل انه لا يسكر تكرره ولم ينسب اليه ايضا ونوقف صحة الاداء عليه مع انما يتكرر سكر دليل الشريعة  
غير ان الاداء اي الحن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة  
والاداء غير جائز لاول اشوال فليكن يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب وجوبه اذ لو لم يكن سببا لم يكن  
اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلاة فذلك انه سبب فقال الوقت شرط  
الاداء كما ذكرنا وبحوز الاداء بعد خوله لكن هذه عبادات ارکان شرع اداؤها متفرقا منقسما على  
امكنة وازمنة ولخص كل من بوقت على حده كما اختص مكان مخصوص فلم يحز قبل وقت الخاص كما لا يجوز  
في غيره مكان فلذلك لم يحز طواف الزيارة يومعرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحز  
رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزواحي ما كان فيها غير موقت بوقت مخصوص متادى في جميع وقت  
الحج كالسعي فان مر طاف رمي في رمضان لم يكن سعيه معتادا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر  
يلزمه السعي ولو كان طائف رمي في شوال كان سعيه معتادا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي  
غير موقت بوقت فخص فحاز اداؤه في اشهر الحج واما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الاداء  
بجواز فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولتأثرها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي موصله  
الى الاداء اذ تنهيه له بدون الزاد والمالحة لا يخرج عظيم وهو مدفوع فعدنا ان المال شرط وجوب الاداء  
لان سببه والدليل عليه ان سببه الاستطاعة على الزاد والراحلة والاداء قبل ملكه ما جاز كما ذكرنا لوجود  
السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يسجد الوجوب بتجدد الاستطاعة  
ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يسجد بتجدد فعله ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار بلول الآج  
والعلم وانه على الناس المستطيعين حج السنة حقا واجبا سببه اذ اجاء وقت الاداء في النجوم **قول**

وسبب وجوب العشر الاصل النامية حقيقة الخارج الباء متعلق بالنامية وهو ارض ارض الخارج فان  
سببه الارض بالنماء المقدرى وعند الشاخي الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخارج  
حتى انها جمعان في ارض واحدة لان العشر متعلق بالخارج وتكرر متكرره ولهذا لا يجوز تجليل ولو كان  
الارض النامية هي السبب لتجليله كالحراج وكالزكوة قبل الحول ولنا انه نسبت الى الارض فقال العشر الارض  
والارض بوصف فقال ارض عشره والشيء يضاف الى سببه الاصل ونصف السبب حكمه والدليل  
عليه ان هذا حق مالي وجب لله فلا يكون سبب ما لا ناميا والخارج عن موصوف بصفه النماء بل هو معد للاسراع  
والاملاق انما الارض هي الموصوف به الا انما الارض على وجهين فما حقيق وهو الخارج وما حكمي هو العشر  
من الاسراع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله كما في الزكوة فانها تارة تجب بالنماء الحكمي  
وهو كون المال معد للتجارة فالعشر متعلق بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج ولا يمكن ادائه  
الا بعد تحقق الخارج والخارج مقدر بالدراهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي وفي العشر معنى للمؤنة  
اي في وجوب العشر معنى مؤنة الارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله يعزلكم سقاء العالم  
الى الحين الموعود وسبب تقاها هو الارض فان الثمن منها يخرج فوجب العشر والخارج عبارة لها وعبارة  
عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم وداياهم عبارة دورهم وعبارة الارض ونفاؤها جماعة المسلمين  
لانهم يذوقون عن الدار ويصونونها عن الاعداء في جيل الخراج للمقتان له كفاية هو ليعتقدوا الى اقامة النضر  
والعشر للمحتاجين كفاية لانهم هو الذابون عن حرم الاسلام معنى كما قال علم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم  
فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانما اعلمنا معنى هذا معنى المؤنة وفي معنى العبادة ايضا باعتبار كون  
الواجب جزا من النماء فلما من اكثر الزكوة متعلق بالمال النامي هذه الصفة فاستحل على معنى المؤنة  
والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنماء الذي يعلق به معنى العبادة وصفاتها كان  
معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا **قول** وصار السبب بتجدد وصفه بتجدد اجواب عن  
استدلال الخصم بمعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به فقد مر الا باعتبار ان الخارج  
سبب كما قلنا في النصاب لو اصد سكر الحول والدا من الواحد بتجدد تكرر النظر والسكر الخارج في سنة واحدة  
لان النماء المقدر غير متكرر ولم يجر التجليل اي تجليل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل عن سبب  
موصوف العبادة في العشر كان التجليل قبل الخارج موقوفا على العبادة وبطلان الاستحالة حصول السبب  
قبل السبب واذا بطل معنى العبادة في مؤنة خالصة متعلقة بالارض وهذا اقله فلا يجوز ان يضاف  
تجليل العشر قبل الخارج كعجيب الزكوة في الابل الحول والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تجليله يجوز

لان مؤنة محضنة والودى التجليل فيه الى تغييره كما يجوز تجليل بعد ملك النصاب النامي لا يزود الى  
التغيير **قول** وكذا سبب الخراج اي وكان سبب العشر الارض النامية سبب الخراج الارض النامية  
ايضا لكن النماء معتبر في الخراج بقدر الاحتياط بالتمكن من الزراعة كما قلنا ان الواجب من غير خسر الخراج  
فلم يعلق بعنف الخراج وعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاومة فصار مؤنة باعتبار الاصل  
اي باعتبار تعلقه باصل الارض كما سنأ في العشر وعقوبته باعتبار الوصف هو العشر من طلب النماء بالزراعة  
لان الاستغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمدلة التي هي نوع عقوبة لان  
عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم قد ذمهم الله بذلك في قوله ٢ وباروا الارض وعسروها اكثر مما  
عسروها وقال علم اذا نابعيتم بالعين وانبعتم اذ بان البقر ذلتهم فظهر عليكم عدوكم وراى البني علم شيئا  
من الالذراعة في بنت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الظاهر حيث لم يقبل  
الاسلام واستغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المدلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك  
والخراج في الارض اصل لان كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عن الالعشر في حق المسلم واوجب  
الصرف الى مصارف الزكوة لتصل به نوع عبادة تكملة للمسلمين ولهذا اسد الخراج على المسلم  
لان فيه نوع صفار ومذلة وجزاء البقا باعتبار معنى المؤنة ولا يقال بان وجود الخراج لا ينقل عن الزراعة  
ومع ذلك يجب العشر لانه اعتباري حتى وجوب العشر كالتسليم مال يجب فيه الزكوة لان  
عمارة الدنيا والاستغال بها في حق الكفار اصل وفي حق المسلم عارض فلما اعتبر العارض في جعل العشر عقوبة  
ولان الاستغال بالزراعة الاعراض عن الدين واجهاد سبب للمدلة لانفس الزراعة قال علم اطلبوا  
الدرق في خبايا الارض ولا تسحقوا الاعراض في حق المسلم وكان التساوبا وان معنى الزراعة غير معتبر في  
العشر حتى وجب العشرين حرم من الارض شئ من غير ان تزرع ولذلك لم يجمع عندنا اي وان سبب كل  
واحد منهما الارض النامية لا يجمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى  
العبادة وفي الخراج معنى المدلة والعقوبة وسبب واحد لا يجب مكانا مختلفان وقوله هو محل كل واحد  
مختلف لا معنى عنهم شيئا لان المحل قد يكون متجدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمه وقد روى الابل  
في مسنده عن ابن جبير عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنهم عن النبي علم لا يجمع  
في ارض مسلم عشر وخراج وكذلك امة العدل والجور لم يشغوا بذلك مع كثرة احتياهم لاخذ  
المال **قول** وسبب وجوبه لطهارة الصلوة احلفوا في سببه وجوب لوضوء فقبل سببه الحدن الصلوة  
لان النبي علم قال للوضوء الا عن حدث وحرف عن مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله علم

ادوا عن نونون والانه نكر سكر الحديث ولا نكر سكر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو  
 طاهر لا يجب عليه الوضوء فعملنا ان السبب هو الحديث والمعنى لغو من قال فانه لا يخرج من الوضوء  
 فكيف جعل سببها له لاننا جعلناه سببا لوجوب الوضوء للحصوله وانسلم انه لا يخرج من الوضوء  
 ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او اعادة الصلوة لانها هي الطهارة تضاف الى الصلوة  
 شعرا وعرفا يقال طهارة الصلوة وطهارة الصلوة والاضافة دليل السبب الاصل ويقوم بها ان تثبت الطهارة  
 بالصلوة حتى وجبت وجوب الصلوة وسقطت سقوطا وهذا المغلق دليل السبب ايضا وهي الطهارة  
 شرط الصلوة وما لم يكن شرط الصلوة كان وجوبه وجوب الصلوة كاستقبال القبلة وسر العورة وطهارة الثوب  
 في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكان شراؤها في الصلاة وثبوتها مشهور النكاح وهذا ان شرط  
 تبع للشرط متعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعه فلا يتبعه بشرط ولا نسلم ان وجوب  
 الوضوء سكر الحديث بل سكر الحديث بل سكر الصلوة لان الحديث شرط وجوبه كالاتساع في الحج  
 لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة بمحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصله لا يجب تحصيلها وان  
 وجب السبب فكيف هذا والدليل على ان الحديث ليس سبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نور على نور  
 وبعد حتى الحديث لا يجب بل وجوب الصلوة فان الجنب اذا صحت لا يجب عليها الاغتسال امام نظره حتى لم  
 يجب قصد الكراهة عند اعادة الصلوة حتى قبل ان من نوضا ولم يبذل الوضوء فاصحة ذلك الوضوء  
 الغنم وروى في ذلك حديث الاموي انه اي الحديث ازاله له اي الوضوء وتبديل صفة الطهارة بصفة الخامسة  
 وما يكون ارفعا للشئ ومن لماله لا يصلح سببها ولا يتخالف في وجهك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق  
 فمن ذلك من اضافنا الى الصلوة ان كونها شرطها تنقض عدمها وكونها مضافا الى الصلوة وكما لها  
 معنى تارة فاما يمكن اجتماعها مضافا الى الحديث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة  
 وكونها شرط للاداء لا يمنع من اضافته وجوبها الى وجوب الصلوة لمغايرها ولا يقال لو كان وجوبها مضافا  
 الى الصلوة لمعنى ان الجوز الوضوء قبل الوقت لا يمدى الى تقديم الحكم على السبب فنقول وجوب الصلوة واداء  
 سبب لوجوب الطهارة لا شرعيتها وجوبها لا تثبت قبل الا انها متوضا قبل الوقت ودام وطهارة  
 الى حال الاداء لا يجب عليه عادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبال القبلة قبل الوقت  
 واستدام الى حال الاداء اذا شرط تراعي وجوده لا وجوده **قوله** وسبب الكفارة ان اي سبب وجوبها  
 ما اضيفت الكفارة اليه من امر داير او متردد من حظر وابطاح مثل الفطرة ومضان وضو الجنب فانه من حيث  
 ان يلباغ فعل نفسه الذي هو ملوك مباح ومن حيث ان يلباغ على العبادات محظورة كما في شرح الفقهاء

انما يوجب الوضوء في الصلاة  
 لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة بمحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصله لا يجب تحصيلها وان  
 وجب السبب فكيف هذا والدليل على ان الحديث ليس سبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نور على نور

وقيل الخطا لان داير من الخطر والاباح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث  
 انه يصير محظورا وقيل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطيار ومحظور من حيث ان جنابه على الاضام  
 وكذا الارفاق باللبس الطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت عليه معنى في  
 غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا تمتنع باهله وماله الا بعد بلوغه ماله  
 فانه محرم المنع هذه الاشياء في هذا السفر للتحقق معنى السفر وكان حراما لمعنى في غير هذا من  
 الخطر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب من الكفارات على الصبي فانها لما كانت دايرة بالعبادة  
 والعقوبة والعبادات شرعت ابتداء والصبي ليس من اهل ابتداء والعقوبات شرعت جزا على فعل  
 محظور وفعله لا يوصف بالخطية ولا يجب الكفارة عليه وكذا ذكر الشيخ رحمه الله والميمون سبب الكفارة بالاضافة  
 لاضافة الكفارة اليها شرعا ونحوه فان الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم فقال كفارة الميمون الا انها سببها  
 معقودة عندنا وشرط وجوبها فان البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند  
 فواته لصيرها اعتبارا كما كانت على بره وعند الشافعي هي سبب صفة كونها مقصودة وكفارة فيها  
 اصلا لا يضاف على البر وشرطها فواتها صدق من الخبر الذي عنده عليه الميمون بحجة الكفارة في الغفوس بوجود  
 الشرط هو بقول الكفارة مواخذة شرعت ستر اللذنب ومحو الاثم متعلق بارتكاب محظور وهو عند  
 حرمة اسم الله تعالى كالنوم بجبا ركب اللذنب محو الهمم ثم التمسك بالحصل الا عن قصد فاخرج ما تشع اللغو  
 عن السبب لعدم القصد وبغيت الغفوس والمنعقدة سبب الكفارة باعتبار صفة القصد واليم  
 اشير في قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقلنا نحن لما كانت الكفارة  
 مشتتة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية استندعت بسببها دايرا  
 ببر الخطر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فكون الميمون صفة كونها منعقدة بسببها  
 للكفارة من ان الخالف ما أكد المحلوف عليه بذكر اسم الله حرم عليه عند حرمة والاحراز عن المنكح  
 يحصل الا بالبر فوجب لبر الميمون اخرازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فادرا عن الوقوع  
 في المحرم فاذا فان البر وحصل المنكح وجبت الكفارة خلفا عن البر لصيرها كان لم يفت باداء الكفارة  
 ورفع المنكح وهذا هو تحقيق معنى الخلافه فان قبل الخلف بحسب السبب الذي وجب الاصل فلا بد ان يكون  
 قائما للثبوت الخلف به او لا ثم تمام مقام الاصل وهذا الميمون قد انحلت بالحنث فصارت معدومة فكيف يحصل  
 سببا للكفارة قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبه للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف يقول  
 بالوجوب حاله الا حلال ثم يقول ايضا قد انحلت في حق البر لغواته فصارت سببا للكفارة الآن فهي منجولة

معدومه في حق الخلق الاصل وهو البرهاني فانه ليس سببا للكفارة فكانت واجبة كذلك سببها لغيره فحق  
البرهاني سببا للكفارة الا ان شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البرهاني ابتداء لان الكفارة  
خلف عن فصيح البرهاني فواته مبقى بالكفارة فباني الكلام المذكور في اثنائها **قوله** وهو حاصل الظاهر  
فانه من حيث ان كان ظاهرا فامباح ومن حيث انه منقول محظور فيصير سببا للكفارة وذلك الشيخ رحمه الله الظاهر  
مع العود بسبب الكفارة فان الظاهر محظور والعود مباح فاذا اجتمع صارا سببا لبرهاني والخطير والاباحه  
قال الله عز وجل والذين يظنون انهم لم يعودوا لما قالوا اذ اضاف اليهما وانما ذكر تكلمهم ثم هي كلمة الترابي  
لان المظاهر عزم على التمسك والظاهر ان من عزم على شئ لا يرجع من ساعته فاذل كلمة الترابي بناء على العادة  
وتفسيره ان كان كون هذه الاشياء اذيرة بين الخطر والاباحه او مان كون العمد والغور واسبابها الاصل  
مذكوره في موضع ابي الميسون ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب وفي هذا الكتاب بعد ابي الميسون **قوله**  
وسبب المعاملات اي سبب شرعية بالعلق النقاء المفدور اي المحكوم من الدين واللام للعهد معاظير اي  
مباشرة فمن قولهم فلان تعاظم كذا اي محوص فموتنا وله فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا  
للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن بعلق البقاء بها واصفها اليها سبب  
لشرعيةها وهو امر سابق على شرعيةها فيصير سببا لها وسان ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشيخ  
والشيخ المصنف جهلهم ان الله تعالى خلق العلم وقد بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء ان يكون بقاء الجنس  
وبقاء النفس وبقاء الجنس والناسل وذلك باننا في الذكر الاناث في مواضع الخرز وشيخ له طريقا سادى **قوله**  
غير ان يصل به فساد واضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان  
الابتنى اشبهت بعد ارجاب الموت عليه وليس للام قوه كسبب الكليات في اصل الجلبه وكذلك طريق لبقاء  
النفس الاجله غير اصابه المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لبقائها لا يكون حاصلها في يدها  
وانما يمكن من تحصيله بالمال فشرع التشارك في المال وسبب التشارك ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض  
في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد هذا الذي ذكرنا طريقه القاضي الامام ابو زيد وبابعه فيها عامه  
المناظرين من المشايخ فاما المنفقون من اصحابنا فمما لو اسبب حربه لعباد ان نعم الله تعالى على كل واحد  
من عباده فانه يقال اسد الى كل واحد منا من انواع ما يقص العتول عن الوقوف على كنهها فمما على القيام  
واجبه هذه العبادات علينا بازاها ورضيها شكر السوايه نعمه بفضلها وكرمه وان كان لا يمكن لاحد الخروج  
شكر نعمه وان قلته مدة عمره وان طالته وهذا لان شكر النعم واجب بلا شك عقلا او نصا على ما قاله اهل الشك  
لي ولو اذكري وقال علم من ازل ان الله يمشي في نصوص كثيره وردت فيه وكل عباد صالحه لله ربنا  
شكرا

شكر النعمه من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روي انه علم صلى حتى تورنت  
رجلاه فقل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا اكون عبدا شكورا اجاب بصل الله  
شكرا على ما انعم عليكم ثم نعم الله على عباده اجناس مختلفه منها الجاد من العدم وكرمه بالعقل والخواس  
الباطنه ومنها الاعضاء السليمه وما حصل له بها من النفع الاستعمال من حاله الى ما يحيا فيها من كسب  
القيام والعود والاختنا ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمه الشهيبه والاستمتاع بصنوف المأكولات  
ومنها صنوف الاموال التي ياتيها ويصل اليه من منافع النفس ودفع المضار عنها فكل حسب اختلافها حيث  
العبادات فالامان وجب شكر النعمه الوجود وقوه النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب التي  
اختص الانسان بها من سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بالحاجه لله تعالى لكن العقل يعرف  
ان شكر المنعم واجب وكان النعم معناه وجوب شكر المنعم بواسطه الله المعرفه وهي العقل وهذا معني  
قول الناس العقل موجب دليل ومعرف لوجوب الامان بالطرفه سببه وهو النعم بالعقل ووجوب الصالح  
شكر النعمه الاعضاء السليمه معترف بالحقيقه من المشقه قدر الراحه التي نالها بالقلب على حسب  
ارادته اذ النعم مجهوله فاذا اقتدرت عرفت ووجوب الصوم شكر النعمه امضا الشهيوان والاستمتاع  
بها مده فيعرف ما يقاس من مرارة الجوع وشده الضياء في الهواء الحر قدر ما نال من صنوف الاطعمه  
الشهيبه والاشربه الباردة ووجوب الزكوة شكر النعمه المال معترف بما يجد طبيعته  
من المشقه في زوال المحبوب الى من لا يحمله منه ولا يكون له حدد او لا يطمع منه مكافاه قدر  
ما حول من اصناف المال وادى من البسيطه في فنونها ووجوب شكر النعمه ايضا فان الله لما  
اضاف البيت الى نفسه كرامه له واظهار الشرفه صارا امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء  
شكر هذه النعمه تخصيصا للامان من النيران ولعريف مقامه شدا من السفر قدر النفع في النعم في  
حاله الاقامه بين الاهل والاولاد فثبتته مما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق  
ما لي صدر الاسلام ابو اليسر شيخ الاسلام علاء الدين صاحب معين ان من المناظرين والله اعلم واذا  
قد فرغنا من شرح القسم الاول من الكتاب فتوقفنا على الملك العزى الوهاب كاسفين للحج عن حقائق  
معانيه رافعين للاستار عن دقائق مبانيه فليستقل الى بعض القسم الثاني ونقره مستخدمين للتوقف  
من الله عز وجل على تحذيره وتنقيده شاكرين له على نعمه وافضاله ومصليين على خير البريه محمد واله  
واحمد له واولا واولاد **باب بيان اقسام النعمه** انما اختار لفظ النعمه دون لفظ الخير  
كما ذكره غير لان لفظ شامل لقول الرسول وفعله علم ومطلق على طرفه الرسول والصالحين على ما





بيان والشيخ قد الحق باخر هذا القسم بان افعال النبي علم واقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاضار  
لفظه شتم الكل ثم السنة والحداد باقولا لرسول همدنا يشارك الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص  
الى المقضى ان قوله علم حجه مثل الكتاب وهو كلام مستجج لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرب فيه هذه  
الاقسام ايضا ويكون سائرنا في الكتاب سائرنا فيما لنا فارجح الكتاب كونه حجه ونفارق في طرق الاتصال البناء  
فان الكتاب ليس الا طريق واحد وهو النواتر والسنة طرق مختلفة كما استتف عليها بهذا الباب هو الذي  
شرح فيه الياب للمعارض لسان ملكا الطوق وما يتعلق بها وقوله وتخص السنن ما يؤكد وما كان هذا  
القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه وقوله الخبر مطلق على قول مخصوص من الاقوال  
ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال احسن عيناك ومنه قول ابي الطيب وكو  
لظلام الليل عندي من يد خبير ان المانونة تكذب ولكن حقيقة في الاول لساد الفهم اليه عند اطلاق  
لفظ الخبر ون الثاني واختلفوا في تحديده فيقبل ان الحد لا يضر وقت التصور اذ كلا صديعا بالضرورة  
الموضع الذي يحسن فيه الخبر يفترق منه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولو لان هذه الحقايق  
متصوره ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالمعنى من ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر  
بعد معرفتها اما قبل ذلك فيغير سلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله الصدق  
والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب واعتراض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله  
يدخله الكذب ولا التكذيب والاحتمال الكذب ايضا فلا يكون جامعة وان صاحب الحد الاول وهو الجبان  
ومن تابعه عرف الصدق بان الخبر الموافق للخبر والكذب نقيضه وكان تعريفه الخبر بالصدق  
الكذب ايضا وقيل هو كلام يفيد نفسه اضافة مذكور الى المذكور بالنفي او بالاثبات واعتراض عليه بان  
ليس مما يقع له قول ذلك الغلام الذي لزيد او ليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو الحسن  
البحرني اذ الكلمة عنده كلام ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امر من حكم فيه بنسبة احد  
الى الاخر نسبة خارجة حسن السكون عليها وانما قال امر من دون كلمتين هو لتقليد استعمال الخبر للنسبة  
وقال حكم فيه بنسبة للخبر ما تركب من غير نسبة وقال حسن السكون عليها بالخبر المركبات التقييدية  
وقيد النسبة بالخبر لبحر الامور نحو اذ المراد بالخارجي ان يكون للمركب النسبة امر خارجي تحت حكم  
بصدقها ان طابقتها وكذلك بان خالفته وليس الامر ونحو ذلك ثم ان ينقسم اقسامها لثلاثة خبر يعلم صدقه  
سقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه سقين او ضرورة  
العقل او نظره او الحسن والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع من الصدق او اخبر ما يحسن خلافه او

اخبار ما يخالف النص القاطع من الكتاب السنة ونحو ذلك وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتبها  
تخرج جانب صدق الخبر العدل وما تخرج جانب كذب الخبر الفاسق وما استوى طرفاه كخبر الجمهور من  
القسم الاول المتواتر وهو خبر جماعة مفيدة بنفسه العلم لصدق وقيد بنفسه للخبر الذي عرف  
صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم و  
النواتر لغة ما يبع امور واحدا بعد واحد ما خوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر  
بعض وتواتر من غير ان ينقطع ومنه جاءوا منى اي متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ  
بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه واله لان المتواتر من السنة هو في بيان اقسامها ما تعرف  
نفس المتواتر بالظن في ذاته فلا يحتاج الى هذه التقييد كخبر عن البلدان الفاصية والملوك الماضية ثم  
اتفقوا على ان من شرطه كثر الخبر من كثره يمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل  
المواضعة وهو معنى قوله لا يتوجه تواطؤهم اي توافقتهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا  
علمائهم الى الحسن الى غير ذلك دليل العقل مثلا فان اهل خدادا لو اخبروا عن حدث العالم الا حصل  
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبر في الطرفين والوسط مستوفين في هذه الشروط اعني الكثرة  
والاستناد والبراهين بقوله وبدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقل هو  
خمسة لان مادوراكا الاربعة بسنة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المذكرين ليحصل عليه الظن  
ولو كان العلم حاصل بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل ثمانية بعد تقييد بنسبهم فانهم  
خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله لولا بان النبي حسبك الله ومن اتبعك  
من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفيد قولهم العلم لم يكونوا حبا لاجتياجه الى من تواتر به امره  
وقيل سبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خص ما تواتر به من  
هذه الحكام فاسدة وانما تمسكوا اليه شربهم فصلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها  
المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا يمكن ان يحصل العلم به الاخرين  
ولما ليزن في واقعه اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلفوا او الصحيح انه  
غير منحصرة عدد مخصوصة وضابطة ما حصل العلم عنده فحصل العلم الضروري استدلالا على ان  
العدد الذي هو كامل عند الله قد توافقت على الاخبار والانسنة لكمال الوجود على حصول العلم  
والدليل على انه غير مختص انما ينقطع حصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصله لو  
كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي يكمل فيها كمالها في العادة سبيلا لانها حصل

بزيادة الظنون على تدريج خفي كما حصل كمال العقل بالندرج وكما حصل الشيع بالاكل والربط بالماء  
والسكدر بالجز بالندرج والقوة البشرية فاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكاب يشير الى  
شروط بعضها منفق عليه بعضها مختلف فمقوله لا يتوهم نواطوه هو وقوله ويبدو هذا الحد  
قوم الحصى عددهم يشير الى استراط خروج عدد الحصى عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم انهم  
من كانوا محصون كان لا مكان النواطوه فدخل خبره عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر  
دفعاً لذلك الامكان وذهب به جمهور الى انه ليس شرطاً فان الحجج او اهل الجامع لو اجروا عن واقعه  
صدقهم عن الحج او عن الصلوة حصل العلم بخبرهم هو كونهم محصون وقوله وعدالتهم يشير الى  
اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقق والكفر  
والفسق مظنتا للكذب والمجاز فيه فشرط عدمها وعند العامة ليس شرطاً وان كانوا القار  
في ارا وقوله وتبان اما انهم اي نبا عددها يشير الى اشتراط اخلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلانهم هو  
مختار البعض لانه اشد تأثيراً في دفع انكار النواطوه وعند الجمهور لا اشتراط ذلك ايضا لحصول العلم  
باجراء منوطي بقعه واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة الى كمال العود كما تنادي به هذا  
الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاختلال واطرف من اللزوم على الحضور  
انها شرط حقيقه بحيث يتوقف ثبوت العلم بالنواطوه عليها بل الشك طينه حقيقه ما ذكرناه بدنيا  
والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجز بانهم  
كانوا الكفر فلا يكون نواترهم موجبا للعلم حتى صار كالمعاني المسموعه منهم حتى صار هذا الخبر بمنزلة  
ما اذا عاينت الرسول لعلم ومعتمه من حاسة سمعك وليس لفظ المعاني في ساير الكتب والمذكور في  
القوم ومثلي ارتفعت الشبهه ضاهي المتصل منه بك حاسة سمعك ولو قيل كالمعاني والمسموعه كان  
احسن ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاني لان سماع الكلام مع معانيه المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى  
الفهم من السماع بدون معانيه وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمعاني دون الكلام الا انه جعل  
حركه الشفه التي يدرك بالبصر بمنزلة الكلام فصح هذا الطريق وصف الكلام بكونه معانيا كما صح  
وصفه بكونه مسموعا وما اشبه ذلك مثل اروش الجنائيات واعداد الطواف والوقوف بعرفة **قوله**  
وهذا القسم ولما بين نفسه المتواتر وشروطه شرعي في سان صكه فقال وهذا القسم المتواتر من  
الاخبار بوجوب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب  
الشمسية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهم قوم من مفكر الرسالة بارض الهند الى ان

الجز يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه العلم نفي والاعلم طائفة بل بوجبه طائفة وذهب قوم الى  
ان المتواتر بوجبه علم طائفة لا علم يقين ويردون به ان جانب الصدق يخرج في حيث يطابق  
اليه القلوب مثل ما سبقت للدليل الظاهر ولكن لا ينفى عنهم الكذب والغلط والافرق بين القول الا  
من حيث ان الطائفة ارباب اليقين من الظن ولهذا كان متمسكا اليقين واصحابه العالمون بانهم  
بوجوب اليقين احصوا فذهب عما منهم الى انه بوجبه علما ضروريا وذهب ابو الفاسم الكعبي وابو الحسين  
البصري من المعتزلة وابو بكر الدقان من اصحاب الكافي الى انه بوجبه علما استدلاليا وسبقتم في ان  
الباب **قوله** وهذا الى من انكرو حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذي تشتغل باليسر له  
عاقبه حميدة ولحقه ضرورة ذلك لم يعرف نفسه لان موفقه كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر  
فاذا انكرو كون الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقه من الماء  
حصلت بالاستدلال بالمولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبره وجود نفسه به فلا يلزم من  
انكار الخبر عدم معرفة النفس لانا نقول ما ذكرنا ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس  
بحسوس ولا معقولة اذ العقل لا يوجب ذلك فثبت ان ما ثبت بالخبر ولا دينه لان طريق معرفة الخبر والسماع  
ايضا خصوصا فما رجع الى الاحكام والآدياه لان موزن الاغذية والادوية يحصل بالخبر لان فيها ما هو  
مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطاق التحريم الاحتمال الملاك وكذا معرفة الاب والام بالخبر لان  
التربية والقيام بما هو حاصل من المملقة والغير كما حصل من الابوين ثم كذا وصدق نفسه ساكنة  
لمعرفة هذه الاشياء وحصل لها العلم باقتضاها بالخبر بمنزلة العلم بالحاصل له بالعيان والمشاهدة  
فكان منكرا كالمشاهدة من الموصطاه فلا يستحق المكاملة قال شمس الامه  
يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما تسمى من الاستدلال  
بالعلم دون ما تسمى بالخبر المتواتر فانه بوجبه علما ضروريا والاستدلال لا بوجبه ذلك وانما الكلام  
معناه حيث يقدر عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس انه مكابره ومحمد لما علم  
اضطرابا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقه للاشياء المحسوسة فيقول اذا رجع المراد الى  
نفسه علم انه مولود اضطرابا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعانيه وعلم ان ابويه كانا من جنسه  
بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان وعلم انه كان صغيرا ثم شاب بالخبر كما علم ذلك من ولده  
بالعيان وعلم ان السماء والارض كانا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انها على هذه الصفة للحال  
بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابره جلد ما هو معلوم ضروره بمنزلة من انكر العيان

**قوله** ومعنى الطائفة عندهم ما يحتمل ان يخالجه اي يقع فيه شك او يفتريه اي يغشاه ويدخله وهو اي غلط من وهمهم اذا غلطوا وانما قيد بقوله عندهم لاننا وافقهم في انه بوجوب علم طائفة ايضا وكنا  
معنى الطائفة العاقل من هذا لانها مطلق على العقين ايضا لا طائفة القلب ليه قال الله بواجب انهم  
ولكن لظن قولي اراهم كمال العقين فقال معناها عندهم كذا المحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار  
جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حاله الا نزيد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الاحتمال  
اذ لو انطلق الاحتمال ولم يحجز الكذب عليهم حاله الاجتماع لا قلب الجازم مستعاضا وهو مستعاض ان  
الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا يبرى ان المعنى الذي لا جله لا يشك علم العقين حاله الا نزيد وهو كون  
المجتبئين معصوم عن الكذب موجود حاله الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حاله الاجتماع اسقى العقين  
عن خبرهم على ان اجتماع الجهم العفير على الاخبار بخبر واحد احصاهم في الآراء وقصد الصدق والكذب  
غير منظور كما لا يتصور انصافهم على كل طعام واحد ووقوع العلم العقين به مبني على تصور **الاجتماع**  
ثم اذا اسقى العقين عن فاما ان تشك بظن كما قال الفریق الاول او طائفة منته كما قال الفریق الثاني وذلك  
ان الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اجله المحسوس عن زده اذ شئت للعين فانه خرج في زمن ملك لسمى  
كستاسب سلبا وادعي الرسالة من اصلين قد سمين وامن به الملك واطبقت المحسوس على نقل معجزة  
وقد كانوا اكثر عدد من انتم كان ذلك كما بينت اذ لو كان صدقا لزم منه صحوة دعواه وهي باطله عقين  
وكذلك اليهود اسقوا على قتل عيسى عليه السلام والتضاريس وافقوهم على ذلك ونقلوا اظلالا غلا  
متواترا وعدادهم كثر وكثرت وفورام قد ثبت كذبهم بالنص الفاطم فببب ان احتمال الكذب لا ينقطع  
بالتواتر ومع بقاء الاشياء علم العقين ولكن شبه به طائفة القلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم متردرا  
فيسبغ النوح ويرى آثار النهو لغسل الميت ودفنه مخبرونه انه قد مات مستبدل بهذا الحادث  
علمه بحبوتيه يعلم موته على وجه طائفة القلب مع احتمال ان ذلك كله جيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهل  
في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الامنة وهذا اي القول بان المتواتر بوجوب علم طائفة لا يقير قول  
بالله يودي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يشك خصوصا في زماننا الا بالنقل فاذا لم  
يوجب المتواتر يقينا لا يشك العلم الا في زماننا نبوتهم وحقيقتهم حتمة وهذا كذا صرح وضعا  
اي بوجبه بوضعه وذاته العلم العقين من غير توقف على الاستدلال بحقيقة اي يدل الدليل العقلي  
على انه بوجبه لعقنين لو رجعت الى الاستدلال ايضا وذلك الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا  
وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لان ما ان يقع اتفاق اولئك

او للمواضعة منهم عليه ولما دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب ايقان من جملة كثره  
خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان كتبتوا على ما كل واحد ومشرب واحد في زمان  
واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب قد يسمع كون العقل صار فاعلم واعيا  
الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة  
وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرقت اماكنهم واحلافهم هو يمنع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان  
الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه محتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبت في الجاه والمال وانواع النفع  
او خوفا لاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يامر به ذلك وهذا الداعي مما لا يتصور شموله  
في الجماعة العظيمة لا استغنا البعض عن حشمتهم الاخر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثره اموره  
وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته نفسه وانباعه نحو السلاطين الامراء والروس  
واذا لم يحجز ان يكون كذبا بعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم  
واعلم ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة بعض ان تطول الكلام ويزداد فذلك اشكال في اعتراضات  
لا يتم المقصود الا بالاجواب لقاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيق عظيمه ومن التلبيس لكل  
عاقلة ان علمه بوجوده ومحمد صلى الله عليه وسلم من علمه صحة الاستدلال المذكورة في هذه المسئلة **الفتك**  
بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز فبنتين ان الحق ما ذكره بان  
حصول العلم به ضروري والشك والرهبة في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض  
المحققين **قوله** والطائفة على ما فسره المخالف جواب عما يقال سلمنا ان نواطو مثل هذا  
الجمع خلاف العادة ولذلك اسماه علم طائفة القلب لكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية  
فلبقاء هذا التوهم لم تشك علم العقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته  
فقال الطائفة اي الاطمينان على ما فسره المخالف بانه علم يتخالجه شك او يفتريه وهم وما  
تصدره اي على تفسير المخالف وكحزان يكون موصولة اي التفسير الذي فسره المخالف ما يقع فيما  
يقع من الضرر لعفلة من التامل حيث يكتفى بالظاهر ولا يتامل من حقيقة الامر ولو تامل في الامر حتى يعلمه  
وجدن طلب حقيقة لوضع فساد باطن فاما امره كذا باطن ظاهره ولا يريده التامل الا كحفا فلما اي  
لا بوجبه طائفة على النفس المذكور بل بوجبه يقينا من نظير ما بوجبه طائفة فقال كذا لاضر وهو  
متصل بقوله لوضع له فساد باطن جلسوا للمائة اي للمصيبة المائة عند العرب النساء بجمعة في فريح  
او حزن والجمع المائة وعند العامة المصيبة بقول كافي ما تم فكان قال ابن ابي عمير في الصواب ان يقال

في مناخه فلان كذا في الصحاح ينفع له العلم اي علم الظالمين وقوله فاما العلم المتواتر فنظر قوله فاما الامر بكونه  
باطن ظاهري بمعنى الدليل وهو انقطاع نوه هو الموطأ في مثل هذا كما زاد المرثا ملا ازيد يقينا والتشكيك فيه  
يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في خفاق الاشياء المحسوسة ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله  
وصحابه رسول الله صا ورض عنهم كانوا كذا وذكره او صافا بوثركل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثره  
العدو واصلا في الاماكن وطول بحب النبي صا وانفاق الكلام بعد الافتراق ثم قال وهذا اي جميع ما ذكرنا نقطع  
الاخراع اي الانتفاء والابتداء عن عند انفسهم عاده وقوله وما تصور الختام بعد الزمان جواب شرط محذوف  
ان صرح ذلك اي لو تصور الاختراع منهم لما تصور خفا اختراعهم مع بعد الزمان ولفظ بعض الكذب ولو كان نظرا لنا  
خصوصا مع بعد الزمان وكان جواب سوال يرد على قوله وهذا نقطع للاختراع فان قال بوجه التوهم الموقوف على الكذب  
غير منقطع لما ذكرتم الا لما تصور منهم اختراع على الصدوق وصحبه الرسول يعلم مع بيان ما انهم وكثرتهم يتصور منهم  
الاخراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثره المخالفين  
والمحالين فيهم لدعوه الطباع الى افتش الاسرار فان الان يصيق صدره عن حصره حتى يعشيه الى غيره و  
يستكتمه ثم السامع يعشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول  
المدّة وكثره الاعداء ولهذا اي ولا تصور احوال الخفا منقطع صارا الزمان محققا في تحقق وظهر كونه معجز الان  
اعجازه موقوف على عجزهم عن الايمان مثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدر واعيله اتوا به بعد تحذيرهم في محافلهم بذلك  
وما استغلوا ابدا لافس الاموال ولو اتوا به ما خفي ذلك مع كثره المشركين وتباعد الزمان كما علمت خفا  
حرفان سبيله وهذا ان المتضمنين فاطعا احتمالا الوضع اي الاختراع والنقول وذلك ان انقطاع احتمال الاختراع  
المتضمنين اي الطالبين معاجيل الاسلام يقال جان فلان متضمنات اذا جاء بطلبه ذلك **قوله** واما اخبار  
زرادشت جواب عن مسكهم منقول المجوس قصة زرادشت بالواتر والجواب عن من وجهين احدهما ما ذكر  
في الكتاب ان ما نقل المجوس عن من افعاله الخارجه عن العادة مثل عدم نصره بوضع طشت من نار على صدره  
وتخذه من فعل المشعوذين ليس له حقيقته وعدم نصره بالنار من باب خواص الاشياء الصعبة بالاعجاز  
فاننا قد راينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثل ذلك ما علمت منهم وشعورهم كثيرا واما ما روي  
انه دخل قوامهم الفرس في بطن الفرس فبقى معلقا في الهواء ثم اخرج فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء  
الطرفين والوسط لانهم يروون انه فعل ذلك في خاصه الملك وحاشية اي صفاء قومه لا في كبارهم ولا في الاسواق  
ومجامع الناس وقد تصور من مثل هذا القوم العواطف على الكذب فلا تشبه التواتر ولا حقيقته دعواه  
الا ان لكن ذلك الملك وهو كمناسب لما راى شرا منه اي دعاه وذكاه تابعه على التواتر والاختراع

المعاند

ووظاه على ان يومن به ويجعله احدا وكان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة  
حقوقهم في كل حق باطل ويكون الملك من ورايه بالسيف يحبر الناس على الدخول في دينه وانما حمله على هذا  
الموطأ حاجته اليها فانه لم يكن له من قدم في الملك وكان الناس لا يعطونه فاجابوا بهذه الجيده ثم نقلوا  
عنه امورا الاصل لها ثروجا لامره وتخصيلا المقصود الملك وقد سمعت عن بعض النفاذ انه كان للملك اخت  
جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بالملك وكان يريد ان ينزول بها لكنه كان يمنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية  
والملك واخترت الملائكة فقهر من ذلك زرادشت اللعين منه ودعى النبوة وياح كجاج المحارم فوافق  
ذلك راى الملك مقبل في الامم وامر الناس بما بغته فغشنا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذبا اصل  
لها والثاني اننا سلمنا تسليم جد لنا نقل عنه من افعالها خارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يكن كذبا لم يكن كذبا  
على صدق دعواه ايضا ان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد النبي اذ ادعى شيئا لامرودة العقل لا يروى  
جازد لك اذ الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه بطلانه فلا سعد ان يظهر عليه  
خلاف العادة استدر ارجاء لا يجوز ظهوره على يد الملائكة لعدم تاديبه الى استنباه الامر على الناس فان من  
ادعى ان خمسة ثلثا العشرة وظهر على يده خلاف عاده لا يدل على صدقه ولا يقبل دعواه لظهور كذبه  
عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصليق يميز بزوان واهل من وهذا قول بين المناقض  
ظاهر البطلان يعرف بالدليل العقلي القطعية فساد وبطلانه يجوز ان يظهر على يد خلاف العادة استدر ارجاء  
لظهور كذبه دعواه كما يجوز ظهوره على يد الرجال اللعين كما جاء به **قوله** وكذا كذا في مثل اخبار المجوس  
اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى زعموا انهم قتلوه كانوا سبعين فرأوا شتم  
واختلال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت وقد روي انهم كانوا الابر فون المسح كحليته وانما جعلوا الرجل  
جملاء فاهم على شخص فحجوا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى وانما عوا اليه ومثله لا يحصل التواتر  
وكذا اخبار النصارى نقله لم تشبه بالواتر فان خبر قتله فيهم سندا الى اربعة منهم بوجها ومنى ولو قاتل  
ومر عش في بعض الروايات بوجها ووفنا ومنتس ومار قيش ومحقق الكذب منهم **قوله** واما المصانف  
جواب عما يقال الصلبي امر معين وقد شاهدته جماعة لا تصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب  
ينظر من بعيد ولا يتامل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التامل فمع ان الحليمة الهسية تغيبه ايضا  
فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يحقق في صلبي كما لا يحقق في قتله على ان العيسويين من النصارى  
وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى علم نقل بل رفعه لهم وعليه نصارى الجبشة وفي اليهود من يقول به ايضا  
كذا ذكر صاحب القواطع وقوله على انه اتى على واحد من اصحاب عيسى علم شبيه جواب اخر للسؤال المفرد

في دخوله على دينه

معف سلمنا ان التواتر في نقله جليل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرسل لم يكن عيسى علم فانما كان  
مشبهها كما سبق الله بقوله ولكن شبههم وقد جاء في الخبر ان عيسى سلم قال لمن كان معه من يريدهم ان يلقى  
الله يمشي عليه فيقله له الجنة فقال رجل انما قال في الله على شبه عيسى علم فنقل الرجل ورفع عيسى علم الى السماء  
ثم برد على هذا الجواب شكك وهو ان القول بانفاء الشبه يودي الى ابطال الحقائق كما قاله السلف في الامم فانما  
جاز الفاء وشبه عيسى على غيره جاز الفاء شبه كل شيء على غيره ويودي ايضا الى ما نقله التواتر عن رسول الله ص  
لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ص ولم يكن بل النبي له  
ان شبه الرسول ويودي ايضا ان الايمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملفي على غيرهم  
كيفه والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت ممن النبي عليه السلام كان الايمان به واجبا على زعمهم في هذا  
قول بان الله اوجب على عباده الكفر في الحجة وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى علم وكان باطلا فاجاب عن قوله  
وذلك جاز اسند راجع الى الفاء شبه بطريق الاستدراج جاز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا  
ومرضى الى مرضهم ولكن لا يجوز في حق قوم الرسول المؤمنون حتى لو جاء قوم في تلك الحالة لمؤمنوا به في الله الشبه  
منه لئلا يودى الى التلبس بانه قد قيل انه ادعى احد النبوة يس قوم وفي يده حجر المصنطيس ولم يوفى القوم بحجر  
وقال الدليل على صحة دعواه ان يحسن هذا المجد الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر ليعاين  
تلبسهم فيه صكه بالغة وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجع لطيف وندم على لظان في دفع المكاره  
عن الرسل كما دفع شر ابراهيم عن الرسول عليم بمنعه عن رؤيه الرسول وقد جالسهم ابراهيم حيث قال  
ابوليت ابن صاجك الذي هجان اراد به قول الله ص بتت يد ابي لهب وقوله فكان ابي صهم محتملا  
الكذب متصل بقوله مرجعها الى الاحاد مع ان الرواية عن السبعة الداخلين على عيسى في بطن هذه  
الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن نقل عيسى علم وصلبه بالمتواتر  
فانه ليس تخييل ولا عين خاصيته ملك وليس مرجعها الى الاحاد ايضا معني لا يلزم من بطلان هذه الوجوه  
ممكن الشبه في المتواتر لان ما يشاء منه فسادها لم يوجد في المتواتر اصلا او معناه لما كانت قصته  
واخبار اليهود مبنيه على التخيل وراجعة الى الاحاد كانت محتملة الكذب وقد وردت قاطعة  
متواتره كحالها مثل قوله وما ملوه وما صلوه والنصوص الدالة على الوضائيه ابطلت  
تلك الاخبار المحتملة ان ظهر كذبا وبطلانها بهذه النصوص المتواتره التي لا يذلل الاحتمال فيها  
لان الدليل المحتمل لا يفتقر الى الاعتراض عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم راه بعد حيا  
واما اعتبارهم حاله الاجتماع كحال الانفراد هيبا في جوابه ثم من قال المتواتر موجب علما استدل اليها

تمسك بان الاستدلال ليس الا برسب صمدان صادقه وهو موجود في العلم بالحصل الا بعد ان يعلم  
ان الخبر عنه امر محسوس وان الخبر من جماعة لا هامل لهم على التوطؤ على الكذب وان يعلم ما كان كذلك لا يكون  
كذب بل يلزم من الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما احلفوا فيه كالمحمل في ان الشيء  
اعتقدهم من خبره وان الموجود لا يكون مودوما حيث احلفوا فيه علمنا انه مكتسب بمنزلة ما ثبت من  
العلم النبوة عند معرفة المعجزات ووجه قول العامة انه لو كان استدلاليا اختص به من يكون اهل  
الاستدلال وقد رايته انه لا يختص به فان كل واحد في صفة يعلم اياه وانه بالخبر كما علمه باجود البوع  
مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا ولا انه لو كان استدلاليا لجاز الخلاق في عقلا لان شان العلوم الاستدلالية  
كذلك قال صاحب الميزان العلم للملك الماضية بالمدان النائية حاصل عن غير استدلال ووضعه من جهه العالم  
به وهو صلا العلم الضرور وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للائام على من نكر الضرورة تعنتا و  
مكابره وهو يعتقد العلم الاستدلال في مقوم عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كقولنا  
ومن خالف في هذا فانما يخالف بلسانه او خطبه عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضروره فقولكم للزمكم  
ترك المحسوسات سبب خلاف السوطايم وقولهم لا يدعونه من ترسب المفدمات قلنا لا يلزم من وثيقها  
كون الغضبية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترسب او الترسب ممكنة في كل ضرور حتى في اظهر الضرورات  
كقولنا الشمس اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود ولا كون وهو العدم متقابلان  
والمقابلان يمنع انصاف الشمس الواحد هما فالشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان  
امكان صورته الترسب لا يلزم من كون العلم نظرا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بانها ملك المفدمات المطلوب  
وانها الواسطة المفضية اليه العلم **باب المشهور عن الاخبار هذا الباب لسان**  
القسم الثاني من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبه صورته لا معني لانه لما كان من الاحاد في الاصل  
كان في الاتصال ضرب شبه صورة ومانقته الامه بالقبول مع علم انهم وتعلمهم في الدين كان منزله  
المتواتر وهو اسم الخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني ورضي روي جماعة  
لانهم توطؤهم على الكذب ونقل ما لقنوه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتراك في القرن الثاني والثالث  
والعبرة للاستدلال في القرن الثالث فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون والاسم مشهور  
فلا حرج في الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتح والشمسية في الوضوء وغيرها من هذا القسم مشهورا ومستفيضا  
من شهر بيشهر شهر او شهره فاشتهر في روضه وفيه شهر سيقه اذا سلمه واستفاض الخبر اشاعه ومن  
مستفيض ان منتشر من الناس اما حكمه فقد اختلف فيه هل هي اخبار ان في الاله حق خبر الواسطة لا يقيد

الاظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر صحت بعلم اليقين لكن بطريق الاستدلال  
لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحابنا في دفعه في القواطع خبر الواحد الذي بلغته الاهد بالاصواب  
نقله صدق مثل خبر عبد الرحمن بن عوف في احد الحرسه وخبر ابي هريرة في حرمه في المارة على غيرها وصالحها  
وخبر حمل بن مالك في الحنين وما اشبه هذه الاخبار وذهب عيسى بن ابان عن اصحابنا به الى انه موجب علم طائفة  
علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله والى هو تعدل النسبة وان لم  
يجز النسبة بمطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشحني وعمامة المناظرين قال ابو اليسر واصل  
الاختلاف راجع الى الكفار فعند الفرض الاول كلف جاحده وعند الفرض الثاني لا يكتفى ونفس الشمس الامة على  
ان يجلده لا يكتفى بالانفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وفي قول الفرض  
الاول من اصحابنا ان السابغ لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم انفاقهم على القبول الاجماع  
جمعهم عليه وليس كذلك الايمان صانبة الصدق في الرواية ولهذا يسمى العلم بالباب به اسند اليها الاضربا  
الا انه لا يكتفى جاحده لان انكاره ومحوره لا يورد الى ان كذب الرسول علمه لانهم يجمعون من الرسول علم  
عدوا لا تصور تواترهم على الكذب بل هو خبر احد قبله العلماء من العصر الثاني وانما يورد الى خطيئة العلماء  
في القبول وانها مبهمة بعدم التامل في كونهم عن الرسول غايه التامل وخطيئة العلماء ليست بكونهم بل بدعيه  
وضلالا بخلاف انكار المتواتر فان يورد الى كذب الرسول علمه اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه  
لكذب الرسول علمه كقول الفرض الاخر على ما ذكر في الكتاب انه وان صار حجة شراذمة السلف صححت  
الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال ونوهم الكذب باعتبار ان روايته في الاصل لم يبلغوا  
حد المتواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكتفى جاحده لانه لا تثبت الا بانكار اليقين ولم يستقم اعتباره  
اي اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة او اعتبار كون من الاصل في العمل اي في كونه موجبا للعمل ان الشبهة  
الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا يثبت في استفاضة العمل بها فهدى اولنا اعتبارها  
في العلم فانه ثبت في سقوط اليقين الا بما نشق دركها فتكون من هذا الوجه كالمعتاد لكن العلم بالمتواتر  
كان صدق في نفسه لا يقطع نوهم الكذب بالكيفية العلم بالمشهور لغفلة عن ابتداءه وسكون احواله  
يعني انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كون خبر واحد في العمل وسكن الى شهادته الحادثة  
في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأملنا ابتداءه واعتراه وهم وخالفه شكك فلذلك كذب علم طائفة  
وقد ان الزيادة على النص الخبر المشهور مثل زيادة الريح في حق المختص لقول علماء واليبس باليبس جلد مام  
ورجم بالحجارة وبرجم النبي علم ما عثر او غيرهما والمسح على الخفين حديث المغيرة وغيره والسنابغ في يوم  
السنابغ

المبين بقره ان مسجوع وصلح عنها فصيام لم يابام مساعفات وقد تحقق النسخ معنى هذه الصورة بهذا الزنادان  
وان عموما قوله لعلم الذائبة والذاني مساو للمحقق كما تنقل وغيره ونزادة الريح منسوخ حكم الجلد في حق  
وكذا قوله وارجلكم تنال حاله التخنف في احباب الغسل ونزادة المسح انسخ الحكم في هذه الحالة  
وكذا الطلاق قوله فصيام ثلثة ايام موجب جواز الفرق والسابع فيه تقييده بالنسب انسخ جواز  
الفرق وليس ما ذكرنا من تسلي التخييب لان شرطه عندنا ان يكون المختص مثل المختص من غير  
القوة وان يكون منفصلا لا متناجيا ولم يوجد الشيطان جميعا من الظاهر للامانة المذكورة وان كانت متساوية  
في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى بن ابان ان هذا القسم  
يعني الخبر الذي دون المتواتر بلثة انواع قصور ضلله جاحده ولا يكتفى مثل خبر الريح لانفاق العلماء من الصدر  
الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضل جاحده ولكن خطأ ونخش عليه لانهم نحو خبر المسح على الخف بشبهه الاختلاف  
فيما الصدر الاول فان عابته وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح  
رسول الله بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعها عن ذكر في شبهة الاصل لا يضل جاحده ولكن نخش  
عليه لان باعتبار الرجوع عند الاجماع وقد ثبت الاجماع على قوله في الصدر الثاني والثالث فلا يبيح مخالفة  
الاجماع فلذلك نخش على جاحده الماتم وقسم لا نخش على جاحده الماتم ولكن نخش في ذلك مثل الاخبار التي  
احصلت فيها الفتناء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها من كل قرن كان لكل من ترجم عنده جانب  
الصدق ان يحطى جاحده ولكن لا يثبت في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاشتم في الخطا موضوع عن المجتهدين  
ذكر الامام ثامن ائمة الله **باب خبر الواحد** وهو الفصل الثالث وهو الاتصال  
الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اما بثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول علم  
لم تثبت قطعا واما معنى فلان الامانة ما لقتته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد اي الخبر الواحد والثاني  
اي والاسان العبد للعدد وفيه معنى لا يخفى عن كون خبر واحد حكما وان كان الخبر متعدد واعدان لم يبلغ  
درجة التواتر والاشتهار ويخوز ان يكون اخيرا عن قول من فرق بين الاثنى والواحد فقبل خبر الاثنى  
دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربع دون ما عداها فسوى الشيخ من الكل **قوله** وهذا اي خبر الواحد  
يوجب العمل والواجب العلم يقينا اي لا يوجب علم يقين ولا علم طائفة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجه الفتناء  
وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل ثم منهم من ان جواز  
العمل به عقلا مثل الجبان وجماعته من المشركين ومنهم من منع كما مثل الفاشقان وابر داود والرافضة واجت  
من منع عنهما فتولاه ولا يصف ما ليس بكبر علم اي لا يصح ما لا يعلم له به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه

والعمل به بظاهر هذا النص فالواو لا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضى اسفاً اصله  
وجزا الواو حسب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله ه علماني قوله عز اسمه فان علمهم من مونات  
فلا تعلموا له العلم لانا ان سلمنا انه مفيد للظن فهو محرم الانبعاث ايضا بقوله ان سعوز الظن وان الظن  
من الحق شيئا من انشاء الشرح الى شبهة من منعه عن عقلا بقوله وهذا ان عدم جواز العمل به لان صاحب الشريعة  
ان من سوي وضع الشرايع وهو الله عز وجل لا يبلغ عن موصوف بكمال القدرة فكان قادر على البيان ما  
باوضح دليل فاني ضرورة له في النجاة وعن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن كلف وان تودي الى مفيدة  
عظيمة وهي ان الواو لو روي خبرا في مفكدم او استحلال بضع وربما يذب مطر ان السند والاباحة  
بامر الله تعالى ولا يكونان بامر فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن سلكنا في اباحه بضعه وسفك دمها بالجور  
بالسك مع من الشارح حواله الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا المراد بامر فلعرفنا امره  
لكون على بصيرة اما مستنون او مخالفون بخلاف المعاملات فان خبر الواحد تقبل فربما بلا خلاف لانه من  
ضروفا ان قبوله فيما من باب الضرورة لانا نجح عن اظها ركل حتى لنا بطريق لا سفي فنه شبهة فلماذا يجوزنا الا  
فيها على خبر الواحد وقوله وكذلك النان من ضرورنا جواب عن تمسكهم بالقياس في الاحكام مع انه لا يفيد الا  
الظن فعال هو من باب الضرورات ايضا لان الحادث اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة  
وان القياس ليس مثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والظاهر دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك  
بالقياس منهم فاما على قول من يجعل القياس محله مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق **قوله** وقال  
بعض اصحاب الحديث كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصيغة بصحتها وجوب علم اليقين  
بطريق الضرورة وهو مذهب اهل الحديث ذهبوا الى ان الظاهر الى انما هو جوب علم الاستدلال واليات واليات  
الى شبهة الفوتور فمن قال ان جوب العلم الاستدلال الى تمسك بان خبر الواحد لم يفيد العلم بما جاز انباء لينة  
فعال عن انبعاث الظن بقوله ولا يعرف ما ليس كده علم وذمه على انبعاثه في قوله جل جلاله ان سعوز الظن  
وان يقولوا على الله ما لا يعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاجماع على ما بينت من مستلزم انفاذ العلم  
لا محالة ومن قال ان جوب علمنا ضروريا قال اننا نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شدا طمحة العلم  
بالمخبر بضرورة من غير استند لال ونظر منزله العلم الحاصل بالتواتر ويرد عليهم لو كان ضروريا لما وقع  
الاختلاف فيه ولا لسور الكفر فيه فقالوا هذا العلم حصل كراما من الله عز وجل محزونان كخص به البعض دون البعض  
ودقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالتواتر فان ضروري وقد وقع الاختلاف فيه **قوله**  
واذا اخذ الله مشاق الذين اتوا الكتاب الميم اجزا لله وان اخذ المشاق والعهد من الذين اتوا الكتاب ليست

ولا يكتفون منهم وكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونبي الة عن الكنان لانهم انما يكتفون ما في وسعهم وليس  
في وسعهم ان يكتفوا اذ اصبحت الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان مسعين ان الواجب على كل واحد  
منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم  
ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة انما هو اصل المدن مساو لكل واحد من الاواد ثم من  
ضروره توجب الامر بالظهور الى كل واحد من السامعها لقبول منه والعمل به اذا امر بالشرع لا يخ عن فائدة  
حميده ولا فائدة في الامر بل الفادة على الابتداء مستحقو الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا  
الا لمران القاصق منهم داخل في هذا الخطاب مامورا بالبيان بحيث لو امتنع عنه باثم ثم لا يفيد ذلك  
منه وكذا الانبياء عليهم ما مورون بالبليغ وان علم قطعا بالوحي انه لا يقبل منهم واجيب عنه بان للبيان والبليغ  
طريقين طرف البليغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق لكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفادة مختص بجانب  
البليغ وليس طرف السامع فائدة سوى وجوب لقبول والعمل به ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهو جواز  
العمل به لانا نقول جواز العمل بمستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر  
الجواز واما القاصق فلما سلم وجوبه لبيان عليه قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم بعد لبيان عليه  
فعل هذا سانه يفيد وجوب لقبوله والعمل به كذا ذكر شمس الامم **قوله** معلفلا نفر من كل فرقة منهم  
طائفة الايم وجه التمسك به انما تعالى اوجب على طائفة خرجت من فرقة للانذار وهو الاخبار المخوف عند  
الرجوع اليهم وانما لاجل الانذار لطلبنا للخص لعله يعلم بخذرون والتمخرج من الله محال فيعمل على الطلب  
اللازم وهو من الله علم امر مقتضى وجوب الحذر والسلافة فرقة والطائفة منها اما واحدا واثنان فاذا  
رون المراد ما يقتضى المنع من فعل اوجب تركه لوجوب الحذر على السامع فاذا وجب له العمل بخبر الواحد او  
الاسن ههنا وجب بطلنا اذا قابله بالفرق ولا يقال الطائفة اسم للجماعة دليل حقوق هاء الثانية  
بهانما يصح على الواحد والاسن لانا نقول احلف المسقدمون في تفسيرها فغيرها هي اسم عشرة  
وقيل لمانه وقيل لاشن وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله ولا يشهد عذابها طائفة من المؤمنين الواحد  
فصلها كذا قال قضاة وكذا نقله سبب نزول قوله وان طائفتان من المؤمنين اوصوا بها كاتارا طين  
انصارين عنها مدافعة في حق فحكم احدهما الى النبي علم دون الاخر وقيل كان احدهما من اصحاب النبي علم  
والاخر من انبعاث عبد الله بن ابره المنافق على ما عرف على اننا لوجملنا على اكثره وقيل وهو العشرة لانه  
سعى توهم الكذب عن خبرهم ولا خبره خبرهم عن الاطراف الى التواتر ولا يقال سلمنا ان الراجح مامور  
بالانذار بما سمعه ولكن لان سلم ان السامع مامورا لقبول كاشا هذا الواحد مامورا بآية الشراة

البيان والشرح للبيان  
سماهوا واخبروا به  
ان خبر الواحد لا يوجب العمل به  
سماه



والجواب القبول ما لم يتم تضارب الزيادة وظهور العدالة بالتركيب لا بالقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول  
على الصامع كما بينا كلف وقوله اعلهم بخذرون مشيورا لوجوب القبول والعمل فاما الشاهد الواحد  
فلا نسلم ان عليته وجوب اداء الزيادة لان ذلك لا يفسح المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحدث الغدق اذا  
كان المشهود به زنا ولم يتم تضارب الشهادة وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله عند اكثر من ان  
يخص منه قوله فاسلو اهل الذكوان كنتم لا تعلمون امر سوال اهل الذكرو لم يفرق بين المجتهد وغيره  
وسوال المجتهد لغيره مختص بطلب الاجابة بما سمع دون الفتوى ولعلم بكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا  
ومن قوله حلها بالذنب امنوا كونوا قوامين بالقسمة شهداء الله امر الفياض بالقسمة والشهادة لله ومن اجنب  
عن الرسول ما سمعه فقد تام بالقسمة وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول  
واجبا والا كان وجود الزيادة كعدمها وهو ممنوع ومنه قوله صل بالله ان الذين يكتمون ما امرنا من الناس  
والهدى الربا وعد على كتمان الهدى مجيب على من سمع من النبي علم شيئا اظهاره فلو لم يجبه علينا قبوله كان  
الاطهار كعدمه ومنه قوله ما بها الدين امنوا ان حاكم فاسق نبيا مسنوا امر النبى والقبلة وعلى الحق  
الفاسق بالجبر اذ ترتب الحكم على الوصف المناسب لشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اجاب الاحاد مانعا  
من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة ان علية الوصف للمازم من غير الوصف العارض فان من قال الميت  
لا يكف عدم الدواة والفالم عند استيقظ ويصفه لان الميت بما كان وصفا لازما صالحا لعلية امتناع  
صدر الكتاب عن الميت استحالة تعليل امتناع الكتاب بالوصف العارض وهو عدم الدواة والفالم في كل من هذه  
التمسكان اعتراضات مع اجوبتها نكرنا اخترازا عن الاطباء **قول** مثل خبر بريرة في الهدية فانه روى  
انه علم قبل قولها في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى بصدق كان من قوم بعد روى  
المخيل البلقن فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينقل من بين الى ابن طالب الخ حتى قال له بعض اصحاب  
الصوامع لعلى طلب الحنيفيه وقد قربوا وانها فعليك بيثرب ومن علامه النبي المبعوث اياه بكل الهدية ولا  
ياكل الصدقة وبين كنفية خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة  
وكان يعمل في حمل ماله باذن حش هاجر رسول الله ص الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي علم اناه بطبق فيه  
ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة  
ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان  
هذه اخى ثم تحولت فعرف رسول الله ص مراده والفق الرداء عن كنفية حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين  
كنفية فاسلم يقبل النبي علم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا ح و ذلك ان قبول خبر الواحد منه كثر

فانه

فانه قبل خبر سلمة في الهدايا ايضا وكانت الملوكة يهدون البر على ايديهم وكان يقبل قولهم  
واشك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصورون اطوارهم على الكذب وكانت حبيب دعوة  
الملوك وعنده على حين اى ما دون وقبل شهادة الاعراب في الهدايا وقبل خبر الوليد بن عفيف حين  
بعثه ساجيا الى قوم فاجرا منهم ارنه واخى اصح النبي علم على غزو وهو ونزل قوله ان حاكم فاسق  
بنبا والامر وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوث الى ارض العدو ومثله روى عن ابي قتادة اشهر  
واستفاض بطريق التواتر عن النبي علم انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام  
فانه بعث عليا الى اليمن امير او بعده بعث معاذا ايضا الى اليمن امير لتعليم الاحكام والشرع  
وبعث حبيبة الكبرى الى قيس او هرقل بالروم وبعث عثمان بن امية الى مكة امير اماليا  
للمشرايع وبعث حذافة السهمى كتابا الى كسرى وبعث عمرو بن امية الضميرى الى الحبشة وعثمان  
بن العاص وبعث عبدا لله بن ابي العاص الى الطائف ورجلا اخر الى القوقس صاحب الامسك ربه  
وانفذ عثمان بن عفان الى مكة عام الحديبية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاص ومالك  
بن نويرة والذيرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامه بن  
زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء  
ليدعوا الى دينه ولتقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عدد اسلغون التواتر  
وتدبته بافان اهل السيرة ان كان يلزمه قبول رسله وسحانه وحكامه وان اختار في كل  
رساله الى اعداد عدد التواتر لم ينفذ ذلك جميع اصحابه وضلت دار هجرته عن اصحابه وابصاره  
ويمكن منه اعداؤه وفسد النظام والذمير وذلك وهم باطل قطعاً فمن بهذا ان خبر الواحد  
موجب العمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا سقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب  
القواطع **قول** وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وصاحبها في وقائع خارجة عن الغدق والمصر  
من غير تكبير منكر ولا مدافعة دافع وكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها  
ما تواتر ان يوم الشقيبه لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله علم الامم من قرين قبلوا  
من غير التكبير ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر في قوله علم الاسايد بنون حيث يتنون وقوله علم  
نحن معاشر النساء لا نورث ما تركناه صدقة ومنها رجوعه الى تورثه الجدة بحجر المغيرة وعهد  
بن مسلمة ان النبي علم اعطاها السادس وبعضه حكم في التي اخبر بها ان رسول الله ص احكم فيها  
علاف ما حكم هو منها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل الاصابع في الدية حيث كان بحجر الخنصر



تتخذ الابل وفي البصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة وعشرون ومن الابل ثمانية عشر الى جنس  
عمرو بن حرم ان كل اصبع عشرة وعن عدم بورت المراه من جبه روجها الى تورنها من قول  
الضحك من مزاج ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يصب الصالح من دبه وجها وعمله بخير عبد الرحمن  
بن عوف في اخذ الجزية من الجوس وهو قوله علم سنواهم ثم اهل الكتاب على جنس حمل من مالك وهو قوله  
كسرت جارتين يعني ضربتني ضربتني احدهما الاخرى مسطح فالتفت حينئذ بيننا فقصي رسول الله  
بغرة فقال عمر رضي الله عنه لولم تسمع هذا الفضيلنا فيه بريانا ونهانا ان عيان اخذ برة انه فزعه بنت  
مالك حين قالت حينئذ الى رسول الله استاذك بعد وفاة زوجي موضوع العدة فقال امك في حقي تنقض  
عدتك ولم سكر الخمر للاستفناء في ان المتوفى عنها زوجها لا يزوج ولا يخرج ليلدا ولا نهارا  
اذا وجدته من يقوم بامرها ومنها ما استنصر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المدعي في  
قبوله خبر الواحد واستظماره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنهه اذا سمعت من رسول الله  
حدثنا فعني الله باشاء منه واذا جلدتني غير حلفتة فاذا اختلف صدقته والتخليف انما كان للاختياط  
من سياق الحديث على وجهه ولما تقدم على الزوايه بالطرح لثمة الكذب ومنها رجوع الجمهور الى  
خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالماء الثابتين ومنها عمل ابن عباس بن عبد المطلب  
رضي الله عنه في الربوا في المقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسبه ومنها عمل زيد بن ثابت بن  
امراه من الانصار الى الخاضق بنف بلاداح بعد ان كان لا يبر في ذلك ومنها ما روي عن ابي بصير رضي الله عنه قال  
كنت استقي اباجيده وابلطحة واتي من كعب شرا باذا انا انا انا وقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو  
طلحة قم بالنس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مصدر اس لنا فصرتها باسفله حتى تكسرت ومنها ما  
اشتهر من عمل اهل قبا من التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اجزم واحد ان القبلة نسخت ومنها ما  
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نختار برار بعين سنه والبري به باسحق روي لنا رافع بن رافع  
ان النبي علم نه عن الخبايرة فالتقينا وعل ذلك جرت سنة النابعين كهل بن الحسين ومحمد بن علي وعبد  
بن حمر وناض بن حمر وصارجه بن زيد وابي سلمان بن عبد الرحمن وسليمان وعطاب بن يسار و  
طاوس وعبد بن المسيب وفقها الحرمين وفقها البصرة كالحسن وابي سمر بن وقفا الكوفة و  
تابعهم كعلقمه والاسود والشعبي ومسروق وعلي بن جبر من بعد هون الفقهاء من غير انكار عليهم من  
احد في عصر واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار احاد لكنها من جنه المعنى كالاخبار الواردة  
بسحا وشماعة على فلا يكون لقال ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون الخبر الواحد حجة في اخبار

احاد وذلك بتوقف على كونها محمداً فيدور ولن قال الخصوم انهم علموا بها بل لعلمهم علموا بغيرها  
من نصوص فنواته واخبار احادهم ما اقترن بها من المقاييس وقوار الاحوال فلا وجه له انه عرض  
يساق بذلك الاخبار انهم انما علموا بها على ما قال عمر رضي الله عنه لولم تسمع بهذا الفضيلنا بريانا وجبت قال  
ابن حنبل روي رايه بن صالح الخ فان قيل ما ذكرتم من قبول خبر الواحد معارض بانكارهم اياه في وقاع  
كثيرة فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه روي محمد بن سلمة وانكر عمر  
خبر فاطمة بنت قيس الكندي وانكر عمار بن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في تعدد بيت بكاء اهله  
عليه ورد على خبر معقل بن سنان الاشجعي قصة بروج بنت راسق قلنا انهم انما انكروا الاسباب  
عارضته من وجود معارض او فوات شرط الاعداد الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل  
كما ان ردهم بعض طوائف الكلاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادة لا يدل على  
بطلان الاصل **قوله** وقد ذكر محمد في هذا الخبر الواحد غير حديث اي احاديث كثيرة قد  
ذكرنا اكثرها فيما اردناه واخصرنا هذه الجملة ان الكنفينا بابرا ما ذكرنا من خبر بريرة  
وسلمان وسليخ معاذ وغيرها الوضوح او معناه لم يذكر ما اورد محمد شهادتها ولفظ النقوم  
ونحن سلكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس **قوله** واجتمعت الامة على كذا اي الاجماع  
منهم في هذه الصور هل يقول يدل على ثبوت الحكم المتنازع فيه وبين ان الاجماع قد انعقد  
منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها سمع على اخبار الاحاد مع انه قد تروى على  
خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى في الاخبار بطهاره للماء ونجاسته والاخبار بان هذا  
الشي او هذه الجارية اهدى اليك فلان لفرلان او كلن سبيع هذه الجارية او سمع هذا الشيء واجمعوا  
ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله من انها قد يكون في ابا حقة دم واقامه صدق واستباحه فذبح  
وعلى قبول قول المفتي للمستنفي مع انه قد يحيبه ما بلغه عن الرسول وطريق الصادق فاذا اجاز القبول  
فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في ساير المواضع فان قيل الفرق بين الحديثين بانه في بعض  
المعاملات قد يقبل خبر من سكن القلب الصدقة من صبر وفاسق بل كافر ولا يقبل خبره الا في اخبار  
الدين فكيف يتخرج بهذا الضلع من وقوع الفرق بينهما قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يوش  
الخطا عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامر من كان احد هاتين هاتين هاتين هاتين  
في الآخر وانما يراعى الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق بالحكم دون ما عداه وما ذكرنا من الفرق بين  
المعاملات واخبار الدين ليس صحيح لان الضرورة متحفة من الاخبار كتحقيقها في المعاملات لان المتواتر

لا يوجد في كل صفة فلوردة خبر الواحد يشبهه في النقل معطلت الاحكام فاستطنا اعتبارها في حق  
 العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالاشد فنقول ان المراد منها للنسب عن ابناء النظر  
 مطلقا بل المراد منه عن ابناءه فمما هو المطلوب من العلم المتعين من اصول الدين او فرعه وقيل المراد بالاشد  
 اعني قوله ولا يفتى به ولا يفتى به علمه الشاهد عن حزم الشهادة الا بما يحقق على انما اسعنا النظر فيه  
 وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي وجب العمل بخبر الواحد من سنة المتواترة والاجماع **قوله** لان العيان  
 مرده اراد به اننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال  
 القزويني رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانما لا يصدق بكل ما شئنا واوصدنا  
 لو تعارض خبران فكيف يصدق بالصدق قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلمه ارادوا  
 به انه يفيد العلم لوجوب العمل في العمل بخبر الواحد معلوم لوجوب دليل قاطع او جبر عند ظن الصدق  
 او سمو الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن  
**قوله** واذا اجتمع الاحاديث حتى تواترت الى الخيال ان يكون جوابا عما ذكره في الباب الاول من كلام الخصوم  
 المتواتر اذ اصار جميعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل ولا يثبت به اليقين وخبران يكون جوابا عما يتمسك  
 لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاشد الى خبر الواحد ان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه  
 اجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا يثبت للاجماع في تعدد وان الاوادم فان الغنم  
 المجتمعه لا يصير تقوا وابل بالاجتماع وتفرد الجواب انما قد راينا في المحسوس والمعقول والمشروع  
 انه قد ثبت باجماع الاوادم ما لا يثبت لافراد بدون الاجتماع فان باجماع الطاقات في الجبل يحدث من  
 القوة ما لا يوجد في طاقة او طاقين وباجتماع المعداد الصادقة تثبت الحجة العقلية والوجود الذي  
 افرادها وباجتماع الحروف والكلمات صار الفزان معجزا والوجود لا يحجز في احادها ووجب زيادة الثنتين  
 او اربعة على الفاضل ما لا يوجب زيادة واحد وثبت يغسل الاعضاء الاربعة من حل الصلوة ما لا يثبت  
 يغسل عضو واحد وثبت انطلقان الدلائل ما لا يثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع كماله الا افراد  
 وعكسه غير صحيح وانما يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة **قوله** اذا القدي  
 اعتقاد القلب فضل على العلم ان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقيقته البري علم مع عدم  
 اعتقاد هو حقيقة وكعلمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدوا وعلى العكس  
 والعقد قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا  
 للاعتقاد الذي هو عمل القلب ان لم يكن موجبا للعلم قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الاثر

من باب

من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم تعذر العمل بالقلب  
 اعتقاد اعلى انما عرفنا هذا بل يقرب بدلائل النصوص من كتاب الله واشار انما بالاجزاء الاحاد  
 ولهذا امر وان الابتداء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بحصول الفائدة  
 وهو الابتداء بعقد القلب الله اعلم **باب تقسيم الراوي الذي خبره حجه** واذا ثبت ان خبر الواحد  
 حجه فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد الكذب بل يجب علينا  
 قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غاطوا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل القبول  
 ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به ثم للقبول شروط بعضها متفق عليها وبعضها  
 مختلف فيه وهذا الباب لسان شرطه لان حاصله اشتراط كون الراوي موقفا بالرواية والعدالة  
 والضبط والفاخرة لقبول خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له ولست نقف على شرط  
 عند البعض اما المردودون بالفقه من الصحابة وغيرهم مثل ابن من كعب وعبد الرحمن بن عوف وصديق  
 اليماني وعبد الله بن الزبير **قوله** وحديثهم حجه ان وافق القياس او خالفه وهو قد ذهب الجمهور  
 من الفقهاء وائمة الحديث فان وافقه تايده به اي قول الحديث بالقياس يعني يكون التمسك بالحديث  
 لا بالقياس بل يكون القياس موثقا له وقال مالك فيما حكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد ان  
 لم يشتهر هذا المذهب عن قال صاحب النواظر وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل  
 وهذا القول باطل صحيح مستقيم عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته  
 من ذكر ابو الحسين البصرى في المعتمدان القياس لانه عارضه خبر واحد فان كانت عمله القياس فهو معه  
 بنص قطع وخبر الواحد سفي وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على  
 حكمه فلما يجوز ان يعارضها خبر الواحد وان كانت منصوصه بنص ظني يتحقق المعارض ويكون العمل بالخبر  
 اولى من القياس بالاتفاق لانه على الحكم بصرحة والخبر الدالة على العلة يدل على الحكم بواسطة  
 وان كانت مستنبطة من اصل ظني كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان  
 اولى بالاعتبار وقد ذكر في الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطع والخبر المعارض للقياس خبر واحد  
 فهو موضع الخلاف وان كان الاصوليون ذكره والخلاف مطلقا فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث  
 الخبر راجح سواء كان الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا طابعا عالما وهو قد ذهب الشيخ  
 ابن الحسن الكرخي وقال عيسى بن ابيان ان كان الراوي عدلا طابعا لوجب تقديم خبره على القياس  
 والا كان موضع الاجتهاد وحكي عن مالك رحمه الله انه رجع القياس على خبر الواحد فان عمل بالقياس

الصام اذا اكل او شرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الواحد الذي ورد فيه واجتج في ذلك ما قد اشتهر من الصحابة  
بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي نوحا مما مسته النار  
قال لو نوحان ماء يخين اكننت نوحا منه ولما سمعه يروي من حمل جازة فليد نوحا قال ايلا نانا الوضوء  
من حمل عيدان يابسه ورد على رضى الله عنه حديث بروج بالقياس ورد عمر رضي الله عنه حديث قطم بن قيس  
بالقياس ورد ابراهيم النخعي او الشعبي ما يروي ان ولد الزنا شرب المثلثة وقال لو كان ولد الزنا شرب المثلثة  
لما انتظر بامه ان يضع حملها وهذا نوع قياس وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر  
الواحد الى الغير علم شبيه وكان البان بالقياس الذي هو ثابت بالاجماع اقوى من البان بخبر الواحد فكان  
العمل به اولى وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز الصواب والكذب على الراوى والوجود في القياس  
وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر محتمل فكان غير المحتمل اولى من المحتمل واجتج من قدم خبر الواحد على  
القياس باجماع الصحابة فانهم كانوا ينزكون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه نقض  
حكما حكم فيه رايه حديث سمعته من بلال ونزكه عمر رضي الله عنه رايه في الجنين وفي رايه الاصابع بالحديث حتى قال كنا  
نفضي فيه براسنا وفيه ستر رسول الله صا ونزكه رايه في نورنت المراه من زوجهما بالحديث الذي رواه النخعي  
بن مزاحم ونزكه ابن عمر رضي الله عنهما رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعته من رافع بن خديج ونقض عمر بن الخطاب  
ما حكمه به من رد الغلة على الباع عند الرد بالعيب عاروا عن النبي صا ان الخراج بالظمان وفي ظاهر كثير  
واما ما ذكر من رد خبر الواحد فقد لاسباب عارضة لا تخرجهم القياس عليه وبان الخبر يقين باصله  
لان قول الرسول علم الاحتمال الخطا فيه وانما الشبهة طريقه وهو النقل ولذا لو لم تفتت الشبهة كان حجة قطعا  
ممنزلة المسموع منه علم والراى محتمل باصله في كل وصف في كل وصف من اوصاف النقص محتمل ان يكون هو الموزن  
في الحكم ومحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال البان في الطريق بعد التيقن بالاصل  
فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الراى اصلا معنى الاصل في الراى الاحتمال  
وعدم التيقن ان الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك  
ام عارض والمسوق الخبر اصل لان الكلام المسموع من الرسول علم وهو حجة بلا شبهة وانما حكفت الشبهة بعارض  
النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصل اقوى من الاحتمال  
العارض فلماذا كان العمل بالخبر اولى في ذلك بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الاثنته مقدمات ثبوتية رسول الله  
ودالته على الحكم وجوب العمل به والاولى ظنيته والماينه والعالمه يقينيان فاما التمسك بالقياس فلا يتم  
الا بارج مقدمات او خمس ثبوتية حكم الاصل وكونه معللا بالعلّة الفلانية وحصول تلك العلة في الفروع وعدم

المانع في الفروع وعند من يجوز تخصيص العلة وجوب العمل بالاولى والخامسة تعينتان والباقي ظنية واذا  
كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ثبوتا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر احمقا **قوله** ولان الوصف في النص كالخبر  
اي الوصف الذي عينه المجتهد لعل الخ الحكم بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم ايضا اليه كالخبر والمظرفيه اي  
التامل فيه والوقوف على تاثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوى والقياس عمل به اي تعديته الحكم بواسطته الى  
الفروع هو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت عن البيان اي عن اثبات الحكم مدعي نصالان  
القياس انما جعله شاهدا على الحكم لضرب اشارة من الشرع والخبر بيان بنفسه حقيقته لانه ناطق بالحكم  
فكان اقوى من الوصف الابان اية الظاهر الحكم وابانته والسماع فوق الراى الاصابع اذا لم يدر الاحتمال  
فيه لانه بانته حقا والغلط بالبحر في المحسوس ولا كذلك الراى فلما حوز ترك القبول بالضعيف واماما  
تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل يردوه لعدم فقه الراوى ومعان عارضه  
ذكرناها ونذكرها ايضا وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبيه في غياب السقوط  
لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله  
لاشمال الكذب والسهم مدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير معلق بالوصف المستتبط  
ثابت في القياس دون الخبر وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس محتمل قلنا الكلام في خبر يريد ومخالفه  
القياس في هذه الصورة لاحتمال **قوله** فان وافق اي خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه  
القياس عمل به اي حجة العمل بذلك الخبر وان خالف القياس لم يترك الا بالضرورة واستداد باي الراى من  
وجوه حتى اذا كان موافقا للقياس ومخالف للقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر الجمهور فان كان موافقا  
للياس ومخالف لاخر جاز نزكه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائده هذا الكتاب وقوله واستداد  
بان الراى تفسير للضرورة وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما تكرر ووجه ذلك اي وجه  
عدم القبول عند استداد بان الراى ان ضبط حديث رسول الله صا عظيم الخطر لانه علم فداوتي بجماع  
الكلم واخضره اختصا را كما خبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولذا دلت  
رواية البخاري من الصحابة الايرى ان عاروا عن عمرو بن ميمون انه قال صحبت ابن مسعود سنين وسمعت  
بروي حديثا لامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله صا ثم اخذه البشير والبيروق وصولته في الصم  
ترعد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله صا يقول كذا وقد كان نقل  
الحديث بالمعنى مستقيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي علم بكذا ونهى كذا ولما ظهر ذلك  
بهم احتمال ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صا بعبارته لا منتظو المعاني التي انتظرها عابره الرسول يعلم

لفيها عن دركها اذا النقل بالمعنى لا يحق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة نحوها  
القياس فان الشبهة القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وهما ممكنة شبهة في متن الخبر  
بعد ما يمكن شبهة في الاتصال وكان فيما شبهت ان وفي القياس كله واحدة فمخاطب في مثل هذا الخبر ترجيح  
ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه ولذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضي نقل عبارة السنن ودالء ابره نفسه  
اذ لم يكن فيها الاحتمال الزيادة في محل النقصان او المفضان في محل الزيادة ثم هذا الكلام لما هوهم انه  
ازدرى بمعنى الصحاح وطعن فيه بالغلط وعدم الفهم كما يرى اغذر عنه بقوله وانما معنى ما قلنا من قسوة  
فقته الراوي في صورته عند المقابلة بعبارة الحديث اي عند المقابلة بما هو فقهه لفظ النبي علم فاما ان  
يعني بالازدرى او الاستخفاف بهم فمعاذ الله ذلك فان محمدا صلى الله عليه وسلم اجتمع في مواضع  
كثيرة مثل تغدير الحبيص وغيره لمذهب ابن مالك به مقدر له فما ظنك في ابن هريرة مع انه على وجه  
في العلم من ابن رضي الله عنهما لا شتر الكهاني الصبيح والخصاص ابن هريرة بدعا الرسول عليهم السلام في رداه على  
ماروي انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من بسط عليكم رداءه حتى اقض فيه مقالتي فيضهما  
ايه ثم لا يبساها فبسطت برة كانت على فافاض رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها مقالته فضمنت الى الصدق  
فانست بعد ذلك شيئا الا اذا انسد باب الراي صار الحديث ناسخا لغيره اذا تحققت الضرورة بانسد  
باب الراي من كل وجه وجازي ترك الخبر لا يوجب ترك القياس صارا الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب  
وهو قوله ما عاينته وياي اول الابصار فانه يقضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذا  
وغيره معارضا للاجماع فان الامنة اجتمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاه القياس  
حدوثا بعد الفوز الثلاثة فلا يعجزون خلافهم وانما قال معارضا لان ناسخ للاجماع بالحديث وانما نسخ باجماع  
آخر مثله **قوله** وذلك اي كون الحديث ناسخا عند انسد باب الذي مثل حديث ابن هريرة او مثال  
ما ذكرنا حديث ابن هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن  
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان حلبها ان رضيت امسكها وان سخطت باردة ها وصاعا من تمر  
ويروي باخير النظرين ويروي من اسندى شاه محفله فهو باخير النظرين لثلاثة ايام الحديث والنسبة  
في اللغة الجمع يقال صربت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الصرع بالسدة وترك الحلب  
مدة لتخيل المشتركة ازا غميره اللبن والتخيل معناها ايضا وقوله باخير النظرين فقيل النظر  
الاول عند الحلبه الاول والمطر الاخر عند الحلبه الاخر ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه  
وبالامسك ونظره للبايع بالرد والفسخ ثم الشافعي جعل النصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا ابيتن

بعد الحلبه خلاف ما يحمله نسكا لهذا الحديث وهو حديث صحيح محرم في الصحاح واذا صح الحديث  
ينترك القياس مقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيارا ناسخا لغرور كان من الباع والغرور  
ثبت للمشتري حتى الرجوع كما لو اشترى صبيرة حنظل فوجد في وسطها دكانا او اسندى فقه من الثمار  
فوجد في اسفلها حشيشا والمذكور في بعض كتبهم ان التغيير بالفعال منزله الا التزام اللفظ كما  
لوسط الغرارة وعندنا النصرية ليست بحجيب ولا يكون للمشتري واية الرد سببها من غير شرط  
لان البيع يقضي سلامة المبيع وبقوله اللبن لا نعدهم صفه السلامة لان اللبن ثمره وبعدها لا ينعدهم  
صفه السلامة بقلتها اولى ولا يجوز ان تنسد لغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظنها غير نيرة  
اللبن بناء على شئ مشتبه فان اسفاح الصرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتخفيف وهو الظاهر  
ما عليه عادات الناس في نروج السلعة بالجبل فكون هو مغتر في بناء نظمه على المحتمل والمحمول ليكون  
حجة فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنن الموحدين للعمل بالقياس معارضا للاجماع  
الموجب للعمل بالقياس كما ذكرنا فكون مردودا لان من احادته ابن هريرة وهو انما يفيد ما لا يخالف القياس  
فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط واما الذي يدل عليه سوق الكلام في الكتاب  
فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الراي لان ضمان العدو ان فيما له مثل مقدر  
بالمثل بالكتاب هو قوله ما عاينته وعليه مثل ما عاينته عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المشهور  
وهو قوله علم من اعين شقصاله في عهد قوم عليه يصيبه نكته ان كان موسرا على ما سناه في باب الادلة و  
النصا وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعدر الرد ثم اللبن ان  
كان من ذوات الامثال ضمن المثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة  
فاجاب الترمذي بخالف الحكم البات بالكتاب والاجماع فكون نسخا ومعارضه كما ذكر في الكتاب وقوله  
في الكتاب فنعلم مجموع قوله صارا ناسخا للكتاب والسنن ومعارضه للاجماع اي يلزم من العمل بهذا الحديث  
نسخ الكتاب والسنن ومعارضه للاجماع في حق هذا الحكم وقوله وفي وجه اخر ذكرنا في موضعها عطف عليه اي  
صار معارضا للاجماع في هذا الوجه وفي وجه اخر وهو ما ذكرنا في بعض مصنفات في اصول الفقه  
والفاضي العام في الاسرار حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه احدها انه اوجب رد صاع  
من تمر بازاء اللبن الذي يحلبه عند الشراء والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح  
فلا يضمن بالتغير لعدم التغير ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينهي بالقبض الا يبرر انه لا يضمن الذي يحدث  
بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم صلبه بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن

لان باطن الجبل وانما بصبره بالاجلب فلا مدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بحال مصير بمنزلة الحاد  
بعد القبض وصبير كالسبب ولما كان صفة النشأة فيعتبر ما لا يتبعها كالصوف فلا يكون له صفة  
من الثمن ما لم يزل الاصل ولو زال قبل القبض ما فيه لم يسقط شئ من الثمن فكذا اذا قبض والوصف متصل  
بالاصل لا بصير له صفة من الثمن ولا بصير هو وانما جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد فيسبغ ان يسقط  
من البايح صفة من الثمن كما لو استمر ثمن ثم رد احداهما وان كان ضمان الثمن وجب ان يضم مثل اللبن  
كيلا او دراهم كما قلنا اما الصاع من الثمن لا يقوم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرح ومع هذا كل ظاهر  
يدل على توقيت خبار العيب وهو غير موقت بوقت بالا جماع فثبت ان مخالف القياس من جميع الوجوه  
فوجه رده ما لقياس او حمله على ناويل وان بعد اخترازا عن الرد وهو ان الخصومة كانت في نشأة محفلة  
فقد لعين علم البايح الى الاسترداد صلى الاحكام فابى بحله اللبن في ثلثه ايام فزاد اللبن علم بذلك  
السبب صاعا من ثمن وقبل البايح النشأة والنمو ورد الثمن صلى الاحكام وكان هذا نشأ مبتدأ ما  
صلا وظن الراوي انه كان حكما وكانوا استخبرون نقل الخبر باعدهم من المعنى فقل على ما ظن عبارته  
فان قيل انكم علمتم بحسن الفقه على مخالفة القياس مع ان روايه معبد الجهنى وانهم يعرفون بالفقه الصواب  
فخبر المصرا او بالقبول والعمل به لان ثبوت نشأة الثمن وسند او روايه وهو ابو بصير ردها على ثبوت  
العلم من معبد قلنا قد روى خبر الفقه كثر من الصحابة مثل ابن موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن  
واسامه بن زيد وعملوا كبار الصحابة والنابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم الخثمي  
ومكحول رضوان الله عليهم اجمعين فلذلك وجب قبوله ونقدمه على القياس لم يثبت في الاسرار وذكر الشيخ  
ابو الفضل الكرماني في اشاراته الاسرار ان بعض اصحابنا اذ اذاع شئ من عيبنا ونصب اصحابنا الى الطعن  
على ابن مسعود وامثال من اصحاب رسول الله صام وكان ذلك من سلوك المعانده لانا انما ننتفع بالصواب فنقول  
لا اشكال ان ابن عباس وعائشه رضي الله عنهم من فقهاء الصحابة وكانا مقدمين على ابن مسعود في الفقه والفتوى  
وكانا لا يريان نترك القياس الجلي بقول ابن مسعود فانه روى ان الوضوء مما صنته النار فردد عليه ابن عباس  
بالقياس ولم يشتغل بالسنه وكذا عائشه وعلى رضي الله عنهم فاتبعتنا الصحابة في ترك روايته بالقياس  
ولكن لا نظن به وجميع الصحابة الا الصديق واعلم ان ما ذكرنا من استراطفة الراوي بتقديم خبره على القياس قد  
عيسى بن ابان واجازه القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصرا وخبر العرابي وابعه كثر الثنا  
فاما عند الشيخ ابن الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس في الراوي شرط لتقديم خبره على القياس بل  
انما خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب السنه المشهورة ونقدم على القياس قال ابو اليسر والاعمال  
الشر

العلم لان المصدر من الراوي حدثت بنو عدالتهم وضبطه وهو موهوم وانما ظاهره ان يروي كما سمع ولو غير لغزير على  
وجه التغيير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواه العدل لان الاخبار وردت بلسانهم فاعلمهم باللسان  
من غير علمهم عن المعنى وعدم وقوعهم عليه وعدالتهم وسواهم يدفع تهمة الزيادة عليه والنقصان عنه قال  
ولان القياس هو الذي يوجب وهناني روايته والوقوف على القياس الصحيح فيصير القبول للعدل والوقوف على العمل  
بالاخبار واستدل غير على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديثه عمل من مالكة الجنيبي وقضى به وان كان  
مخالفا للقياس لان الجنيبي ان كان حيا وصيته الديه كاملة وان كان ميتا لا يجزئ من شئ ولهذا قال كذا  
ان نقض فيه برائنا وفيه شبهة من قول الله جل وعز انما نطقوا بالدين الذي هم على من ذلك وان كان الميتا لم يكن له  
عنده ضابط ذلك لان الميتات انما تثبت فيما كان مملكا المورث قبل الموت والزوج المملك الديه قبل الموت  
لانما تجب بعد الموت ومعها انما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم يسقط هذا القول عن اصحابنا ايضا  
ان المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم يسقط التعديل الا يروى انهم علموا بخبر ابن مسعود في الصام  
اذا اكلوا شربة ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لغت بالقياس ونقل عن ابن مسعود  
في بعض اماليه انه اخذ حديث المصرا واشته الخيار للثمن وقد سئل عن ابن حنيفة انه قال ما جانا عن الله  
وعن الرسول فعلى الراوي العين ولم يسقط عن السلف اشتراط الفقه في الراوي صحت ان هذا القول مستحدث  
واجاب عن حديث المصرا والعربية واسماها فاعمال انما ترك اصحابنا العمل بها لاختلافها في الكبار والسنه  
المشهوره لا لغوات فقه الراوي فان حديث المصرا مخالفا لظاهر الكتاب والسنه كما يتبيننا وحدثت العربية مخالفا  
للسنن المشهوره وهي قوله علم والتمم مثل كليل على اننا انما ناسل ان اباه ربه لم يكن فقيها بل كان  
فقيها ولم يعد شيئا من اسباب الاجتهاد وكان يقطن في زمان الصحابة وما كان يقطن في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد  
وكان من عليته اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد عاين علمه بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيمن حتى انتشر  
في العالم ذكره وصديقه وقال اسحاق الخليلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو حنيفة  
الفاو خمس مائة وقال البخاري روى عن سبع مائة من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه  
فلا وجه الى رد حديثه بالقياس **قوله** واما المجهول آخ اعلم ان عامة السلف وجماعة الخلف  
اتفقوا على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل الله في اياهم وثبانه عليهم في آي كثيرة مثل  
قوله هو والبايعون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اسعواهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنهم  
وقوله عز اسمه والذين معه اشهدوا عمل النصارى وقوله بولقد رضي الله عن المؤمنين اذ ساعدواك تحت الشجرة  
في شواهد كثيرة ونقول الرسول علم الصحابة كما انهم اهدت بهم اهدت بهم ولا شك ان لا اهدت بهم

المعزة

المعزة

من غير عدل وقوله علم لا يذكر الصحابي الا بحيز فلو انفق احدكم مثل الارض ذهبها ما ادرك هذا احداهم  
والاصحفة وقوله علم ان الله فعل اختار الصحابي وانصارا واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس بحل ولا  
تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد البين لمكان ما اشتهروا وتواضعوا  
في الجهاد والجهت وبذلهم المهرج والاموال وقسم الاباء والاولاد في موالات الرسول ولصحة كافي في النطق  
بعد النهم واما ما جرح منهم من القنن فبنا على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب مما صالح اليه  
وانا وفق المدين واصح الامور المسلمين فلا وجبة لك طعننا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب  
عامته اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي صلى الله عليه وسلم خطبة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة  
وهي نعم القليل والكثر وذهب جمهور الاصوليين الى ان اسم من اختص بالنبي صلى الله عليه وسلم وطالب صحبته معه على  
طريق الشيع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس على المساعة بان من اصحابه وكذا اذا طال المحالفة  
معه اذا لم يكن على طريق الشيع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيدا ان ليس صاحب عمر وقد صحب خطبة لا تحت بالاسان  
قال الغزالي رحمه الله لا يظن الا على من صحبته وكفى للاسم من حيث الموضع الصحيح ولو ساعة ولكن العرف  
يخص الاسم لمن كثرت صحبته ويعرفه نك بالتواضع والنقل الصحيح ولا حد لذلك الكثرة فقد برز بل سبب  
قلبه ومخافته عن شيخه ان اذا ما شتمته اشهدوا ذكره الكفاية لابن بكير من احمد بن علي البغدادي ان سعيد بن المسيب  
كان يقول الصحابة لا بعدهم الا من اقامهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزاه بعد غزوة او غزوتين واذا  
عرفت علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرفه في ابواب رواية الحديث الذي  
رواه ولم يعرف عدالة ولا صفة ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون  
داخلا فيهم وعلمت ان وابنة وسلمة ومغفلا وان راوا النبي صلى الله عليه وسلم وروا عنه لا يعدون من الصحابة على ما  
اختاره الاصوليون لعدم معرفتهم طول صحبتهم ويؤيد ما ذكره شمس الامنة وانا نقض هذا اللفظ ان المجهول  
من لم يشتهر طول الصحبة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وانا عرفنا بارون من حديثه او حديثه وانا فسر الشيخ المجهول  
بقوله ونعني به المجهول في رواية الحديث لانه قد يرد بهذا اللفظ مجمل النسب وذلك الجملة مانعة عن القبول  
عند البعض وان لم يكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانه اختار به وسلمة من الحديث كسبها  
لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يرونه بفتح الباء واسمها محمد بن بلال بن الحارث ونقاله سلمة بن عمرو بن  
نسبها لجدته روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فمن وطئ جارية امراته فان طأ وعنت فهي له وعليه مثلها وان استكرها  
فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرد وهو كالمخالف للكاتب السنية المشهورة  
او الاجماع كحديث الحرة ومفضل بن ساروق في بعض نسخ معقل بن سنان وكلاهما من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم

معقل بن سنان من منبته مصر وهو من باب تحت الشجر سكن البصرة ومات في ولاية عبد الله بن زياد في آخر  
سنة معاوية ومعقل بن سنان من الشيع من ريث بن غطفان ابو محمد وقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلث وستين ورواه عن من عبد بن عبيد بن قيس بن كعب  
نزل الكوفة ثم تحول الى الجسرة وبها مات عن وابنه ان رجلا من خلف الصفوف وصدقه فامر به النبي صلى الله عليه وسلم  
ان يعيد وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للدلالة عليه صراحة  
مثل صراحة المعروف وشهادة اهل المعرفة بعنى مثل حديث المعروف بالقبول والعدالة والضبط فيقبل  
ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالفساد في امر الدين وكانوا لا يتباينون  
الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد اظهرتهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون  
قبولهم الا لعلمهم بعدالة الراوي وحسن ضبطه او لانه يوافق ما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو رايه بعض  
المشهورين عنه وهو معنى قوله شهادة اهل المعرفة وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته  
وهو مجهول بل يظهر عدالة ولا ضبط فقال قد صار مثل المعروف وشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه وان  
سكنوا عن الطعن بعد النقل فكذلك معنى ان سكنوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول  
ايضا لان السكون في موضع الحاجة لا محل الاعل وجه الرضا بالمسوخ والمرئ وكان سكونهم عن الرد دليل  
للقبول بمنزلة ما لو سلموا وروا عنه اذا لو لم يكن كذلك لم يظن نسبة الفقيه اليهم وانهم لم يتهموا بذلك  
وان اختلف فيه مع نقل النفاذ عنه فكذلك ان عمل به البعض ورواه البعض يقبل ايضا لانه لما قبل  
بعض الفقهاء المشهورين مما كان رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديثه بروج  
اي قصتها او ذلك ان ابن مسعود سئل عن تزوج امرأه ولم رسم لها مهر حتى مات عنها فلم يجزى بها  
فكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهدي فيه برأى فان يكن صحابي ابا حسن الله وان يكن خطا فمن ابن  
ام عبد وفي رواية غمض ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ارسى كما مهر مثل نساء الاوكس  
والشطط اي ناقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راي الانجيين  
وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروج نغمة واشق الاشجعيه من ابن رواه من كلامه مثل قضاك  
هذا وقد كان هلال بن مره مات عنها من غير فرض مهور ودخول فسر ان مسعود بذلك سردا  
لم يستر مثله بعد اسلامه لما واقع قضان فصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده على وجهه فقال ما صنع  
يقول اعرابي بوال على عقبيه حسنها الميراث وما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا وفي قوله  
لما خالف رايه اشارته الى انه انما رده لمخالفة القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عام

اشجعي

اليها سالما فلا استوجب مقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراوي اول من رواه مثل  
هذا المجهول وهو مذهبهنا ايضا كما سنبين وقيل انما رده لمذهب فرجه وهو ان كان حلف الراوي  
ولم ير هذا الرجل لمخلفه وقوله اعراض بوال على عقبيه اشارة الى ان من الذين غلبت فيهم الجهل من اهل  
البلاد وكان الرمال اذ من عادتهم الاحتماء في الجحوش من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه  
اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة بصانته اعتقادهم وذلك من الجهل وقوله الاحتياط وذكر في الصحاح بروع  
اسم امرأة وهي بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولون بكسر الباء والصواب الفتح لا يبين الكلام  
فيقول الا بروع وعثور اسم واحد واعلم ان خبر المجهول مردود عندنا في الصحاح ردوا اخبار  
المجاهيل فان عمر رده خبر فاطمة بنت قيس وعلى رده خبر الاشجعي ومن رده خبر المجهول منهم  
لم ينكر عليه غيره وكان ذلك منزله الاجماع على رده وعندنا خبر المجهول من الفروع الثلاثة مقبول لان العدالة  
كانت لصالحه في ذلك الزمان بخبر الرسول علم خبر الناس قرون الذين رخصت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم  
الحديث والسنن علم قبل شهادة الاعراب في رويته الجهل من غير تخصص عن عدالتنا وانما تخصص عن سلامة  
فقط فقال حين اخبر عن رويته الجهل ان الله قال نعم فقال ان شهدنا محمد رسول الله  
قال نعم فامر بل ان موذن في الناس الصوم وهذا مردودنا عليهم ان علم عرف عدالتنا اما بالوحى او بالخبر  
لان علمهم لم يكن عالما بسلامة فكيف بعد التزاد واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فينبأ على عوارض على  
معرفة كذا ذكر في علمه الكذب ثم هو منقسم على الاقسام الخمسة المذكورة في الكتاب والاضافة ان القسم  
الاول مقبول بما بيننا وقد ذكر في الفواعل وان عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلا للمروي عنه الا ان العمل  
موجب بالخبر لا الاجل الخبر ويصح ان يكون القسم الثاني مقبولا بالاضافة ايضا لانه لا يظن بهم الصكون عند  
معرفة بطانة والاضافة ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف ومحوز ان يكون القسم  
الثالث كذلك ايضا واليه اشير قوله عندنا في هذا القسم من القسمين الاولين مقبول عندنا كما ذكرنا  
ولا نقبل عنده لان الرد عارض القبول فينبأ فطان وبصير الخبر منزله ما لو لم يلحقه رد ولا قبول  
فيلحق بالقسم الخامس ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان  
خالفه مرد لان الخلاف لما وقع في قبوله كان ادنى حال من الذي اتفق على قبوله فيستلزم تايد بالقياس  
كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معتدل موافق للقياس عندنا لان المهود يجب بنفس  
العقد عندنا ونسأ كما الموت كما يتاكد بالوطى لان الموت ينهض النكاح الذي هو عقد العمر والشئ اذا  
انتهى تقدر كاشتها الصالح بالسلام فكون منزله سليم المعقود عليه وهو الوطى ولهذا وجبت العدة

صحت تمامه كالمثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به وعندنا ان في هو مخالف للقياس لان الاصل  
عنده لا يجب الا بالفرض بالبراهين او بنقض الفاضل او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد  
منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان المعقود عليه رجع سالما فكان منزله ما لو طلقها قبل الدخول بها وبمنزله  
هناك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل ان في هذا القسم  
بيان ان خلاف الشاخي في المثال لا في الاصل وهو قوله وان حلف فيه فكذلك كان معنى قوله بهذا القسم بهذا  
المثال الذي من هذا القسم ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلايحه التعليل الذي  
ذكره وعلى كلا المقدرين الكلام عن نوع اشتباهه والله اعلم بمراد المصنف وقوله وقد روى في هذا الحديث  
عنه اي عن معتدل الثقات اي العدول مثل ابن مسعود من الفروع الاول وعلقته وغيره من الفروع الثقات قدمت  
بروايتهم عنه وعلمهم به عدالتهم دليل ثان على وجوب العمل به وقوله مع انه اي معتدل من فروع العدول دليل ثالث  
واشاره الى الجواب عما قال بعض اصحابنا في ان رواية المجهول في الكفر والصبا لا تقبل فكذلك رواية مجهول الحال  
في الفسق فاشارة الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول علم فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض منقصه  
فاما الصبا والكفر مجهول الحال فمما فاصل ولا يترك الا سفين يعارضه فغيره فان قوله فاما اذا ظهر  
حديثه ولم يظهر من السلف له الرد فمما يجوز العمل به اذا خالف للقياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت  
عن رسول الله صلى الله عليه واله وانما كمال العمل به ونزوح الذي بخلافه عليه فاسما تهم على الرد دليل على انهم اتهموه في  
هذه الرواية ولو قال الراوي او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوزه وهو رد الفقهاء من الصحابة  
كان اولي كذا قال شمس التمامه وحتى هذا النوع منكرا ومستنكرا ان اهل الحديث لم يرووا صحته وهو دون  
الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد بن انس ان رسول الله صلى  
قال انا خاتم النبيين لا ين بعد ان انشأ الله فوضع هذا لاستدنا لما كان يدعو اليه من الاحاد والذندقة  
وتدعي النبوة فاما المنكر محتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصيغة فكون موضوعا  
ليس معلوم وهو ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكن مع هذا الاحتمال ليس يحتمل  
في حق الجواز ولا في حق الوجوب وذكر الشيخ ابو عمر الدمشقي اذا انفرد الراوي بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا  
لما رواه من هو اول منه بالحفظ لذلك والصبط كان ما انفرد به شاذ امرود وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه  
غيره بل هو امر رواه وهو لم يرد غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا بانثاقه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم  
يكن ممن يوثق بحفظه كان ما انفرد به خازما متحرزا له عن جبر الصبيح ثم هو بعد ذلك ابريز مراتب متفاوتة  
حسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظة الصالحة المقبول تفردة استحسن حديثه ذلك

الاشارة  
الاشارة  
الاشارة

ولم يحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر  
فحصل من هذا ان الشاذ المراد وقد سمان احدهما الحديث الفردي الخالف والثاني الفردي الذي ليس فيه رواية  
الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجب الفردي والشذوذ من النكارة والضعف ثم قال والصواب في المنكر  
التفصيل الذي سنان في الشاذ فانه معناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ **قول** واما اذا لم  
يظهر حديثه اى لم يبلغ حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركه في القياس ولم يجب العمل به  
في زماننا معني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في الصدق  
الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما يتبين من غلبة العدالة في ذلك الزمان باعتبار هذا الظاهر يخرج  
جانبه لصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يمكن تسميه الوهومة يجوز العمل به اذا وافق القياس  
على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت مثل هذا الطريق الضعيف كما قال كمن لا  
فان قبيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافادته جواز العمل به فلنا هي جواز اضافة  
الحكم اليه فلا يمكن باقي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ولذلك اى ويكون العدالة اصلا في تلك  
الازمنة جواز اوجبه القضاء بظاهر العدالة اى شهادة المستور ولم يوجب على القاضي القضاء به لانه كان  
في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا فيجوز هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به  
ما لم يتبين يقبول العدول لغلبة الفسق على اهل الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة  
المستور لانها كانا في زمن فسق الكذب كما ذكر شمس الامم وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الراوي اذا كان  
مجهولا لا يعرف عدلته ان علمه الصحابة او التابعون بما روى يجب قبول خبره لانهم لا يعلمون به الا بعد معرفة  
الراوي بالعدالة وثبتون ما روى واما اذا لم يظهر على الصحابة ولا على التابعين فاصحاب ارجح في اختلافنا  
قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به وبعضهم قالوا لا يجب العمل به  
ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس الصحيح وهو  
القول الاول فان الشافعي يقول بان المجهول لا يعرف عدلته وهو شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا  
لم يقبل خبر معقل بن سنان 2 اجاب المهر في المفوضة واصحابنا قالوا ان الظاهر من حالهم العدالة والفسق  
بامور عارضة فوجب بناء الحكم على الظاهر كما جعل في حق الاسلام واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود  
واقبله الا بعد معرفته بالعدالة فنسنت عداله فوجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدله جاء  
من الثقة منهم البخاري قال ويجوز ان يكون قول ابن يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابن حنيفة رحمه الله  
وان كانا شرطان العدالة حقيقته ولا يكتفيان بالعدالة الظاهر لان في ذلك الزمان وهو زمان

الصحابة

الصحة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة ثم خص الشيخ الكلام وبن حاصله فقال انما المتواتر  
اى من الخبر يوجب علم القائلين وفي مقابلته الموضوع لا يقطع احتمال كون حجه بالكيفية والمشهور علم طائفة  
وفي مقابلته المنكر لان المشهور حجه تختم ان يكون غير حجه والمنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر  
منه اى من الخبر بعيد الظن الوهوف ان الظن ما كان جانبك للثبوت فيدر ارجح وهو الذي يخرج عن الغالب الذي  
والوهوم ما كان عدم الثبوت في رجا والمستنكر هذه المثاب وخصر الواحد علم غالب الراي اى خبر الواحد الذي هو  
معروف بالضبط والعدالة اوفى حكم المعروف اوفى مقابلته المتتراي خبر المجهول الذي لم يقابل برده  
قبول لان ذلك اوجب العمل وهذا لا يوجب **قول** ومثال المستنكر كذا المبتوتة مسخى المقدم والسكنى  
عندنا ما دامت في العدة وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من  
اهل العلم وعاليت طائفة منهم بها السكنى دون المفقعة الا ان يكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال  
الزهري والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وروى عن ابن عباس صه اذ لا يقفه لها ولا سكنى الا  
ان يكون حاملا وهو قول الحسن وعطاب بن ابراهيم والشعبي واحمد واسحق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت  
ان زوجها ابا عمرو بن حفص المحروم طلقها لثلاثا فامر بفقعه اصوع من شعيرة فاستقلتها وكان النبي صلعم  
بعثه مع علي بن ابي طالب فاطلق خالد بن الوليد في نفر من بن محزون الى النبي صلعم فقال يا رسول الله صلعم  
ان ابا عمرو طلق فاطمة لثلاثا فطلعت لها فقعه ولا سكنى وارسل اليها ان تستقل الى ام  
شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك نامها المهاجرون الاولون فاستقل الى ام مكتوم فانك اذا وضعت فخارك  
لم ترك واما الفرقة البان فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور  
في بعض الروايات لا يقفه لك الا ان يكون حاملا انما الفقعه بمن مملكا الزوج رجعتا فاوجبنا السكنى  
بعموم قوله عدل ولا يحرحوه من يوهون الا لا يحرحن اليه وقوله عدل اسكنوهن من حيث سكنتم من  
وجدكم فان كل واحد يع المبتوتة والمطلقة الرجعية ولم يوجب الفقعه بالحديث ومفهوم قوله نقل  
وان كن اولان حمل فاقفوا عليهن حتى يرضن حملهن فانه مفهومة يدل على اسفاهها عند عدم الحمل  
والمعنى فيها انها استحق الفقعه صله للزوجيه وقد اقطع بالطلاق البان الا انها اذا كانت  
حاملة استحق الفقعه صيانة للولد وخصانه كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت نرضعه وعلماونا  
قالوا انها محتسبه حتى تكلم مسخى الفقعه كالحامل والمطلقة الرجعية وكما مسخى السكنى فان كل  
واحدة منهما حتى ما لي مسخى لها بالطلاق والعدة حتى من حقوق النكاح فكما سفي باعتبار هذا الحق  
ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك الفقعه لان في قرأه ابن مسعود رصو اسكنوهن من حيث سكنتم

الصحابة



وانفقوا عليهم من جديكو وقد نمتا فما تقدم ان نقر انه نزل على الكذاب فداخلك على ان المفقفة مستحقة لها  
سبب الوتره وان قوله معلو ان كن اولان حمل فاعفوا عليهن الزالة اشكال كان تقع عسى فان مده الرجل بطول  
عادة وكان شكل انها هل من وجب المفقفة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالته فان لا الله هذا الاشكال  
بقوله حتى يصنع حملين واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لا يفقه لك  
الا ان يكون حاملها غير بان في موضع يعتمد عليه الكتب والروايات واما متن الحديث فقد روى عن عمر ربه ان قال حين  
روى له هذا الحديث لا تدع كتابا رتبنا ولا سنة نبينا نقول امراه لاندري اصدقتم ام كذبت احفظتم ام نسيت  
فهذا من عمر طوع مقبول فانه اجرا لها من سنة الكذب الغفلة والنسيان ثم اجرا له ورد مخالفا للكاتب السنة  
فدل على ان في كتاب الله معلو سنة روله يفقه هذه المعتد قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب رتبنا سنة نبينا  
القياس الصحيح فانه بانها بالكاتب السنة بطريق الاطلاق اسم السبب على المسبب في الكتاب والسنة سابقون القياس في  
لو كان المراد غير النسخ لثلاوه ولروى السنة يكون بيان انه ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا  
او الدوى فقبرها واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قول يعقوب والآخر هو من يتوهم  
والآخر من الابهو من السنة ما قال عمر ربه سمعت رسول الله صلعم يقول لها السكتي والفقرة وعن عايشة ربه  
انها قالت ما لفاطمة الاسع الله معنى في قولها لا سكتي والفقرة فكانت تقول تلك المرأة افنت العالم وعمره  
بن زيد ورجح انها اذا ذكرته من ذلك شتمها ما بكل شئ سئله يده وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انك  
الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان يحل وعنه ابن اسحق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد  
الاعظم ومعنا الشعبي يحدث الشعبي حديث فاطمة فاخذ الاسود كفاه من حصا فقال في ذلك حديث مثل  
هذا ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو ابيه بالمدينة ورد عمر ربه كان يحضر اصحاب رسول الله  
ولم ينكر ذلك عليه احد فدله تركهم النكر على ان مذهبهم فم كذبه وقيل سعيد بن المسيب ابن معتد المطلق  
طائفا فعال في سنة فاذا ذكر له حديث فاطمة فعال تلك المرأة اصحاب الناس انها استطالت على اصحابها فامرها  
رسول الله صلعم ان يعتد في سنة ام مكثوم وعن عايشة ربه انها قالت لفاطمة انما لم تقضي لك بالفقه لانك  
كنت ناشزة او ما ولدك ان زوجها كان غائبا وكل اخاه بالفقه عليها من الشعبي فانت فلم تقضي لها  
شئ آخر لغيبة الزوج كذا في الاسرار وغيره فان قيل قد ثبت عن ابن عباس ربه انه علم هذا الحديث وما يبع  
جماعة قد سمياهم وكان من القسم الثالث فنفخ ان يكون مقبولا عندكم كتبه الاشجعي في المفوضة والاكوم مستكرا  
قلنا انما يقبل القسم الثالث شرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما تناهوا هذا الحديث مع  
لو ورد به ممن ذكرنا مخالفا لظاهر الكتاب السنة على ما اشار اليه عمر ربه وللقياس ايضا لا يغبر قول هذا

الطائف

الطائف في مقابلته بل الجماعة فلذلك كان مستكرا **قول** وكذا لك حديث سره اي وكذا حديث فاطمة في  
حديث سره بنت صفوان الذي ينسك به الشافعي في ان من مش فرج نفسه او غيره بساطر الكف بلا حيايل  
حدثت من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليه وابن مسعود وابن عباس وعمار وابو الدرداء وعبد  
بن ابي قحاص وعمران بن الحصين رضوان الله عليهم جميعا يعلمون حتى قال صلح ربه الابل الى امسنته ام ربيته  
انني وكذا نقل عن جماعة من الصحابة وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه فكذا ذكره وهو مروان الوضوء  
من مس الوضوء فقال مروان حدثتني سره بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلعم يامر بالوضوء من مس الفرج  
فلم يرفع عروقه محدثا راسا وروى ابن زيد عن ربيعه انه كان يقول هل ياخذ حديثه شره والله لو ان شره  
تشره به على هذا الفعل لما حرت شيئا ذنبا مما تقوم الدين الصلوة وانما تقوم الصلوة الطهور فم كمن في صحابه  
رسول الله من يتعم هذا الدين الامسة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشاخي ما منهم احد يبرئ في مس الذكر  
وضوء وعن الحسن بن علي بن ابي عمير عن رسول الله صلعم انه قال من مس الذكر فرفعت هذه المسألة في  
رضن عبد الملك بن مروان فشاها والصحابة فجمع من يفي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لاندك كتابا فقبنا وسنة نبينا  
يقول امراه لاندري اصدقتم ام كذبت بعون بشره بنت صفوان ومعنى قولهم كتاب رتبنا ان الله عز وجل  
الاصحاح وكانت نجسة من دم حيض وغارط ومن شرع الاستنجاء بالماء بقوله لعامة رجال يحسون ان شظروا  
والاستنجاء بالماء لا ينصون الامس النرجس فلما ثبت بالنس انهم من النظير لم يجز ان يحل حدثا مثل هذا  
الجنس واما السنة فمروان عن قيس بن طلحة عن ابيه انه قال قلت لرسول الله افني مس الذكر وضوء فقال لا وروى  
عايشة ربه ان رسول الله صلعم سئل عن مس عال لم ابالي مسته ام مسنته اني فنبه عن العلم  
وهي ان عضو طاهر وعن ابي ايوب انصارى لقد سالت رسول الله صلعم هل مسنت ذكرى وانما في الصلوة  
فقال لا بان به وقد رويت آثار يوافق حديث بشرة الا انها مضطربه الا سائيد وحدثت فقيس بن طلحة  
مستقيم الاسناد غير مضطرب قال علي انت المحدث حدثت فقيس احسن من حديثه بشره كذا في الاسرار  
وشرح الآثار باب **سان شرائط الراوي التي هي صفات الراوي** ما ذكر في الباب المتقدم  
من كون الراوي معروفا ومجربا ليس بصنف له حقيقته وان كان له علق به لان المعرفة او الجدل ليس بتمام به  
بل يقوم بغيره كالعالم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضب والاسلام  
والعدالة فتمام بالراوي وصنف له فلهذا قيل بقول من صفات الراوي **قوله** لان المراد بالكلام كذا المعنى الحسن  
الذي يرويه كلام بالحالة والكلام العوز ماله صورة وهي ان ينظم من حروف مهجاء ومعنى وهو ان يدل على  
مدلول والذالة على المعنى لا توجد بدون الفصل انما الكلام وضع ببيان اي لاظهار المعنى الذي يرويه في التمام

الطائف

والحاصل ان مجرد الصون والحروف بالمعنى والوجود المعنى بدون العقل لا يبرهن ان من الظهور قد سمح حروفه  
منظومه وسمى ذلكنا الاكلاما لعدم صدورها عن تمسك وعقل وهذا لا يجب سجد الملاوة بقوله البغيا  
عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمسك ولذلك لا يسمي من انسان حروفه منظومة ابدل على معنى  
معلوم لاسمى كلاما فترنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا لاسماء الاعلام فما لا يكون بهذا الصنف  
يكون كلاما بصورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة ادمي لا يكون ادميا لعدم معناه فيها ثم التمييز  
الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطنا في المنجز لصير خبره كلاما  
بمنزلة المعرفة والتمسك لاصل الكلام بمعنى ابدل لاصل الكلام عن ان مصدر عن معرفة اي عن عقله وتمسكه  
صحيحا فكذلك ابدل هذا النوع منه وهو الخبر عن ان مصدر عن ضبط لكون محتملا للصدق لان بدون الضبط  
لا يتمكن من الكلام صادقا وبالضبط يتمكن منهم الضابط فذلك بصدق الا بكلامنا في خبر تخير عن معصوم  
فلا تمت صدق في خبر صورة اي لا يكون جهة الصدق متعينة في خبر بطريق الضرورة كما في خبر الرسول بل  
بالاستدلال في الاحتمال اي بل تمت الصدق بخبر بالاستدلال وذلك بالبعد والالتزام بالانتفاع  
عن محطوران دينه لثبته اي بالانزجار عن المحطوران رحمان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه  
فيستدل بانزجاره عن ساير ما يعتقد محظورا على انزجاره عن الكذب لانه يعتقد محظورا او  
لما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشريعة  
بالطريق الاول واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار  
جانب تعاطيه مرجح معنى الكذب في خبره لانه لم سال من ارتكاب ساير المحطورات مع اعتقاد حرمة افعالها  
لا سال من الكذب مع اعتقاد حرمة ايضا فيقع المعارضة وبجهد التوقف للعمل شرعا فترنا ان العدالة  
في الدراوي شرط لكون خبره **قوله** واما الاسلام فكذلك ذكر بعض الاصوليين ان استقراء الاسلام في الراوي  
باغتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكا فاول بان التوثيق بشرط الاسلام  
لرجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط فاشارة الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس للاسلام شرط لثبوت  
الصدق اذ الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان منزها عن الدين معتقدا حرمة الكذب يقع الثقة  
بخبره كما لو اخبر بامر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها يزيل  
الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باغتبار ان الكفر يورث تهمة زايقة في خبره يدل على كذبه لان الكلام  
في الاخبار التي ثبتت بها احكام الشريعة وهم يعاد وتنافي الدين اشده العداوة فحماه المعادة على السعي في  
هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى قوله عز ذكره لا يابونكم ضالاي لا يقصرون

الاسلام

في الافسار

في الافساد عليكم وقد ظهر منهم بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم بعد ما اخذ  
عليهم الميثاق باظهار ذلك فلما ندموا من ان بقصدوا وامتثل ذلك بزيادة هي كذب لاصل له بطريق الرواية  
بل هذا هو الظاهر فلذلك شرطنا الاسلام في الراوي فثبتت بهذا ان رد خبر الكافر ليس بعين الكفر بل  
لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعادة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زائد يمكن  
تهمة الكذب شهادة وهو الشفقة والميل الى الولد طبعيا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد  
رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلبه هليه هذا المنصب في الدين عن الكافر الحسنه وان كان عدلا  
في دين نفسه ولهذا ان ولعبت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تجعلهم على  
العقد الى الاضرار بالمسلم شهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذن الضعيف لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا  
شهادة بعضهم على بعض لاسفاه هذه التهمة فيما بينهم ثم اشار الى معنى اخر لرد شهادة بقوله ولا تقطع  
الولايه معنى لو لم يكن هذه التهمة لم تقبل شهادة على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولايه وانقطعت  
ولايته الكافر عن المسلم شرعا بقوله به ولن يحل الله للكافرين على المؤمنين شيئا واعلم ان حصل الشرط  
الاربعه وان كان مرجح الى اسن وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة  
بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا يوجد ولهذا قال بعض الاصوليين  
ملاك الامر شتان صدق اللبحة وجودة الضبط لما روي لان علمهم لما روي والمخاير به العقل والضم  
وبين العدالة والاسلام حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصولا بينهما  
وجعلوا الكل واحدا شرطا على صده ولا يتم لو ذكروا الضبط ولم يذكر العقل لا يحصل الاخر اذ عن روايه  
الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان جعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو  
بعيد ولو اقتصر العدالة ربما لا يحصل الاخر اذ عن روايه الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة  
لاستقامته على معتقده وبني وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عداله الكافر اذا  
شهد على كافر اخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر العقل والله اعلم بالصواب **باب تفسير هذه الشرط**  
**وتقسيمه بقوله** اما العقل فكذلك اكثر الناس والاختلاف في العقل قبل الشرح وبعده ولهذا قال  
بعضهم سل الناس ان كانوا لعدا فاضلا عن العقل وانظر هل جواب محصل فقال بعضهم العقل هو  
الطيفر بغير حقائق المعلومات واعتراض عليه لانه لو كان جوهرا الصم قيامه بذاته في ان يكون  
عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسما غير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهرا كذا في القواعط  
وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين عقلت وعلمت فاستعملواهما

لمعنى واحد ذوالواحد الامر معلوم ومعقول وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم والوصف  
بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي يتميز  
من الصنف بعين الطفل الرضيع والبهيمة والجنون والشك لا غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق  
ولا يوصف بالعلم الا ليدل منهم وقيل هو قوّة... ضرورية توجودها يصح درك الاشياء وتوجب  
تكلف الشرع وهو مما يعرف كل ان من نفسه ومختار الشئ والقاضي الامام ومختص الامم وعامة  
الاشعيه ان العقل نورى بمرئى بمرئى اصحاب الحق والمصالح الدينية والدنيوية ومدرك القلب المعاني  
كما يدرك العين بالنور الحسى المبصرات وانما سماه نور لان معنى النور لغيره هو الظهور للادراك فان النور  
هو الظاهر المظهر والعقل بهذا المثابة للبصيرة التى هي عبارة عن عين الناظر كالشمس والسراج لعمر  
الظاهر بل هو اولى بسميته لنور من الانوار الحسية لانها لا يظهر الا بظواهر الاشياء فيدرك العيون ما ملك  
الظواهر الا غير فاما بالعقل فمستنزاه باطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقايقها واسرارها وكان اول  
باسم النور **قول** بعد اسناد الى الطريق وهو الجار والمجرد والجملة صفة لطريق والضمير به راجع  
الى الطريق وفي سائله الى القلب بمعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث انتهى اليه درك الحواس فان الانسان  
اذا ابصر شئ ما سبق لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء ورفيع وانتهى اليه بصره يدرك  
بنور عقله ان له بانبا لا محالة ذابحوة وقدره وعلم الى ساير اوصافه التى لا بد للبناء منه واذا نظر  
الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هياتها وساير ما فيها من العجائب استدل بنور  
عقله انه لا بد له من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حتى يعلم فهو معنى قوله فمعدن اي نظير المطلوب  
للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا نامل ان وقع الله عز وجل لذلك **قول** وانما هو العقل لا يعرف في البشر  
اي الانسان الابدالة اختيارا لان فيما ياتي من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبة امره ويحوز  
ان يكون الضمير عاقبة راجعا الى ما في قوله فيما ياتي به ويدركه اي بخنارة فعله ونزوة ما يصلح له في عاقبة  
ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد للحكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من  
البهايم وبالعقل توقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على  
حصول العقل فيه وهو من قبيل الاستدلال بالاثار على المورث قال الشيخ رضي في مختصر التوقيف فصاحب الحاصل  
العقل ما توقف على العواقب والعاقلة من كون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء هم العقل الكون موجودا  
بالفعل الانسان في اول امره كما اجزاه بعد تقوله والله في حكمة من بطون امهاتكم لا تعلمون شئ ولكن في استعداد  
وصلاحيته لان يوجد في العقل هذا الاستعداد سمي عقلا بالقوة وعقلا غير تام بحدوث العقل فيه شيئا

فشيئا

فشيئا خلق الله تعالى ان بلغ درجاة الكمال وسمي هذا عقلا مستفادا لقبيل بلوغه الى اوان درجاة الكمال  
يكون قاصلا للمحالة وما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحيث يمتد من الزمان الى ان يبلغ اول درجات  
الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف على حد ذلك بل الله يعلمه العالم بحقيقة اقسام البصيرة في حقايقه وهو البلوغ  
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبنى المكيف عليه لان عند الحال يحصل عند غالب الان بكمال البنية  
يتمل قور النفس في كمال البنية العقل اذا لم يعارضه وسنن اعتبارا ما يكون موجودا قبله من العقل  
في الصبي مرحمة وفضلا فصلا والصبي حكيم من لا عقل له فما خاف لطوق عهدته به والمطلق من كل شئ يقع  
على كماله اي كماله في مساهمة شرطنا لوجوب حكمه اي لوجوب حكم الشرع عليه وصير وزنه مكلفا وقيام الحق  
بحسن على الغير كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس تحت في الشرع احسن بقوله في الشرع عن المعاملات  
لان الشرع لما لم يولد له نور نفسه لنقصان عقله فلان لا يولد له شرعه اول ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل  
روايته وان لم يرض الى امور لان ذلك هو الحق الموالي للنقصان العقل فلما يظهر في ذلك الشرع فاما عدم  
توليه امور الصبي الى نفسه فلنقصان العقل فيظهر في امور الدين ايضا لان خبر الفاسق مردود مع انه  
اوثق من الصبر لانه يخاف الله تعالى العلمه لتكليف والصبي لا يخاف ولا رادع له من الكذب صلما العلمه بعدم  
التكليف فكان خبره اول بالرد وذكر بعضهم ان روايه الصبي اذا كان صبي او وقع في ظن السام صدق مقبوله  
لان خبره في المعاملات في الدييات مقبول مع حكمه الذي فكذلك هذا لا يرى ان اهل قبله قبلوا اخبار ابن عمر بن  
القبله وهو مؤمن ابن اربع عشر سنة لان الخبر كان قبل بدر شهرين وقد رده النبي صلما في اصابه  
ثم انهم اعتبروا خبره فما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة لم ينكر عليهم رسول الله صلما والاصح  
هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يروا عن واحد منهم انه رجع الى رواية صبي وان  
غالب احواله اللعب للهو والمساحة والمساهلة فمعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الروايين  
واما اهل قبله فالصحيح ان الذين انما هم انفس رصوه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بالغوا عند لان  
النبي صلما رده لضعف بنيتهم بومند لانهم لم يكن بالغوا لان ابن اربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغوا وهذا  
ان كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية بعده لقبيل خلافا لقوم اذا اخلد  
في تخيل لكونه متميزا ولا في روايته لكونه عاقلا مكلفا الا يرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع  
وان كان التخيل قبل البلوغ فكذلك الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير  
النعمان بن شدرس وعمرهم من احوال الصحابة من غير فرق بين ما تخيلوا بعد البلوغ وقبله وقد اتفق  
السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية وسماعهم الا حديث وقبول روايته ما تخيلوه في الصبا

اجزاء حقايق

بعدها بلوغ ثم نقل اقل منه بصير الصبي فيها اهلا للنخل اربع بنين يحدث محمود بن الربيع حفظت  
بجها رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجهي من دلو كانت معلقة في دارهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح  
ان لا تقدر وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند النخل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان  
قال في المضكى والمهوك والصبي شهون شهاده فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعنى هذا وحكم هذا  
ثم شهون عسافا نجا جازيه واذا كان هذا جازيا في الشهادة فهو من الرواية اولى لان الرواية اوسع والحكم  
من الشهادة مع انه قد ثبت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يخطو بها قبل اسلامهم وادوا بعد  
كذا في الغاية البغدادية وكذلك المعنوه اي كالصبي المعنوه وهو ناقص العقل من غير صبا ولا جنون فيشبه  
كلامه فلا يعالجه تارة بكلام المجانين وافعالهم ومارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا يقبل روايته ايضا لان نقصان  
العقل بالعتة فوق المقصان بالصبا اذا الصبي قد يكون عقل من البالغ ولا يكون المعنوه كذلك قال الله  
وانما الحكم صبيا وكان خبره اول بالرد من خبر الصبي وقوله هو حكم الله تعالى ومثناه ونه سان  
النوع الثاني من العقل في القاصر ما يقارب ما يدل على نقصان وهو الصبا والكامل لاصلا لاعلاء ولا  
يدرك اذ هو في التزايد الى اخر العمر مع انه في نفسه متفاوت فاعتبر اذ في درجات كماله وذلك حتى ايضا  
فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا الى اخر ما ذكرنا وقوله واعتدله سان اذ درجات الكمال وتفسيره  
**قوله** واما الضبط فكذا ضبط الشئ لغة بالجزم ومنه الا ضبط الذي يعد كلنا يديم فضبط الخبر كانه  
كما حتى ساعدان بصرف هتم اليه ويقبل بكليته عليه كبا لا شئت منه شئ وقد ثبت الشئ ربه في اخر هذا  
الفصل ثم فهمه اي فهم الكلام ملتصا بمعناه الذي اريد به معنى اللغوي او اللغوي والشئ عن جميعا  
ثم حفظه ثم الثبات عليه اي على الحفظ محافظة حدود ذلك الكلام بان جعل محسوس بيديه وتذكر لسانه  
فان ترك العمل والمذاكير يورث النسيان على اساءه النظر بنفسه بان لا يعتمد على نفسه ان لا ينساه  
والاصح في حفظ الحديث بل مسمى النظر بنفسه وتذكره دائما مقدر في نفسه اني اذا تركت المذاكرة  
نسيته اذ الجزم سؤ النظر ولهذا كان ابن سعود اذا روى حديثا اخذه اليه وجعلت فراصم ترنود  
باعتبار سؤ النظر بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والعناية الى جبر اذ امتهل  
بقوله لم الساب عليه وانما فخر الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذ لم يفهم  
الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت السماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم الفهم وذلك  
يلزمه الاداء كما تخيل ولا ساني ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يودي به الاداء انما يكون مقبولا منه  
باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا ولهذا لم يجوز ابو حنيفة صهر لمراد آة الشهادة يعرف

حفظه ٤

خطه في الصك ولم يندك الحادثة لانه غير ضابط لما تخيل وبدون الضبط لا يجوز له آة الشهادة اذا قال  
**قوله** وهو اي الضبط نوعان ضبط المنق وبعناه لغة اي ضبط نفس الحديث ولغظه من غير تحريف وتصحيف  
مع موقفة معناه اللغوي مثل ان يعلم ان قوله علم الخطم بالخطم مثل مثل بالرفع او بال نصب وان معناه على تقدير  
الرفع بيع الخطم بالخطم وعلى تقدير النصب بيع الخطم بالخطم وهذا هو ضبط الصيغة بمعناها لغة  
والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة  
متعلق بالقدور والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضا في قوله علم لا تقضي القاض وهو غضبان متعلق  
الغلبة هذا اي ضبط الحديث بمعناه اللغوي والشريعة كمال النوعين اي الكامل منهما وهو من قبيل قولك  
الاصح والناقص اعدا لاني مروان ولهذا قال بعده والمطلوب من الضبط مساو لالكامل اي الضبط الذي هو من  
شروط الراوي الضبط الكامل للناقص كما سننا في العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك كما مر ان النقل بالمعنى  
مشهور عنهم فاذا لم يضبط الراوي فحقته الحديث ربما يقع خلل في النقل بان ينقص او يكثر المعنى بلفظ بناء على فهمه  
ويومض عن مثله اذا كان قريبا ولهذا ان ولا اشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من استندت غفلته خلقه بان كان يوه  
ونقصانه اغلبه من ضبطه وخطمه او مسامحة اي مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث تحفه وان وافق القياس  
كذا رايته في بعض الحواشي والمجازفة التكلم من غير ضبطه وينبغي فارس موعب ولهذا ان ولا اشتراط كمال الضبط  
فصرته رواية من لم يعرف بالفقه اي لا يعارض روايته عن الفقيه رواية الفقيه بل يخرج الثاني على الاول  
لغوات كمال الضبط في الاول ووجوده في الثاني وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشغفان روى  
له عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي وهو محرم قال عمر وعقل جابر ان ابن شهاب اخبر عن زيد  
بن الاصم ان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي وهو محرم فقال انها كانت ضاله ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت  
خاله ابن زيد الاصم ايضا فقال ان جعل يردد من الاصم البوال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان روايته غير  
الفقيه لا يعارض رواية الفقيه وليس كذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين  
من اصحابنا واصحاب الشافعي وقد ذكرنا المصنوع وغيره ان روايه الفقيه راجحة على روايه غير الفقيه وقال  
قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبر من مروى في المعنى اما المروي باللفظ فلما والحق انه ينبغي الترجيح  
مطلقا لان الفقيه محتمر من ما يجوز ويترجم بالاجزى واذا حضر المجلس ومع كلامه لا يجوز اجراءه على ظاهره  
تحت عن وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيقطع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز  
بين ما يجوز وبين ما لا يجوز مستقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وكذا اذا كان  
احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باختر از الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور انهم من

شمس الله

الوثوق بلحرازا الضعف وكذا ذكر في القواطع ايضا فسن ان قول الشيخ وهو عند هبنا من النجس ليس  
خلاف اصحاب الشافعي بل اسان بعد المذهب ويحتمل ان يكون في خلاف لا يعرف من لضبط له ان يضبط المعنى  
الشعبي واللغوي لان نقله الاصل الى اصل نقل النوان ثم بقوم كانوا ايماء لم يدرى وجير الوردى الى الخلق  
وكذلك كل فرز الى يومنا هذا فوجه الامن عن الغلط والتصنيف ينقلهم فيكون نقل من لضبط له  
لنقلهم فيقبل وان نظم النوان معجز فان اعجازه متعلق بالمعنى جميعا وكان النظم في مقصود كما المعنى  
والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى بغير اللفظ ولذلك حرم على الجاهل والجنب قراءه القرآن وما حرم  
معناه بعبارة اخرى ولذلك جاز الصلح متعلق بقراءه النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير  
صحته الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل في ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل  
وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمعنى وصح النقل من العقل المعنى وهو  
دون من العقل بدل مجهود واستفوع وسعة ترادف اذا استفوع الوسخ بذل الطائفة ايضا  
ولو فعل ذلك استدل بادل مجهود في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى الخبز كان حجة ايضا وهو مع  
ذكر المعتمد وغيره ان حديثه من اليعوق معنى ما ينقله كالاجم لا يبرد لان جهل معنى الكلام لا يمنع ضبط  
لحديثه لهذا يمكن الاجم ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان يعرفوا  
كثيرا من معاني الكلام التي يفتقر اليها في الاستدلال ثم قد يردى السامع اي استخفها واستخفها الى ان  
يتصدى لاقامة الشريعة اي يتغرض بها على ما روى عن ابن مسعود رصه انه قال لقد انى علينا زمان لسان  
نسال ولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامور ما نرون قبل هذا اشاره الى زمن ابن بكر وعمر رضي الله  
فقد كانت الصحابة يتوافرون في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود وقيل هذا منه اشار الى اصل صغى  
وجهد وانما قصد هذا الحديث بنعمه الله على حيث رفته من تلك الدرجة الى ما بلغ اليه لان قال هذا حين  
كان بالكوفة وله اربع الاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رصه الكوفة خرج اليه  
ابن مسعود مع الصحابة حتى سددوا الافق فلما راهم على رصه قال ملأت هذه التربة علما وقفا كذا في المصنف  
فلذلك شرطنا مراقبتك اي مراقبة السماع فان تحقق كاعه كما هو حق ثم ضبط على الوجه المذكور  
والا لم يجاز في الرواية فان روي من كان هذه الصنف في الابتداء مستدل على قلة مبالاة فيرجح عند  
ذم السلف الصالح روه كثره الرواية وكان الصدوق صه اكبر الصحابة وادومهم صحبه وكان اقلهم رواية  
وقال عمر رصه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وانا شريككم بمعنى نقل الرواية ولما قيل لروى من روى  
الابروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه فقال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله صلى الله عليه ولما قيل

رواية ابن خنيفة حتى قال بعض الطاعن ان كان لا يوفق لحدوثه وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم اهل عصره  
بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط ولت روايته كذا قال سمس الامم رصه قوله اما العدالة  
فلذا هي في اللغة عبارة عن ضد الجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب تركه والاستقامة  
يقال فلان عدل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق ويقال بخاتمة طروق عادل الاستقامة وجار  
للبنين بضم الباء وفتح النون وهي الطرق الحادثة من الجادة يعرجى وهي في الشرع عبارة عن الاستقامة  
على طريق الرشاد والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعله وفسرها البعض بانها  
عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي صلى الله عليه قال الغزال في عبارة عن استقامة السيرة والدين  
وحاصلها يرجع الى الهيئة راسخة في النفس يحمل على ملازمة النفوس والمروءة جميعا حتى تحصل ثمة  
النفوس بصدق ملائقة بقول من لا يخاف الله خوفا وارعاع الكذب ما الفاصر مما يتد منه من العدالة  
على ما قبل المذكور ظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من انصف بها فهو عدل  
ظاهر انها محمالة على الاستقامة ويزجرانها عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة وهذه العدالة  
لا يصير الخبر حجة لان الظاهر عارضة ظاهر فتمله وهي هي النفس فانه الاصل قبل العقل وحين راف  
العقل والنهي ما زايله الهوى وان دأب الى العمل بخلاف العقل والشرع وكان عدلا من وجد دون رصه  
كالاعتقود والصبي قلان من وجد دون رصه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط  
كالعدالة وهو ان يكون محابا محظورا دينه لست رجحان دليل العقل على الهوى فيترجم الصدوق  
خبره لا يفارقه هو يضلده قال الله عز وجل لا يضلده عن سبيل الله وقوله وليس كمال الاستقامة  
بيان النوع الثاني كانه قال والكمال من الاستقامة بالانزجار عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مداه  
اي غاية فاعتبر في ذلك كمال الاستقامة ما لا يورى اختياره الى الخروج وتضييع حدوده والتزيواى  
احكامها فاستمرط الامتناع عن الكبار والاختراع عن الاصرار على الصغار حتى لو ارتكب كبره سطل  
عدالته وان اصغر صغره فكذلك وان ارتكب صغره ولم يصبر عليها لا يبطل وكان معنى ان سطل لا يحصل  
الخروج عن الحد والمحدوله شرعا الا ان التحرر عن جميعها لا يثبت العدالة سدا لباي الروايات ولم يكن  
اثبات العدالة الا نادرا فاستفقا فاما الاحتساب عن الكبار والاصرار على الصغار فيغير متعذر  
فلم يجعل محضوا واضطربت كلمة الامم في الكبار مروى ابن عمر عن ابي بصير عن عائشة رضي الله عنها قال  
الكبار سبب الاشتراك بالله وقيل النفس الموعنة وقيل المحصنة والوارث من الرخص والسحر والكل مال  
اليتيم وعقوق الوالد والمسلمين والحداد في الحرام ان الظلم في الميتة الحرام من الحل الرجل اذا ظلم في الحرم

219

عن جميع الصحابة في هذا الحديث  
فان قيل المصنف لا يخفى  
منه ان الخبر في الثلاث ارجح  
فانظر الى المتن

وروى ابو هريرة ربه مع ذلك كل الربوا وروى عن علي ربه ان اضاف الى ذلك الرقة وشرب الخمر  
 ما حصر الشارع بالذکر فهو كبيره وذكر العذابي في المستصفى للاصلاح والاستنطاق العصمة مع جميع المعاصي  
 ولا يكتفي ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغار ما يرد به كسرقه بصله او تظيف جبهه قصدا او باجمل كل  
 ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستخرج على الكذب بالاعراض الدنيوية برده كيف وقد شرط في العدالة  
 التوفيق عن بعض المبطلات الفادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق لعجز السوقي والبول في الشارع  
 وحبس الارذال واوقات المذبح والحرف لذيته من دباغه وحجامة وجباكه ممن لا يليق من غير ضرورة  
 لان مرتكبها لا يحسب الكذب غالباً فلا يكون قوله موثوقاً به قال والضابط في ذلك فما جاو رحل الاجماع  
 ان يرد الى اجتهاد الحاكم مادام عنده على جرائته على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف  
 بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لامن الاصول ورب شخص يعناد الغيبة ويعلم ان ذلك  
 طبع الصبر عنه ولو حمل على ثبوتها في المروءة لم يشهد اصلاً فقبوله ثبوتاً في حكم اجتهاده جازي في  
 حقه ومختلف ذلك بعبادان البلاد واحوال الناس استعظام بعض الصغار دون بعض فهذا يدل على  
 ان الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتخبر عن الصغار والمبطلات التي يدل على ذنابه الهمة وقلم المبطلات  
 ونقد في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغار والذم والاشتراط العدالة لم يجعل ضرب الفاسق و  
 المستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق وفوات كما في حق المستور وهو الذي لم يعرف  
 عدلته ولا فسقه والذم بجز القضا وشهادة الفاسق ولم يحث زيادة المستور وقال الشافعي لما  
 لم يكن خبر المستور حجة في الجهر لاولي لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات  
 والحال لان معرفته بالحديث الذي رواه ونقد الكلام ولما لم يكن خبر المستور في غير القرون النبوية حجة  
 مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلثة اذ لم يقابل بقبول ولا برده اولى بالرد وقد سناه  
 في الباب المتقدم وفي بعض الشروح ان معناه لم يكن خبر المستور حجة في الجهر لاولي لان المستور  
 من لا يرد عليه ومن السلف والمجهول قدره بعض السلف في الحقيقة المجهول والمستور وحده  
 خبر المجهول من القرون الثلثة مقبول لعل العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون الثلثة مردود لعل  
 الفسق من الصدر الاول اي منهم ومن هو في معناه من القرنين الاخرين ليشمول دليل القبول وهم ان  
 الدول علم بالعدالة للجميع على الشرط الذي قلنا بان شهد الثقات لصحة وعملوا به او سكنوا عنده او اخذوا  
 يده او لم يظهروا بينهم ولكن بواقفة القياس ولا يبرده وذكر ابو عمر الدمشقي المعروف بالصالح في كتابه  
 ان المجهول اقسام احدها المجهول للعدالة ظاهر او باطن او رواية غير مقبولة عند الصحابة والذم المجهول

والمستور هو الذي لا يعرفه احد من الناس ولا يعرفه احد من الناس ولا يعرفه احد من الناس

الذي جعلت عدالة الباطن وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض من استعمل رويته  
 ومن روى رواية الاول وهو قول بعض انما تغير لان امر الاخبار من حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار  
 يكون عند من يحد عليه معرفة العدالة في الباطن واقتصر فيما على ما فسره في الظاهر وشبهه ان يكون  
 العمل على هذا في كثير من كتب الاحاديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم العهد بهم وتعذر  
 الخبز الباطن في حقهم والمالك المجهول العين وقد نقل رواية المجهول العدالة عن لا يقبل رواية المجهول  
 العين ومن روى عن عدلان وعيناه فقد ارجعت عن هذه الجملة فان بابك الخطيب بغداد قال  
 واقل ما يرفع بها الجملة ان يروي عن الرجل اسان من المشهورين بالعلم الا انه لا تشمله حكم العدالة  
 برواها عن قوله **قوله** واما الامان والاسلام فكذلكها ههنا عبارة عن معنى واحد ولهذا قال ان  
 في نفسيين ولم نقل في تفسيرهما وذكر في التاويلات ان الامان والاسلام اذا ذكر معا كان المراد منهما واحد  
 وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الامان التصديق بالباطن ومن الاسلام الطمانينة وعن بعض  
 المشايخ ان الامان تصديق الاسلام والاسلام بحقيق الامان وتفسيره المصدق والاقرار بالمدح والعدل  
 اي تصديق بقوله وعن سائر الالفاظ لا بد من وجود الصانع جل جلاله ويكونه منصفاً صفات الكمال مثل الموصوفين  
 العلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالهية وبما سمى الحسن فضل الرحمن الرحيم  
 والقادر والعليم الى سائر ما سمى جل ذكره لان الله تعالى عن الحسن والغائب يعرف بالصفات والاسماء  
 ويضم اليه ايضا المصدق والاقرار بما لا يكتفى به من صفاته والبعث بعد الموت وبان القدر خير وشدة  
 من الله تعالى وبسائر ما يجب للامان به ظاهر فتشوه بين المسلمين فان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم  
 شهادته وعبادة يقال نشأ في من فلان نشأ ونشأ اذا نشئته فيهم ونشأ بالبيان ان يصف الله  
 كما هو وصف جميع ما وجب به الامان به وصفاً عن علم يقين لا عن ظن ولبقير لان حفظ اللغة  
 غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يصدق حفظ بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مسلماً حقيقياً الا  
 ان هذا استقنا منقطع معنى لكن وجوب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكتفي بل  
 لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيان على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافوا الا برهان  
 من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمناً فعال الشئ ما ذكرتم وهو الوصف على التفصيل  
 يتعد استراطه صحة الامان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة والكثير لا يفهم الا بقدر ما  
 تفهم صفات الله واسما على الحقيقة والاستقصاء في شئ الكمال الذي لا يوصف في الخبر وهو ان صدق  
 ويقتر اجابا بما يجب الامان به هذا القدر يكفي لقبول الامان حقيقة والذم لان الامان مثبت حقيقة بالبيان

والمستور هو الذي لا يعرفه احد من الناس ولا يعرفه احد من الناس ولا يعرفه احد من الناس

اجمالنا الواجب ان نستوصف للمؤمن فقال ان تؤمن بان الله واحد لا شريك له قادر على كل شيء بصير  
 مريد خالق الى اخر الاوصاف التي يجب ذكرها في الايمان او يقال ان تؤمن بان الله موصوف بصفتها الكمال وان ما جاء  
 به محمد رسول الله حق فاذا قيل نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطلب من صحة الوصف قالوا وهذا اذا وافق هذا  
 الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقه فلا يفيد هذا الاستيفاف الا نسب بل في ذلك الاعتقاد  
 ثم استوضح هذا الفعل النبي علم فقال لا يبرهن ان النبي علم استوصف فيما روى عنه عن ذكر الجليل والنفيس حتى قال  
 للاعبين الذين شهد برويه لهدال فقال اشهد ان لا اله الا الله وان رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر في المسلمين  
 احدهم وجيز صالح جليل علم عن الايمان والاسلام تعليم للناس معالم الدين اجاب هو صلح على سبيل الاجمال  
 والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا لانه في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل شرط منه  
 الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط ويدل عليه الكتاب السبع الكبار فقولوا ما بها الدين امنوا اذا جاءكم  
 المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الى خنبرهن من سنان الشهادتين امر بالانتحان والاستيفاف بعد ان سماهن  
 ولم يكن في ضميرهن ودعوهن الايمان ومجتبهن الى الاسلام فوفنا ان الاستيفاف في شرط ولكن  
 على وجه لا يوجب الى الحرج واما السنته فهي ان النبي علم كان ممن الاعراب بعد دعوا الايمان منهم **قوله**  
 الا ان يظهر امراته استنباط من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعني الكففي في الاسلام بالظاهر بشرط  
 الاستيفاف الا ان يظهر امرات الاسلام في كل شرط الاستيفاف وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب  
 حتى لم يوجد منه الدلائل الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجد من نحو اقامه الصلوة بالجماعة وابتداء الركوع  
 واكثر مما يحتمل فانه حكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف من الحكم بانما لم يحد في المذکور من الكتاب فاما من  
 جعل بان وصفه يزيد فقال لا اعرف ما تقول فليس ممن فان محمدا ذكر في كتابه كالجوامع مسلم بزوجه  
 مسلمة فادركت ولم يصف الاسلام قبله بالبعد بانته من زوجها لانها مسلمة نعم وقد اعطيت النبي فاذ  
 لم يصف الاسلام كان ذلك بعد ما مضى واجعل الصانع كقولها بعد الاسلام مصارح من ربه والعياذ بالله قال النبي  
 في شرح الجامع وهذا ما يجب حفظه والاخر اعني بان يلق الاسلام قبل البلوغ حتى ياديه احتراز اعني هذا على  
 الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزوج اليه قال شمس الامنة وتاويل قوله لمن يصف الاسلام انها الحسن الوصف  
 والوقوف ان وصفه يزيد باحتي اذا اراد الزوج ان يوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول كما صنع الاسلام فانها  
 تعجز عن ذلك وان كانت حسنة حياء من زوجها ولكن يصف من ربه او يقول هذا اعتقادي وظني بكونك يعتقد ان  
 هذا فان قالت نعم كفي ذلك وكانت مسلمة صلا الله وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلا تكاح بينهما **قوله**  
 فاذا ثبت هذه الجمل وهي ان العقل والضمير والعدالة والاسلام من شروط الزواج كان الامر والمحدود في الغذف

مسألة في صحة  
 الروم

والعبد من اهل الرواية لمحقق هذا الشرط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة توفقت على معانيها  
 لا شرط في الخبر اما الاصحح لان الشهادة في قول الشهادة لان الشهادة يحتاج الى التمسك من المشهود له والمشهور  
 عليه عند الادارة والاشارة اليها والاشارة اليها المشهود به فما يجب احضاره في مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاني ومن  
 الاصحح بالاستدلال ومنها ما قد يمكن التحرز عنه في حق من شهد في رواية الاخبار الاحصاء الى فعل التمسك وكان الاصحح  
 والبصير في رواية وهو معنى قوله ممن زنايد واما العبد والمرء والمحدود في الغذف فلان الشرط في الشهادة والولاية الكاملة  
 تنفيذ القول على الغير ساوا وان والشهادة بهذا المتناهي وبالرفق بعدم الولاية اصله وبالانوثه منقصة الولاية  
 مستفاد من المالك والمراه وان صلح ما للبره للماله لا يصلح ما للملكة النكاح بل هي ملوكة فيه ولهذا العتمة زيادة اشتمل من  
 مقام زيادة رجل واحد وكذا العتمة والولاية الشهادة لحد الغذف ايضا وان لم يعد من اعتقد النكاح بشهادة المحدود  
 في الغذف فلفظ الولاية ولو نقصنا ردت شهادة هو كما هو فاما هذا ان قبول الرواية فليس من باب الولاية بل هو جبين  
 احدهما ان المحض لا يلزم احدا سماعا ولكن السماع فلا يلزم باعقاده وان المحض عن معتق من الطاعة فاذا تزوج  
 جانب الصدق في الخبر شأبه ذلك المسموع ممن هو معتق من الطاعة فيلزمه العمل باعتبار عقده كما يلزم  
 القاضي القضا والفصل عند سماع الشهادة بالزامه وتقلده هذه الامانة بالزام الخصم الى الشاهد  
 فان كلام الشاهد يلزم المشهور عليه والمراد من الخصم المدعي باليلزم المدعي القضا عليه بعد اقامه البينة بل يلزمه  
 سقله اقامه القضا من صاحب شرع الا يبرهن بل يلزمه الاستماع الى دعوى المدعي الكافر والى انكاره والى شهادته  
 على كافر مثله ويلزم القضا بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضا لا يلزم الاستماع  
 في هذه الصورة وسان هذا ان قوله علم لاصلوه الا بقران ليس ظاهر الزام لاصطحابه في سنان فهو تبادي  
 الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة والمانى ان حكم يلزم المحض او لا ثم تغدر الحكم  
 الى غيره ولا شرط في مثله قيام الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي تكون فيها الزام على الوجه  
 الذي يكون في الخبر وهو الشهادة برويه هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها يلزم على الغير ابتداء  
 فلا بد من كمال الولاية فالوجه الاول من كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك وسان الفرق منه وبين الشهادة  
 وقد ثبت رواية الحديث من انبل بنها بالبصر من الصحابة مثل عبد الله بن ام مكتوم وعثمان بن مالك وعبد الله بن عباس  
 وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله بن اسحق رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم ينقص احد منهم رواة  
 قبل العمى بعده وكذلك كانوا يبرجون الى ازواج النبي علم ورضي عنهم فيما شكك عليهم من امور الدين فيعتقدون  
 خبرهم خصوصا الى عايشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلم من علم من علم من علم من علم  
 من علماء الصحابة رواية وقد صح ايضا ان رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلم كان يجيب عن الملوك قبل ان يكونوا مسلمين ان

مسألة في صحة الروم

مواه اذن له وسلمان رضي عنهما حين كان عبدا لاه صدقة فاعتمده خبره وامر اصحابه بالاكل ثم ان يهديه  
 فاعتمده خبره والكل من وكان يعتمد خبره برده قبل ان يعنى وبعد عتقا وكثير من الموال فخلوا اخبارا وعلته  
 الامه بالقبول من غير تخصص الفارغ مثل نافع وسالم وعبد الله بن حمد فدل ان الاجماع والمهلك والانتى  
 في ذلك البصير والحرو الذكرم المحرو ذى القذف في روايه الحسن بن ابر حنيفه ليس بمقبول الروايه لانه  
 محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى اولئك الذين اتواكم بالكذب فيما يرجع الى النعاطى بعد اطلاقها  
 ومن شرط كون الخبر حجه العدا التامه وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبه مقبوله فان ابا بكر فوضه مقبول  
 الخبر ولم تشتغل اصد بطلب التاريخ في جنه از روى بعدها اقيم عليه الحدام قبله بخلاف الزهاده فان زهاده  
 من تمام حده ثبته ذلك بالنص وروايه الخبر ليس من الزهاده من الالباب من اسباب الفسق والكذب تقبل  
 روايته الا للبابه من الكذب فقد في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على  
 ما ذكر عن غيره واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدى شيخ البخارى وذكر ابوبكر الصيرفى  
 في شرحه ان سألته ان كل من استغنا خبره من اهل النقل لكذب وجدناه عليه لم يعد لقبوله  
 بتوبه تظهر ومن ضعفنا نقله لم يجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك ما افتقرت فيه الروايه الزهاده  
 وذكر ابوالمظفر السمعاني ان من كذب في جنه واحد وجب استغاط ما تقدم من حديثه كذا ذكر ابو عمرو  
 في كتاب معرفه انواع علم الحديث واما المترجمه الثانيه اى من الاقسام الاربعه المذكوره في اواباب  
 اقسام السنه والله اعلم باب بيان قسم الانقطاع

بحسب المجلد الاول من تاريخ شهر ربيع الثامن سنة ١٢٠٠

على يد اضعف خلق الله واقرب الى مرضاه ربه الغنى الكرم حسر وطلو صا من يعقوب بن الحسين  
 عقاله عن واصل شانز ودرهمه امر انظر في رد المحتاب بالرحم والمغفره وسار المله للمع



الاول من شرح الهذلول

Süleymaniye Kütüphanesi  
 No: 4504  
 Yeni  
 Eski No: 157