

كتاب الأصول  
عن أصول فخر الإسلام البرزوي

تأليف  
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري  
المتوفى سنة ٥٧٢هـ

٢-١

دار الكتب العربية  
بيروت - لبنان

New York University



\*31142014123874\*



**Elmer Holmes  
Bobst Library**

**New York  
University**

DATE DUE

---

---

Bobst Library

MAY 13 1998

CIRCULAR

---

---

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY





78 - 962711

(V) 1-2

كشف الاستدلال  
عن أصول فخر الإسلام البزدوي

طبعة جديدة بالأوفست

١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م

على نفقة

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

Bukhārī, 'Abd al-Āzīz ibn Ahmad

Kashf al-Asrār 'an Usūl Fakhri al-Islām

al-Bazdawī

كشف الأسرار

Vols 1+2

عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف

الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري

المتوفى سنة ٧٣٠هـ

الجزء الأول

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

BP

152

•B398

1974

v. 1/2

c. 1

0141 23874

کشف زدوی

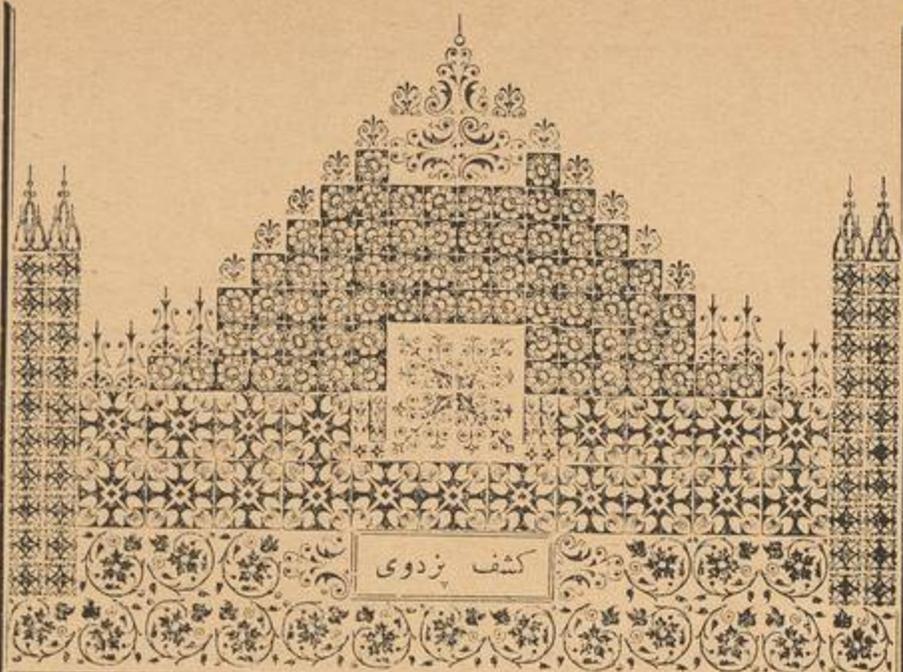
(الحاج احمد خاوسی و الحاج مصطفی درویش)  
(و شرکاتی صحافیہ عثمانیہ شرکتی)

شرکتک بدایت تشکیلندبرو کتب و رسائل عربیہ و ترکیہ  
غایت صحیح و اہون فیثانہ نشر اولندیغی کبی لہ الحمد اشویک  
او چیوز سکر سنہ سی دخی کشف زدوی نام کتابک  
تصحیحہ اہتمام ایلہ طبعنہ موفق اولنوب بوک دیوز توسی  
حکا کر ارقہ زقاغندہ (۲ و ۴) نومرولی مغازہ اولوب  
شعبہ لرندن برنجی شعبہ سی حکا کردہ (۳) نومرولی دکاندہ  
و ایکنجی شعبہ سی از میردہ کاغذ جیلر ایچندہ بککری زادہ  
حافظ احمد طلعت افندیک (۱۶) نومرولی دکاندہ و او چیچی  
شعبہ سی قونیدہ صوفی زادہ محمد رضا افندیک دکاندہ و درنجی  
شعبہ سی طرزونده سپاهی بازارندہ کاش صحاف موسی افندیک  
دکاندہ و بشنجی شعبہ سی ارضرومدہ کلیسا قیوسندہ ملا  
داود زادہ شمس الدین افندیک و کورجی قیوسندہ شیخ افندی  
یکنی سلیمان رفیق افندیک دکانلرندہ و التنجی شعبہ سی بارطیندہ  
احسانیه جادہ سندہ قرہ قاش زادہ ابراہیم رحی افندیک  
دکاندہ ککک و مصارفات نقلیہ سی ضم ایلہ استانبول فیثانہ  
صائققدہ در و سلاتیکدہ دخی استانبول چارشو سندہ  
مصطفی صدیق افندیک دکاندہ صائققدہ در .

(در سعادت)

معارف نظارت جلیلیہ سنک ۱۲۴۵ نومرولی ۱۸ جاذی الاخر  
سنہ ۱۳۱۰ و ۲۶ کانون اول سنہ ۱۳۰۸ تاریخلور خصتنامہ  
سیلہ سلطان بایزید جامع شریفی کتبخانہ سی تحتندہ ۸۷ نومرولی  
(شرکت صحافیہ عثمانیہ) مطبعہ سندہ طبع اولمشدر

۱۳۰۸



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلامظاهرة ومعونة \* ومقدر القسم لطبقات  
الانام بلاكفة ومؤنة \* شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله \* ناهج مناهج الخلال  
والحرام بكرمه ونواله \* مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحاب فضله واكرامه \*  
منشى لطائف العبر من شواهد النظر بروائب طوله وانعامه \* الذى اكل بعنائه رونق  
الدين وابهة الاسلام \* وصير برعايته الملة الخنيفة مرتفعة الاعلام \* نحمده جدا تاه  
في وصفه افهام العقلاء \* ونشكره شكرا حار في قدره اوهام الالباء \* على ما وضح مناهج  
الشرع ورفع معالنه \* واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه \* ونشهد ان لا اله الا الله وحده  
لا شريك له شهادة رسخت عرفها في صميم الجنان \* ودعت صاحبها الى نعيم الجنان \* ونشهد  
ان محمدا عبده ورسوله الذى جبله الله من سلالة الجعد والكرم \* وبعثه الى كافة الخلق  
والامم \* فابان معالم الدين واثاره \* واضاء سبل اليقين ومنازه \* حتى سطع نور الشرع  
عن ظلام الجفاء بحسن عنايته \* وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بين كفايته \* صلى الله  
عليه وعلى آله الذين لم تستر اقرار دينهم بغمام الشك والبداء \* ولم تحجب انوار يقينهم  
باكمام الاهواء \* صلاة تجدد على تعاقب الليالي والايام \* وتزايد على انتقاص الشهور  
والاعوام \* وسلم تسليما \* (وبعد) \* فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل \*  
واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل \* اذ هي الطريقة المسلوكة لتبيل السعادات في الدنيا \*  
والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى \* بنورها بهتدى من ظلمات الغواية

(الى)

الى سبيل الرشاد \* وبينها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد \* لاسيما علم  
اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك \* وادقها مسالك \* واعمها عوائد \* واتمها  
فوائد \* لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار \* ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة  
الانوار \* لاندخل ميامنه تحت الاحصاء \* ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء \* ثم ان كتاب اصول  
الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم \* والخبر المصطفى المكرم \* العالم العامل الرباني \* مؤيد المذهب  
النعمانى \* قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر  
الانام فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى نعمه الله بالرحمة والرضوان \*  
واسكنه اعلى منازل الجنان \* امتاز من بين الكتف المصنفة في هذا الفن شرفا وسما \*  
وحل محلّه مقام الثريا مجددا وعلوا \* ضمن فيه اصول الشرع واحكامه \* وادرج فيه مابه  
نظام الفقه وقوامه \* وهو كتاب عجيب الصنعة رابع الترتيب \* صحيح الاسلوب ملبح  
التركيب \* ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مريبة \* وليس وراء عبادان قرية \*  
لكنه صعب المرام \* ابى الزمام \* لاسيما الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايه \*  
ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه \* الا لمن اقبل بكايته على تحقيقه ونخصيله \* وشد  
حيازيمه للاحاطة لجملة وتفصيله \* بعد ان رزق في ائتماس العلم ذهنا جليا \* وذراعا من هو  
اجس اضاليل المنى خليا \* وقد تجر مع ذلك في الاحكام والفروع \* واحاط بما جاء فيها من المنقول  
والمسموع \* وقد سألني اخواني في الدين \* واعوانى على طلب اليقين \* ان اكتب لهم  
شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها \* ويرفع عن اللطائف المستتره في مبانيه  
حجابها \* ويوضح ما لبهم من رموزه و اشاراته المعضلة \* وبين ما اجل من الفاظه وعباراته  
المشكلة \* فظننا منهم انى لما استسعدت بخدمة شيخى \* وسيدى وسندى واستاذى وعمى \*  
وهو الامام المحقق الرباني \* والقرم المدقق الصمداني \* ناصب رابات الشريعة \* كاشف  
آيات الحقيقة \* فتاح افعال المشكلات \* كشاف غوامض المعضلات \* فخر الحق والدين \* ملاذ  
العلماء في العالمين \* قطب المتجهدين \* ختم المجتهدين \* محمد بن محمد بن الياس المايمرغى  
افاض الله عليه مجال انعامه وغفراته \* وصب عليه شايبا كرامه ورضوانه \* ونشأت  
في حجره برواتب بره وافضاله \* وربيت في بيته بصنابع جوده ونواله \* لعلى فزت بدرر  
من غرر فرائده \* واخذت حظا وافرا من مويد فوائده \* وانه قد كان مختصا من بين العلماء  
باتفاق الانام \* بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير \*  
وتشبثت باهداب المعاذير \* علمانى بانى لست من فرسان هذا الميدان \* ولا لى بالبلاء في موافقه  
يدان \* وابن انام ذلك وقد تحيرت الفحول في حل مشكلاته \* بعدته الكهم في بحثه وتقيره \*  
وعجزت التحارير عن درك معضلاته \* مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره \* فلم يزدهم ذلك  
الانبالة في الاصلاح على \* والاقامة في مواقف الافتراح لدى \* فلم اجد بدا من انجاح  
مسئولهم \* ولا مندوحة عن تحقيق ما مولهم \* فاجبتهم انى ملتئمهم تقاديا من عقوقهم \* وسعيا

الى اداء حقوقهم \* وشرعت في هذا الامر العظيم المهم \* والخطب الجسيم المدلهم \* مستعينا  
 بالله الكريم الجليل \* راجيانه ان يهديني سواء السبيل \* متوكلا على كرمه الشامل في طلب  
 التوفيق لاتمامه \* معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه \* راغبا اليه  
 في ان يجعل ما قاسيه خالصا لوجهه الكريم \* متعوذا به من ان يتلقاني بسخطه وعقابه الاليم \*  
 مبتهلا اليه في ان يحفظني عن الخطاء والزلل \* ويهمني طريق الصواب والسداد في القول  
 والعمل \* متضرعا اليه في ان ينفعني به وائمة الاسلام \* ويجمعني واياهم ببركات جمعه في دار  
 السلام \* ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض مخفية عن الابصار \* ناسب ان سميته كشف  
 الاسرار \* وارجوان يكون كتابا سبق عامة الشروح ترتيبا وجالا \* وفاق نظائر تحقيا  
 وكالا \* ومن نظريه بعين الانصاف \* عرف دعوى الصدق من الخلاف \* ثم اتى وان لم آل جهدا  
 في تأليف هذا الكتاب وترتيبه \* ولم ادخر جدا في تسديده وتهذيبه \* فلا بد من ان يقع فيه  
 عثرة وزلل \* وان يوجد فيه خطأ وخطل \* فلا يتجرب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا ينجو  
 منه احد ولا يستنكفه بشرو قد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنفت  
 هذه الكتب فإل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله  
 عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فوجدتم فيها  
 ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزي قرأت  
 كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فامن مرة الا وكان نقف على خطأ فقال الشافعي هبه  
 ابي الله ان يكون كتاب صحيفا غير كتابه فالأمول بمن وقف عليه بعد ان جانب التعصب  
 والتعسف ونبدوراء ظهره التكلف والتصلف \* ان يسعي في اصلاحه بقدر الوسع والامكان \*  
 اداء لحق الاخوة في الايمان \* واحرازاً لحسن الاحدوثة بين الانام \* وادخاراً لجزيل  
 الثوبة في دار السلام \* والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه انيب ( قال العبد الضعيف  
 عبدالعزيز بن احمد بن محمد البخاري ستر الله عيوبه وعفرتوبه حدثني بهذا الكتاب شخى  
 واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آتفاقراة عليه بسرخص في المدرسة الملكية العباسية قال  
 حدثني به استاذي ائمة الدنيا يظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبدالستار بن محمد الكردي  
 من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر  
 الملة والدين محمد بن محمود بن عبدالكريم الكردي المعروف بخواهر زاده روايا عن حاله  
 هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبدالجليل الرشداني قال  
 حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي عن الشيخ الامام  
 المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله ( الحمد لله خالق النسم ورازق القسم )  
 جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به  
 وعلايقوله عليه السلام كل امرئى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على  
 الجميل من نعمة وغيرها يقال حدثه على انعامه وحدثه على شجاعته واللام فيه لاستفراق

اصول يزدوى  
 لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن  
 الرحيم الحمد لله  
 خالق النسم ورازق  
 القسم

الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرده البارى سبحانه يجرى  
 في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلمه سمي اى هل تعلم  
 احداً يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم  
 لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة الى جميع  
 اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع  
 للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التعميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف  
 بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس ماله وما عليها قال  
 خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس لتعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل  
 الواجبات والخلق ههنا بمعنى اليجاد والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نسمة وفي  
 المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارى النسم ولما  
 كان الانسان محتاجا الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق  
 العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من  
 الخير وفي ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم  
 لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان في اول امره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان  
 ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترتيب قوله (مبدع البدائع  
 وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لاعلى مثال والبدائع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع  
 الموجودات بلا مادة و مثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدون الواو  
 بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذي فيه انموذج من جميع ما في هذا  
 العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته وغرائب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على  
 هم شتى وطباع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد همة الى  
 ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدي في العاجل الى الثقاتل والثقاتل وفي  
 الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجر لهم عن ذلك وجامعاهم على طريق  
 واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة  
 وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانصب دينا على  
 انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع دينا رضيا او انصب على الحال من الشرايع مع انه ليس  
 بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انصب قرأنا على الحال في قوله عز اسمه كتاب  
 فصلت آياته قرأنا عزيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته في حال  
 كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءني زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق  
 لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضي ووصفه به اقتداء بقوله عز  
 وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

مبدع البدائع  
 وشارع الشرايع  
 دينا رضيا ونورا  
 مضيا

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقبيل اديان ارضية وانوار امضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعدولا لزم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجهها غير ملتبس بالفؤاد التباسا \* بضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا \* فاستعمله بالمعنيين والازوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور لولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفي قوله عن اسمه والله متم نوره اى دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخيلية قوله (وذكر الانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اى شرفكم ص والقرآن ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم عن الافات والفتن اول لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم ط بتم سلام قولاً من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلال نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بما واجب حده كما هو يستحقه وان سلوك طريق التجارة لا يتيسر الاباعاته وتيسيره قال احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احده على حسب وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لاعلى حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نفس الجبال يمكن في نفسه وان لم يكن مقدور للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء

وذكر الانام ومطية  
الى دار السلام  
احده على الوسع  
والامكان واستعينه  
على طلب الرضوان  
ونيل اسباب الغفران  
واشهد ان لا اله  
الا الله وحده  
لا شريك له واشهد  
ان محمدا عبده  
ورسوله

قوله ( واصلى عليه وعلى آله واصحابه وعلی المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام آلى كل مؤمن تقي وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لانتفضيلهم على الانبياء اذ لا فضل لولى على نبي قط قوله ( العلم نوعان ) اختلف في تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تمييزا لا يخلو النقيض وقوله لا يخلو النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفي بها عن الحى الجهل والشك والظن والسهو ومختار الشيخ ابى منصور المتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس مختصرا عليهما لانه اعم من ذلك لا يتقيد وهو ان يقال المراد العلم المنجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور قائده في الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذان قبيل قولك العلم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لاتعدهم علماء في مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كازعت المعتزلة من نفي الصفات ولا كازعت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالاشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحزمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت في المشروعات لكنها الكونيات تصودة افردت بالذكر والاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقرروا برسالة النبي عليه السلام وبحقية القرآن واتخلوا بحملة الاسلام لانهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان مذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل الجوس والثوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول المصروف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة بمجانبة الهوى نفسه ومجانبا لما احده غيره في الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما هو واقعه ولا على ما وافق ما لبدعه غيره مثل ما قالت الراضية المراد من الخمر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله تعالى ويوم بعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عر ومثل

ماقلت المعتزلة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة  
ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبار من المؤمنين ومثل حملهم المشية  
في قوله تعالى نضل من تشاء ونظائرهم على مشية القمر ليستقيم قولهم بعدم دخول  
اشروور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة  
اى عقيدة الصحابة ادر كنامشاينجا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا  
اذامضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما يقيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر  
ابن غياث المرىسي واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال  
دعوى من زعم من المعتزلة ان باحنيقة رحمة الله كان على معتقدتهم استدلالا بما نقل عنه انه  
قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان  
من اصحاب الراى وانه كان يقدم الراى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد  
صنف ابو حنيفة في ذلك اى في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبيران شرف  
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبيران من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبيران  
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماه لم يحدث له صفة ولا اسم  
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادر بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه  
والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله وفعله صفة في الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله  
صفته في الازل والمفعول مخلوق وفعله الله تعالى غير مخلوق وصفاته اذلية غير مخلوقة ولا محدثة  
فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير  
والشر من الله عز وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته  
وكتبه ورساله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا  
فقال جميع افعال العباد من الحرمة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها  
بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه  
وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه واما مسئلتنا الاستطاعة والاصح فواجدهما 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 يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة  
ورد فيه القول بالاصح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصح مطلقا  
فاعله اثنتهما في موضع آخر او في مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بدين) اى  
قال فيه قد 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 فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين  
ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحترق احب اليه من ذلك ولا يخرج  
به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمة الله فاقولت في اناس روي ان المؤمن اذا زنى  
يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم في قولهم او تصدقهم

٣ واثبات تقدير الخير  
والشر من الله وان  
ذلك كله بمشيته  
واثبت الاستطاعة  
مع الفعل وان افعال  
العباد مخلوقة بتخلق  
الله تعالى اياها كلها  
ورد القول بالاصح  
وصنف كتاب العالم  
والتعلم وكتاب  
الرسالة وقال فيه  
لا يكفر احد بدين  
ولا يخرج به من  
الايمان

فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رحمه الله ا كذب هؤلاء ولا يكون تكذبي لهم تكذبا للنبي صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذبا للرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ \* تكلم به النبي عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا للنبي وبالقرآن وتزيهاله من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى والذنان باثباتها منكم فقولهم منكم لم يعين به اليهود ولا النصارى وانما عني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا تكفر مسلما بدين من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا تزيل عنه اسم الايمان وتسميه مؤمنا حقيقة \* ويترجم له اى يدعى له بالرحمة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترجنا عليه اى لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشرار بالله فالى الذين ركب هذا العبدان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصغر من بوضه في جنب السموات والارضين وما يدين فكما ان ذنب الاشرار اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم \* وكان في علم الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والشئ اذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اى صادق الجملة وصادق الجرى كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى \* قدم صدق \* وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة وما يدل على تجرئه فيه ما روى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدالا في الكلام فضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناصل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها ايضا وعشرين مرة اقيم سنة واقبل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احد اجادل من المعتزلة لان ظاهرا كلامهم بموه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام واما الروافض واهل الارزاء الذين يخالفون الحق فكناوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعتها فراجعت نفسى بعد ما مضى لى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم يتهياؤا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خووضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترجم له وكان في علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأى ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رأيت من يتحمل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا مهاجمهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يباليون بخالفه الكتاب والسنة والسلف الصالح فمجزئهم والله الحمد كما ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله قوله (ودلت المسائل المنفرقة الى آخره) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولاً على ست فرق القدرية والخبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشرة فرقة فصار الكل اثنتي عشرة فرقة على ما عرف في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فوق وقع تحري كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلواته لان امامه في زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيباً عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقبة كل جهة مختصة بتحريمها اذ اجتهاد كل مجتهد حق في حق نفسه لاني حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين ككل الميتة ثابت في حق المضطردون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقاً بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد العير الحقة بتلك النسبة ككل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئاً مطلقاً فواجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالتوضي اذا اقتدى بالمتيم صح صلواته عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان جواز الاداء بالمتيم ثابتاً في حق الامام دون المقتدى لانه لم يعتقد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلاً من الغريم ولا من الوارث هو شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور رسمي اجتهاد ذلك البعض جوراً ولو كان كل مجتهد مصيباً عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأت به مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا يجوز ولمذهب الرافضة ايضاً لانهم شرطوا الصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضي بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض وانفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني استئثك

ودلت المسائل المنفرقة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقعد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا في جوازه بقوله بمقعد العز من العقد فقال ابو يوسف لا بأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازل والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفوا ايضا في الخلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى وبيق وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحرف فاجرى عليه الحد لا يحصل له التطهير به من غير توبة وتدم للحديث الوارد فيه اليه اشير في سرفقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر وبنوا مسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجرة فثبت انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكرا ولا تم عم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم قالوا) بكسر الهزة على انه كلام مستأنف لا يفتحها عطف على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد في المسائل ما يدل على حقيقة رؤية الله تعالى وحقيقة ما ذكره ولكنه ذكر في الفقه الاكبر والله تعالى يرى في الآخرة براه المؤمنين وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا شبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة \* وحقيقة عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حاد بن ابى حنيفة انه قال سألت ابى عن عذاب القبر أحق هو فقال هو حق انت به السنة وجاءت به الآثار \* وحقيقة خلق الجنة والنار يعني اقروا بخلق الجنة والنار وبانها موجودتان اليوم كذا ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدأ ولاتموت الحور ابدأ ولا يفتنى عذاب الله تع ولا ثوابه سرمد \* حتى قال ابو حنيفة لجهنم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرتهم اخرج عنى يا كافر وهو جهنم ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم القيامة كاهو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهل بيتهما تفتيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا لله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبر في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا اماما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم \* وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة من البعث بعد الموت وقرآء الكتب ووزن الاعمال والصراف والشفاعة كل ذلك مذكور في الفقه الاكبر \* على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور

وانهم قالوا بحقيقة رؤية الله تعالى بالابصار في دار الآخرة وحقيقة عذاب القبر لمن شاء وحقيقة خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهنم اخرج عنى يا كافر وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل بطول تعداده

قل بحبيها الذي انشأها اول مرة فمن اوتي كتابه بينه فاولئك يقرؤون كتابهم فاما من اوتي كتابه بينه فبقولها ثم اقرأوا كتابه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاغل الكبار من امتي وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله ( والنوع الثاني علم الفروع ) وهو الفقه سمي هذا النوع فرعا لتوقف صحة الأدلة الكتابية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول علمه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعاً له من هذا الوجه اذ الفرع على ما قيل هو الذي يفترق في وجوده الى الغير \* وهو ثلاثة اقسام \* اي ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان قهها \* علم المشروع بنفسه \* اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفساد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه \* اتقان المعرفة به \* اي احكام العرفان بذلك المشروع \* وهو \* اي ذلك الاتقان هو \* معرفة النصوص بمعانيها \* اي مع معانيها كقولك دخلت عليه ثياب السفر اي معناه اشترت الفرس بلجاءه و سرجه اي معناه او معناه \* ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله تعالى ثبت بالذهن اي ملتبسة بالذهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً وكان السالف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذاً من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا بحدى معان ثلاث اي علل بدليل قوله احدى بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء \* وضبط الاصول بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاه احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوي ويعرف ان المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير السبيلين ومثال ضبط الاسل بفروعه ان يعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد يقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب \* والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذا ابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم او لانه ادخل العمل في قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لاننا نقول انما ادخل العمل في التقسيم بالتقييد الذي ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجبي والنجاة ليست الا في انضمام العمل اليه الا ان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع انا لانسلم ان دخول العمل في التقسيم يضربه لانه اذا فسرت الحيوان مثلاً بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان و فرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضربه وان كان مغايراً للمجوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد كذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحاً

والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيهاً

وقد دل على هذا

المعنى ان الله تعالى  
سمى علم الشريعة  
حكمة فقال يؤتى  
الحكمة من يشاء  
ومن يؤت الحكمة  
فقد اوتى خيرا  
كثيرا وقد فسر ابن  
عباس رضى الله  
عنه الحكمة في  
القرآن بعلم الحلال  
والحرام وقال ادع  
الى سبيل ربك  
بالحكمة والموعظة  
الحسنة اى بالفقه  
والشريعة والحكمة  
في الفقه هو العلم  
والعمل فكذلك  
موضع اشتقاق هذا  
الاسم وهو الفقه  
دليل عليه وهو العلم  
بصفة الاتقان مع  
انصال العمل به قال  
الشاعر ارسلت فيها  
قرماذا اقحام \* طبأ  
فقهها بذوات الابلام  
سما فقيها لعلم بما  
يصلح وبما لا يصلح  
والعمل به فمن حوى  
هذه الجملة كان فقيها  
مطلقا والافهوقية  
من وجه دون وجه  
وقد ندب الله تعالى  
اليه بقوله فلولا نفر

مستقيما ثم استدل على ما ادعى فقال \* وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجود  
الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعالم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه  
وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر في بعض النسخ الحكيم هو  
الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القايح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن  
الحدة والجوحة وذكر في الكشف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفي عين المعاني  
كنهها ما يرد العقل من الخوض في معاني الربوبية الى المحافظة على مباني العبودية فلان  
يعود العقل معترفا بقصوره اجدره من ان يتهم باربه في اموره والتكبر في قوله تعالى خيرا  
كثيرا تنكير تعظيم كأنه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من  
تعظه انك ناصحها بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة  
ربما آلت الى القبح بان وقعت في غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان  
النبي عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السامة فاما الحكمة فحسنة ائما وجدت اذهى  
عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله ( قال الشاعر ) وهو روضة ارسلت  
فيها اى فى النوق وكلمة في لبيان موضع الارسال ومحلها كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا  
فيهم منذرين لانعديبة الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى \* والقرم البعير المكرم  
الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل لاسيد قرم تشبها به \* والاقحام  
القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چیزی در چیزی بعنف والطب  
هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهزرة جمع بلمة يقال ناقه بها بلمة شديدة اذا اشتدت  
ضبتها اى رغبتها الى الفحل وبكسر الهزرة مصدر ابلت الناقة اذا ورم حياؤها من  
شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق  
عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع \* فمن حوى اى جمع \* هذه الجملة اى الوجود الثلاثة  
\* كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما \* والا اى وان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين \* فهو  
فقيه من وجه دون وجه ولو جود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع  
حقيقة قاصرة قوله ( وقد ندب الله تعالى اليه ) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى  
بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه  
ان الشرع قد ورد بفصائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفصائل  
منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل  
قوله تعالى فثله كمثل الكلب وقوله عن اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره  
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وما روى  
انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء  
السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه  
ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فبين يجمع بين

من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فلما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة  
 الشيطان وصحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف عبد وذكر الامام الغزالي  
 رحمه الله في بيان تبديل اسمي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم  
 الفتاوى والوقوف على دقائقها وعلماها واسم الفقه في العصر الاول كان منطلقا على  
 علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله  
 تعالى ليتفقوهوا في الدين وليذروا قومهم والانداز بهذا النوع من العلم دون تقاريع السلم  
 والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا ينفقه العبد كل الفقه حتى يموت الناس في ذات الله  
 وروى ايضا موقوفا عن ابي الدر داء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد  
 مقنا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن  
 ثكلتك امك فريقدو هل رأيت فقها بعينك انما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة  
 الصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكفاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه  
 متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فجرد الناس له لاغراض الجاه  
 والاستتباع استرواحا بما جاء في فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة الا ان  
 لتأكيد النبي ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن وفيه انه  
 لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم  
 فريضة على كل مسلم ومسلمة فلو لانفراي حين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا  
 نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقوهوا في الدين  
 ليتكفوا الفقهاء فيه ويتجشموا المشاق في اخذها وتحصيلها وليذروا قومهم وليجملوا  
 غرضهم ومرمى همتهم في التفقه انداز قومهم وارشادهم والتصححة لهم لاما ينخيه الفقهاء من  
 الاغراض الحسية وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط في البلاد  
 والتشبه بالظلمة في ملابسهم ومرآكهم ومنافسة بعضهم بعضا وفسود آء الضرائر  
 بينهم وانتقال حالق احدهم اذا الملح ببصرة مدسة لاخرا وشرذمة جثوا بين يديه  
 ونهالكة على ان يكون موطأ العقب دون الناس كاهم فما بعد هؤلاء من قوله عز  
 وجل لا يريدون علوا في الارض ولا فساد \* لعلمهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا  
 عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا  
 بعد غزوة تبوك وبعد ما نزل في المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم  
 الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فاصروا ان ينفر من كل فرقة  
 منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد  
 الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثر من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقوهوا الضمير فيه للفرق  
 الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم وليذروا قومهم وليذروا الفرق الباقية قومهم النافرين  
 اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار  
 وهو الدعوة الى العلم  
 والعمل به وقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم  
 خياركم في الجاهلية  
 خياركم في الاسلام  
 اذا فقهوا وقال اذا  
 اراد الله بعبد خيرا  
 يفقهه في الدين

الى المدينة لتفقه كذا في الكشف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني . معارضة بقوله تعالى انقروا خفافا وثقالا لا ناقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب نقر الكل وهو قول الحسن وابي بكر الاصم او هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قتلهم او هي محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في شرح التأويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذره لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا لكن اشار الى طعام لذيق وقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لا يد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلا يد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقيه هو العلم والعمل الاتري انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جيبعا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذان سأل قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسأل قال فعن معادن العرب تسالون نبي قالوا نعم قال فخيركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا ففقد الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاها اذا صار فقها قوله ( واصحابنا ) اى اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة رح واصحابه \* هم السابقون اى المتقدمون \* في هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يتقدمهم احد في تخرج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود في تلك \* ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر في الكشف القصوى كالتقوى في مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما اكثر استعمال استصوب مع مجيئ استصاب واغليت مع غالت \* الرباني في المتأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح وفي الكشف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذي يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذي يرب الناس بعلمه وعمله بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والتون لتعظيم كالمحياني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء وكسرهما وضمهما والقياس هو الفتح والباقي من تغيرات النسب \* والقذوة من الاقتداء

و اصحابنا هم  
السابقون في هذا  
الباب ولهم الرتبة  
العليا والدرجة  
القصوى في علم  
الشريعة وهم  
الربانيون في علم  
الكتاب والسنة  
وملازمة القدوة

كالاسوة من الابداء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اي يقتدى به يعني انهم كانوا يلزمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم في اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقهم في استخراج الاحكام واستنباطها قوله ( وهم اصحاب الحديث والمعاني ) ولما طعن الخصوم في ابي حنيفة واصحابه رجهم الله انهم كانوا اصحاب الراى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأهم قبلوه والاقتدموا رأهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكي ان الشيخ المصنف رجه الله ناظر امام الحرمين في او ان تحصيله بخارا باشارة اخيه الشيخ الانام صدر الاسلام ابي اليسر والحمد فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب ابي حنيفة ولكن لا يمارسها لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده في هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اي سلوها لهم اجالا وتفصيلا اما اجالا فلانهم سموهم اصحاب الراى تعبيراً لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفرعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث واما حنيفة واصحابه الى الراى والراى هو نظر القلب يقال راى رايا بدل ديد وراى رؤيا بغير توين بخواب ديد وراى رؤية بچشم ديد وفي المغرب الراى ما رآه الانسان واعتقده واما تفصيلا فاروى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته في مسائل كثيرة فارأيت رجلا افقه منه ولا غوص منه في معنى وحجة وروى انه كان ينظر في كتب ابي حنيفة رجهما الله وتفقه بها وعن حرمة له سمع الشافعي رجه الله يقول من اراد ان يتبحر في الفقه فهو عيال على ابي حنيفة رح وعن ابي عبد القاسم ابن سلام عن الشافعي انه قال من اراد الفقه فليزلم اصحاب ابي حنيفة رح والله ما صرت فقيها الا باطلاعى في كتب ابي حنيفة لو لحقته قد لا زمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع في ابي حنيفة فدعاها وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له جمع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر واما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم ذلك ففي الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل قوله ( وهم اولى بالحديث اي بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجالا امان تفصيلا فلاروى عن يحيى بن آدم انه قال ان في الحديث ناسحا ومنسوخا كما في القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفة رح يقول عجبا للناس يقولون انى اقول بالراى وما اتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكثر اخذ الاثار

وهم اصحاب الحديث  
والمعاني اما المعاني  
فقد سلم لهم العلماء  
حتى سموهم اصحاب  
الراى والراى اسم  
للفقه الذى ذكرنا  
وهم اولى بالحديث  
ايضا

من أبي حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي صنابير من الحديث ما  
 اخرجت منها الا اليسير الذي ينفع به \* وعن احمد بن يونس قال سمعت ابي يقول كان ابو  
 حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح \* وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها  
 معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت  
 هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها  
 قول عن الصحابة واتباع اخذ به والاقاس فاحسن القياس \* وقيل لعبدالله بن المبارك المراد  
 من الحديث الذي جاء ( اصحاب الرأي اعداء السنة ) ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة  
 يجهد جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شيء منه فكيف يكون من اعادى السنة  
 اتهم اهل الاهواء والخصومات الذين يتكون الكتاب والسنة ويتبعون اهوائهم \* واما  
 اجالا فاذا ذكر الشيخ في الكتاب \* والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعي  
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب  
 والنجعي والحسن \* والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمتكرد في المغرب \* تمسكا بالسنة والحديث  
 السنة اعم من الحديث لانها تناول الفعل والقول والحديث مخصص بالقول \* وقيل انما جمع  
 بينهما لاثباتهم ان ذلك العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والظاهر انهما مترادفان  
 ههنا \* ورواها اي اعتقدوا العمل به اي بالمرسل مع صفة الارسال \* اولى من الرأي اي من العمل به  
 \* كثير من السنة \* فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر اقربا من خمسين جزأ او اقل او اكثر \*  
 \* وعمل بالفرع \* وهو القياس \* بتعويل الاصل \* اي ملتبسا به يعني عمل بالقياس معطلا للاصل  
 وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقرر الاصل لا معطلا له \* وقد مواريبة  
 المجهول وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين \* على القياس \*  
 حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة وقدموا قول الصحابي لاحتمال  
 السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ  
 \* واذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا يثبتون الرأي على الحديث الصحيح الثابت  
 المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلوزعهم احدانهم خالفوا  
 الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة  
 آية او نحو ذلك على ما بين في لكتب العلوان فلما ان يكون الرأي عندهم \* قدما على السنة  
 كاظنه الطاعن فكلا قوله ( لا يستقيم الحديث الا بالرأي ) اي باستعمال الرأي فيه بان يدرك  
 معانيه الشرعية التي هي مناط الاحكام ولا يستقيم الرأي الا بالحديث اي لا يستقيم العمل بالرأي  
 والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه \* مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين  
 ارتضعا لبن شاة هل ثبتت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين  
 اجتمعا على ثدي واحد حرم احدهما على الآخر فاخطأ لقوات الرأي وهو انه لم يتأمل ان  
 الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما ثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمي \* وسمعت

الآثرى انهم جوزوا  
 نسخ الكتاب بالسنة  
 لقوة منزلة السنة  
 عندهم وعلوا  
 بالمراسيل تمسكا  
 بالسنة والحديث  
 ورواها العمل به مع  
 الارسال اولى من  
 لرأي ومن رد  
 المراسيل فقد رد  
 كثيرا من السنة  
 وعمل بالفرع تعطيل  
 الاصل وقد مواريبة  
 رواية المجهول على  
 القياس وقد مواريبة  
 قول الصحابي على  
 القياس وقال محمد  
 رحمه الله تعالى في  
 كتاب ادب القاضي  
 لا يستقيم الحديث  
 الا بالرأي

عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحدا من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر \* ونظير الثاني ان رأى يقتضى ان لا ينقض الطهارة بالقهقهة في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بخارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابي انها حدث فوجب تركه \* وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضه بمقتضى رأى لأنه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به فثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الآخر \* ولا يتخالف في وهما ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث بال رأى ولا الرأى بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الآخر كالوقيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شئ \* وهو كما يقال لا بصير السكر سكينينا الا بالخل ولا بصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته سكينينا لاقى وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى \* يقال استراح فلان يزيد عن عمر واى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمر ومنه الحديث مستريح او مستراح منه \* فن استراح بظاهر الحديث \* اى كفى به واعرض عن بحث المعانى \* ونكل عن ترتيب الفروع \* اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن \* لبيان النصوص بمعانيها \* اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة \* وتعريف الاصول بفروعها \* يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعها مما يلى ذكره فيه \* على شرط الاجتياز والاختصار \* قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا طولا من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان في مطالعة شيخى رحمه الله فوجد ان هذا التصنيف او جز منه \* وما توفيق \* من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لا مصدر وفق اى وما كوفى موافقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضاء الله الابعونه وتأيدته والمعنى انه استوفى ربه في امضاء الامر على سنته وطلب منه التأيد في ذلك \* والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ \* وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه \* اليه اشير في حصص الاتقياء \* والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب \* والانابة الاقبال اليه \* وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والعودة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

ولا يستقيم الرأى  
الا بالحديث حتى ان  
من لا يحسن الحديث  
او علم الحديث ولا  
يحسن الرأى فلا  
يصلح للقضاء و  
الفتوى وقد ملاء  
كتبه من الحديث  
ومن استراح بظاهر  
الحديث عن بحث  
المعانى ونكل عن  
ترتيب الفروع على  
الاصول انتسب  
الى ظاهر الحديث  
وهذا الكتاب لبيان  
النصوص بمعانيها  
وتعريف الاصول  
بفروعها على شرط  
الاجتياز والاختصار  
ان شاء الله تعالى وما  
توفيق الابالله عليه  
توكلت واليه انيب  
حسبنا الله ونعم  
الوكيل

الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين \* وفي تقديم عليه واليه على الفعل  
 اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه  
 بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال قوله ( اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من  
 هذه الاصول ) اعلم كلمة تذكروا في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلحق اليه من القول  
 كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل  
 عليه بكاية ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا الموضوع كاحسن موقع واستمع في  
 قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد \* وهو كبروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال  
 سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما يقول لك ثم حدثه بعد ذلك \* والاصول ههنا الادلة  
 اذ اصل كل علم ما يستد اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه  
 الادلة \* والشرع الاظهار في اللفظ وهو اما بمعنى الشارع كالعادل والزور بمعنى العادل  
 والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات اربعة  
 ويكون اللام لامههه والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله \* او  
 بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة  
 المشروع اى الادلة التي تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من  
 الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى  
 المشروعات التي تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم مراعاتها ويجب تلقيها بالقبول \* ثم المشروع  
 يتناول العلة والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم  
 ان القياس لا مدخل له في اثبات ماسوى الاحكام فالعنى بمجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات  
 اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض \* وان كان المراد منه الاحكام  
 لا غير وهو الظاهر فالعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة \* او هو اسم لهذا  
 الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته \*  
 وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد  
 الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول  
 الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كما يطلقه على فروعها قال تعالى شرع  
 لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر  
 تعظيما للاصول \* ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل  
 اعتبار \* واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما استعرف \* واخر الاجماع  
 عنهما لتوقف وجوبه عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها جميع موجهة للاحكام  
 قطعا ولاتوقف في اثبات الاحكام على شئ \* فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم  
 على المقيس عليه \* ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم  
 على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له \* والى هذه الفرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع  
 ثلاثة الكتاب  
 والسنة والاجماع

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا \* ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدون انه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخا تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرد به بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظننا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لافي اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلماذا وجب تمييزه عنها \* والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر اول ما تحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنن فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل وبهم فكان في العدول 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 كلهم \* والى ان حياة الروح والدين بالعلم والفوس في بحاره كان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحييناه الارض بعد موتها \* فاحييناه بلدة ميتا \* وقال جل ذكره أو من كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه \* واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث \* ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتفاض الطهارة في الخارج من غير السيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاه احدنكم من الغائط \* ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفير بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل مثل الحديث \* ومن الاجاع سقوط تقويم منافع المصوب بعله انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقويم منافع البدل في واد المرفور الثابت بالاجاع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن صار اجاعا منهم على سقوط تقويمها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان \* قد قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متناوئا وهو الذى تعلق بنظمه الاجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الخائض والجنب ولم يكن والاول هو الكتاب والثانى هو السنة \* وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاجاع وان لم يكن فهو القياس والثانى الاستدلالات الفاسدة \* وافعال النبي داخلة فيها \* وبعض اصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن والاول ان كان متناوئا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي وافعاله \* والثانى ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجاع وان لم يشترط فهو القياس \* ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاتصال لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

والاصل الرابع  
القياس بالمعنى  
المستنبط من هذه  
الاصول

قوله ( اما الكتاب فالقرآن ) اعلم ان الحدونعنى به المعرف للشيء لفظي ورسمي وحقبي  
 \* فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا  
 العقار الخمر والفضنقر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والفضنقر \*  
 والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازمه مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة  
 عريض الاظفار بادي البشرة \* والحقبي ما انبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في جد  
 الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق \* فالاولان مؤنهما خفيفة اذا المطلوب  
 منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر ووصف يتميز به المحدود عن غيره \* واما الحقيق في شرايطه  
 ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد  
 وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحتز  
 عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمترددة وان يحتهد في الابهام فان اتى  
 بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف  
 عن الحقيقة بذلك جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره ترتيبات وتحسينات فلا يبالي بتركها  
 لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه  
 اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن  
 منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التفسيرين لا يحصل التعريف \*  
 اذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقي سواء اراد به تعريف  
 بمجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع  
 حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل  
 وهما من العوارض الاتريانه في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين  
 الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب المحدود \* ثم قيل هو حد رسمي  
 واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالاوزام المشهورة فلا جرم قاله لقرآن  
 وهو مصدر كالقرأة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه \* اي قرأته وانه بمعنى المقر وهما  
 فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها \* فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب  
 السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي  
 الذي ليس بمتلو بمنزل الامعناه \* ويقول على رسول الله عما انزل على غيره من الانبياء عليهم  
 السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها \* ويقول المكتوب في المصاحف عما نسخت  
 تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا من الله \* ويقول المقول  
 عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة  
 من ايام اخر متابعات \* ويقول بلاشهادة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله عنه  
 مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر  
 وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلاشبهة تأكيد وهذا

اما الكتاب فالقرآن

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالتواتر \* فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكل وبعض وانما يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لاعلى كونه كتاب الله تعالى اذ تصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في التقويم ولان بعض الآيه ليس بمجزوه وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصله للحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف \* وقيل هو وحد لفظي لان القرآن اسم علم ينزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي المتلو كالتوراة اسم للنزل على موسى والانجيل اسم للنزل على عيسى عليهم السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا \* والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الاعلى هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهاذا فسر به \* ثم قيده بالنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لاعن الوحي الغير المتلو كآيته البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحترازا عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيده واحدا بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة لبعض كما هو حقيقة لكل يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثاني ان كان لمشارك عموم عنده \* قال ابن الحاجب هذا تحديده لشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دور او هو باطل \* قلت ايس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف في شيء لاجمع صحائف القرآن لا غير يقال اصحاف اى جمعت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف حقيقته مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن في المصحف بل قبل انزال القرآن ولكونه معناه معلوما مسموه مصحفا لانه كان متفرقا في صحائف او لاجمعه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قدر ايت دقاتر من الجامع الصحيح البخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرآن اصلا ان جاز الاحترازا عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على اليهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل البنا بين دقات المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعتها الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع

المنزل على رسول  
الله المكتوب في  
المصاحف المنقول  
عن النبي عليه  
السلام نقل متواترا  
بلا شبهة

الدور \* فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وايسر بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الخائض والجنب ومن انكرها لا يكفر و انتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم \* قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روى من محدثي رحمته الله عليه ايضا ولهذا قال علماء نارجهم الله في المصلى يعود بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن اثنائه ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركا كلقراءة في الاخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وكذا نقلت اليها بين ذوات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا ينعون من كتابة اسمي السور مع القرآن ومن التعشير والقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس السور يكتب بخط يمين عن القرآن بالجمرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا يتميز عنه فيجوز العادة السكوت على من يدعها لولائه بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا \* وانما يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت وكتبت للتميم بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لالكونها من القرآن والتمسك بمثلها يمنع الاكفار \* واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اکتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية فلا تادي بها الفرض المقطوع به \* واما جواز قرائتها للمخاض والجنب فذلك عند قصد التيميم كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فلما عند قصد قراءة القرآن فلا لآن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قرائتها عليهما قوله ( وهو النظم والمعنى جميعا ) الى قوله على ما يعرف في موضعه اي المبسوط \* اراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها \* ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرمح بالدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن \* وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لامن حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى  
جميعا

فلا يجب في رعاية الادب \* والمراد من عامة العلماء جهورهم ومعظمهم \* ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم \* وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ ذلك و اشار الى فساد بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار عندي ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا \* واجاب عما استدله الزاعم بقوله \* الا انه اي لكن ابا حنيفة \* لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن \* ولهذا تسقط عن المقتدى بحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفتنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتب في فيه بالركن الاسلي وهو المعنى بوضحه انه نزل اول بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعمير تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التحفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأوا بلغة غيرهم واليد اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كل قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود \* فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسبح الخلف والسلم وسقوط شرط صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة \* وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتناء على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى \* ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ارفات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن \* والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى \* ويؤيد ما ذكرنا الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القرآن فيتملق بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحائض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية جاز \* واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقه بالصلوة لان لسجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في موضعه

الصلوة وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما الحق بها \* وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم منه لغير المنتظر وقرآته للمأثض والجنب كالنوراة والانجيل والاول احسن واشمل \* ثم الخلاف فيمن لا ينهم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضحكا معيشة تكا او مكان جزء بما كسبا سزاها امالوقرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق \* وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اسما من تعمد ذلك فيكون مجنوناً او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل \* وقيل الخلاف في الفارسية لانها قربت من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي مریم عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله ( وجعل المعنى ركنا لازما ) الى قوله يعرف في موضعه اى جعل ابوحيفة رجه الله المعنى لازما في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركنا قابلا للسقوط رخصة في جميع الاحوال كما جعل التصديق في الايمان لازما في جميع الاحوال والاقرار ركنا زائداً يحتمل السقوط عند العذر فالخاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين في احدى الحالتين في الصورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفترقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق كما لا يفترق التصديق والاقرار في اللزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب في الاقرار والتصديق حالة الاضطرار \* ثم الغرض من اعادة قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعدما ذكرناه لم يجعل النظم ركنا لازما لتحقيق كونه زائداً باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا \* وتسمية الاقرار ركنا مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب \* ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حاله القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على اصل الفرض في اركان الصلوة ركنا بعدما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء \* فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا يجوز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى الجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة \* فلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى الجرد في حالة الصلوة قيام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركناً  
لازماً والنظم ركناً  
يحتمل السقوط  
رخصة بمنزلة  
التصديق في الايمان  
انه ركن اصلي  
والاقرار ركن زائد  
على ما يعرف في  
موضعه ان شاء الله  
تعالى

قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما  
 فيدخل تحت الحد ويكون الحد جاءها ويفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا  
 متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا او نقول هو بسلام ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن  
 ولكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله  
 تعالى فافروا ما تبسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحله  
 فلا يرد الاشكال قوله وانما يعرف احكام الشرع اي لا يعرف احكام الشرع الثابتة  
 بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا معرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام  
 لتحصل معرفة الاحكام \* وذلك \* اي المذكور وهو اقسام النظم بالمعنى \* فيما يرجع الى  
 معرفة احكام الشرع احتراز عالم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم  
 وغيرها اذ هو بحر عميق لا تقتضى مجازته ولا تنهى عن اتيه \* ولا يقال ليس شئ من القرآن مما  
 لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الخفية وجواز الصلوة وحرمة الغرائة  
 على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا  
 الاحتراز \* لان نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت  
 بعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله ( الاول في وجوه النظم )  
 وجه الشئ طريقه يقال ما وجد هذا الامر اي ما طريقه \* وقدم النظم لان التصرف في اللفظ  
 الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعاً فيقدم وضماً وكذا قدم المفرد على المركب  
 لهذا \* صبغة واحدة \* قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى  
 صبغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته و ترتيب حروفه فلان الصبغة اسم من الصوغ  
 الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة فاللهوم من حروف ضرب استعمال آله التأديب  
 في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير  
 ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح وبضرب الآن في بعض الالفاظ يختص  
 الهيئة بمادة ولا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه ذكر من بني  
 آدم جاو ز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبراً غير مصغرو واحداً غير جمع وغير ذلك ولا تدل  
 هذه الهيئة في اسد ونمر على شئ وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم  
 فيما نحن فيه دلالة اللغة والصبغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلاً على الهيكل  
 المعروف ودلالة هيئته على توحيده وكونه مكبراً وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص  
 بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم \* وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته  
 على تكثره وعمومه \* وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة  
 على التوحد ولكن الظاهر انهما مترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الامر لا  
 باعتبار المتكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلمات التي لا تاتي  
 بهذا الفن \* القسم الاول في تقسيم النظم نفسه بحسب توحيده ومعناه وتعددده \* والثاني في تقسيمه

وانما يعرف احكام  
 الشرع بمعرفة اقسام  
 النظم والمعنى وذلك  
 اربعة اقسام فيما يرجع  
 الى معرفة احكام  
 الشرع القسم الاول  
 في وجوه النظم صبغة  
 لغة \* والثاني في وجوه  
 البيان بذلك النظم \*  
 والثالث في وجوه  
 استعمال ذلك النظم  
 وجر يانه في باب  
 البيان

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى  
 او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم \*  
 والثالث في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه  
 حقيقة او مجازا بالوضع و اشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب  
 اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجرىءه في باب البيان \* والرابع في وجوه الوقوف  
 اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام \* وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم  
 وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في  
 وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة  
 والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان  
 نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قول  
 المشركين مثلثات بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا يعين النظم الا ان المعنى لما كان  
 مفهوما من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة \* ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى  
 الثابت بالعبارة فصالح 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 القسم الرابع له  
 فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم \* ويحتمل ان يكون النظم والمعنى  
 داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسم للنظم  
 باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من  
 اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الوجة كلها لا تخلو عن  
 تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف \* ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني  
 من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعاني هي التي دخلت في اقسام الكتاب  
 دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما تعد المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة  
 وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام  
 معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقررا على المعنى الوضعي او تجاوزا عنه  
 بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلقا مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب  
 الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما  
 حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما في موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا  
 القسم وبقوله والمعاني الى القسمين الاولين \* الوسع والامكان \* مترادفان ههنا الى  
 قدر طاقة العبد \* واصابة التوفيق \* من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء  
 فسالت اودية بقدرها \* قبل الماء القرآن \* نزل لحياة الجنان \* كالما للابدان \* والودية  
 القلوب يختلف في ضيقها وسعتها واصلها وصفتها \* فيقرر فبايقدر اقرارها واليقين \* وتوفيق  
 ربها وال تلقين \* ما هو اصفي من الماء المعين \* ومنه قيل (شعر) جميع العلم في القرآن لكن \*

والرابع في معرفة  
 وجوه الوقوف على  
 المراد والمعاني على  
 حسب الوسع  
 والامكان واصابة  
 التوفيق \*

تقاصر عنه افهام الرجال \* وانما يحقق قدتنا كد معرفة الشيء \* بذكر مقابله ونسبته فيه  
 زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل \* وبضدها تبين الاشياء \* ثم في هذا  
 القسم لما يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف  
 غيره اذا الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله في قسم آخر  
 على حدة دون غيره \* واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام  
 وجوه واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يتخلو من ان يكون راجعا الى نفس  
 النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول \* والثاني لا يتخلو من ان يكون راجعا  
 الى تصرف المتكلم او الى غيره \* فالاول امان يكون تصرفه تصرف بيان 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 يتخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو  
 الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على  
 الباقي وهو المشترك او مع ترجمه وهو المأول \* ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني  
 احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع  
 ترجمه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع  
 الترجيح في المفسر لانه انما ثبت فيما سبق فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرجوح  
 بالكلية حتى صار كالمعنى بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه \* والقسم الثاني وهو ان يكون  
 راجعا الى بيان المتكلم لا يتخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن  
 مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمال التخصيص والتأويل  
 فهو النص والافان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم \* وان لم يكن ظاهر المراد  
 فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة اول نفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه  
 بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجوا فيه فهو المجهول وان لم يكن مرجوا فهو  
 المشابه \* والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يتخلو من ان يكون اللفظ مستملا  
 في موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب  
 الاستعمال فهو الصريح والاف هو الكناية \* والقسم الرابع وهو قسم الاستعمال لا يتخلو من ان  
 يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو  
 الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان  
 لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهي التمسكات الفاسدة \* ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه  
 التمسكات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء  
 التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن  
 ضبطه حجة قطعية قوله ( معرفة مواضعها ) اي ما خذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء لاقسام  
 الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول  
 فاربعة اوجه  
 الخاص والعام  
 والمشارك والمأول \*  
 والقسم الثاني اربعة  
 اوجه ايضا الظاهر  
 والنص والمفسر  
 والمحكم وانما يحقق  
 معرفة هذه الاقسام  
 باربعة اخرى في  
 مقابلتها وهي الخفي  
 والمشكل والمجهول  
 والمشابه والقسم  
 الثالث اربعة اوجه  
 ايضا الحقيقة والمجاز  
 والصريح والكناية  
 والقسم الرابع اربعة  
 اوجه ايضا  
 الاستدلال بعبارة  
 وباشارته وبدلته  
 وباقتضائه وبعد  
 معرفة هذه الاقسام  
 قسم خامس وهو  
 وجوه اربعة ايضا  
 معرفة مواضعها

مثلا يدل على مسميين موصوفين بالايمان صيغة ولغة تسمى هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه \* وترتيبها \* اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كافي النص مع الظاهر او في الوجود كافي العام مع الخاص \* ومعانيها \* اي حقائقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين \* واحكامها \* اي الآثار الثابتة بهما من ثبوت الحكم بها قطعاً وظناً ووجوب التوقف وغير ذلك \* قال عامة الشارحين لما تقسم ما يرجع الى معرفة احكام المبرع من الكتاب عشرين قسماً ثم تقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسماً \* ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع \* تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد فيرو هو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون \* وورد التقسيم مشتركاً بين الأقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جاد وحيوان كان كل واحد منهما جسماً \* واذا قسمت الحيوان الى انسان و فرس و طير كان كل واحد منهما جسماً وحيواناً \* وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق \* ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع \* وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم و كاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضاً ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبيض دون السواد وبالعكس ليميز كل قسم عن غيره في الخارج \* وليس ما نحن بصدد من قبيل الأول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الأقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ما أخذ العام مثلاً به عام ولا على ما أخذ المجاز به مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب \* ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الأقسام \* ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة ما أخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلاً كما ان معرفة ما أخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضاً كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان ما أخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف \* ولئن سلنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذي مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضاً ان لا بد من ان يميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الأقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولا اسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوي القامة وفساد ناهر لان المعينين من لوازم كل فرد فم

ومعانيها وترتيبها  
واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر \* ولا يقال التمييز بين المعين ثابت في العقل فيكفي ذلك لصحة  
التقسيم \* لاننا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكاف الى هذا الحد في التقسيم ليس  
من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا  
الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره  
الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا سمه ما أخذ على ان في كونها عشرين قسما  
كلاما ايضا \* واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعه  
المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم  
فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة  
الكشاف عليه لانه منه حقيقة \* قوله ( واصل الشرع هو الكتاب والسنة ) خصهما  
بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع \* ولان اكثر الاحكام تدت بهما \* ولان  
كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم  
بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا  
الوجه لئلا لانعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لاننا نسمع من الله تعالى  
ولامن جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو  
الاصل من هذا الوجه ونما الاجماع ففرع لهما ثبوتا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام  
اصلا مطلقا \* ثم قال فلا يحل لاحدان بقصر في هذا الاصل \* اى الكتاب ولم يقل في هذين  
الاصليين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلماذا  
افردته بالذكر \* ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان  
اى يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد  
الترك والتضييع اى يجعله نصب عينه وامام نفسه باهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير  
بجواز عن حدوده \* وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب في يلزمه  
قوله ( اما الخاص الى آخره ) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهمات  
وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجود واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى  
ما ذكرنا \* فبقوله وضع لمعنى \* خرج غير المستعملات عن الحد \* والمراد بالوضع وهو  
تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى نفسها لازمة وهى الدلالة على المعنى  
الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة وانجاز \* وبقوله واحد خرج \* المشترك لانه  
موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق  
خاصا ولا عاما هو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان المطلق ليس  
بمتعرض لو حدة ولا لكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات وبقوله  
على الانفراد \* خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على  
الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو  
الكتاب والسنة  
فلا يحل لاحدان  
يقصر في هذا  
الاصل بل يلزمه  
محافظة النظم و  
معرفة اقسامه و  
معانيه مفتقرا الى  
الله تعالى مستعينا به  
راجيا ان يوفقه  
بفضله  
اما الخاص في كل لفظ  
وضع لمعنى واحد  
على الانفراد

في الخارج افراد او لم تكن \* وقوله وانقطاع المشاركة \* تأكيد للانفراد وبيان للازمه وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره \* ولوقيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخل فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص والعام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعة او غير موضوعة الاترى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على السواء \* ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم يخرج من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر \* فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول \* وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من مسمى واحد \* قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال عنى يعنى عاية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله تعالى كاتسارتما لم يثن وان كان بمعنى مرتوتين لبقاء 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 المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا \* وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لاعلى الانفراد تم المراد بالمعنى في قوله وشع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتنخيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى برفع الله الذين آمنوا منكم والذين اتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف وكنخيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل بعد دخولهما في عوم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى \* وان كان المراد منه ما هو كالعالم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا قسيمي اخص الاعتراري والحقيقي لاتعريف

وانقطاع المشاركة  
وكل اسم وضع  
لمسمى معلوم على  
الانفراد وهو  
مأخوذ من قولهم  
اخص فلان بكذا  
اي انفرده وفلان  
خاص فلان اي منفرد  
به وانخاصة اسم  
للحاجة الموجبة  
للانفراد عن المال  
وعن اسباب نيل المال  
فصار اخصوص  
عبارة عما يوجب  
الانفراد ويقطع  
الشركة

الخاص من حيث هو خاص \* وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد \* ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة \* والعرض من تحديد كل قسم يحد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في السميات فيكون في هذا تحقيق لنفي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم \* ثم ذكر ههنا معنى واحد وذكر شمس الأئمة رحمه الله معنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكر هنا يكون المجرى داخله لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسماع فلا يشترط فيه العلم \* وعلى ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين نفسه والمجرى لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص \* ويمكن ان يقال المجرى لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجرى لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجرلا فيدخل قوله ( فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان ) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا \* وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما يعنيه حصول مقصودهم دونها \* قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نشغل فيه بصناعة التعريف في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم \* وقال فيه في موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابق بالفقه \* واذ كان كذلك لم ينتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد و حكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة \* فهذا بيان اللغة والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه في اصطلاح الاصوليين فالبيان ترتيبه وحكمه فسيأتي

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعرف بهذا بيان اللغة والمعنى

قوله ( ثم العام بعده ) أي بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لأن المفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن \* كل لفظ قخصيص اللفظ بالذکر إشارة إلى أن العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني \* والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرناه بقريظة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع \* وقوله ينتظم \* أي يشمل احتراز عن المشترك فإنه لا يشمل معنيين بل يَحتمل كل واحد على السواء \* وقوله جمعا \* احتراز عن التثنية فإنها ليست بعام بل هي مثل سائر أسماء الأعداد في الخصوص \* وأما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد احتراز عنها أيضا بقوله فصاعدا \* وعن اشتراط الاستغراق فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط \* وعند مشايخ العراق من اصحابنا وجامعة اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحتزوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا \* وقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسودفاته لا يتناول فهو مبهمة \* فالخاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاموا عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية \* ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لا يشرط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قوله ( ومعنى قولنا من الاسماء يعني من التسميات \* فقوله يعني لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى أي لانه يستعمل في محل التفسير ككلمة أي فيكون معناه أي من التسميات ويدل عليه عبارة شمس الأئمة فإنه قال ونعني بالاسماء ههنا التسميات \* ثم قيل تفسير الاسماء بالتسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كافي قوله تعالى والله الاسماء الحسنی أي التسميات وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما سمك أي ما تسميتك فاذا احتل الاسم التسمية احتز عنها واكد به بقوله من التسميات \* والاظهر انه احتراز عن المعاني فان الاسم كيدل على الشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني كما سيأتي فلذلك فسر الاسماء بالتسميات قوله ( لفظا ) أي صيغته تدل على الشمول كصبيغ الجموع مثل زيدون ورجال \* أو معنى أي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من التسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر رحمه الله \* ولا يقال الحد المذكور ليس بجماع لان النكرة المنقبة ونحوها عامة كإنص عليه في هذا

ثم العام بعده وهو  
كل لفظ ينتظم جمعا  
من الاسماء لفظا  
أو معنى \* ومعنى قولنا  
من الاسماء التسميات  
هنا ومعنى قولنا لفظا  
أو معنى هو تفسير  
لانتظام يعني ان  
ذلك اللفظ انما ينتظم  
الاسماء مرة لفظا  
مثل قولنا زيدون  
ونحوه أو معنى مثل  
قولنا من وما ونحوهما  
والعموم في اللغة هو  
الشمول يقال مطر  
عام أي شمل الامكنة  
كأها وخصب عام  
أي عم الاعيان ووسع  
البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من التسميات بل عمومها ضروري كما عرف \* لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له لعلاقة بين الحلين اذا الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقية النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا برمي بقية الرمي للعلاقة بينهما \* وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته \* على انا ان سلما ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا مطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغى فيكون صحيحا \* ولولم يشترط الوضع في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلفظت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولا لها اذ هي لفظ ينظم جمعا من التسميات معنى قتين بما ذكرنا ان الحد جامع كانه مانع قوله ( ونخلة عميمة اي طويلة ) قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها \* وقد لما طالت تشعبت اكثر مما اذالم تطل \* والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة \* فاول درجات القرابة النبوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها تنهى وتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر القرابات بعدها الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمة التي هي من احكام القرابة الى العمومة ولم تعد الى فروعها \* ولم يتعرض الشيخ للحوالة لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الآباء \* واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله عرف العام كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا ومعنى بطريق آخر فقال واما العام فما ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى كقولك الشئ \* فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه يشمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة \* ونقول مطر مام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لاسماء يجمعها المطر \* فسياق 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 الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسما مختلفة كالشئ \* فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محال كثيرة فدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ \* لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها ليلفظه لانه لادلالته على المحال بخلاف الشئ \* فان لفظه يدل على ما انتظمه \* فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لدلوات الاسماء لالاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات فسر الاسماء بالتسميات والانتظام اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترامازا عما اختاره

ونخلة عميمة اي طويلة  
والقرابة اذا توسعت  
انتهت الى صفة  
العمومة

القاضي الامام و اختيار الاصوب و وافقه شمس الائمة و صدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما \*  
 قالشي و الانس و الجن و نحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام و عام معنوي  
 في اختيارهم قوله ( و هو كالشي ) هذا من نظائر العام المعنوي و الغرض من اراده  
 بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لالفظي كما ظنه القاضي و انه  
 عام لامشترك كاذب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تسكروا في مسألة  
 خلق الافعال بمهموم قوله تعالى الله خالق كل شي و قالوا الشي اسم عام يتناول  
 كل موجود فيدخل فيه الاعيان و الاعراض اعترض الخصوم و قالوا قد خص منه  
 ذات الله تعالى و صفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه جهة  
 او لصيرورته ظنيا \* فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم انه عام  
 بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق و لئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا  
 مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى و هو واجب الوجود و على غيره و هو جائز  
 الوجود و الاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس و الزئبق و الباصرة  
 جواز المساواة بينهما في كثير من المعاني و استحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث  
 يمنع دخول القديم تحته كافي سائر الاسماء المشتركة \* و العامة سلوا عمومهم و قالوا  
 انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد و اختلاف الحقايق لا يمنع الدخول تحت  
 امر عام فان لفظ العرض يتناول الازداد و كذا لفظ اللون يتناول السواد و البياض  
 بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك و هذا معنى قوله و ان كان كل موجود يعرف  
 باسمه الخاص \* ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه و قالوا التخصيص انما يجري  
 فيما يوجب ظاهر الكلام دخول الخصوص فيه لولا التخصيص و هذا الكلام  
 لا يوجب دخول مخاطب فيه فان من قال دخلت الدار و ضربت جميع من فيها  
 و اخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه  
 و مخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا و كذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلق من  
 نسائي من شئت وله اربع نسوة لا يدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت  
 نفسها لا يقع فكذا هذا \* و حاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح  
 مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ و خلاف المعقول  
 لا يمكن ان يتناوله اللفظ \* و لان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا  
 و هذا سابق \* و اكثرهم سلوا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا  
 عند عامة الفقهاء و المتكلمين و لكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص  
 لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف فاما فيما لا يقبله فلا الاتري ان  
 العام بالاستثناء و هو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع  
 الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا \* و هو و ان كان كل موجود يتعلق بقوله

و هو كالشي اسم عام  
 يتناول كل موجود  
 عندنا ولا يتناول  
 المدوم خلافا للمعتزلة  
 و ان كان كل موجود  
 يفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا \* وقوله ولا يتناول المعلوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم \* وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشترك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله ( وهذا سهو منه اي قوله او المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب اذ لا يعيب في السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيهه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح \* ثم معنى قوله سهو او مأول انه لا يتخلو من ان اراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا \* فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعددتها في الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا او ذبيا او فرسا او غيرها يثبت معنى آخر في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت المعاني اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عنده ايضا \* ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذاتها بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحدا لا ترى انه لا يتناول البياض او السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتساول كل موجود بمعنى الموجود لا غير \* توضيحه انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه يخطأ لغة \* وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف في نفس الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس \* وان اراد الثاني امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني مجازا لتعددته في الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا \* ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياه به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معاني مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق ولكن كان ينبغي ان يقول والمعاني بالواو التي هي لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل وبصير تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذي به صارت متفقة ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا \* قال شمس الأئمة رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه اي بالواو لكن قوله او بأبي هذا

وذكر الخصاص  
رحمه الله ان العام  
ما ينظم جمعا من  
الاسماء او المعاني  
وقوله او المعاني سهو  
منه او مأول لان  
المعاني لا تعدد الا  
عند اختلافها  
وتغايرها وعند  
اختلافها وتغايرها  
لا ينظمها لفظ واحد  
بل يحتمل كل واحد  
منها على الانفراد  
وهذا يسمى مشتركا  
وقد ذكر بعد هذا  
ان المشترك لا عموم له  
فثبت انه سهو او  
مأول وتأويله ان  
المعنى الواحد لما  
تعدد محله يسمى  
معاني مجازا لاجتماع  
محاله لكن كان ينبغي  
ان يقول والمعاني

التأويل لان او لاحد الشيين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال واصحح انه سهو \* هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذ قال الحركات عم الحركات كلها وهي المعاني فجعل ابا اليسر المعاني على حقيقتها وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى اعم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اثبتنا اليه الا ترى ان الشيء يتناول المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معاني مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسما ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى بعهما فيصح قوله او المعاني ويكون حده متعرضا للقسامين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسما واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فيثبتنا ولها وعن هذا قيل في تحديد العام هو لفظ ينتظم بهما من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر الجصاص ياتي هذا الحمل قافهم \* ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للمشمول لا للمشمول عليه اذا العام نعمت فاعل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وهما الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق \* فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو المحل في عند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء \* ولا يقال حده ليس يمنع لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ \* لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظه العموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ يقال عنهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هـ \* كما ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله ( واما المشترك ) اي المشترك فيه لان سموات مشتركة والصيغة مشتركة فيها \* وقوله احتمل كذا اي بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بارادته \* وقوله

والصحيح انه سهو  
واما المشترك فكل  
لفظ احتمل معنى من  
المعاني المختلفة

من المعاني او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعينين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظة الموضوعه لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا او لا من حيث هما مختلفتان \* فاحترز بالموضوعه لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة \* وبقوله وضعا او لا عن المنقول \* وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشيء \* فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد \* وقوله او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني معناه او مسمى من المسميات المختلفة المعاني باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قد يشمل المسميات المختلفة المعاني لكن للاختلاف في ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا \* واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف \* وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لالي تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف \* ثم ان تناول التسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والافهوه تقسيم الحد كالوقيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للمحدود لدخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لان تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمال فيكون معناه المشترك ما احتمال واحدا من مفهومات اللفظ كما ان قوله في تحديد العام لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينظم \* وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء \* وعلى معنى مع كافي قولك تبخر فلان في العلوم على صغر سنه اى مع \* والعامل فيه الفعل المقدر في الظرف \* ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما \* واللام في المعاني بدل من الاضافة \* وتقدير الكلام احتمال اسما مستقر هو من الاسماء مختلفة معانيها \* وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط \* والعامل فيه احتمال \* واللام في الجملة بدل من الاضافة \* والتقدير احتمال معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسماء اى واحد من مفهوماته \* ومرادا تمييز \* والضمير فيه راجع الى اللفظ \* ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الأئمة الكردي رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني \* وان كان المراد ههنا المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد \* وقوله

او اسما من الاسماء  
على اختلاف المعاني  
على وجه لا يثبت  
الا واحد من الجملة  
مراد به مثل العين  
اسم لعين الناظر وعين  
الشمس وعين الميزان  
وعين الركبة وعين  
الماء وغير ذلك  
ومثل المولى

من الاسماء قبل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحبض والطهر فانه من الاسماء  
الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال \* والوجه انه يتعلق  
بالجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعانى كلبينا \* قوله وغير ذلك فانه اسم  
ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديدان والمطر الذى لا يطلع وولد البقر الوحش  
وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين  
اى قليل الناس وماء عن بين قبة العراق يقال نشأت صحابة من قبل العين وحرف  
من حروف المعجم وعيب فى الجلد يقال فى الجلد عين \* واعاد لفظه مثل فى المولى  
لثلاثتهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المعارة بين الشيتين قد تكون  
على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى  
ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم  
الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين  
وبين ان الاشتراك ثبت فى النوعين جميعا \* ثم لما بين ان لا عموم للشترك اورد نظرا  
من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفاء العموم لان  
احدا لم يقل بالعموم فى مثل هذا المشترك كاسنينه ولهذا قال على الاحتمال لا على العموم \*  
واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان  
الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك يخل بالفهم فى حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته  
وقد يتعذر عليه الاستكشاف اماهية المتكلم اوللاستكشاف من السؤال فيحمله على غير  
المراد فيقع فى الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل  
السبب الاعظم فى وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا فى حق القائل لانه يحتاج  
فى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشارك عينا \* ولانه ربما ظن ان السامع  
تنبه للقريئة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر ركن قال لبعده اعط فلانا  
عينا واراد به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه ديناراً فيتضرر السيد \* فهذا  
يقضى امتناع الوضع كاذب اليه جماعة ولكن وقوعه لما بين ذلك بقى اقتضاء المرجوحية  
وهو المعنى بكونه غير اصل \* يوضح ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك امما  
خاصا آخره بصير اللفظ المشترك مراد فالذالك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع  
اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابوهاشم واتباعه  
بان نسي وضعه الاول وقد اشهر فى قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشهر فى آخرين ثم  
تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر  
لاخر ثم اشهر كلاهما بين الاقوام اولل قصد الى تعريف الشئ لغيره بجملا غير مفصل اذ هو  
مقصود فى بعض الاحوال كالنقصيل فى عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى  
عنه كيف اجل على الكافر الذى سألته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء  
وهو مأخوذ من  
الاشترك

الى الغار وقال من هو فقال هو رجل بهدينى السبيل \* وان كانت توقيفية كاذب  
اليه الاشعري وابن فورك فللايتلاء كافي ازال المشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل على  
كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سذك \* واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد  
من معنيه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من  
شرط الارادة الخطور بالسال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذاك ويكون غافلا عن  
المجموع من حيث هو مجموع لفقلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع من  
حيث هو مجموع \* ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية بصير كل واحد من المعنيين جزء  
المعنى وبدون هذا الاعتبار بصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل  
من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهم او لو قلت جميع من دخل دارى فله  
درهم يستحق جميع الداخلين درهم او احدا \* واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعى  
وابى بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة كالجباى وعبدالجار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل  
واحد من معنيه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين فى الباصرة  
والشمس لا كاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا واستعمال افعال فى الامر بالشىء والتهديد عليه  
لانه يمنع الجمع بينهما \* الا عند الشافعى وابى بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد  
معنيه وجب حله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباين لا يجب فصار العام عندهما  
قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها \* وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا  
لاحقيقة \* وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى وجميع اهل اللغة وابى هاشم  
وابى عبدالله البصرى لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا \* فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله  
تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبلى  
والشجر والدواب وكثير من الناس فقيل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان  
لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل فى الاطلاق  
الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لان الخشوع تخصيص كثير  
من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم فى السجود بمعنى  
الخشوع \* وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان  
لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة \*  
ومن جوز ذلك مجازا الاحقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل  
يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة فى احد معنيه فلو اطلق عليهما كان  
مجازا لكونه مستعملا فى غير ما وضع له علاقة مخصوصة وهى تسمية الكل باسم الجزء وفيه  
تقليل الاشتراك الذى هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة  
معان \* واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما مع يلزم الجمع بين المتنافين لكون المستعمل  
مريدا لحد مفهومية خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مريدا لهما ايضا لاستعماله فى المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد\* يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتبها شخصان كل واحد يكما لها في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جبر، المعنى فيكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك\* ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء، ولا التعريف الاجالى ايضا لانه بصير معلوماح من كل واحد\* واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعنى الجميع فلا يختلف المعنى\* والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ\* وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار\* او تقديرا لآية ان الله يصلى وملائكته يصلون\* واما قولهم يجوز ذلك مجاز تسمية لكل باسم الجزء فقاد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للضرورة بينهما اذا الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه واردة لازمه وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان الذبوع الذى هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصالها بها بوجه لان حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهوم مامته فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم واردة اللازم\* وقيل انه يعنى في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين\* وقيل لا يعنى فيه ايضا لما ذكرنا\* والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عموها في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا وارتدت به الذبوع دون سائر مفهوماته لكننت صادقا وان تعمم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلا كذا في الميزان ولا يلزم عليه مالو حلف لا يكتم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذى دعاه الى التمييز وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق الجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ  
وهو مثل الصريم  
اسم لليل والصبح  
جميعا على الاحتمال  
لا على العموم وهذا  
يفارق الجمل

ذكر هذا لان بعض من صف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابهاً أو جعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل مما يعرف بالتأمل في القرائن اذ المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراصخ في العلم فالصنف رجه الله نفي ذلك و فرقي بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه \* فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى \* هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات \* فن ابن وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التى ذكرتموها \* قلت كم من شئ يترا أى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانم النظر ان الاقسام المذكورة هل هى موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلا بد من القبول ادليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتضى لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر صفة لمخدوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهى العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او الفى والاستثناء كقولك ما زيد الاشاعر او اما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك نيمى انا فى هذا المقام شئ \* الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات و آيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات \* واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال \* وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم \* والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجح بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه فى قوله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \* فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين \* ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذى اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل لانه \* والاولى ان يقال ان فى الكتاب قسمين يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لا يرجح بيانه والمحكم لا يتوقف معرفته معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ما ذكرته اولاً \* وبيان الفرق من وجهين \* احدهما ان المشترك قسمين يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل فى معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف \* والثانى ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركاً بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركاً مع كونه مجملاً وعلى

لان المشترك يحتمل  
الادراك بالتأمل فى  
معنى الكلام لانه

الثاني لا يسمى مشتركا اصلا \* والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني لدخول هذا القسم في حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا \* والباء في التأمل للاستعانة وفي برحمان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك \* ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب ملا الاناء عسلا \* وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة \* ونظير ما يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى \* ثلاثة قروء \* فان اصحابنا تأملوا في معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل \* وتأملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه \* ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله ( لمعنى زائد ) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح والصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوتين وليس ذلك بمراد بنفسه \* او لانسداد باب الترجيح لغة كالناهل للعطشان والريان والصرم للصبح والليل وكالواوصى بثلث ماله لمواليه موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منم والاسفل منم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما لانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربوا يؤدي التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية \* وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياسا مالم يحلف لا يكتم موابه حيث يتناول بينه الاعلى والاسفل \* ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصاء مختلف فاما المقصود في الين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويتعمم باعتبار هذا الجواز \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب وتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى \* والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم \* وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلموا على احده صح لان الجهالة تزول به كافي مسألة الاقرار لاحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رحمهما الله \* والحاصل ان الحمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربوا وماله ظهور من وجهه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا اوداك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل في تعيين ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله ( واما المأول فكذا ) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا

برحمان بعض  
الوجوه على البعض  
فقبل ظهور الرحمان  
سمى مشتركا فاما  
المحمل فما لا يدرك  
لغة لمعنى زائد ثبت  
شرعا او لانسداد  
باب الترجيح لغة  
فوجب الرجوع فيه  
الى بيان المحمل على  
ماتنين ان شاء الله  
تعالى واما المأول  
فماترجم من المشترك  
بعض وجوهه  
بغالب الرأي

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشارك والمجمل اذ الحقهما  
 البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر  
 الواحد والقياس يسمى مأولا \* وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما  
 فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فوضع بالرأى كان مأولا \*  
 وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشارك تناول بعض مادخل تحته بدليل غير مقطوع  
 به من القياس ونحوه ثبت بما ذكرنا ان القيد ليسا بلازمين فعلى هذا يكون المراد  
 من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تفسير  
 الكلام المأول ما ترجح مما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ما ترجح بعض وجوهه  
 بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر فقوله بدليل ظني احتراز عنه \* وقوله مما فيه خفاء  
 ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر  
 فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر \* فالاولى ان  
 يجعل قوله من المشترك زائدا لاعبارة عما فيه خفاء او يجعل بمعنى المحتمل اى المأول  
 ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته 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 \* وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال بعضه  
 دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر \* ثم قيل انما دخل  
 المأول فى اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللفظة لان اضافة  
 الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى  
 النص لالى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف  
 المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا  
 كالمجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم بنفسه قطعيا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لالى خبر  
 الواحد الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد  
 تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* ثبتت فرضية القعدة الاخيرة  
 لما ذكرنا \* قال العبد الضعيف اصلح الله شأنه اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى  
 ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما  
 اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النص على بعض  
 محتملاته بدليل ظني لانه ليست من اقسام الصيغة واللفظة الا ان يجعل قوله من المشترك  
 قيدا لازما عند المصنف وفيه تعسف \* واما قولهم المجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد  
 يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف  
 لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من  
 آل يؤل اذا رجع  
 واولته اذا رجعت  
 وصرفته لانك لما  
 تأملت فى موضع  
 اللفظ فصرفت اللفظ  
 الى بعض المعاني  
 خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت الفرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو وطنى وبين معرفة المراد من المحمل بخبر الواحد الذى هو وطنى \* واما استدلالهم بالقعدة فقايد لاننا نسلم انها فرضية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ربي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سمياها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر باحداها او بضعها فلا \* الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره روى النعم مع حقوق البيان بآية الربو في الاشياء الستة \* ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع حقوق خبر المغيرة بيانا بمحمل الكتاب وهو قوله تعالى وامنوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعي بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوتها بيانا شبهة \* اولته بضم التاء اذا رجعت وصرفته بفتح التائين \* وصرار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه \* قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله \* اى عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تبيين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالمحمل) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالمحمل الذى عرفه عنهما ببيان المحمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكره مختصا بالمحمل ولكن غيره اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معاني القرآن بالرأى يقتضى الجواز ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا النهى وارد عن التفسير دون التأويل \* ثم اختلفوا في الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبيين ما يحتمله اللفظ من المعاني ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء \* وقيل التفسير بيان لفظ لا يتحمل الاوجه او احدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الالهة \* وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل منقطع به على المراد يكون تفسير الصحابة مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل \* مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأمون ان يكون كذبا \* فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال توجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في شرح التأويلات فالعصاف اختار قول الشيخ ابي منصور رحمه الله قوله (مأخوذ من كذا) مدار تركيب السفر يدل على الكشف لما ذكر \* ومنه يقال سفرت البيت اى كنيته \*

فقد اولته اليه وصرار  
ذلك عاقبة الاحتمال  
بواسطة الرأى قال الله  
تعالى \* هل ينظرون  
الا تأويله \* اى عاقبه  
وليس هذا كالمحمل  
اذا عرفت بعض  
وجوهه ببيان المحمل  
فانه يسمى مفسرا لانه  
عرف بدليل قاطع  
فسمى مفسرا اى  
مكشوف فكشفا بلا شبهة  
مأخوذ من قولهم  
اسفر الصبح اذا اضاء  
اضاءة لا شبهة فيه  
وسفرت المرأة عن  
وجهها اذا كشفت  
النقاب فيكون هذا  
اللفظ مقلوبا من  
من التفسير

ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله \* فيكون هذا اللفظ اي التفسير مقلوبا من التفسير ومعناها واحد وهو الكشف والاطهار على وجه لاشبه فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذبو جذب وطسم وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسر للقارورة التي يؤتى بها عند الطيب لانه يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعاني تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله ( وهذا معنى قول النبي ) اي ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث \* وقوله عليه السلام فليتبوا امر بمعنى الخبر اي فقد تبوا اي اخذ النار منزلا \* قضى بتأويله الباء للاستعانة والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اي حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجتهدت في استخراجها هو مراد الله تعالى \* وفي هذا اي الحديث ابطال قولهم بالذكر \* وما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك ان اصاب الحق غيره قوله ( الظاهر اسم لكذا ) المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح الاموليين \* ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يكون فيه تعريف الشيء نفسه اذا اول بمثله العلم فلا راعي فيه المعنى \* وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويشتمل غيره احتمالا مرجوحا \* وقيل هو مالا يقتدر في افادته لعنايه الى غيره قوله ( واما النص فكذا ) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا افترن بالظاهر صار نصا وشرطو في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص \* قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجي القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجي القوم لكونه مقصودا بالسوق \* وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجمالا بالنسبة الى غير السوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته \* قالوا واليه اشار المصنف قوله بمعنى من المتكلم لاني نفس الصيغة وبقوله فاذا زاد وضوحا على الاول بان قصده وسبقه \* قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم \* وقوله جل ذكره \* واحل الله البيع \* وقوله عز اسمه \* فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة \* وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ايضا \* ورأيت في نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار اي قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحي وفي هذا ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيقته مرادا وهذا باطل واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر في الاحلال واما النص فما ازداد

في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة روية نظيره في الشرعيات قوله تعالى \* يا ايها الناس اتقوا ربكم \* وقوله تعالى \* الزانية والزاني \* وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر مآظهم المراد منه ولكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر بفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكالهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو مآظهم المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الاثمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والأتري ان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديده لآظهم هذا الشرط ولو كان منظوراً اليه لما غفل عنه الكل \* وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى \* وانكحوا الايحيى منكم \* مع كونه مسوقا في اطلاق الشكاح وبين قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم \* مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسمع وان كان يجوز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالحبر بن المساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما منزلة على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني \* بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سابقا او سيقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسباق الكلام وهو قوله تعالى \* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا \* عرف ان العرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتمثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا \* يؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الاثمة رحمه الله واما الص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام في اثناء كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام \* وقال الامام اللامشي النص مفيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريده بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى \* واحل الله البيع \* نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة \* واما قوله بمعنى من المتكلم لاني نفس الصيغة فعناء ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة بصير ففسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر \* يقال الماشطة تنض العروس فتقعدها على المصبة بفتح ايم وهي كرسيا لتري من بين النساء قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم \* أي ما حل لكم من النساء لأن منهن ما حرم كاللاني في آية التحريم \*

وضوحا على الظاهر  
بمعنى من المتكلم لا  
في نفس الصيغة  
ماخوذ من قولهم  
نصصت الدابة اذا  
استخرجت شكلك  
مناسير افوق سيرها  
المعتاد وسمى مجلس  
العروس منصة  
لانه ازداد ظهورا  
على سائر المجالس  
بفضل تكلف اتصال  
به ومثاله قوله تعالى  
\* فانكحوا ما طاب  
لكم من النساء مثني  
وثلاث ورباع \* فان  
هذا ظاهر في الاطلاق  
نص في بيان العدد  
لانه سيق الكلام  
للعدد وقصده به  
فازداد ظهورا على  
الاول بان قصده به  
وسيق له ومثله قوله  
تعالى \* واحل الله  
البيع وحرم الربوا \*  
فانه ظاهر لتحليل  
والتحريم نص للفصل  
من البيع والربوا  
لانه سيق الكلام  
لاجله فازداد  
وضوحا بمعنى من  
المتكلم لابعني في  
صيغته وحكم الاول

ثبوت ما تنظمه يقينا وكذلك الثاني الا ان هذا عند التعارض اولي منه

وقيل ما ذهابا الى الصفة لأن ما سؤال عن الصفة كان من سؤال عن الذات ولأن الاناث من العقلاء يجرى مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى \* او ما ملكتم ايمانهم \* مثنى وثلاث ورباع \* معدولة عن اعداد مكررة وانما نعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرابع ويحملن النصب على الحال بماطاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا كذا في الكشف \* وقيل ماطاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز \* ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة \* وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الا كالمى كالمى كالمى كالمى \* ولقد كرمنا بنى آدم \* وصيرورتها وطوة مصبة للآء المهين ينافي التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة \* الضمير في لانه للشان \* وقصده اي قصد العدد بالسوق \* فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى \* فانكحوا الى قوله رابع \* وضوحا على الاون وهو قوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله ( وحكم الاول ) وهو الظاهر بتبوت ما انتظمه يقينا عما كان او خاصا وكذا الثاني وهو الص عامما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضي ابو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعاً ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالي من قرينة الخصوص يوجب العلم واهمل قطعاً عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة وكذا كل حقيقة محتمل للحجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان \* وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا تدل عليه قرينة لان الباشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لاتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفرش الذي هو دليل الاعلاق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل وسيأتي بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى \* وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفي الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله ثم قال النص يطلق في تعارف الغناء على ثلاثة اوجه \* الاول ما أطلقه الشافعي فانه سمي الظاهر نصاً فهو

وحكم الاول تبوت  
ما انتظمه يقينا  
وكذلك الثاني الا ان  
هذا عند التعارض  
اولى منه

منطلق على اللغة ولا مانع في الشرح والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت  
الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب  
على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص  
\* الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتسرق اليه احتمال اصلا لاعلى قرب ولا على بعد كالتسمية  
مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة  
سمى بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعنى في اثبات المسمى ونفي  
ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو  
بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا  
ومجتمعا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لالى 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 مخصوص وهو المتضد بدليل ولا يجزى في اطلاق النص  
على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر بعد \*  
فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني عند اصحاب  
الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر ( وقوله الا ان هذا ) اي النص  
استثناء مقطوع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن \* اولى  
منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين  
الدليلين بخلاف العكس لا يمكن حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا  
انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعضه فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة  
النص وجب حمله عليه \* ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى  
\* واجر لكم ما وراء ذلكم \* مع قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث  
ورباع \* فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بمومه واطلاقه جواز  
نكاح ما وراء الاربعة والثاني نص يقتضى اقتصار الجواز على الاربعة فيتعارضان فيما وراء  
الاربعة فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه \* ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفتح  
الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي  
الجواز عام في كل صلوة لان لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثاني  
نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من الاول لان استعمال لالنفي الفضيلة واستعمال العام  
في بعض مفهوماته شايع ذابح فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على  
المنفرد! على نفي الفضيلة قوله ( واما المفسر فما ازداد ) اي فكلام ازداد وضوحا على  
النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه \* سواء كان  
ذلك الوضوح بسبب معنى في النص \* بان كان اي النص مجتمعا وهو تسامح في العبارة

واما المفسر فما ازداد  
وضوحا على النص  
سواء كان بمعنى في  
النص او بغيره بان  
كان مجتمعا فلحقه بيان  
قاطع

لان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا \*  
 وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل \* فلحقه بيان قاطع  
 احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعي  
 الدلالة ولا يبين فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان  
 خرج عن حيز الاجال \* ولهذا قال فانسد به باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان  
 قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به \* وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان  
 لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما  
 الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه \* وحاصله ان البيان  
 كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سيده معنى في نفس  
 الكلام وهو الاجال اما بيان التقرير فسيده ارادة المتكلم لامعنى في الكلام لانه ظاهر في  
 افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت  
 بارادة المتكلم فالحقاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال \* وقيل معنى قوله بمعنى في النص  
 ان البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى \* ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا  
 واذا مسه الخير منوعا \* فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به \* سئل احريز يحيى  
 ما الهلع فقال قد فسر الله ولا يكون تفسير ايين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر اظهر  
 شدة الجزع واذا ناله خير يخل به ومنعه الناس وكفى النظر المذكور في الكتاب \* ومعنى  
 قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكاة ثبت  
 تفسيرهما باقوال النبي وافعله لا يبين متصل به فالمثال المذكور في الكتاب على التفرقة الاول  
 من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكاة على العكس من ذلك  
 والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة \* عام اى معنى \* وانما ذكرهما  
 لان صيغة الجمع قد بسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا تزوج النساء  
 وقد ذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذا قلت الملائكة يا مريم قبل المراد جبريل  
 عليه السلام \* ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة  
 ظاهر في سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجعون  
 انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما \* وحكمه  
 الايجاب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم \* (قوله بلا احتمال تخصيص  
 ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح التوقييم وحكمه  
 اعتقادا في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة \* قال شمس  
 الائمة رحمه الله متله ما قال عمارونا فبين تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاح لان  
 قوله تزوجت نص للسكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه  
 احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر ورجحنا النص

فانسد به التأويل  
 او كان عاما فلحقه  
 ما انسد به باب  
 التخصيص مأخوذا  
 بما ذكرنا وذلك مثل  
 قوله تعالى فسجد  
 الملائكة كلهم  
 اجعون فان الملائكة  
 جمع عام محتمل  
 للتخصيص فانسد باب  
 التخصيص بذكر  
 الكل وذكر الكل  
 احتمال تأويل التفرقة  
 فقطعه بقوله اجعون  
 فصار مفسرا وحكمه  
 الايجاب قطعا بلا  
 احتمال تخصيص  
 ولا تأويل الا انه  
 يحتمل النسخ و  
 التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذ كر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام  
 المستحاضة يتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة يتوضأ لوقت كل صلوة قال  
 لأن الاول مسوق في مفهومه فكان نصاله لكنه يحتمل التأويل اذا اللام يستعار للوقت والثاني  
 لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه وليكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض  
 الظاهر مع النص او المفسر لما بيننا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا لسوق \* الا انه اى  
 المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لاهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل  
 النسخ ونعني به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى ح الى الكذب او الغلط وهو محتمل على الله  
 تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق  
 بهذا الظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للمجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل  
 الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا  
 الاحتمال يقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراخيا فلما احتمل النسخ فباق لانه  
 لا يثبت الامتراكيا \* فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة  
 وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما  
 متراد فان ههنا \* سمي محكما . فظهر بما ذكر انه لا بد من ككون الكلام فى غاية  
 الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ لىسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين  
 من اصحابنا \* ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل  
 الاوجها واحدا \* وقيل هو ما فى العقل بيانه \* وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه  
 ويفهم مراده \* وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه \* والمتشابه  
 على اضدادها \* وقيل هو ما فيه القرائض والحدود \* وقيل ما فيه الحلال والحرام  
 والاصح هو الاول لان ما اخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى ما مون  
 الانتقاض واحكم الصنعة اى امتن نقضها وتبديلها \* وقيل هو ما اخوذ من قولهم  
 احكمت فلانا عن كذا اى منعت \* قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم \* انى اخاف  
 عليكم ان اغضبا . ومنه حكمة الفرس لانها تمنع من العثار والفساد فالمحكم بمنع من احتمال  
 التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل وهذا سمي الله تعالى بالمحكمت ام الكتاب اى  
 الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس  
 يرجعون اليها للحج وفى اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال  
 النسخ والتبديل لذا ذكر شمس الائمة رجه الله \* ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون  
 لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته  
 جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات  
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله ( تقابل هذه الوجوه )  
 اما اختصار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم  
 المراد به عن احتمال  
 النسخ والتبديل  
 سمي محكما من احكام  
 البناء قال الله تعالى  
 منه آيات محكمات هن  
 ام الكتاب واخر  
 متشابهات وذلك  
 مثل قوله تعالى ان  
 الله بكل شىء عليم  
 واما الاربعة التى  
 تقابل هذه الوجوه  
 فالخفى اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل \* قوله مااشبهه معناه وخفي مراده ( قيل مااشبهه معناه من حيث اللغة وخفي مراده اي الحكيم الشرعي كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشبهه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما \* والاشبه انهما يذنان عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم \* بعارض غير الصيغة اي خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فبعدها بهذه الوساطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الآية في حقهما \* وقوله لاينال الا بالطلب تاكيد \* وفي قوله وذلك اي الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ \* والاول ان يقال وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم \* ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد \* وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله \* وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولاختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول ( قوله ثم المشكل ) \* في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل ( وقوله وهو الداخل في اشكاله ) اشارة الى مأخذه قال شمس الأئمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الابدليل يميزه من بين سائر الاشكال \* وقال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلحق بالمحمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما قوله ( وهذا لغموض في المعنى ) اي الاشكال انما يقع لغموض في المعنى \* قيل نظيره قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع لتعذر فقي الظاهر مرادا ولفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل

( امرهما )

مااشبهه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لاينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اخفي فلان اي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطارر وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اي دخل في الحرم واشتق اي دخل في الشتاء وهذا فوق الاول لاينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليميز عن اشكاله وهذا لغموض في المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقنا هما بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع انه شها بالظاهر وشها بالباطن حقيقة وحكما أما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجاً للتعذر كالباطن لان اتصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في اتصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى داخل تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب \* قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكرناه لا يصلح نظيراً للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكرناه كذلك لان معنى التطهير لغة وشرعاً معلوم ولكنه اشبهه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى السرور والنباش فكان من نظائر الخفي لامن نظائر المشكل \* وذكر شمس الأئمة الكردي رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى \* ليلة القدر خير من الف شهر \* ولا بد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهراً فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاثاً وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس به ليلة القدر لانه لا الف شهر على الولاة وهكذا لم يقل خير من اربعة اشهر و ثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا بحالة فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كما قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضاً فبعد التأمل عرف ان معناه فكما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لاعمها \* ومن نظائره قوله تعالى \* فأتوا حرثكم اني شئتم \* اشتبهه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى ابن فعرف بعد اطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقربنة الحرث وبدلاله حرمة القربان في الاذى العارض وهو الجبض ففي الاذى اللازم اولى \* واما نظير الاستعارة البريعة فقوله تعالى \* قوارير من فضة \* فالقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نقاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لانصفو ولا تشف وللقارورة صفة كمال ايضاً وهي الصفا والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها \* قوله عز اسمه \* فصب عليهم ربك سوط عذاب \* فالصوب دوام ولا يكون له شدة والسوط عكسه فاستعير العذب للدوام والسوط للشدة اي انزل عليهم عذاباً شديداً دائماً \* وقيل ذكر العذب اشارة الى انه من السماء من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما حل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عدلهم في الآخرة كالسوط اذا قيس الى سائر

او لاستعارة بديعة  
وذلك يسمى غريباً  
مثل رجل اغترب  
عن وطنه فاختلف  
بشكله من الناس  
فصار خفياً بمعنى  
زائد على الاول

ما يعذب به \* وقوله جل ذكره \* فأذقها الله لباس الجوع والخوف \* فاللباس لا يذوق ولكنه  
يشمل الظاهر ولائزله في الباطن والاذقة اذرها في الباطن ولاشمول لها فاستعيرت  
الاذقة لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس الشمول فكأنه قبل فاذا قههم ما غشهم من  
الجوع والخوف اي اثرهما واصل الى بواطنهم مع بره شاملا لهم \* وبيان النظائر الثلاثة  
منقول من العلامة شمس الأئمة الكر درى رحمه الله \* واعلم ان معنى الطلب والتأمل  
ان ينظر او لا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم تأمل في استخراج المراد منها كما اذا  
نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لانهما فهاذا هو الطلب ثم تأمل فيهما  
فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون ابن فحصل المقصود وكذا اذا نظر في قوله تعالى \* ليلة القدر  
خير من الف شهر \* فوجدها على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متواليه والثاني  
ان يكون خيرا من الف شهر غير متواليه ولانثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجدها بالمعنى الثاني لفساد في  
المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي قوله (ثم انجمل) اي بعد المشكل الجمل ومعناه  
فوقه لانه لما بدأ بيان ادنى درجات الخفاء او لا كان كل ما به اده اعلى رتبة منه في الخفاء \* ما از دجت  
فيه المعاني اي تدافعت بمعنى يدفع كل واحد سواء لانه شمل معاني كثيرة \* وقوله المعاني \* ليس  
بشرط لصيرورته بجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين يصير بجملا اذا انسديه باب الترجيح  
كأمر \* والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ \* والاولى ان يقال المراد من ازدحام  
المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل  
الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا  
باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ايهام المتكلم الكلام وهذا  
لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالمولوج قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه  
ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد  
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كأمري في القسم الاخير توارد  
المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وايهام المتكلم \* وقيل  
قوله ما از دجت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشبهه المراد  
اشتهاها لا يدرك الا بالاستفسار كقوله شمس الأئمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار  
الجمل \* وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان \*  
وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به \* قلت لما حصل المقصود وهو فهم  
المعنى لا ضمير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه \* واعلم ان البيان اللاحق بالجمل  
قد يكون بيانا شافيا وبصير الجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف  
وبصير الجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر  
رضي الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا \*  
وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان الجمل يمثل هذا البيان

ثم الجمل وهو ما  
از دجت فيه المعاني  
واشبهه المراد  
اشتهاها لا يدرك  
بنفس العبارة بل  
بالرجوع الى  
الاستفسار ثم الطلب  
ثم التأمل وذلك مثل  
قوله تعالى وحرم  
الربوا فانه

يخرج عن حيز الاجال الى حيز الاستكمال بخلاف الاول \* والى ما ذكرنا اشار القاضي  
 الامام ابو زيد رحمه الله في القويم بقوله ثم بعد البيان يلزم ما يلزم بالمفسر او الظاهر  
 على حسب افتراء البيان به \* فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال  
 لا بد فيه من الاستفسار اولاً ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب  
 والتأمل ولهذا قدم نظير الجمل الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا  
 على الجمل الذي لم يحتاج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة \* وبيان ما قلنا  
 انه يصير مشكلاً بعد البيان ان الربوا مع اجاله اسم جنس محلي باللام فيستغرق جميع انواعه  
 والتي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فيقي الحكم فيما  
 وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملاً فيمساهاها الا انه لما احتل  
 ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسيه مشكلاً فيه لا بمجمل وبعد الادراك  
 بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤلاً فيه ايضاً فصارت تقدير الكلام لا بد من الرجوع  
 الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض \* قيل معنى الطلب طلب  
 المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعدية والظاهر ان المراد هو الطلب والتأمل  
 في اللفظ لازالة الخفاء كما في المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكرنا لا يختصان بالجمل بل  
 يكونان في المفسر والنص ايضاً قوله ( لا يدرك بمعنى اللغة بحال ) فان مطلق الزيادة  
 التي يدل عليه لفظ الربوا واذا الدعاء والثناء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم  
 يبقيا مرادين يقيان ونقات هذه الالفاظ الى معان اخرى شرعية امام مع رعاية المعنى اللغوي  
 أو بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول \* انقطع به اي بالاعتزال اثره فلا  
 يوقف عليه الا بعد الاستفسار \* وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته  
 ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلدته حتى  
 لو شهد لا يحل للقاضي ان يقضي بشهادته ولا للزكي ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته  
 لتعرف حاله \* فان طريق دركه متوهم اي مرجوم من جهة الجمل وطريق درك المشكل قائم  
 اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة قوله ( الا التسليم )  
 استثناء منقطع من لا طريق \* قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فان التشابهات تنكشف  
 يوم القيامة \* وهذا اي ما ذكرنا من تفسير التشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلاً  
 قوله ( وعندنا لاحظ للرايين ان التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له  
 موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم هو على معنى مع \* وهذا بيان حكم التشابه وان الوقف  
 معطوف على قوله لاحظ وفي بعض النسخ وعندنا ان لاحظ هو واضح واختلفوا في ان الراضح  
 في العلم هل يعلم تأويل التشابه فذهب عامة الشافعية من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه  
 لاحظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد  
 عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعية وهو  
 مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا \* وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لا يدرك بمعنى اللغة  
 بحال وكذلك الصلوة  
 والزكوة وهو  
 مأخوذ من الجملة  
 وهو كرجل اغترب  
 عن وطنه بوجه  
 انقطع به اثره  
 والمشكل يقابل  
 النص والمجمل  
 يقابل المفسر فاذا  
 صار المراد مشتبهاً  
 على وجه لا طريق  
 لدركه حتى سقط طلبه  
 ووجب اعتقاد  
 الحقيقة فيد سمي  
 متشابهاً بخلاف  
 الجمل فان طريق  
 دركه متوهم وطريق  
 درك المشكل قائم فاما  
 التشابه فلا طريق  
 لدركه الا التسليم  
 فيقتضى اعتقاد  
 الحقيقة قبل الاصابة  
 وهذا معنى قوله تع  
 وآخر متشابهات  
 وعندنا ان لاحظ  
 للرايين في العلم  
 من التشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراشخين يعلمون تأويله فيتعير الكلام \* وذهب اكثر اشأخريين الى ان الراشخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراشخون في لعلم لاعلى ما قبله والواو فيه للعطف لا الاستئناف وهو مذهب عامة المعتزلة \* قالوا لو لم يكن للراشخ حظ في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا \* قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم يترهم وقفوا عن شئ من القرآن وقالوا هذا متشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل \* وقال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الاربعة الفسملين والحسنان والرفيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك \* وروى عنه انه كان يقول الراشخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانما نحن يعلمون تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور \* ويدل على ما ذكرنا مقال مجاهد وابن جريح والراشخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنابه \* وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره لزم لطلاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين \* واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى انه بما لا يشاركة في عمله سواء فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على لاله الا الله فقوله والراشخون يكون شاء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه \* والدليل عليه قراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابى وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراشخون \* ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراشخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا ترغ قلوبنا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم \* وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون متشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحد من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع \* وروى عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا فسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكفاه الرسول عليه السلام \* مح قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لأن من قال بان الراشخ يعلم تأويله ارادانه يعلمه ظاهرا لاحقيقة ومن قال انه لا يعلمه ارادانه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى \* وقيل كل

على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى \* نسوا الله فانسهم \* فهذا  
 متشابه يمكن رده الى قوله تعالى \* لا يضل ربي ولا ينسى \* الذي هو محكم لا يحتمل التأويل  
 فيكون معناه جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى  
 محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى \* يسألونك عن الساعة ايان مرسيا قل انما علمها  
 عند ربي \* ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهدؤ استزلاله وتشكيكه \* وقيل  
 هو الذي حقق العلم لبسط الفروع والاجتهاد حتى رسخ في قلبه \* وقيل هو الذي  
 حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل \* وعن النبي صلى الله عليه وسلم \* الراسخ من برت بينه  
 وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه \* قوله ( واهل الايمان ) جواب عما  
 يقال ان الخطاب المنزل اما لتعريف اولئك التكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليتمكن العمل به  
 او يحصل له المعرفة به فاذا انسداد العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده  
 بشئ لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذلك فرق بينه وبين اصوات الطيور في الحكمة  
 بقوله واهل الايمان على طبقتين اي منزلتين في العلم \* منهم من يطالب اي يؤمر \* بالامعان  
 اي المبالغة \* في السير اي في الطلب من اعمن الفرس اذا تابعد في عدوه \* لكونه مبتلي  
 بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا  
 اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لثله \* ومنهم من يطالب بالوقوف اي بالوقوف  
 عن الطلب لان الوقوف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الآية  
 وقف اي وقوف او معناه وقف النفس عن الطلب اي حبسها \* فانزل المتشابه تحقيقا  
 للابتلاء اي في حقه او تيمنا للابتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى في الابتلاء بانزال  
 الجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب  
 بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا  
 وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفي والاجتهاد وانساب النفس واعمال الفكر  
 قديمين المجتهد من المفرد فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر  
 علومهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم ولولا  
 ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال  
 الناس بخير ماتوا توافوا استوا هلكوا وقال الله تعالى \* ورفع بعضكم فوق بعض درجات  
 ليلوكم فيما آتاكم \* ووجه اخر انه تعالى ابتلي عبادهم بضروب من العبادات بعضها على  
 كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرقة على الاعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما  
 وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاء بانزال الخفي والمشكل والمتشابه ليعب بالتفكير فيما  
 سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التفكير في المتشابه معتقدا  
 حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كما عبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع \* وذكر في عين  
 المعاني الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وآله من

واهل الايمان على  
 طبقتين في العلم منهم  
 من يطالب بالامعان  
 في السير لكونه  
 مبتلي بضرب من  
 الجهل ومنهم من  
 يطالب بالوقوف  
 لكونه مكر ما بضرب  
 من العلم فانزل المتشابه  
 تحقيقا للابتلاء

تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتل العقل الذي هو اشرف الخلائق  
لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة \* وما استأنس الى التذلل لعز العبودة \* والحكيم اذا  
صنف كتابا ربما اجل فيه اجالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جنوة التليذ  
لاستاذه انقيادا فلا يحرم باستغناء برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جنوة  
العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعظم الوجهين  
بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة  
تأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حله على  
تحصيل ما يميل اليه كان الابتلاء بالترك فى حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس  
مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليهما من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه  
اجزل كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «ترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة  
الثقلين» ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام  
\* ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل \* واعلم نفعنا اى فى الدنيا بالامن  
من الوقوع فى الزيف والزلل بسبب الاتباع \* وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه  
لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر \* وبلوى وجدوى  
كلاهما بلا تبيين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسم واعلم نفعنا عدلوا عنها  
واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتسكهم  
بالمشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا  
الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله (ومثاله المقطعات) اى مثال  
المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الباقي  
بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض  
ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسما حقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا \*  
ثم قيل هى من المشابهات التى لم يطلع الله عليه الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب  
لها التأويل وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب  
فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه \* وقيل انها  
ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالر من فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر  
الكلام لغة ولا يرد الشرع ولا يقبل التأويلات الباطنية التى خرجت عن الوجوه  
التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها تترك القرآن لا تأويل  
كذا فى شرح التأويلات \* والدليل على انها ليست من المشابهات تأويل بعض السلف مثل  
ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقيين ولم ينقل عن احد  
منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس  
رحم الله حين سئل عن قوله تعالى \* الرحمن على العرش استوى \* الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجهين  
بلوى واعلم نفعنا  
وجدوى وهذا  
يقابل المحكم ومثاله  
المقطعات فى اوائل  
السور

منه غير معقول والايان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة \* ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف \* ثم قال ( ومثاله اثبات رؤية الله تعالى ) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كقوله وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف في كونه متشابه او بين ماهو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه \* وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كقيمتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل \* والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لاني نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة \* وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ما عرف \* وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا اماره العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر ليعيبه ولقصان حبل فيه اولعجزه عن مقاومة الناس في ايدائهم اياه والله تعالى غالب على كل شئ \* وهو اجل من كل جبل منزه عن النقائص والعبوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال \* وقوله والمؤمن لا كرامه ذلك اهل اى المؤمن اهل لان بكرم تلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمنع لعدم الاهل وان كان في نفسه يمكننا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التي لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها \* واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة و اشارة الى الازام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله ( لكن اثبات الجهة منفع ) لان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي في جهة من الرائي وان يكون مقابله ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لاني غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفية متشابهها اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشغل بالتأويل \* ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لانسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئي في الشاهد ذو جهة يتحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فنزعه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تتحقق الشئ بالبصر كما هو \* والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى \* الم يعلم بان الله يرى \* وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي

ومثاله اثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقا في الاخرة بنص القران بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لا كرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة يمنع فصار بوصفه متشابهها فوجب تسليم التشابه على اعتقاد الحقبة فيه

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتقاقية فعلى هذا لم يبق التشابه في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادي قوله ( وكذلك ) اى وكأثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احتز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له او لا يده بعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية وتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقيقة من غير اشتغال بالتأويل \* واعلم ان في امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر بالعربية ولا يغيرها فلا يبدل لفظ العين بالاصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خدای وروى خدای ودست خدای وغير ذلك قوله ( ولن يجوز ابطال الاصل ) اى لا يجوز الحكم بان القول للرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن ذلك الوصف اى الكيفية لمافيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شاطئ نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص في الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن ذلك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها \* فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها \* ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت كانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزبد الماء يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغيرة في الازل مناف لتوحيدهم من هذا سموا انفسهم اهل التوحيد ولم يعملوا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم \* ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قائمة بخلو الذات عن الصفات \* والتعطيل في الاصل نزع الخلق من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جديدها من القلائد الا انه يستعمل في التحلية عن الصفات لانها تنزل الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى هيته التي هي صفة لان تزيه بها \* ويجوز ان يكون مأخوذا من العطلة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن ذلك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) اي بالنسبة الى اصل التقسيم \* وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل «الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه \* وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا الجملواذ المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا \* واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فتمت - تعين نسبت اليه الحقيقة فليل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كالكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة \* ولا يستراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال علاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كاذ كر صاحب المختصر لا اتصال بينهما معنى او ذاتا والابتداء بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد \* ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى «ليس كئله شيء» عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية هو الشرعية فيه لكونه مستعملا في غير ما وضعته والحقيقة من حيث هي حقيقة لانكون مجازا لانجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعته اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازا باعتبار آخر \* واختار بعض الاصوليين في تعريفهما ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع الخطاب به وقد دخل فيه الحقيقة الغوية والشرعية والعرفية \* والمجاز ما افيد به غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضع التي وقع

وتفسير القسم الثالث  
ان الحقيقة اسم لكل  
لفظ اريد به ما وضع له  
ماخوذ من حق  
الشيء بحق حقا فهو  
حق وحقا وحقيق

التعاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز لغوى والشرعى والعرفى  
ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا  
التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنا على وجد الاستعارة هذا اسد قدرنا  
صيرورته فى نفسه اسدا لبلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الاسد الى الغاية  
القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا لفظ فى غير موضوعه \* ويحاج  
عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوته مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف  
للمحائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له فى غير موضوعه حقيقة \* وذكر صاحب  
المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيماهى موضوعه من غير تأويل فى الوضع  
كاستعمال الاسد فى الهيكلى المخصوص فلفظ الاسد موضوعه بالتحقيق ولأنا تأويل فيه \* قال  
وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة فى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيماهى  
موضوعه له على اصح القولين ولانسيما حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للاستعارة  
على ضرب من التأويل \* قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ماهى موضوعه بالتحقيق  
استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقة مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع \* قال وقولى  
بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها  
فيماهى موضوعه له \* وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية  
تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة فى غير ماهى موضوعه مع انالانسيما مجازا  
لعرائها عن هذا القيد \* واعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل  
من الفعل الذى هو الاصل فى حقوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على  
موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفع اللباس وان كان جاريا على  
موصوف لا يلحقه تاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح \* ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل  
من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف \* واما بمعنى مفعول من حققت  
الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى \* والتاء للتأنيث  
اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة  
كالنظيمة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كان التأنيث ثان \* وقال صاحب  
المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة  
على الموصوف \* والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة  
اذا استعملت فى غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعدد من اصله  
اى عن موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعول  
لموضع او المصدر حقيقة لا لفاعل فاطلاقه على اللفظ المنقول لا يكون الاجازا ولأن  
حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما فى الالفاظ فلا ثبت  
ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه \* وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

والمجاز اسم لما يريد  
به غير ماوضع له  
مفعول من جاز يجوز  
بمعنى فاعل اى متعدد  
عن اصله

عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذا استعمله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل \* وذكر الغزالي في المستصفي ان لفظ الحقيقة مشتركة قد يراد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها استعمال في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز \* واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كابدان وانقضاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان \* والى ما ذكرنا اشارة في قوله اراد به ما وضع له واراد به غير ما وضع له قوله ( ولا ينال الحقيقة الا بالسمع ) آى لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل في طريقه او معناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه \* وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولا هتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بدفهما من الوضع ولا بد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ في معناه المجازى فلا يفتقر في كل فرد الى السماع وان كان يفتقر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور \* وذهبت طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محتمين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق التخلية على طويل غير انسان كمنارة مثلا لوجود العلاقة المعبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السماع كاطلاق التخلية على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها \* واحتج الجمهور باننا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرط اتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستعماله وجود المشروط بدون الشرط \* وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة  
الا بالسمع ولا تسقط  
عن السمي ابدأ  
والمجاز ينال بالتأمل  
في طريقه ليعتبر به  
ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعتبرة وما يكون نقلها  
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولاً عن اهل اللغة كما في جميع الاستعمالات  
فان اذا رأيتهم استعملوا لفظاً بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير نظر الى شئ  
اخر \* والجواب عما ذكرنا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما  
يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي صورتين الاوليين العلاقة  
ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان مجرد  
الطول بل له وغيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد يحصل  
بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع وجود لانها  
من المتقالات وفي مثله لا يعتبر المجاورة \* واما قولهم لوجاز لكان قياساً او اختراعاً فلا  
نسلم انه لو لم يكن قياساً لكان اختراعاً لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوماً 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 المعلومة والالزم بما ذكرتم  
كون رفع الفاعل فيمالم يسمع عنهم قياساً او اختراعاً وانتم لا تقولون به \* وقوله  
ولانسقط عن المسمى ابداً من احدى العلامات الذي يميزها الحقيقية عن المجاز  
ومعناه ان الحقيقة لا ينفى عن مسمائها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه  
في نفس الامر ولهذا لما يصحح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن  
الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير  
مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازاً او حقيقة فان  
من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انما يصحح منه النفي لو علم كونه مجازاً ويمتنع منه لو  
علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازاً على صحة النفي وامتناعه لزم الدور \* ولو قيل  
المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجازي استعمالهم وعدم وجدانه فيها  
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لا يصلح  
علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان  
يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لامن العلامات \* بل  
المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو  
حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير  
اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصر على غيرها بل  
ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعني كان النص لا يعرف الا  
بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل  
في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع بعدى الحكم اليه فكذلك  
الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسمع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من  
الحقيقة مثال  
اقياس من النص

في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظه فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني اللغوية قوله ( واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا ) اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر + وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتبين عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثر استعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص اليه اشير في الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجود الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقايق العرفية \* وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثر استعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اي تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها \* وبؤيده ما ذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله ان الصريح اسم للكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا \* قلت هذا كلام حسن اذا استبعاد في تسمية النص او المفسر صريحا وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فبين ان ما ذكرنا اول اصح \* ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في ايراد النظائر بين ماهو مجاز لغوي وبين ماهو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبيل الاول وقوله بعثت من قبيل الثاني وقوله ( وهذا اللفظ ) اي الصريح موضوع لهذا المعنى اي لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف او الشرع كالبيع والشراء لامن الاسماء المعيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة \* وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح بصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف \* وتصريح الخمر ان يذهب عنه الزبد \* وصرح فلان بما في نفسه اي اظهره قوله ( والصريح الخالص من كل شيء ) كلمة من متعلقة بالصريح اي الصريح من كل شيء خالصة قبيل في الصحاح وكل خالص صريح \* ويجوز ان تكون متعلقة بالخالص اي الذي خلص من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحا قوله ( وهو

واما الصريح فما ظهر  
المراد به ظهورا بينا  
زائدا ومنه سمي  
القصر صرحا  
لارتفاعه عن سائر  
الابنية والصريح  
الخالص من كل شيء  
وذلك مثل قوله  
انت حر وانت طالق  
والكناية خلاف  
الصريح

ما استتر المراد به) أي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي يريد به \* وإنما صرح خلاف الصريح به لأن خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فإن كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهوراً بيناً وأنه يتناول الظاهر وهو ليس بكنيائية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها أن قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهوراً بيناً وفساده ظاهر \* وإن كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتاراً تاماً ولا يوجد ذلك إلا في الجمل فلا يكون التعريف جامعاً ولا مانعاً فالشيخ بهذا التفسير بين أن المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لأن نقيضه إذ هو أولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الأول وجودياً والثاني عدمياً وبين أيضاً بترك قوله استتاراً تاماً أن قوله ظهوراً بيناً في تعريف الصريح لزيادة البيان إذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لأنه من لوازمه \* ثم لا بد من القيد المذكور أيضاً عند من قال باشتراطه في الصريح بأن يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال أي يحصل الاستتار بالاستعمال بأن يستعملوه فأصدين للاستتار فإنه مقصود عندهم لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهراً في اللغة كما أن الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وإن كان خفياً في اللغة \* وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وأمثالهما وعليه يدل كلام القاضي الإمام فإنه قال كل كلام يحتمل وجوهاً يسمى كنيائية ولهذا سمي المجاز قبل أن يصير متعارفاً كنيائية لاحتقال الحقيقة وغيرها إلا أن الصحيح هو الأول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الأقسام ولا يحصل ذلك إلا باشتراط هذا القيد \* ثم إذا تأملت علمت أن المراد من الاستعمال وهو التلطف بالكلام لإفادة معنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال إذ الاستعمال في الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح أذ هو فيه مقيد بالكثرة وفي الحقيقة مقيد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكنيائية غيره في الصريح أذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بدح من قدر مشترك أي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك المطلق الاستعمال فافهم \* وقال صاحب المفتاح في تعريف الكنيائية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ما يلزمه لينقل من المذكور إلى المتروك كما تقول فلان طويل ليجادل ينقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكنيائية من وجهين أحدهما أن الكنيائية لاتنا في إرادة الحقيقة بلفظها فلا يمنع في قولك فلان طويل الجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قامته والمجاز بنا في ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام أسد أن تريد معنى الأسد من غير تأويل \* والثاني أن مبنى الكنيائية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم \* وذكر غيره في الفرق بينهما أنه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين الحليين وفي

وهو ما استتر المراد به  
مثل هاء المغيبة  
وسائر الفاظ الضمير

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضير بابى العيشاء  
 والاتصال بينهما بل بينهما تضاد \* مثل هاء المعايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت  
 وغيرها لانها للم تميز بين اسم واسم البدلانة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التمييز  
 بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك  
 من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما  
 فهم معناه منه بنفسه \* ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفظ  
 كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلية في التعريف لانه يقول انها انما وضعت  
 ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكفى  
 عنه بهو كما يكفى عنه بابى فلان لانها كنيات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعية  
 لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلية  
 في التعريف قوله ( اخذت اى الكناية ) من قولهم كنىت وكنوت ) وقع على مذهب  
 الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين  
 فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه \* ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى  
 فى الكناية اصلية كافي النهاية والسقاية \* وان كانت واو وهى لغة فيها غير مشهورة  
 ولهذا استشهد له ادون الياء فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما نقلت الواو عنها  
 فى جيت الخراج جياوة والاصل جياية \* والكناية لغة ان تكلم بشئ وتريد به غيره  
 فهى من الاسماء المقررة \* والفذور المرأة التى تجتنب الاقدار والريب \* واعرب بحجته اى  
 افصح بها من غير تقيية من احد \* والمصارحة المجاهرة \* يعنى انى ربما ذكر غيرها واريدها  
 خوفا من عشيرتها واخفاء لخبتي اياها وربما غلبنى سكر المحبة فأفصح بها من غير تقيية من  
 احد واذكرها صريحا \* وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتى  
 تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله ( وتفسير القسم الرابع ) اى باعتبار اصل التقسيم  
 او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال  
 القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر  
 ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما فى قولك جميع القوم  
 وكل الدراهم ونفس الشئ \* والاستدلال آتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على  
 العكس وهو المراد ههنا \* والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا عبرها عبارة  
 اى فسرتها وكذا عبرتها \* وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على  
 المعانى عبارات لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة  
 الرؤيا ولانها تكلم عما فى الضمير \* واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى  
 من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما  
 اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع خصوص فهذا هو المراد من النص

أخذت من قولهم  
 كنىت وكنوت وقته  
 قول الشاعر واتى  
 لاكنو عن قذور  
 بغيرها \* واعرب  
 احيانا بها فاصارح  
 وهذه جملة يأتى  
 تفسيرها فى باب بيان  
 الحكم وتفسير القسم  
 الرابع ان الاستدلال  
 بعبارة النص

في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية او غير الاستدلالا بعبارة النص لا غير « هو العمل بظاهر ماسبق الكلام له المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم بالعمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى « اقيموا الصلوة » والزنا حرام لقوله جل ذكره « ولا تقربوا الزنا » فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته \* واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب \* احدى ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلى منه كالعدد في قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء منثى وثلاث ورباع \* والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية \* والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام « ان من السحت ثمن الكلب » الحديث فانقسم الاول مسوق ليس الا واقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلغظه لاقادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى اذ لا يتأتى له ذلك الا به بوضع الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سوا كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم \* او في اباحة البيع بقوله عز اسمه و احل الله البيع و احل الله البيع و حرم الربوا \* فعين النص بوجوب اباحة البيع وحرمة الربوا والنفرقة \* فسوى بين ماهو مقصود اصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا فجعلها ثابتين بعبارة النص لا بشارته قوله (والاستدلال بشارته) الاشارة للايماء فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لاقباله الى ما ذل عليه ظاهر الكلام فالنص يشيره اليه « وقوله لكنه غير مقصود تعرض بجانب المعنى وقوله ولا يسبق له النص تعرض بجانب اللفظ » والضمير في لكنه واه راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسبق له الكلام لا بد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضى الامام وشمس الائمة رحمه الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر  
 ماسبق الكلام له  
 والاستدلال بشارته  
 هو العمل بما ثبت  
 بنظمه لغة لكنه غير  
 مقصود ولا يسبق له  
 النص وليس بظاهر  
 من كل وجه فمبيناه  
 اشارة

كرجل ينظر بصره  
 الى شئ ويدرك مع  
 ذلك غيره باشارة  
 لحظاته ونظيره  
 قوله تعالى للفقراء  
 المهاجرين الذين  
 اخرجوا من ديارهم  
 واموالهم انما سبق  
 النص لاستحقاق  
 سهم من الغنمة على  
 سبيل الترجة لما  
 سبق واسم الفقراء  
 اشارة الى زوال  
 ملكهم عما خلفوا  
 في دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميانه  
 اشارة بالفاء \* 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 منه التنبيه على  
 كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع  
 ادراك ما هو المقصود به من كمال قوة الابصار \* واللحظ النظر بمؤخر العين ويدرك  
 غيره باشارة لحظاته اي بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما قبل عليه ليدركه \* الضمير  
 في نظيره راجع الى ما في قوله ما ثبت بنظمه لغة \* على سبيل الترجة بفتح الجيم اي التفسير  
 ومنه الترجان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير \* لما سبق وهو قوله تعالى  
 \* ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل \* لا لما قبله وهو قوله \* فله وللرسول \* لان  
 قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا بتكرير العامل لا من قوله فله وللرسول والمعطوف عليه  
 لانه تعالى هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف  
 وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عن اسمه \* وينصرون الله ورسوله \* اليه اشير في  
 الكشف \* وقبل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد بكر لعمر وكذا  
 في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيان للمصرف آخر \* وعلى التفسيرين  
 السوق لبيان مصارف الخمس \* واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة  
 الى ان الذين هاجروا من مكة فذالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه  
 تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا ميسرين بمكة بدليل قوله جل ذكره \* اخرجوا من  
 ديارهم واموالهم \* والفقر على الحقيقة زوال الملك لا بعد اليد عن المال لان ضده الغنى  
 وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن  
 المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والملكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما  
 لعدم الملك حقيقة فلماذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك  
 لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه \* وهذه من الاشارات  
 الظاهرة التي تعرف باذني تأمل الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم  
 فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه  
 وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطعمتهم بالكلية عن اموالهم  
 فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكمهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات  
 اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لامال لهم  
 اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعمي وابكم وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل \* صم  
 بكم عمى فهم لا يعقلون \* بهذا الطريق \* والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى \* ولن  
 يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا \* وليس المراد نفي السبيل الحسى بالاجماع فيرجع  
 النفي الى السبيل الشرعى والتملك بالقهر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل \*

وماروى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضاء واسر  
 امرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل قصدت لفرار فموضعت يدي على بعير الا  
 رضا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضاء فركنت الى فركتها وقلت ان نجاني الله  
 عليها فلاد علي ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال  
 عليه السلام \* بس ما جازيتها لانذر فيما لا يملكه ان آدم وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك  
 على اسم الله تعالى \* ولكننا نقول لاجة له في الآية لانها تدل على نفي سبيلهم  
 على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ايضا انما الكلام فى الاموال  
 \* او المراد نفي السبيل فى الآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما بدليل قوله \* قاله  
 يحكم بينهم يوم القيامة \* او نفي الحجة كما قال السدى ولا يما ذكر من الحديث لانه  
 معارض بما روى ان عليا رضى الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة الاتزل دارك  
 يعنى الدار التى ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضى الله عنها وقد كان استولى عليها  
 عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار \* ولا يقال انما قال ذلك لانه كان  
 خربها ولم تبق صالحه للتزول لان قول علي رضى الله عنه الاتزل دارك يا بى ذلك \* وما اول  
 بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلهاذا استردها منها وجعل  
 نذرها فيما لا تملك فلما لم يصلح ما ذكر من القرآئن صار قال لفظ الفقهاء الى المجاز يحمل على  
 الحقيقة اذ هى الاصل فى الكلام \* فالخاصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها  
 قطعاً مثل العبارة مثلها فى قوله تعالى \* وعلى المولود له رزقهن \* وقد لا توجب قطعاً  
 وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مراداً بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه  
 قوله ( وقوله عز وجل ) اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا  
 جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب واما مبتداً وسبق خبره فيكون مرفوع المحل  
 و اشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز فى بقوله  
 اى سيق هذا القول لكذا و اشار هذا السوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر  
 السوق قائلاً هذا الكلام \* او الضمير المستكن فى اشار والبارز فى بقوله يرجعان الى ما دل عليه  
 قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اى سيق  
 هذا القول لكذا و اشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا \*  
 آوالباء فى بقوله زائدة و اشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اى سيق  
 قول الله وهو على المولود له الى اخره لكذا و اشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفى  
 الكل بعد \* ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اى وعلى  
 الذى ولد له وهو الاب \* وله فى محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم فى غير المغضوب  
 عليهم \* رزقهن وكسوتهن اى طعام الوالدات ولباسهن \* بالمعروف اى من غير اسراف  
 ولا تقير نظر الجانبيين \* او تفسيره ما ذكر بعده فى الآية \* ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود  
 له رزقهن وكسوتهن  
 سيق لاثبات النفقة  
 و اشار بقوله تعالى  
 وعلى المولود له الى  
 ان النسب ﴿ الى الآباء ﴾

في اول الآيه المطلقات وهو الظاهر بتدليل ان ما قبل الآيه وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهم يحتجّن الى ما يقمن به ابدانهم لان الولد انما يعتدى بالبن وانما يحصل لها ذلك بالاعتداء وتحتاج هي الى التستر فكان هذا من الخواص الضرورية كذا في التيسير \* وان كان المراد منها المنكوحات بتدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الرضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح \* وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب \* وفي ذكر المولد دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشياً والام عجمية بعد الولد قرشياً في باب الكفاة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس \* ولهذا قيل ( شعر ) وانما امهات الناس اوعية \* مستودعات وللانساب آباء \* وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كما لا ظر الا ترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى \* واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده \* الآيه قوله ( والى قوله ) اي قول النبي عليه السلام انت ومالك لايبك \* روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلاً اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لو ادلك \* وفي رواية لوالديك كذا في المعاصيح \* وذكر في الكشف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ بتوكاء على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفاً وانا قوي وفقيراً وانا غني فكنيت لامنعه شيئاً من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني وبخل علي بما له فبكي عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الابي ثم قال لولدانت ومالك لايبك \* وذكر الامام ظهير الدين البخاري في فوائده ان شيخاً اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ اداننا في ابنته اياتنا ما قرع سمع بمنلها فاستنشدنا فاستنشدنا الشيخ وقال \* غنوتك مولودا ومنك يافعا \* نعل بما احنى عليك وتهل \* اذ اليلة ضافتك بالسقم لم ابنت \* لسقمك الابا كياً اتمل \* كاني انا المطروق دونك بالدي \* طرقت به دوني وعيني نهمل \* فلما بلغت السن والغاية التي اليها مدي ما كنت فيك اؤمل \* جعلت جزائي غلظة وفظاظة \* كانتك انت المم المتفضل \* فليستك اذ لم ترع حق ابوتي \* فعلت كما الجار الجاور يفعل \* تراه معد الخلاف كانه \* يرد نبي اهل الصواب مؤكل \* ففضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لايبك \* بهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على بربت حقيقة التملك له لکنه لما تخلف بالاجماع وقوله عليه السلام \* الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين \* ثبت به حق التملك له في ماله فيتملكه

والى قوله عليه  
السلام انت ومالك  
لايبك وقوله

عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الخوايج الاصلية وبِعوض ان لم يكن كذلك وان له  
 تأويل في نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده كالأب يعاقب باتلاف عبده وقد عرف بحقيقته في موضعه  
 فالنص المذكور بإشارته أي هذا الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل  
 صحة الحديث لقوله عليه السلام \* وما وافق فأقبلوه \* فهذا معنى قوله وأشار الى قوله أنت  
 ومالك لايتك قوله ( تعالى وحله وفضاله ) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن  
 الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلاسه لانه ينهي به والغرض هو الدلالة على  
 الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته \* ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالأيدي اذا الطفل  
 يحمل باليد في هذه المدة بخلاف المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل  
 في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابي حنيفة  
 رحمه الله في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا \* ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى \* حولين  
 كاملين \* وفضاله في عامين \* على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الأب دفعا للتعارض \* وان  
 كان المراد منه الحمل في البطن كاذهاب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك  
 لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل يتمسكه بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين  
 يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى يبس اللبن  
 ويعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك  
 الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للاشهاد بالابتداء كذا في المبسوط \* ثم  
 هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب  
 في جانب الام بقوله \* جلته امه كرها \* اي ذات كره على الحال او جلدا كره على الصفة  
 للمصدر والكره المشقة \* ثم زاد في البيان بقوله \* وحله وفضاله ثلثون شهرا \* اي  
 مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع بمدة هذه  
 المدة \* وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال علي او ابن عباس رضي  
 الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر  
 وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فهم برجها فقال علي او ابن عباس رضي الله  
 عنهم اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى  
 \* وحله وفضاله ثلثون شهرا \* وقال عز اسمه \* والوالدات يرضعن اولادهن حولين  
 كاملين \* فبقي ستة اشهر للحملها فاخذ عمر بقوله واثنى عليه ودرأ عنها الخلد \* قال ابو  
 اليمر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختلف في  
 هذا الحكم على الصحابة فلما ظهره قبلوا منه \* ولا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل  
 على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كسبأني يسانه  
 ان شاء الله تعالى لاناقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة عرض مدلوله  
 فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحله وفضاله  
 ثلثون شهرا سيق  
 لاثبات منة الوالدة  
 على الولد وفيه  
 اشارة الى ان اقل مدة  
 الحمل ستة اشهر اذا  
 رفعت مدة الرضاع  
 وهذا القسم هو  
 الثابت بعينه

( فان قيل ) العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان  
 المنة ذكر الاكثر المعتاد لاذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال ( قلنا ) فدليل  
 نزلت الآية في ابي بكر رضي الله عنه جلته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر  
 وقيل نزلت في الحسن او الحسين رضي الله تعالى عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا  
 في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواهها للتأويل الى الكذب \* ولان  
 هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان لا يعيش اذا ولد الاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل  
 في هذه المدة موجودة لاحتمال في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما  
 للمنة لاحتمال ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لا حد لجانب القلة فيه بل لا يتيقن  
 في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعترف به الاكثر  
 لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والشفقة حاملة على تكميل المدة فصارت في التقدير  
 كانه قيل قد جلته ستة اشهر لاحتمال ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه  
 الاحسان اليها \* دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده \* وقيل  
 هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي \* ويسمى عامة الاصوليين لغوي  
 الخطاب لان لغوي الكلام معناه كذا في الصحاح \* وفي الاساس عرفت في لغوي كلامه اى  
 فيما تشتمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاه وهو اضرار القدر \* ويسمى بعض اصحاب  
 الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق  
 قوله ( بمعنى النص لغة ) اى بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي \* ولغة تميز \* لاجتهادا ولا  
 استنباطا ترادف وهذا نفي كونه قياسا \* واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى  
 المقصود من الحكم المنصوص كما عرفت ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كلف الاذى  
 عن الوالدين لان سوق الكلام ابيان احتراما \* فما فيثبت الحكم في الضرب والشم بطريق  
 التنبه وكما عرفت ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى \* ان الذين يأكلون اموال  
 اليتيم ظننا ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما  
 لزوم من تحريم التأفيف الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذ لا امره يقتل ملك  
 منازعه لاتقل له اف ولكن اتمله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف  
 ويحول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا  
 بحث \* ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان  
 احتمال ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى  
 ظنية \* ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن  
 بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على  
 ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعللة جامعة مؤثرة كدفع الاذى  
 يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميها جليا \* وليس كما ظنوا

واما البابت بدلالة  
 النص فثبت بمعنى  
 النص لغة لاجتهادا  
 ولا استنباطا مثل  
 قوله تعالى ولا تقل  
 لهما اف هذا قول  
 معلوم بظاهر معلوم  
 بمعناه وهو الاذى

على ما ذهب اليه الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءاً من الفرع بالايجاع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلاً جزءاً مما تخيلوه فرطاً كما لو قال السيد ابعده لا تعظ زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الدرّة مع ان الدرّة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتاً قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس \* ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتى القياس ونفاته الامانقل عن داود الظاهري لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله ( وهذا معنى يفهم منه لغة) اي الاذى يفهم من التأنيف لغة لارأيا كعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قبل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضره بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأنيف \* ثم تعدى حكمه اي حكم التأنيف وهو الحرمة الى الضرب والشم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه \* ولا تعلق الحكم بالايداء في التأنيف صار في التقدير كأثر قبل لا تؤذ هما فثبت الحرمة عامة \* ولا يقال ينبغي ان يحرم التأنيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة بالنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كما في اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا \* لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد فيكون ظنياً وانه لا يظهر في مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتاً بالنص وعرف قطعاً ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لا غير كطهارة سور الهرة لما تعلقت بالطوف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سور الهرة الوحشية نجسامع قيام النص لعدم الطوف \* وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلة لانا نجد انفسنا سائسا كنه اليه في اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياساً بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله ( وانه يعمل عمل النص) اي هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياساً من اصحاب الشافعي لانه ثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياساً من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانه لا يثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد \* وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كهبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمنزل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذي علمته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً \* ويؤيده ما ذكر الغزالي في المستصفى وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً او بعد تسميته قياساً لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياساً اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسمى فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد كعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص \*

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة قوله ( واما الثابت باقتضاء النص الى آخره ) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه \* قيل في تفسير المقتضى هو ما ضم في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه \* وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ \* وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضاءها النص ليتحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحبه شرعا \* واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيغته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين \* وقيل الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء واثبت به هو حكم المقتضى \* ومثاله المشهور قولك لعيرك اعتق عبدك عنى بالف ففس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى \* والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص \* ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت \* والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات \* واللام فيه بدل الاضافة \* والفاء في فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اولى لتعليل اشتراط تقدمه عليه \* وهي في فصار لبيان كونه نتيجة للجمله الاولى \* وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذي لم يعمل النص اي لم يقد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص وانما سمى هذا الشئ بالمقتضى لانه امر اقتضاء النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاء النص لانه امر اقتضاء النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فبقدم لا بحالة ولما اقتضى النص ذلك الشئ لصحته صار ذلك الشئ مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه \* ويؤكد هذا الوجه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقدمه بصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم \* ورأيت في بعض اشرواح واما الثابت بطلب النص لنفسه فثبي لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحاً فصار متناول النص مضافاً الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافاً الى النص كقوله عليه السلام \* شراء القريب اعتاق \* اضافة الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعاً الى ما في متناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط التثنية والجملة بعده ضفته له \* وذلك اشارة الى الشرط وهو هذا الى الثابت \* والمقتضى بمعنى المفعول \* والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير \* وهى تقي فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء \* وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالم يعمل النص في اثباته اى لم يوجه الا بشرط تقديم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافاً الى النص ايضا بواسطة فلا يكون ثابتاً بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص \* قال شمس الأئمة فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس \* ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فثبت بشئ \* زايد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتاً بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله ( وعلامته الى اخره ) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتصحبه ثلاثة اقسام \* ما يضمن ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام \* رفع عن امتى الخطاء الحديث \* وما يضمن لصحته عقلاً كقوله تعالى اخباراً واسئلاً القرية \* وما يضمن لصحته شرعاً كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسمو الكل مقتضى واهدا قالوا فى تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد \* ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الأقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام \* وخالفهم المصنف وشمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما يضمن صحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا ما وراءه فسموا واحداً وسموه محذوفاً ومضمراً وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فإنه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتى الكلام فيه مشروحاً ان شاء الله عن رجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة \*

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما يريد به فاما قوله تعالى واسئلاً القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق فى القرية ما يضيف اليه بل هذا

فقال وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي بصير مقيدا لمعناه  
و موجبا لما تناوله « وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اي لا يتغير ظاهر الكلام عن  
حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل بقي كما كان قبله \* ويصلح بنصب الحاء اي  
المذكور لما يريد به من المعنى اي لا يتغير معناه ايضا \* وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه  
وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن  
حاله واعرابه كما في قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما يريد به لتغير معناه  
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فخير المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان  
يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما يريد به لان دلالة حال  
العبد وهو تمرد على مولاه بهذا التزوج يدك على ان عرض المولى رد العقد والمشاركة فانه  
يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه في ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق  
قوله طلقها صالحا لما يريد به وهو ايجاب المشاركة بل بصير امر العبد بالطلاق وليس في  
ولايته ذلك فلا يصح الامر \* بخلاف ما اذا زوجه فضولي فبلغه الخبر فقال طلقها حيث  
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما يريد به كما كان لانه يملك التطبيق بعد الاجازة  
كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا \* وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى  
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما يريد به من تصحيح الكلام  
وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى \* قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق  
الاقتضاء اذا كان تابعا للصرح لان المقتضى بصير تابعا للصرح في الثبوت فينبغي  
ان يكون تابعا في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت او يكون مثله لان  
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامر انه يدك طالق لا يقع  
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع على اليد لا بعد وقوعه على  
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها في الذكر والثبوت لانه  
يؤدي الى ان يصير الاصل تبعا للتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بخلاف  
بيننا وبين الشافعي الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما  
الاختلاف في عومه هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبد كفر بهذا العبد  
عن يمينك لا يثبت الاعتناق اقتضاء لان اهلية الاعتناق اصل لتماثل التصرفات فلا يثبت  
تبعا وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذا وخطوبوا بها ثبت الايمان مقتضى  
تبعا ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبعا للايمان \* وكذلك ذكر في دعوى الجامع  
اذا ادعى على اخراثة اخي لابي وامى فان كان يدعى عليه حقا صححت الدعوى وقبلت  
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يثبت على البنوة على الغائب وذلك اصل  
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى  
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاء وتبعاله فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الامل اذا ثبت اى صرح به  
 ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها، والضمير فى اليه راجع الى  
 القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق  
 فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكور بزيادة حرف على صيغة  
 التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان  
 كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب  
 وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما للمل يمكن مرتبا على التذكير  
 اذ ليس لهما مذكر لا بقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير  
 والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل  
 معرفة بخلاف المعرفة والمنكرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشئ  
 فنقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت  
 فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ  
 وهذه شئنة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفه فتبين ان التذكير  
 والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح المفصل \* ولهذا قال  
 جارا لله فى المفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مهمة  
 ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث \* وليكن هذا على ذكر  
 منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله ( من باب الاضمار ) جعله من باب  
 الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار له اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب  
 بلدة وقوله الله لافعلن بالجرو والحذف بخلافه كقوله تعالى «واختار موسى قومه» اى من  
 قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من الظير من هذا القبيل فكان تسميته  
 بالمحذوف اولى وما ذكره ههنا توسع \* ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحريم وهو قوله  
 تعالى قحير رقية لانه فى معنى الامر اى فحرروا رقية مقتضى الملك لان تحريم الحر لا يتصور  
 وكذا تحريم ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحريم رقية بملوكه ثم اذا قدر  
 مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما اراد به وهو التذكير \* وذکر السيد الامام  
 ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى \* وصاحبهما فى الدنيا معروفا \* ولا يتحقق  
 المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فثبت حرمة القتل وجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه \*  
 هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه \* وبيان ترتيبها اى فى البعض  
 لانه لم يتبين الترتيب فى الكل \* والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها  
 لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام  
 رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان  
 صحة المقتضى انما  
 يكون لصحة المقتضى  
 ومثاله الامر بالتحريم  
 للتكفير مقتضى للملك  
 ولم يذكر هذا لبيان  
 معرفة تفسير هذه  
 الاصول لغة وتفسير  
 معانيها وبيان ترتيبها  
 والفصل الرابع فى  
 بيان احكامها والله  
 اعلم بالصواب

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام \* من تعلم بابا من العلم \* اي نواتمه قوله ( يتناول  
 الخصوص ) اي مدلوله \* قطعا تميز اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه \* وبقينا اي ثبوتا  
 في ذاته من غير شك \* واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد \*  
 بلا شبهة تا كيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقي فيه  
 شبهة لاحالة \* والعرض من اننا كيد مرتين المبالغة في نفي قول من قال انه ليس بقطعي لبقاء  
 الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان  
 المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض  
 الاصل فلماذا قدمه \* لما يريد به اي لاجل ما يريد بالخصوص من الحكم الشرعي \* ومن  
 البيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما يريد به من تعلق  
 وجوب الترتيب به \* يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد  
 باللفظ وجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلاشبهة \* وهذا  
 على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في اليقين فاما عند من اعتبره كذلك  
 فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين \* لا يتخلو الخاص عن هذا اي عن تناول  
 الخصوص بطريق القطع في صل الوضع لانه وضع لذلك \* وفيه اشارة الى ان دلالة  
 الخاص على الخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والجماز لانها من باب  
 الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير  
 اي قيل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل \* فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال  
 قلنا لما يقم عليه دليل الحق باعدم فلا يمنع القطع به الا يرى انه لم يمنع احد من دخول  
 المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لمسلم يقم عليه دليل الحق بالعدم هذا  
 هو السموع من الثقات \* وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحية لان يراد به غير  
 الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه  
 ان لفظ الاسد الموضوع للجوانم الخصوص في قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل  
 ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه  
 موضوعه قطعا المراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون  
 منقطعا لاحالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى  
 محكما فنبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله ( لكن لا يحتمل التصرف ) استدرال من  
 قوله واحتمل التغير بطريق البيان \* وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته  
 او ازالة الخفاء وهي لازمة فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم  
 اثبات الثابت او نفي المنفي وكلاهما فاسد \* من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا ان

باب معرفة احكام  
 الخصوص اللفظ  
 الخاص يتناول  
 الخصوص قطعا  
 وبقينا بلاشبهة  
 لما اريد به من  
 الحكم ولا يتخلو  
 الخاص عن هذا في  
 اصل الوضع وان  
 احتمل التغير عن اصل  
 وضعه لكن لا يحتمل  
 التصرف فيه بطريق  
 البيان لكونه بينا  
 لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولايحتمل البيان قوله تعالى \*والمطلقات الآية\* وقوله قلنا نحن بجلة مستأنفة لا محل لها من الاعراب قوله \* تعالى والمطلقات يتربصن \* خبر في معنى الامر اي وليربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء \* ثلاثة قروء اي مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء \* او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف \* والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الر اشدين وابي الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعي المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان في الترجيح قلنا لو حل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لاحتمال اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لا مسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انتقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حل القروء على الاطهار فيصير العدة قريين وبعض قروء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه واكثر فلا يجوز ان يراد بالخمس الاربعة والالسة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لايجرى في الاعلام بخلاف ما اذا حلنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لاحتمال فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه \* ولايلزم عليه قوله تعالى \* الحج أشهر معلومات \* حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى \* واذا قالت الملائكة يا مريم \* جبريل عليه السلام ومن قوله عزاسم \* قد صغت قلبو بنما \* قلنا كما قال اسماء الاعداد اعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولايجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال \* فان قيل \* في الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين \* احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة \* والتساقى ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدللت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار \* قلنا \* الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعسأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزئة ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء قلنا المراد به الحيض لانا اذا حلنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قريين وبعض الثالث واذا حلنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنان فكان هذا بمعنى الرد والابطال

الجزء والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احتراماً عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرنين وفيه زيادة نصف القرء \* كذا في الاسرار \* وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤتنة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والخطبة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير \* وما يؤيد كدان المراد من انقروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرانك وقوله طلاق الامة ننتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى \* والائى يؤسن من الحيض \* الآية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الفرض الاصيل في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت بكذا في الكشاف قوله ( وواحد لا يحتمل المثني ) تأكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكده لان الفرد يطلق على الاهداد التي ليست بزواج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثني ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثني \* وكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله ( ومن ذلك ) اى ومن الخاص الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى \* واركعوا \* قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع فى صلواتهم \* ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى فى الجماعة كما انه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لان مفردين كذا فى الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب \* ويراد قوله تعالى اركعوا \* واحجدوا \* لاثبات فرضية الركوع كما اوردته شمس الائمة احسن \* وقوله اركعوا خاص فى حق المأمور به وان كان عاما فى حق المأمور قوله ( وهو الميلان عن الاستواء ) يقال ركعت الخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ رأسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر \* بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز \* وفى المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى له فى الناس راعها \* فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة فى الركوع والسجود وتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين \* به اى بالركوع او بقوله تعالى \* واركعوا \* بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعراب على وجه يكون فرضا كالركوع \* بيانا صحيحا لان من شرط التحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى  
واركعوا مع الراكعين  
والركوع اسم لفعل  
معلوم وهو الميلان  
عن الاستواء بما يقطع  
اسم الاستواء فلا  
يكون الحاق التعديل  
به على سبيل الفرض  
حتى تفسد الصلوة  
بتركه بيانا صحيحا  
لانه بين نفسه بل  
يكون رفعا لحكم  
الكتاب بخبر  
الواحد لكنه يلحق  
به الحاق الفرع  
بالاصل ليصير واجبا  
ملحقا بالفرض كما هو  
منزلة خبر الواحد  
من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنالاه بين نفسه فلم يصح لعدم شرطه \* وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل \* ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينقص الصلوة بدونه وبأنه هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل \* كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تعال للكتاب لا بمطالاه قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى \* وليطوفوا \* اى طواف الزيارة وطواف وتطوف بمعنى \* بالبيت العتيق اى من الجبارة والفرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان \* او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر \* او القدم لانه اول بيت وضع للناس \* وهذا فعل \* اى الطواف الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا \* قال شمس الأئمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم \* فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله \* علا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها \* ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال \* وذكر في الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة \* بل كان نسخا محضا \* لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة بغيره فيكون نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوف بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ايج فيه الكلام \* لكنه اى شرط الطهارة يزد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط ﴿ فان قيل ﴿ النص بجمل لان نفس الطواف ايس مراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه بجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بيانه ﴿ فلنا ﴿ اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالتصوص فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز نقصان عن هذا العدد كالحود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقديره للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداده فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فلا كثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكا ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اتى بالكل \* واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه \* ولئن

ومن ذلك قوله تعالى  
وليطوفوا بالبيت  
العتيق وهذا فعل  
خاص وضع لمعنى  
خاص وهو الدوران  
حول البيت فلا يكون  
وقفه على الطهارة  
عن الحدث حتى  
لا نعقد الا بها عملا  
بالكتاب ولا يأنزل  
نسخا محضا فلا يصح  
بخبر الواحد لكنه  
يزاد عليه واجبا ملحقا  
بالفرض كما هو منزلة  
خبر الواحد من  
الكتاب ليثبت الحكم  
بقدر دليله

سلمنا انه غير معتبه كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال  
 لاسماعيل عليهما السلام اتني بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فاقاه ثم بالثاني  
 ثم بالثالث فناداه قد اتاني بالحجر من اغتاني عن حجرك ووجد الحجر الاسود في موضعه  
 فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فناداه قبل الافتتاح به لا يكون معتبه كذا ذكر في المبسوط \*  
 ولكن لاتزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بحجر الواحد ايضا \* والاشبهان يقال  
 انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل بمجمل لان الامر صدر بصيغة  
 التطوف وتاء الفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث  
 الاسراع في المشي فالتحقق خبر العدد والابتداء بياناه لانه يصلح لبيان اجاله فاما خبر الطهارة فلا  
 يصلح لبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بحجر الواحد \*  
 ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عليه السلام ببياناه  
 لانه بين اجاله دون خبر التثنية لان اللفظ لا يحتمله \* واما وجوب اعادة طواف الجنب  
 والريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن نقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة  
 الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان  
 الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اي ومن الخاص الذي تقدم ذكره والقاء في قائما  
 اشارة الى تعليل كون مفهوم الآية من هذا الباب \* وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اي  
 كل واحد منهما لمعنى كافي قول النبي (شعر) حشأى على جردكى من الهوى وعيناي  
 في روض من الحسن ترع \* اي كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة  
 للمسح \* فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعي \* في ذلك اي في الوضوء بقوله عليه السلام  
 \* الاعمال بالنيات \* او بالقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل على اشتراطها في الاصل  
 لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط \* عملا بالكتاب لانه ساكت \* ولا ياتنا لانه بين \*  
 والواو في وهو للحال \* والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث  
 او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضحا للتبردا والتعليم او نوى غير مقارن لغسل  
 الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده \* بل اضراب عن مفهوم الكلام \* على الوصف  
 الذي ذكرنا اي الخاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء  
 الدليل لا فرضا كما قاله الخصم \* ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع انه خاص  
 لان ذلك ثبت باشارة النص اذا التيمم القصد \* وبطل شرط الولاة وهو ان يتابع في الافعال  
 ولا يفرق والذي يقطع التابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء \* وانما شرطه مالك وابن  
 ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام وانظ على الموالاتة قالوا فلو  
 جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز \* قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك  
 من عمل الوضوء وان اخذ في عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس اعمال  
 الصلوة اذا اشتغل في خلالها بعمل اخر كذا في المبسوط \* والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى  
 يا ايها الذين آمنوا اذا  
 قمتم الى الصلوة  
 فاغسلوا وجوهكم  
 فانما الوضوء غسل  
 ومسح وهم لفظان  
 خاصان لمعنى معلوم  
 في اصل الوضع فلا  
 يكون شرط النية في  
 ذلك عملا به ولا بياناه  
 وهو بين لما وضع له  
 بل يجب ان يلحق به  
 على الوصف الذي  
 ذكرنا وبطل شرط  
 الولاة والترتيب  
 والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة  
 امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرّف ثم لترتيب \*  
 والتسمية وهي ان يسمى الله تعالى في ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله  
 على الاسلام \* وانما شرط التسمية اصحاب الطواغر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله  
 عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم \* لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا يبيح له بل هو  
 نسخ لموجبه بخير الواحد **فان قيل** **فهل** قاتم بوجوب التنية واخوانها كما قاتم بوجوب  
 التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (فذا) للمانع من القول بالوجوب وهو لزوم  
 المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة  
 لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير  
 عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل  
 الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء  
 اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادور حالا  
 من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير فقلت والاقرب الى التحقيق ان ذلك اتفاوت  
 درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة \* قطعي اثبوت والدلالة كالنصوص  
 المتواترة \* وقطعي اثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة \* وظني اثبوت قطعي الدلالة  
 كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني اثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني  
 فبالاول يثبت الفرض والثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستصحاب ليكون  
 ثبوت الحكم بقدر دليته فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة  
 ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تفعل ثم علمه ومثله لو كان قطعي اثبوت يثبت به الفرض  
 لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني اثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان  
 لا تجوز صلوته يعني اذا تركه \* وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت  
 محدثا كده بالنون المؤكدة \* فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه  
 اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة \* وكذا خبر التسمية  
 لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم  
 كان طهورا لما ساء به الماء لم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شايع \*  
 وكذا دليل الموااة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة  
 والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه \* وحبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه  
 عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت  
 هذه الدلائل ظنية اثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله ( وصار مذهب  
 المخالف غلطاً من وجهين ) لانه لما سوي بينهما في الرتبة حيث اثبت بخير الواحد اثبت بالكتاب  
 لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن

وصار مذهب  
 المخالف في هذا  
 الاصل غلطاً من  
 وجهين احدهما انه  
 حط منزلة الخاص  
 من الكتاب عن  
 رتبته والثاني انه  
 رفع حكم الخبر  
 الواحد فوق منزلته

سوى بين شريف ومن هو ادنى منه في المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه في مكان الشريف او حط درجة الشريف ان اجلسه في مكان الادنى \* ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بنجر الواحد ثابت عملا وعملا ونحن لانقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بنجر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فاني يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الناحية الذي ذكرناه \* اعلم ان الصحابة رضوا الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم وصورته مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطى الزوج الثاني بهدم حكم ماضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم و ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلي و ابي بن كعب و عمران بن الحصين و ابو هريرة رضوان الله عليهم لابهدم مادون الثلاث وبه قال محمد بن زفر و الشافعي رحمهم الله \* ومبنى المسئلة على ان الزوج الثاني اي اصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثالثة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية \* تمسك القربى الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بقوله جل ذكره \* فان طلقها \* اي الطلقة الثالثة \* فلا يحل له من بعد اي بعد ذلك التطليق \* حتى تنكح اي تزوج \* زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماء زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خرا وكلمة حتى للعاقبة وضعا ولا تأثير للعاقبة في ابيات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان الموقته ينتهي الحرمة الثابتة بها بالعاقبة ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكافي الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وتكثرا الحكم في تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة \* ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده فلا بد من ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول \* لا نأقول نحن لانكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له \* تلك جديد غير الاول لزوال الاول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لباثها الاجارة \* فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضي ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط \* بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي

ومن ذلك قوله تعالى  
فلا تحل له من بعد  
حتى تنكح زوجا  
غيره قال محمد  
والشافعي رحمهما  
الله قوله حتى تنكح  
كلمة وضعت لمعنى  
خاص وهو الغاية  
والنهاية فن جعله  
محدنا حلا جديدا  
لم يكن ذلك عملا بهذه  
الكلمة ولا بانالانها  
ظاهرة فيما وضعت له  
بل كان ابطالا  
ولكنها تكون غاية  
ونهاية والغاية  
والنهاية بمنزلة البعض  
لما وصف بها وبعض  
الشيء لا ينفصل عن  
كله فيلغو قبل وجود  
الاصل

خلافه فيكون ابطالا \* ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة \* فنلقوا بالتاء اي الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلفه في رجب قبل الاستشارة حنت لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة \* ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس الزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذا اصابة بعده شرط للحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به \* لاننا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمقصود عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة مؤقتة وكون الزوج انثاني مع الاصابة غاية فكأنه قيل هذه الحرمة مغية الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به \* فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فمن جعل الزوج \* ولكنها استدرالك من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا \* والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق اتوسع لان حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى \* والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون عملا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية \* والنهاية تأكيد للغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله ( والجواب الى اخره ) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطى التحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطى فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند الى الذي هو الوطى الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليك قائم \* ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا ياتي ذلك لان المرأة لاتزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى \* قالوا وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد فيجب اعتباره \* وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في الوطى الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكح في بنى فلان اي هي ذات زوج منهم كذا في الصحاح وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطى اليها البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة

يذكر ويراد به الوطى وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتي في موضعه وقد اريد به العقد هنا بدلالة اضافته الى المرأة لانها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطى فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لانها لا تحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت سعيد بن الرجن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تبهم بالعتة وقالت ما وجدته الا كهدة ثوبى هذا فقال صلى الله عليه وسلم اريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا حتى تدوقى من عسيلته ويدوق من عسيلتك

الوطى \* والنكاح الذى بمعناه الى المرأة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجز ان يسمى  
 المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغمة \* واما اضافة الزنا اليها فليس  
 بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كاهواسم للوطى \* الحرام من الرجل  
 ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذ اذنت كالا يصح نفي التمكين عنها \* ولئن سلمنا ان النكاح  
 ههنا معنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحبل متعلق بالوطى \* الذى هو فعل الزوج ولا  
 يلزم الوطى \* من التمكين لا بحالة فثبت انه ثابت بالسنة \* ثم فى هذا الطريق اعمال السنة  
 والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه  
 لان الوطى \* انما يسمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا \* واعلم ان  
 الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول  
 لا يتضح الا بان يجعل الوطى \* مثبتا للحل ولو ثبت الوطى \* بالكتاب كذا كروا لا يحصل  
 المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ \* وانما ثبت الدخول  
 بالسنة وهى ما ذكره الشيخ فى الكتاب \* والمرأة هى تيمية بنت ابي عبيد القرظية \*  
 وقيل عابثة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية \* ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك  
 ابن عمها \* وقيل ابن مموال \* والزبير بفتح الزاى لا غير واتهامها له بالعنة قولها  
 مامعه الامثل هدية الثوب وهو نفي ما حكى امرأة عن عنين فقالت حلفت منه بواد  
 غير ذى زرع \* واهيئتان كتابان عن العضوين لكونهما مظنتى الالتذاذ \* وصغرت  
 بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا \* ويقال انما انت لانه اريد  
 به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة \* والتأ كيد بالتعرض  
 للجنايين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل \* وقوله تذوق وذوق اشارة الى  
 ان الشبع وهو الاتزال ليس بشرط \* وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف  
 وراوى الحديث عابثة رضى الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله  
 عنهم من غير قصة رفاعة \* وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما  
 واحد \* وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشيتى فقال عليه السلام  
 لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض النبي عليه السلام  
 ثم اتت ابا بكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسنى  
 فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلان ترجعى اليه  
 فلما قبض ابو بكر اتت عمر رضى الله عنهما فقال لها لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجنك فتمها  
 كذا فى التيسير قوله ( وفى ذكر العود ) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله  
 العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريدن ان تنتهى حرمته  
 اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه عني عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد  
 الذوق يثبت العود لا بحالة لانكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون  
 الانتهاء اشارة الى  
 التحليل وفى حديث  
 اخر

لم يكن قبل ولا بدله من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به \* وعبرة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة رجه الله في اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله ( لعن الله المحلل والمحلل له ) سماء محلا والمحلل حقيقة من ثبت الحل كالمحرم من ثبت الحرمة والمبعض من ثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل \* والوجه انه اشارة انضالان الكلام لم يسبق له بل لاثبات اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة \* والحق اللعن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسدان تزوجها بشرط التحليل او لقصد تغيير المشروع ان لم بشرط لانه مشروع للتنازل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلق \* واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والسبب شريك المباشر في الاثم والثواب \* والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار حساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما يفر عنه الطباع من عودها اليه بعدم مضاجعة غيره اياها واستمناعه بها لاحقيقة اللعن اذ هو الايق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بهت لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالثيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه للم يمكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخة يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ المناقاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كافي قوله تعالى \* ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغسلوا \* فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه الجنبية لانه لما ثبت الطهارة لم تبق الجنبية وكافي قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستئذان منه حرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الاثلاث تطليقات كالحل الاول ( فان قيل ) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غاية كالطلاق للنكاح ( قلنا ) ما رافع الشئ قصدا فهو قاطعه ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فلما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوت انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشئ ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه ومثلتنا من هذا القبيل ( فان قيل ) سلنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منكوحته

لعن الله المحلل و  
المحلل له

لم يعقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانياً وههنا الحل ثابت بكماله غير منتهى لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا تنوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجدوا يمكن اظهار فائدته لا بد من اعتباره ووقود السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الاثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كالمبين بعد المبين والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل بالمبين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان في الانمقاد فائدة وهي تكرار التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح وضم ماله الى مال الغير فاشترهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات لثلاث بهذا الحادث وواحدة او اثنين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كذا اذا عقدا البيع بالف ثم جدها بانقص او اكثر يصح الثاني وينسخ الاول اقتضاء ﴿ او يقال لما عرفنا الثلاث بحر مال المحل بالنص حكماً بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعاً الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام عليهما زوال الاول والثاني بالباقى قلنا في تداخل العدين وهو مشهور قوله ( ثبت الدخول زيادة ) اى على النص وانما تركه لكونه مفهوماً \* بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة \* يحتمل \* الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص \* ومثبت اى لما ثبت الدخول \* بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل \* وثبت شرط الدخول به اى بالحديث \* بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث وآبائه بالكتساب تخريج بعض المتأخرين \* ومن صفته اى صفة الدخول التحليل \* ويجوز ان يكون الو او في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اى والحال ان الدخول ثبت بالحديث ووصوفاً بصفة التحليل \* وانتم ابطتم هذا الوصف وهو التحليل \* عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باسقاط الدخول وانكرتم صفة التحليل \* عملاً اى لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعنى الدخول باصطه ووصفه جميعاً ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية

ثبت الدخول زيادة  
بخبر مشهور يحتمل  
الزيادة بمثله ومثبت  
الدخول بدليله  
الابصفة التحليل  
وثبت شرط الدخول به  
بالاجماع ومن صفته  
التحليل وانتم ابطتم  
هذا الوصف عن  
دليله عملاً بما هو ساكت  
وهو نص الكتاب  
عن هذا الحكم اعنى  
الدخول باصطه  
ووصفه جميعاً ومن  
ذلك قوله تعالى  
الطلاق مرتان الاية

المراد بالمرتين حقيقة الثنية والى هذا الوجه مال المصنف \* ويدل عليه قوله تعالى \* فامسك بمعروف \* اى رجعة برغبه لاعلى فمسد اضرار او تسريح باحسان بان لايراجعها حتى تين بالعدة او بان لايراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها \* وقيل بان تطلقها الثالثة فى الظهر الثالث \* وقوله تعالى \* فان خفت \* اى علمت او ظننت وهو خطاب للحكام \* ان لايقبى اى الزوجان \* حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزهما فلا جناح عليهما اى لا اثم على الرجل فيما اخذوا على المرأة فيما اقتدت به نفسها اى لا يكون دفعها امرافا واخذها ظملا \* هذا تفسير الآية \* ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم \* وقائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فيفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالصلى على ما ذكره فى الكتاب قوله ( ذكر الطلاق مرة ) يعنى بقوله عن اسمه والمطلقات يترصن \* وذكره مرتين بهذه الآية \* واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لالى المرتين فحسب آى اعقب المرقه باثبات الرجعة بقوله ويعولهن والمرتين بقوله فامسك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطلقين كما هى مشروعة بعد تطلقه كذا قيل والظاهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين المذكور فى هذه الآية لا غير اذا السوق بدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى \* الطلاق مرتان \* ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عن ذكره \* والمطلقات يترصن \* اذ لا حاجة له الى التمسك به \* وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى \* والمطلقات يترصن \* وقونه الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك \* ويدل على ما ذكرنا ببيان وجه التمسك ايضا \* والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان الثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لايجل ارسال التطلقين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جعلا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم يسمع وايتت بابك مرة ومرتين فمصادفتك ويراد مع الاولى لانه نصح ثلاث مرات وانا ثلاث مرات \* ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامسك بمعروف لا غير فانهم قوله ( فانما بدأ ببيان وجه التمسك اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء \* وتحت الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء

قاله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى فان خفت ان لايقبى حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به فانما بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحت الافراد تخصيص المرأة به وتقرير فعل الزوج على ما سبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا

اي لا يكون الافداء الامن جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص ويصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختلفت هي به وهو الافداء \* وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافداء الابفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه \* وورثه ابواه فلان التلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق \* فن جعل فعله في الخلع فتحا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا ( فان قيل ) ذكر في اول الآية الطلاق لافعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان السكوتي هذا القدر ويصير في التقدير كانه قيل فان خفتن ان لا يقيما حدود الله ولا يطلقها بجانبا فلا جناح عليهما فيما اختلفت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع ( قلنا ) بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جيلة بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاضما الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديثه فلترد على فقال عليه السلام اتردين عليه حديثه وتملكين فقال نعم وازيده فقال عليه السلام لا بل حديثه فقط ثم قال يا ثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع في الاسلام ( فان قيل ) لو كان الخلع طلاقا صارت التطبيقات اربعا في سياق الآية ( قلنا ) المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعدد بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا يرى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاة ففسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فتحا فيجعل قطعاً للنكاح في الحال فيكون طلاقا قوله ( ومن ذلك قوله تعالى ) فان طلقها الآية الصريح يلحق البين عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا ينونة فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات وانيه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذ اطلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطى اما المختلعة اذ اطلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع \* ورأيت في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اول اصح \* قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة \* واستدل الشيخ بالآية

ومن ذلك قوله تعالى  
بعد هذا فان طلقها فلا  
تحل له من بعد الوفاء  
حرف خاص لعنى  
مخصوص وهو  
الوصل والتعقيب  
وانما وصل الطلاق  
بالافداء بالمال فواجب  
صحته بعد الخلع فمن  
وصله بالرجعي  
وابطل وقوعه بعد  
الخلع لم يكن عملا به  
ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو لو وصل والتعيب فيكون هذا تنصيحا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع \* فمن وصله اى الطلاق او قوله فان طلقها بالرجعي بمعنى باول الآية لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا \* واعلم ان ما ذكره الشيخ مشكل فانه ذكر في شرح التأويلات هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التظليقتين تطليقة اخرى \* وذكر في الكشف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالآية الاولى وكذا في عامة التفاسير \* ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزبن العقيلي رضى الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصورا وشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه بصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبة على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع \* واجاب الامام البرغرى في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل لافى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لاننا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المحتلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعاني الفقهيية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله ( قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تتنوعوا مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغواكم باموالكم \* ويجوز ان يكون ان تتنوعوا بدلا مما وراء ذلكم \* والاموال المهور \* محصنين فى حال كونكم ناكحين غير زانين ثلاثضيعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان تتنوعوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص ومعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخي البذل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الرطىء كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لا يحل لكم فخصروا دنياكم ودينكم \* ومفعول ان تنفقوا مقدر وهو النساء \*  
 فالله تعالى احل الاتعاض اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون  
 الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى  
 \* غير مسالخين \* فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع \* وقوله عن  
 الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل  
 يتراخي الى الوطى قوله ( فى المفوضة ) بكسر الواو وبفتحها \* واعلم ان التفويض  
 هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفسد الصحيح هو ان تأذن المرأة للملكة لامرها يدا كانت  
 او بكرها لوليها ان يزوجهها بلا مهر او تقول زوجنى ولاتذكر المهر فتزوجها وليها  
 ويقول زوجتكها بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد تزوج امته بلا مهر او يسكت  
 عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب \* ولو دخل بها  
 وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل الميسر والفرض لامهر لها \*  
 والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او الجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغ دون  
 رضاها مفوضة فى انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويوجب مهر المثل بالعقد كذا فى  
 التهذيب للامام محيى السنة رحمه الله \* ثم فى التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة  
 المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اى اذنت فى التزويج بلا مهر ومفوضة  
 بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى الام مفوضة بالفتح  
 فهذا معنى فتح الواو وكسرهما \* فاما ما ذكر فى بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى  
 زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح  
 الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفى نكاح الثانية يجب المهر بالعقد  
 كما ذكرنا فلا يتأتى الخلاف \* وذكر فى الطريقة المنسوبة الى الصدر الجاح قطب الدين رحمه الله  
 ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لا يستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال  
 وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل  
 وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم  
 وانكحوا الايامى منكم \* فانه باطلا قديلا على ما ذكرنا والمطلق يجرى على اطلاقه  
 والمقيد على تقييده \* قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة  
 بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وهما كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا يرى انه  
 شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه فكذا بشرط المال ( قوله تعالى قد علمنا ما  
 فرضنا عليهم ) اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين فى الأزواج والاماء كذا فى  
 الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر \* وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور فى امتك  
 فى أزواجهم ومن العوض فى اماتهم واحلنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك  
 الاصطفاة من الغنمة ماشئت \* فعلى هذا القول استدلل الشيخ فى تقدير المهر فقال الفرض

فى مسألة المفوضة  
 ومثله قوله تعالى  
 قد علمنا ما فرضنا  
 عليهم فى أزواجهم  
 والفرض لفظ خاص  
 وضع لعنى مخصوص  
 وهو التقدير فمن لم  
 يجعل المهر مقدرا  
 شرعا كان مبطلا  
 وكذلك الكناية فى  
 قوله تعالى ما فرضنا  
 لفظ خاص يراد به  
 نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدر بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار بجمل فالحق السنة يانا به وهى ماروى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزوج النساء الا الاولياء ولا تزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فضارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرًا كان مبطاله لاعاملابه \* ولكن للخصم ان يقول لا سلم ان الفرض خاص في المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجز في الشئ \* ومنه قيل فرض القوس للجز الذى يقع فيه الوتر \* والفرض للحديدة التى يجز بها \* والفريض للسهم المفروض الذى فرض فوقه وفرضه النهر ثلثه التى منها يستقى \* والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور \* والفرض البيان ايضا قال تعالى \* سورة اتزلناها \* وفرضناها اي بناها في قول غير واحد من المفسرين \* وقال \* قد فرض الله لكم فيما فرض الله \* اي بين في قول جماعة \* والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لاختصاصا \* او هو خاص في القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشاف في اول سورة التور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازاً فيهما ثم على التقديرين حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الارواح لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهن كوجوبه ووجوب المهر للارواح عليهم ولهذا فرسه عامة اهل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي للاماء شئ \* ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر ابطالا لقوله ( فـلـ ذلك ) اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته \* والتقدير بافظ الفرض وان تقدير العبد امتثال به قيل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ولكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ما ليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره كفسارة اليمين فان الواجب في حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر في ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الفرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكره لا يفيد هذا الفرض ويلزم منه انهما او اصطلاحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للمقدر ايضا كما لو اصطلاحا على العشرين \* والذي يخطر ببالي ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرًا بما ذكرتم ينبغى ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات وللجواز الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرًا \* فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كقصد الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والتك في المهر والتقدير فيه كان ابطالا لوجب هذا اللفظ الخاص لاعلا به ولا ياناله لانه بين

الايرى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل  
 ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لاحتمال كالتزام الزيادة في الزكوة  
 بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد  
 امتثال به اى بتقدير الشرع \* فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر اى  
 اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي حيث قالان  
 شاء اوجب المهر في العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نقاه فيصح نفيه ايضا  
 ويؤثر في فساد العقد كفى اثمن عن البيع يصح ويفسد البيع \* والتقدير فيه اى في المهر  
 كما جعله الشافعي حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقدار مفاوض الى رأى الزوجين كان  
 ابطالا \* ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفًا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفًا  
 على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله ( ومن  
 ذلك ) اى ومن الخالص المذكور قوله تعالى « والسارق والسارقة الاية » رفعهما على الابتداء  
 والخبر محذوف كانه قبل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر  
 فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط \* ايديهما ايديهما ونحوه فقد صغت  
 قلوبكما اى كتفي بثنية المضاف اليه عن ثنية المضاف \* وايد باليد اليمينان بدليل قراءة  
 عبدالله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايديهم جزءا ونكالا \* مفعول لهما كذا في الكشف  
 \* وذكر في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريديهما  
 الجمع فلذلك قال الايدي لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم  
 لطاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة  
 كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ \* وفي عين المعاني وقرأ ابن عباس والسارقون  
 والسارقات فاقطعوا ايديهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع  
 من اثنين لانهما اثنان من اثنين \* واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع يني الضمان عن  
 السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده واستهلكه لا يضمن كالوا تلف  
 خيرا وهو ظاهر المذهب . وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا  
 استهلكه وقال الشافعي رجة الله عليه القطع لا يني ضمان العين عنه بل العين في حق  
 الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى  
 امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم يني الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل  
 معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من  
 ضروراته ايضا لانهما مختلفان \* اسما وهو ظاهر ومقصودا لان احدهما شرع  
 جبرا للحمل والاخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومجلا لان محل احدهما اليد ومحل  
 الاخر الذمة \* وسببا لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الاخر الجنابة  
 على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد وآذا

ومن ذلك قوله  
 تعالى والسارق  
 والسارقة فاقطعوا  
 ايديهما جزءا بما  
 كسبا وقال الشافعي  
 رحمه الله القطع  
 لفظ خاص لمعنى  
 مخصوص فاني يكون  
 ابطال عصمة المال  
 عملا به فقد وقتم  
 في الذي ائتم

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وكقوله عز اسمه \* فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وكقوله عليه السلام \* على اليد ما أخذت حتى ترد \* فيجب القول به فمن قال بان القطع بوجوب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام \* لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه \* وقد ابيتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله \* انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المال عملا به \* والجواب ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص بشير الى ابطالها \* مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يغير النص بدليل يقتزن به كقولك انت حرنص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء أو الشرط تغير موجهه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى \* فاقطعوا ايديهما \* بدليل زائد اقتزن به وهو قوله جزاء \* وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه \* ثم بيان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد قتين به ان وجوب القطع حق لله تعالى على الخلووص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلووص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلووص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لالحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى ككشرب عصيرا غير والوطئ في حالة الخيض \* ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلووص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد وابطاحته ويجب الضمان له باتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقة حقا لنفسه خالصا فغيرنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للبشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه \* وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا \* فان قيل \* لانسل ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسبنا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب حقا لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقفة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرعه مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكاله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون في غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام  
 وشرب خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة ( فلنا ) بل الحرمة واحدة  
 لاننا نجد القطع يجب الاعمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيرا  
 لصيائه على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب  
 الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجنابة على حق العبد في الصيد بل بالجنابة  
 على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه  
 مقضيا به وجب الضمان \* وكذلك وجوب الكفارة بالجنابة على حق الله تعالى  
 لالحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر اليها وان لم يكن حقه مضمونا بالدية \*  
 وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد بشرها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر  
 نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان \* ثم استدل الشيخ  
 رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل على لعمري على كمال المتروك وهو القطع  
 في مسئلتنا مثلا \* لما شرع له وهو السرقة او الزجر \* والضمير المستكن راجع الى  
 المتروك والبارز الى ما \* يعني تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود  
 الذي شرع له لانه ما حوذا من جزى بالياء اي فضي والقضاء الاحكام والتمام قال \*  
 وعليهما سرودتان قضاهما \* داودا وصنع السوابغ تبع \* اي احكمهما واتهما كذا قيل \*  
 فعلى هذا اصله جزاء بالياء الا انها قلت همزة لوقوعها بعد الالف كالفقضاء اصله قضاي \*  
 وجزء بالهمز اي كفي والشيء انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة  
 اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه هموزا  
 فما وجدته في كتب اللغة التي عندي واعل الشيخ وقف عليه \* واذا دل لفظ الجزاء  
 على الكمال لغة استدعى كمال الجنابة لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان  
 يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه  
 بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط  
 الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالعصبة \* والفرق بين النكتتين ان الاولى استدلال  
 باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه الغروي وحاصلهما يرجع الى معنى واحد  
 وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجنابة لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا \*  
 واستدل شمس الأئمة رحمه الله في المنسوط بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال  
 فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميعا موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص  
 قوله ( ولا يلزم ان الملك لا يبطل ) جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانعدام  
 السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم  
 يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له  
 ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك  
 لا يبطل لان محل  
 الجنابة العصمة وهي  
 الحفظ ولا عصمة الا  
 بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكا \* فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجنابة وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجنابة على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا يتحقق بدون الملك لان ماليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لالذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجنابة الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالاشاة اذا ماتت بقى ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى قوله ( قوله فاما عين الملك فشرط ) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا للغيره والاصل هو العصمة في تحقق الجنابة وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالتخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبدية من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى \* فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصوصه عند الامام فان السرقة هي الجنابة على مال الغير ولا يتصور الجنابة موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المنقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجنابة لا غير كذا في الاسرار وهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب والوقف و متولى فذلك تحولت العصمة دون الملك الاترى ان الجنابة تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذي هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجنابة لينتقل

فاما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعينا لالعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولى الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الاترى ان الجنابة تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذي هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجنابة لينتقل

السرقه وفيما ذكرنا ان عدم الملك فليد ثابتة وهي كافية للخصومة \* ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى اخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لا ينتقل \* وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزء انما يجب بالجناية على المال لاعلى المالك والمالك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لامن اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجاز ان يسقط كما في الخمر \* فان قيل \* العصمة صفة للعاصم للمالك كصفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لامالك فاني يستقيم هذا الفرق \* قلنا \* تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدى كالضرب مثله تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثير ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسبة للاحالة فصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير \* ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطى ويمنع اى سجيته الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول \* ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالملكية لا اتصاف المال بالملوكية فلماذا جعل الشيخ العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك قوله ( وكيف ينتقل وهو غير مشروع ) يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لاننا نعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لاسباب في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما في يده مملو لا فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلماذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك \* واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما ثبت حال انعقاد السرقه موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مرعى ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما في الخمر والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يدفع كثير من الاستئلة \* ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل \* ولا يقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته في حق وجوب القطع \* لانا نقول قدينا ان العصمة شئ واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لثلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شئ واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في المبسوط ( فان قيل ) لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر ( قلنا ) انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى لصيانته فوجب القطع اوجود شرطه ( فان قيل ) القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به ( قلنا ) ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لا يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة يجعل المحل محرم تناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حيوه فكذلك هذا \* واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيارواه هشام عن محمد رحمه الله لان الميسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعمد فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع القصاص والخسران الذي لحقه فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله ( ومن هذا الاصل ) او من القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل  
﴿ باب الامر ﴾

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظه ذلك وهو الاشارة الى العبد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الأصل ذكر لفظ هذا وهو للإشارة إلى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهي وكان عكسه أولى إلا أنه ذكر في شرح التأويلات أن ما لا يحس بالبصر فلا إشارة إليه بلفظ ذلك وهذا سواء لأنه من حيث لا يحس بالبصر أشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل أو بالسمع أشبه المحسوس الحاضر فصحيح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الأمير البلدة فيقول السامع سمعت هذا أو سمعت ذلك كان صحيحاً لأنه إشارة إلى الأخبار عن دخول الأمير وهو مما لا يحس بالبصر \* ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جزيح والكسائي والبخاري وأبو عبيدة أن معنى قوله تعالى \* ذلك الكتاب \* هذا الكتاب \* وأعلم أن عبارات القوم اختلفت في تعريف الأمر الذي بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الأقسام المتقدمة \* فقيل هو القول المقتضى طاعة المأمور بآيات المأمور به \* وفيه تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفتهما لا اشتقاقهما منه \* وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الأمر أيضاً لأنها لا تعرف إلا بموافقة الأمر وعلى التقديرين يلزم الدور \* وقيل هو قول القائل لمن دونه أفعال ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها \* وقيل هو اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على إطراده وإطراد الأول أيضاً أن صيغة الأمر لو صدرت من الأعلى نحو الأدنى على سبيل التضرع والشفاعه لتسمى أمراً \* وعلى انعكاسهما أنها لو صدرت من الأدنى نحو الأعلى بطريق الاستعلاء تسمى أمراً ولهذا ينسب قائلها إلى الحق وسوء الأدب \* وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا أقرب إلى الصواب واختار بعض المتأخرين أن الأمر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء فأراد بالقتضاء ما يقوم بنفس من الطلب لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازاً \* وبقوله فعل غير كلف احترز عن النهي \* وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا \* وذكر في القواطع أن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والأمر والنهي كلام فيكون قوله أفعال ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي ولكن لا يعرفه الفقهاء وإنما يعرفون قوله أفعال حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي قوله ( فإن المراد ) الفاء في إشارة إلى تعليل كون الأمر من هذا الأصل وهو الخاص \* المراد بالأمر أي الوجوب لأن عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا موجب له إلا الوجوب \* يختص بصيغة لازمة أي لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً والمراد هو الخاص هنالما نشر إليه \* ثم اللفظ قد يكون مختصاً بالمعنى ولا يكون المعنى مختصاً به كالألفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كـ بعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الألفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين أشار إلى أنه من أقسام الأخير \* والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو إثبات كونه من هذا الأصل لأنه في بيان خصوص اللفظ

فإن المراد بالأمر  
يختص بصيغة لازمة  
عندنا ومن الناس  
من قال ليس المراد  
بالأمر صيغة لازمة  
وحاصل ذلك أن  
أفعال النبي عليه  
السلام عندهم  
موجبة كالأمر وهو  
قول بعض أصحاب  
مالك والشافعي  
رحمهما الله

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعليل \* ومن التعرض  
لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلف الذي يذكر بعد في  
خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفوا في الصيغة افعال خاصة في الوجوب  
ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها \* ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود  
الكلي من هذا الباب لبيان كونه من الخاص \* وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة  
المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه  
اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى  
بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظه اللفظ فعلى  
هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة تأكيذا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص  
بالصيغة اما ذكرها في قوله ليس المراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم  
يفهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام \* هو المقصود منه فيختل الكلام \*  
واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر  
فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن  
الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا  
على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب  
فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اي حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عليه السلام  
عندهم اي عند ذلك البعض الذي دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اي كالامر  
المتن عليه وهو صيغة افعال \* وصورة المسئلة انه اذا نزل الينا فعل من افعاله عليه السلام  
التي يست بسهو مثل الزلات والاطيع مثل الاكل والشرب ولاهي من خصايصه مثل  
وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا يبين لمجمل مثل قطعه  
يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى \* فاقطعوا ايديهم \* وتيمم الى المرفقين فانه بيان  
لقوله جل ذكره \* فامسحوا بوجوهكم وايديكم \* هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام  
بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا \* فعند مالك في احدي الروايتين عنه وابي  
العباس بن شريح وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي عميرة وابي علي بن خيران من  
اصحاب الشافعي يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه \*  
وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع \* واما اذا كان  
بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الاخر بالاجماع \* ثم اختلفوا  
فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك  
لفظ العين بين مسمياته \* وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان  
بين الانسان والفرس \* والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان ثبت كل واحد  
بثبوت الاخر ويتفق باتفاهه فيلزم من انحصار الايجاب الى الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلماذا يتعرض في الدلائل تارة لثبوت  
 الاشتراك واثباته وتارة لثبوت الوجوب عن غير الصيغة واثباته فافهم \* واحتج من قال بالاشتراك  
 اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى \* وما امر فرعون برشيد\* اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشيد  
 والفعل انما يوصف به لا القول \* وقوله عز ذكره \* وامرهم شورى بينهم \* اى فعلهم \* وقوله  
 جل ثناؤه \* تنازتم في الامر \* اى فيما تقدمون عليه من الفعل \* وقوله عز اسمه اخبارا \* تعجبين  
 من امر الله \* اى صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق  
 الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا  
 وقوله ولولم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب والايجاب مستفادا بالفعل اى حاصل  
 به ومفهوما منه لما سمى الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه بصير اذذاك لغوامن  
 الكلام \* واذانت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه  
 لا اتصال بينهما صورة بلاشبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء  
 ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذانت كونه حقيقة في الفعل ثبت  
 كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر \* ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز  
 فالجمل على الحقيقة اولى لانها هي الاصل \* وبالسنه وهى ما روى انه عليه السلام شغل  
 عن اربع صوات يوم الخندق فقضها مرتبة وقال \* صلوا كما رايتونى اصلى \* وما روى  
 انه عليه السلام قال في حجة الوداع \* خذوا عني مناسككم فاني امرؤ مقبوض \* فجعل المتابعة  
 لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله  
 تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا الرسول \* ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه  
 بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة  
 في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان ومعنى الله على اعواد وقديح  
 الامر بمعنى الفعل على امور ومعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما \* واحتج  
 من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالشيئية والشان فيجب  
 جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد  
 منهما خلاف الاصل \* واحتج الجمهور في ثبوت الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا  
 بين القول المخصوص والفعل لماسبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك  
 للمعاني على السواء والامر بخلافه \* وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا  
 يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك \* وفي ثبوت الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك  
 المعنوي لمافهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسموح اعم من كل واحد منهما ولا  
 دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيون على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة  
 الكتب وهو تعرض لثبوت الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن  
 الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لثبوت الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله  
 تعالى وما امر فرعون  
 برشيد اى فعله ولولم  
 يكن الامر مستفادا  
 بالفعل لما سمى به وقال  
 عليه السلام صلوا  
 كما رايتونى اصلى  
 فجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا ليطابق ما ذكره في اول الباب \* فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت  
 دلالات على المعاني المقصودة فكأنه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان  
 كان لا يتقوله اللفظ و اراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعاني  
 التي قصد المتكلم القاءها الى السامع و اراد ان بينها له هي العبارات لا غير \* ولا يجوز  
 قصور العبارات عن المعاني اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى باللفظ فيحتاج في الدلالة  
 عليه الى شئ اخر لان المهمات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة فاما وقوع  
 المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسماعلى  
 حدة اذا ضم الى المشترك صار مترادفين \* وكانه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا  
 ان العبارات هي الموضوع للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية  
 لتركبها من حروف متناهيات والمعاني غير متناهية فلا بد من ان يكون غير العبارة دالا عليها  
 ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهمات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا  
 يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتج الى  
 التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني  
 المقصودة \* واذ ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات  
 وانها لا تنصرف عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه  
 اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال \* ولكن اشبح  
 ادرج دليلا آخر لتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال  
 مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب قالوا وهذا على مذهب  
 الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع المحال و اذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال  
 وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف \* ولكن لاحاجة الى هذا التأويل ههنا لانه  
 في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان  
 يقال ضرب مختص بالماضى ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال و اراد بقوله مختصة بعبارات  
 ان معنى الماضى مختص بالصيغة الموضوع له وكذا معنى الحال والاستقبال نقيض لترادف الذي  
 هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوع  
 له كذلك لانه من اعظم المقاصد ان الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبت اكثر الاحكام به فهو  
 بالاختصاص بالصيغة اولى \* الا ترى انه لو لم يختص بالصيغ وثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة لم منه  
 الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذ ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل \*  
 ويحتمل ان يكون كلمة انما لتأكيد الحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل  
 دليلا واحدا \* وتقرره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارة  
 غير قاصرة عنها لما بينا ان المهمات اكثر من المستعملات فيكون المعنى اثبت بالامر صيغة  
 موضوعة لا بحالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد و اذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا  
 رجم الله بان  
 العبارات انما وضعت  
 دلالات على المعاني  
 المقصودة ولا يجوز  
 قصور العبارات عن  
 المقاصد والمعاني  
 وقد وجدنا كل مقاصد  
 الفعل مثل الماضي  
 والحال والاستقبال  
 مختصة بعبارات  
 وضعت لها المقصود  
 بالامر كذلك يجب  
 ان يكون مختصا  
 بالعبارة وهذا  
 المقصود اعظم  
 المقاصد فهو بذلك  
 الاولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعه لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعه له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله ( واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة ) يعنى واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعه في اصل اللغة وهى صيغة افعال مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له \* والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع \* وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانت على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع نبوته بالفعل ضرورة قوله ( الابدليل ) اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فتح ينتفى اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل \* ثم تعرض الشيخ لنبى الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنبى الایجاب عن افعال بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر \* قال المصنف فى شرح التقوم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثرا لانه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله ( وقد قال النبى عليه السلام ) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهى ماروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبى صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلى فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قدرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا فى شرح الآثار وفى رواية ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائلكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فأخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظن فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وايصل فيهما كذا فى المصابيح \* وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايدكم مثلى يطعمنى ربي ويسقيني فى انكار النبى عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامثلوا به \* قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم لبعض دليلا ولم يصير مخالفتهم فى البعض دليلا \* وقوله عليه السلام يطعمنى ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك بان دونه من الاولياء بطريق الكرامة \* ويجوز ان يكون ذلك كتابة عما تنقوى به الروح من القرية والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم \* وذكرك للشناق خير شراب \* وكل شراب دونه كشراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الابدليل الاترى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن مسمياتها ابد او اما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم هما صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال انى ابيت عند ربي يطعمنى ربي ويسقيني ثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله ( ولا تنكر تسميته مجازا ) جواب عن تسميتهم بقوله تعالى \* وما امر فرعون  
 برشيد \* فقال اننا لانكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى  
 بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب \* وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل  
 من يتولاه بامره به فقبل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كانه قيل ما امر به كما قيل  
 شان وهو مصدر شانت اي قصدت سمي به المشؤن اي المطلوب واليه اشار شمس  
 الائمة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله  
 \* فاتبعوا امر فرعون \* اي اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد بوصف القول به \*  
 وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذها وما امر فرعون  
 برشيد اي بنى رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد قوله ( والنبي عليه السلام دعالي  
 الموافقه بلفظ الامر ) جواب عن تسميتهم بقوله عليه السلام صلوا اي المتابعة انما وجبت بقوله  
 صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتجج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى \* اطيعوا  
 الله واطيعوا الرسول \* كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء آخر بوجوب الامتثال به \* قال الغزالي  
 في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتوني اصلي وخذوا عني  
 مناسكتكم وهذا وضوء والانباء من قبلي \* بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه  
 وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل \* واما قولهم  
 اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى  
 الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح  
 واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لاجمع امر وهو حق لان فواعل في اثلاثي  
 جمع فاعل اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواكب وضوارب فالما فعل فليجمع على  
 فواعل الية لكنه قيل او امر جمع آمرة مجازا كما ان صيغة فاعل جعلت آمرة وجمعت على  
 او امر كما جمع نهى على نواهي بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اي نهى \* واما قولهم  
 هو متواطى اي مشترك معنوي ففاسد ايضا لان ذلك يؤدي الى رفع المجاز والاشتراك اصلا  
 لان الاشتراك في امر تام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة \* وقولهم المجاز  
 والاشتراك خلاف الاصل فلا كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه  
 الدليل وقد قام الدليل على المجاز هنا كما ذكرنا والله اعلم قوله ( ومن ذلك ) اي ومن  
 الخاص

ولا تنكر تسميته مجازا  
 لان الفعل يجب به  
 فسمى به مجازا والنبي  
 عليه السلام دعالي  
 الموافقة بلفظ الامر  
 بقوله صلوا كما  
 رأيتوني فدل  
 ان الصيغة لازمة  
 ومن ذلك

( باب موجب الامر )

﴿ باب موجب الامر ﴾

أي حكم الامر \* الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك  
 المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

( وهذا )

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد \* متعين او مبهم قوله ( واذا ثبت خصوص الصيغة ) اي لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اي انفراد المعنى وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعيना مع ان الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك او الاجال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشترك والاجال يتخللان به الا ان الاشتراك والاجال وقعا لعوارض قد ذكرنا وسندكرها ايضا ان شاء الله تعالى ( فان قيل ) انه في بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي ( قلنا ) لا يتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلا بد من التعرض بل تب خصوص المعنى يتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من اقسام الخاص \* واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجهها \* والوجوب كقوله تعالى \* اقموا الصلوة واتوا الزكوة \* وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم \* وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى \* واشهدوا اذا تباعتم \* والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المديان ولا يزيد بفعله \* وللاباحة كقوله تعالى \* فكلوا مما امسكن عليكم \* وللإكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين \* وللإمتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله \* وللإهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم \* وللتسوية كقوله تعالى اسبروا اولات صبروا \* وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر \* اي ما سمعهم وما ابصرهم \* وللتكوين وكال القدرة كقوله تعالى \* كن فيكون \* وللإحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون \* وللإخبار كقوله تعالى \* فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا \* وللتهديد كقوله تعالى \* اعلموا ما شئتم واستفزز من استطعت \* ويقرب منه الإنذار كقوله تعالى \* قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر \* وللتعجيز كقوله تعالى \* فأتوا بسورة من مثله \* وللتسخير كقوله تعالى \* كونوا قردة خاسئين \* وللمتني كقول الشاعر الابها الليل الطويل الانجلي \* وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما \* كل مما يليك \* وهو قريب من الندب اذا لادب مندوب اليه \* وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي \* اذا عرفت هذا فقول اتفقوا على ان صيغة افعال ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن \* انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشترك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوخيخ من مواجبه \* وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشترك اللفظي وقيل

واذا ثبت خصوص  
الصيغة ثبت  
خصوص المراد في  
اصل الوضع وهو  
قول عامة الفقهاء  
ومن الناس من قال  
انه يجمل في حق  
الحكم لا يجب به  
حكم الا بدليل زائد

بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة  
 فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا \* وقيل هو مشترك في الايجاب والندب  
 لفظا وهو منقول عن الشافعي \* وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل  
 لهما وهو ترجيح الفعل على الترك \* وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي  
 الباقلاني والغزالي ومن تبهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط  
 او فيهما معا بالاشترك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع  
 اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمع التوقف  
 لان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه \* وقال مشيخ سمرند  
 رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا  
 يعتقد فيه ندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب  
 والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لاحالة حتى انه اذا اراد به الايجاب يحصل الخروج  
 عن العهدة وان اراد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية \* فاما عامة  
 العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في واحد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا  
 اجال لانهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسين  
 البصرى والجبائي في احد قوله الى انه حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه \* وذهب  
 جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوله وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجازا فيما  
 سواه \* وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك  
 رحمه الله قوله ( واحتموا ) اي الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في  
 معان مختلفة وهي ما ذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقي  
 والاصل في الاستعمال الحقيقية فيثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب  
 العمل به الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرهما لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا  
 مرجح \* والتفريق التمييز والافهام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التفرقة لا  
 يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعال كذا ان استطعت كقوله تعالى  
 \* فاتوا بسورة من مثله \* فأت بها من المغرب \* والمراد منه النفي اي الاتيان بالسورة او  
 الشمس من المغرب ليس بوجوده مقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان  
 المأمور به كقوله تعالى \* فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر \* اعملوا ما شئتم \* فان المأمور  
 قادر على الكفر والايان جميعا لان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهي  
 منه اي لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعال فانك تستحق به  
 العقاب \* ثم قوله تعالى \* واستفز \* اي استخف واستزل وهيج من استطعت منهم على  
 المعاصي بوسوستك ودعائك الى الشر من قبيل التهديد لآمن قبيل التفرقة الذي ذكره الشيخ  
 كذا في الكشاف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والقويم واصول شمس الأئمة

واحتموا بان صيغة  
 الامر استعملت في  
 معان مختلفة للايجاب  
 مثل قوله تعالى اقيموا  
 الصلوة والندب  
 مثل قوله واتقوا  
 من فضل الله و  
 للإباحة مثل قوله  
 واذ احلتم فاصطادوا  
 وللتفريق مثل قوله  
 تعالى واستفز من  
 استطعت منهم  
 وللتوبيخ مثل قوله  
 تعالى ومن شاء فليؤ  
 من ومن شاء  
 فليكفروا اذا اختلفت  
 وجوهه لم يجب  
 العمل به الا بدليل

واصول ابي اليسر وغيرها الا ترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فاني يكون هذا من باب التقرير \* ولا حاجة الى ذكر التقرير ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره \* وما ذكرنا هو المتمسك للباقيين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيدلانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعله وقوله لاتفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل حتى اذا قدرنا اتفعا القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافي فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما اننا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قديما بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل \* وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعله والنهي لاتفعل وانهما لا يفتان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعله يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك واتهديد الذي هو المعنى خلافه وكذا قوله ان شئت لك ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل يرفع الترجيح فيبقى الاشتراك بين التندب والوجوب \* ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والتندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز \* ثم الواقعة اما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى \* اقموا الصلوة \* بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في تحاليل شدة الخوف والمرض الى غير ذلك \* واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية \* واما في الصوم فقوله \* كتب عليكم الصيام \* وقوله عز اسمه \* فعدة من ايام اخر \* ويجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات نواردت على طول مدة النبوة لا تخصي قوله (واعامة العلماء) اي الذين قالوا بان الامر مهجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل \* والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل \* وكان العبارات لاتتقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتاج الى شيء اخر على ما بيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني اي كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالجنس \* ولا يثبت الاشتراك اي في العبارة الابعاض لما امر ان الغرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يحل به

ولعامة العلماء ان  
صيغة الامر لفظ  
خاص من تصاريف  
الفعل وكان العبارات  
لاتتقصر عن المعاني  
فكذلك العبارات  
في اصل الوضع  
مختصة بالمراد  
ولا يثبت الاشتراك  
الابعاض فكذلك  
صيغة الامر

فلم يكن اصلا ولكنه قديقع بعارض وهو تعدد اليرضع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه ان ذول وفاقا اشهر ذلك ان كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام \* أو الابتلاء ان كانت توفيقية وقدمياته فكذلك صيغة الامر لابدان تكون مختصة بمعنى خاص في اصل الوضع \* واللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى \* ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص \* السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا في الصحاح \* او بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر في الفائق انه امر فاعل من سار اذا بقي ومنه السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اى صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الاصلى الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باتباعها فانها لعان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل مغير كما قلنا \* ويجوز ان يكون معاه كسائر الالفاظ التى يحصل بها الخصوص فى العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولنا وقت الظهر والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير وان هذا الوجه اشار شمس الائمة فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص فى اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص فى العام \* ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقى المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصورى الذى يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقى والمجازى فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ فى معناه الموضوع له بدليل يقتصر بالنظر انه غير عن موضوعه الاصلى واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذى يسمونه قرينة لازمه له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقى فانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالى عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا يرمى بهم منه الانسان الشجاع لا غير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شئ \* معين \* ثم المخصوص لما استدلوا باستعمال الامر فى المعانى المختلفة انه مشترك حقيقى نظرا الى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل فى الكلام المخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله \* ثم قد يثبت الاشتراك الصورى اى المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذى تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقى لانه لا يجتمع مع الخصوص \* واصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحملة على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله ( واما الذين قالوا

لمعنى خاص ثم  
الاشتراك انما يثبت  
بضرب من الدليل  
المغير كسائر الفاظ  
الخصوص ثم الفقهاء  
سوى الواقفة  
اختلفوا فى حكم  
الامر قال بعضهم  
حكمه الاباحه وقال  
بعضهم الندب وقال  
صامة العلماء حكمه  
الوجوب

بالإباحة قالوا الفاء في جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى  
 المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه \*  
 قالوا ان مائت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعه \* وقيل هو  
 احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على  
 الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لوجهه لا بحاله \* فثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت  
 بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ  
 وهو متيقن \* وفي التوقيم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجوده الا بالابتار  
 فدل ضرورة على الفتح طريق الابتار عليه وادناه الاباحة \* واما النادبون فقالوا لا يجوز  
 ان يكون موجه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب إيجاد الفعل  
 راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح  
 ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناه التيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى  
 الطلب قد تحقق فلامعنى لاثبات سفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح  
 بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به \* قال الشيخ رحمه الله  
 الا ان هذا اى القول بالندب مع دليبه فاسد \* خصه بالحكم بالفاسد دون القول الاول  
 لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله ( لانه )  
 الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لعناء المحصوص وهو طلب الفعل بما ذكر  
 من الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكاله  
 بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دلان  
 الفعل مطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو  
 الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب  
 العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في  
 الوجوب وجب القول به اذا قصور في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعه لذلك  
 ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالتزام \* وكان قوله لا قصور في دلالة  
 الصيغة احتراز عن صيغة افترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم  
 كقوله تعالى «اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير» فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها  
 على موضوعها وهو الايجاب \* وقوله ولا في ولاية المتكلم احتراز عما اذا افترن بالمتكلم  
 ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كافي الدعاء والالتماس \* قال ابو اليسر  
 الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض  
 والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة  
 الوجوب مضافا الى الامر السابق فن جعل الامر للإباحة او الندب جعل النقصان اصلا  
 والكمال بعارض وهذا قلب القضية \* ولا حاجة للنادبين في قوله عليه السلام «اذا امرتكم

اما الذين قالوا  
 بالاباحة قالوا ان  
 مائت امرا كان  
 مقتضيا لموجه  
 فثبت ادناه وهو  
 الاباحة والذين  
 قالوا بالندب قالوا  
 لا بد مما يوجب ترجيح  
 جانب الوجود  
 وادنى ذلك معنى  
 الندب الا ان هذا  
 فاسد لانه اذا ثبت  
 انه موضوع لعناء  
 المحصوص به كان  
 الكمال اصلا فيه  
 فثبت اعلاء على  
 احتمال الادنى ادلا  
 قصور في الصيغة  
 ولا في ولاية المتكلم  
 والحجة لعامة العلماء  
 الكتاب والآجاع  
 والدليل

بامرفأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانهوا \* حيث فوض الامر الى مشيئتنا وهو دليل الندية لاننا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ماشئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المدبوت بل كل واحد واجب كذلك \* وما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاء لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية \* والاجماع اي دلالة لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة قوله ( قوله تعالى انما قولنا لشيء \* الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن ويكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود اي اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له اجدهت فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف \* وهذا مثل لان مراد الله لا يمنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر الامر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع المتثل ولا قول ثم \* والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار ما يؤل اليه \* واعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجادها وتكوينه وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجادها وكل قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب المتكلم بهذه الكلمة بلا صنع اخر منهم اليس يكون ايجاد عليهم في غاية اليسر فتكون العالم وامثاله يسر على الله بكثير \* وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلي وهذه الكلمة دالة عليه لان كانت من حرف وصوت او كان للكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التأويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعلق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعيننا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعلق الوجود به فلا حاجة الى تمليزه بالامر فعلقناه عبارة عن سرعة اليجاد وسهولته \* وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى \* واذا قضى امرا فاما يقول له كن فيكون \* انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطبا حقيقة فاما ان يكون خطبا للمعدوم به يوجد او خطبا للموجود بعدما وجد \* لاجاز ان يكون خطبا للمعدوم لانه لاشي فكيف يخاطب ولا جاز ان يكون خطبا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان \* واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن اليجاد والتكوين موافقا لمذهب

المقول اما الكتاب  
قوله تعالى انما قولنا  
لشيء اذا اردناه ان  
نقول له كن فيكون

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر \* وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآي التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدأ والخبر بخلاف سائر الآيات \* فقال وهذا عندنا اي معنى الآية عندنا و اراد بقوله عندنا نفسه واقرائه دون السلف المتقدمين \* على انه الضمير للشان والظرف خير المبتدأ مرفوع المحل \* اريد به اي بالنص \* ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اي الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات بالكلمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر \* والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير فيهما والتكلم هو العامل فيها اي اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة \* وقوله لا يجازا وبل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل \* ولو قيل لا يجازا وبل كلام بالرفع عطف على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا في وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز و مجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف في الوصف لا في الاصل \* وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلمها بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدي الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بدواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا \* وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلمها في الازل وانما صار متكلمها بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي الى التعطيل وقد مر شرحه \* ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجري سنته في الابدان بعباراة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للابدان اي للامر اذا الابدان ليس الا الامر على هذا القول \* وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمته فاشبعه وسقاه فارواه فلولم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فاروته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذي لا يسهفه \* وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالابدان لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والابدان معا فكان هذا مذهبنا ثالثا \* والدليل عليه ان قوله وقد اجري سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقدا مكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجري سنته في الابدان بعباراة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية \* ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الابدان بل كلاما بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجري سنته في الابدان بعباراة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للابدان بعباراة الامر

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لاهل الوجود وجعل الابدان على حقيقته  
 لا عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للابدان  
 يعني لو لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان الابدان اثر فيه لم يستقم ان يضم الامر الى  
 الابدان في تكون الاشياء ووجودها لان الشيء انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك  
 الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم \* قال فان قيل فاذا حصل  
 الوجود بالابدان فافائدة هذا الامر \* فلناظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى بعث من في  
 القبور بعثه ولكن وسطه نفتح الصور لاظهار العظمة \* او يقال دلت الدلائل العقلية  
 على ان الوجود بالابدان ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول  
 بوجوبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال  
 بالتأويل \* قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ما ذكره هذا الشارح  
 فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالابدان او لا يتعلق له به اسلا بل هو علامة  
 تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع  
 وعين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك  
 لا يجوز لانه يؤدي الى افتقار صفة الابدان الى شيء آخر في اثبات وجوبه وذلك دلالة  
 النقصان تعالى صفاته عن ذلك \* ولا يلزم علمه الارادة فان الوجود موقوف على  
 الارادة ايضا كما هو موقوف على الابدان ولم يلزم منه نقصان صفة الابدان لان الارادة من  
 اسبابه او شرائطه ولاتاثير لها في الوجود وكلاهما فيما هو مؤثر فيه الا ترى انه لا  
 واسطة بين الوجود وبين الابدان او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لا من قبيل  
 الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة  
 للوجود وثبوت معلول واحد بعلمين محال \* وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا  
 النص على المدعى لان الوجود لما يتعلق بالابدان ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود  
 قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل  
 الوجود متعلقا بالخطاب لا بالابدان عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه  
 الاية \* يؤيده ما ذكره شمس الأئمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لان يكون مجازا  
 عن التكوين كما زعم بعضهم فاننا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه  
 سابق على المحدثات اجمع يريد به ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى  
 بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج  
 الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتناهى \* وقد استدلل الشيخ ايضا في نسخة  
 اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الابدان  
 فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الابدان كنى بالامر عن الابدان والكناية لا يصح  
 الامشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للابدان ثم

الايجاب 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  
لماسند كرهه والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب  
للسبب ( فان قيل ) فعلى ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم  
وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الاتري ان الصبي والمجنون ليسا بما مورين لعدم  
الفهم والمعدوم اسوء حالتهما ( قلنا ) هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على  
الفهم بل يتوقف على الامكان الاتري ان امر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم  
قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلي  
القائم بذات الله تعالى او بالمر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا  
مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك  
يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه في علمه الى هذا اشير في عين المعاني \*  
واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذالم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم  
الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح \* وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا  
وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا  
عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عليه السلام بنذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا  
فوله تعالى ( ومن آياته الاية ) اي ومن آياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير  
عمد \* قال الفراء ان تدوما قائمتين اي ثابتين تماما لما نفع الخلق \* بامرهم بان امرهما الله  
تعالى فقال لهما كونا قائمتين \* وقيل باقامته وتديره \* وسياق كلام الشيخ يدل على ان  
القيام عبارة عن الوجود عنده \* ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك  
ظاهر وهو ما ذكر في الكتاب \* ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقيقة اذهى  
مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا \* وان كان كناية عن اليجاد فهو ما ذكر الشيخ  
في شرح التوقيم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة  
بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحتمل المأمور على اليجاد فيحصل الوجود  
فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكتابة بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله ( قوله تعالى  
( فليحذر الذين ) الاية يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفني  
عنه اذا عرض عنه وانت قاصده \* ويلقال الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول  
خالفني الى الماء يريدانه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا \* فن الاول قوله  
تعالى ( وما اريد ان خالفكم الى ما نهىكم عنه \* يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهىكم عنها  
لاستبدها دونكم \* ومن الثاني قوله عز ذكره \* فليحذر الذين يخالفون عن امره \* اي الذين  
يخالفون المؤمنين عن امره اي يعرضون وهم المناقون والمخالف لا بدله من مخالف  
فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير \*

وقال ومن آياته ان تقوم  
السماء والارض  
بأمره فقد نسب  
واضاف القيام الى  
الامر وذلك دليل  
على حقيقة الوجود  
ومقصودا بالامر  
وقال الله تعالى  
فليحذر الذين  
يخالفون عن أمره

والضمير في امره لله سبحانه \* أول الرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلوم هو مفترض الطاعة امر \* وبؤيده ما ذكر عن المبرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شئ كما يكون من بعضكم لبعض اذا كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى \* استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم \* وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل \* ان تصيبهم فتنة محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الآخرة \* ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذا المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما لحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره \* وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحتها عن ذكرها احترازا عن الاطراب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجادل لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والام يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فثبت بها المدعى \* ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سور له لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما نجس الاناء قلما اولى \* ولا يقال لانسلم انهم لم يجادلوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجب عليك كذا او الزمت او اطب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الاترى ان النبي عليه السلام لو قال اوجب عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق \* لانا نقول لادلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لانشاء وكلامنا فيه ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء وبصير كناية عن الامر فح ثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجب عليك كذا لاني امرتك به \* كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحجر والحروف مثل من وعن والى وعلى \* الابدليل كحقوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدى حر وكعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله \* تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن \* وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده \* وسبق الذين كفروا \* وسبق الذين اتقوا \* عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة  
الاجماع حجة لان  
من اراد طلب فعل  
لم يكن في وسعه ان  
يطلبه الا بلفظ الامر  
والدليل المعقول ان  
تصاريح الافعال  
وضعت لمعان على  
الخصوص كسائر  
العبارات فصار  
معنى الماضي للماضي  
حقا لازما الابدليل

كانه تحقق ومضى \* وكذلك الحال اي كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الابدليل \* واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول الرجل كل مملوك املكه فهو حرانه يتناول مما هو في ملكه في الحال ولا يتناول مما يملكه على ما عرف في شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأموره فيكون المأموره حقا لازما بالامر في اصل الوضع ليقيد الامر فائده \* وقوله الا ترى متصل بقوله حقا لازما \* او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الاقوله تعالى \* فليحذر الذين \* فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الامر فعل متعد الى آخره ( فان قيل ) لا يستقيم ان يكون الايتار اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللزوم فالامر لا يتعدى لانه متعد يقال ايتار زيد عمرا واللزوم انما سمي لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير \* وان اراد به اللزوم الحقيقي الذي يفتى الملزوم بانقائه فالامر ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الا ترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الايتار منهم ولهذا صح ان يقال آمرته فلم يأت بامر كما صح ان يقال امرته فامر ولا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر ( فلذا ) انا لانكر ان الايتار متعد في ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما اي مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمه القرآن فتعلمه واظمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الايتار لازما له \* واما قوله الايتار ليس بلازم حقيقي له لتحقيق الامر بدون وجوبه فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتار لازم الامر في الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فامرته كما يقال كسرته فانكسر فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايتار بالنظر الى الاصل الا ان الايتار لوجعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتار بنفس الامر لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وفيه تزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان الوجود لازما له \* وقوله حقا اي ثابتا حال عن الوجوب \* وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال  
ان يكون من الاستقبال  
لا يخرج عنه  
موضوعه فكذلك  
صيغة الامر لطلب  
المأمور به فيكون  
حقا لازما به على  
اصل الوضع الا ترى  
ان الامر فعل متعد  
لازمه ايتار ولا وجود  
للمتعدى الا ان يثبت  
لازمه كالكسر لا  
يتحقق الا بالانكسار  
ففضية الامر لغة  
ان لا يثبت الا بالامتثال  
الا ان ذلك لو ثبت  
بالامر نفسه لسقط  
الاختيار من المأمور  
اصلا

مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعينين واثبتنا بالامر اكدمايكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتار من حكم الامر كان الانكسار من حكم الكسر آان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الايتار فان الايتار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتار يحصل الايتار عقب الامر بلا واسطة كالانكسار عقب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى \* كونوا قردة خاسئين \* وقد حصل الايتار عقب الامر وقد اثبتنا عن الايتار عقب الامر في قوله عز ذكره \* كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه \* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره \* فعرنا ان الايتار موجب الامر كان الانكسار موجب الكسر قوله (والمأمور ضرب من الاختيار) اما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى \* وما نشأؤن الا ان يشاء الله رب العالمين \* وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختارى كه جله مختاران باختيار خود جزان نكته او خواهد \* ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى للم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على المشي الى المقتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة \* وفي جله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه عندهم قاتبت الشيخ امرا بين امرين كاهودأب اهل السنة في ترك الغلو والتقصير \* ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كاهو مضطر في كونه ناقلا وجاهلا وايض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقفية \* فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر اوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استعماله في معان مختلفة \* مثل التحريم كقوله تعالى \* لا تأكلوا الربوا \* والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مفسوبة وعن الصلوة في ثوب واحد \* والتزيره كقوله تعالى \* ولا تمنن تستكثر \* والتحقير كقوله تعالى \* ولا تمدن عينيك \* وبيان العاقبة كقوله تعالى \* لا تعتذروا \* والارشاد كقوله تعالى \* لا تسالوا عن اشياء \* والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والشي في نعل واحد وح يصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهم ضدان باجتماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله ( يبطل الحقايق كلها ) لانه ما من كلام الاوفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله ( الا ترى اننا لم ندع

والمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحتراز عن الجبر فلذلك صار الامر للإيجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك محال الا ترى اننا لم ندع انه محكم

انه محكم أى نحن 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 اصح + جمع الشيخ بين الاباحة والنذب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به النذب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى و ابى بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسى و صدر الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعى \* قال ابواليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به النذب فهو مجاز فيه \* وذهب بعض اصحاب الشافعى وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ \* وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والنذب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به النذب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالموارد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه \* وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى معارفا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا \* ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابنى شى \* من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز ووجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كالمستعمل في التهديد \* والدليل على ان النذب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا ينفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز \* وليس هذا كاعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشتمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا واشتمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا \* وكذا لفظ الانسان موضوع مازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من القبيض والنذب مغاير له لا محالة \* ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها \* يوصح ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم \* واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد الفاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير ما موربه عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر الاباحة او النذب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جار ان يقال انى غير مأمور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الآخر ان معنى الاباحة او النذب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه \* والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا ينصح الابان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنى وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة \* وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان \* واذا حققت ما ذكرنا عرفنا ان الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم \* وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر وجهه ما ذكرنا في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمعايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرفنا في مسألة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا معايرين للوجوب فلماذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا \* ولكن لقائل ان يقول قدينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان معايرا لهما البته فيكون مجازا فيهما \* وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب \* وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشئ \* ولا علم ومنه قوله تعالى \* زعم الذين كفروا ان لن يعثوا \* وقوله عليه السلام \* بتس مطية الرجل زعموا \* قوله ( ويتصل بهذا الاصل ) اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه \* واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب والاباحة قبل الحظر فكذلك يقول ببعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعلمتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا \* وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع \* هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعل عرضت فالامر الوارد بعد زوال معلق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى \* واذا حلتهم فاصطادوا \* لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل  
ان الامر بعد الحظر  
لا يتعلق بالندب  
والاباحة لا محالة بل  
هو لا يجاب عندنا  
الا بدليل استدلالا  
باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى \* فاصطادوا \* اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله \* وان كان الحظر وازدا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه \* وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او نيب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد حظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح \* احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى \* واذا حلتم فاصطادوا \* فاذا قضيت الصلوة فانثشروا \* فاذا تطهروا فأتوهن \* وقوله عليه السلام \* كنت نهيتكم عن الدباء والحتم والتقير والمزفت الا فانتبذوا \* وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قاله لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب \* وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الامر قال قد كنت منعك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه \* واحتج العامة بان المقضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري \* كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى \* فاذا انسليخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين \* وقوله عز اسمه \* ولكن اذا دعيتم فادخلوا \* وكالامر للمحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء \* وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر \* وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والزدة وقطع الطريق \* وكالامر بالحدود بسبب الجنسيات بعدما كان ذلك محظورا \* وكقول الرجل لعبده اسقني بعد ما قال له لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر ثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق \* وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخوانها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله (ومنهم من قال بالندب والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة فانثشروا في الارض وابتغوا من فضل الله \* انه

ومنهم من قال بالندب  
والاباحة لقوله تعالى  
واذا حلتم فاصطادوا  
لكن ذلك عندنا بقوله  
تعالى واحل لكم  
الطيبات وما علمتم من  
الجوارح مكنتين  
لا بصيغته

امر ندب حتى قبل يستحب القعود في هذه الساعة لنذب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد  
 ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتريه \* وعن ابن ٧ قال انه  
 لم يجزى ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقتضيتها بعد الانصراف كذا في التيسير \* وذ كرشمس  
 الاثم رجه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله  
 تعالى \* فاذا قضيت الصلوة فانثروا في الارض وانثروا من فضل الله \* يعني الكسب والامر  
 حقيقة في الوجوب \* قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه  
 قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة \*  
 الآية وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل  
 الى العصر وان شئت فاقعد بدل على انه امر اباحة قوله ( ومن هذا الاصل الاختلاف في  
 الموجب ) اى وما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت  
 بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا  
 يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم  
 والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيان

( باب موجب الامر )

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب  
 اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال  
 ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين \*  
 وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطبيقات جلة والتكرار ان يطلقها واحدة  
 بعد واحدة \* والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور  
 في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب اللفظة الدوام  
 او التكرار \* ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه عود  
 عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند أكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف  
 وهو معنى الدوام في الافعال \* وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه  
 يعود اليه \* واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار \*  
 فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكي هذا عن  
 المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب  
 الحديث وغيرهم \* وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى  
 هذا عن الشافعي رجه الله \* والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير  
 قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا  
 يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* او المقيد بوصف كقوله

( تعالى )

٧ سيرين نسخة  
 ومن هذا الاصل  
 الاختلاف في الموجب  
 ( باب موجب الامر )  
 في معنى العموم  
 والتكرار قال بعضهم  
 صيغة الامر توجب  
 العموم والتكرار وقال  
 بعضهم لا بل يحتمله  
 وهو قول الشافعي  
 وقال بعض مشايخنا  
 لا توجه ولا يحتمله الا  
 ان يكون معلقا بشرط  
 او مخصوصا بوصف  
 وقال عامة مشايخنا  
 لا توجه ولا يحتمله  
 بكل حال غير ان  
 الامر بالفعل يقع  
 على اقل جنسه  
 ويحتمل كله بدليله  
 مثال هذا الاصل  
 رجل قال لامرأته  
 طلق نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا<sup>١</sup> والسارق والسارقة فاقطعوا<sup>٢</sup> يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي من قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر لتعليق والتقييد في اثبات مالا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره \* وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا لتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجهه لان المقيد عين المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد ايما والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنس وهو وادنى ما يعده به مثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي \* قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء \* وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب الامر ولا يحتمله ولكنه ثبت في ضمن موجهه بدليل يدل عليه قوله ( او قال ذلك لاجنبي ) اي قال لاجنبي طلق امرأتي وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تملكا وتقو ايضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويمتلك الرجوع عنه قوله ( واقع على الثلاث عند بعضهم ) وهم الفرق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جلة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل \* وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على مانوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى مانوى \* فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن بجيعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقتها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم ينزل اليه اشير في البسوط قوله ( لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر ) الباء تعلق بالطلب \* واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه \* والذي صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبي  
فان ذلك واقع على  
الثلاث عند بعضهم  
وعند الشافعي يحتمل  
الثلاث والمثنى  
وعندنا يقع على  
الواحدة الا ان ينوى  
الكل وجه القول  
الاول ان لفظ الامر  
مختصر من طلب  
الفعل بالمصدر الذي  
هو اسم جنس الفعل  
والمختصر من الكلام  
والمطول سواء \*

مع قولك هذا خبر سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اي شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق \* وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اي اسم موضوع لجنس الفعل للفعل واحد والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما يمكن القول به واجب كما في سائر الفاظ العموم \* واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر بوجبه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدي الى البدء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وفيها في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد \* واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للجاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترب بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الاتري الى قوله تعالى \* لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا \* وصف الثور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثور بها \* وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيم ضرورة لما عرف فاما ههنا ففي موضع الاثبات فتخص اذا قام دليل على خلافه \* فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك مارأيت اليوم الازيد دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ماروى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا \* فقال الاقرع بن حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار \* وقول الشيخ الاتري الى قون الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن \* وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى \* اقم الصلوة لدواك الشمس \* فانه يتكرر بتكرار الدواك لتنقيده به وقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه يتكرر بتكرار الجنابة لتعلقه به \* والسنة مثل قوله عليه السلام \* ادوا عن تموتون \* وقوله \* في خمس من الابل السائمة شاة \* اذ عنساء ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة \* وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكرارها فكذا

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعي هو ما ذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فلو وجب التخصيص على احتمال العموم الاتري ان نية الثلاث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذلك المثني الاتري الى قول الاقرع بن حابس في السؤال من الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدواك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يارسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل للابد فلم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه

المتعلق بالشرط \* واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كزعم بعضهم ان هؤلاء  
 فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقوع \* والاحتجاج بطريقتين \* احدهما  
 ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لفعلا اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى  
 كالوقال جوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون  
 مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقا على ان مقتضاه احدهما \* ولا يعارض بانه لو كان موجبه  
 التكرار لما اشكل عليه ايضا كالوقال جوا وكل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار  
 ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حله على موجب حرج عظيم فاشكل عليه  
 فلذلك سأل \* الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله  
 \* ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم \* الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان  
 موجب التكرار \* والثاني ما ذكر في التقيوم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم  
 يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشبهه على السامع اذا كان  
 من اهل اللسان ولما احتملها والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب  
 القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله ( ولنا ان لفظ الامر اى سلما ان صيغته  
 الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل وتكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء  
 قدرته معرفا كالقالت الفريق الاول او منكرها كقالت الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطبيقا او  
 التطبيق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تر كب فيه والعدد ما تر كب من الافراد والتركب  
 وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا  
 يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس موجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد  
 من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل  
 دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد \* وقوله مثل قول الرجل متصل  
 بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد \* وقوله وكذلك اى وكلف الفعل  
 الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اى جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد \*  
 والمصادر اى سائر المصادر التي تقتضها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض \*  
 والفرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل  
 الامر التكرار \* وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على مازعه الخصوم  
 وهذا قال وهما اى تطبيقا والتطبيق اسمان مفردان ايسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله  
 (وكذلك الامر) عطفت على النظير اى ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال  
 في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد \* والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر  
 او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر  
 قوله ( الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير  
 محتمل للعدد ينبغي ان لا يوضح في قوله طلق نية التثلاث لانه عدد بلا شهة كما لا يوضح

ولذا ان لفظ الامر  
 صيغة اختصرت  
 لمعناها من طلب الفعل  
 لكن لفظ الفعل فرد  
 وكذلك سائر الاسماء  
 المفردة والمصادر  
 مثل قول الرجل طلق  
 اى اوقعي طلاقا او  
 افعلي تطليقا او  
 التطبيق وهما اسمان  
 فردان ليسا بصيغتي  
 جمع ولا عدد وبين  
 الفرد والعدد تناف  
 ولا يحتمل العدد  
 معنى الفرد لم يحتمل  
 الفرد معنى العدد ايضا  
 وكذلك الامر بسائر  
 الافعال كقولك  
 اضرب اى اكنسب  
 ضربا او الضرب  
 وهو فرد بمنزلة زيد  
 وعروو بكر فلا يحتمل  
 العدد الا انه اسم  
 جنس له كل وبعض  
 فالبعض منه الذي هو  
 اقله فرد حقيقة وحكما

نية التثنية عندكم \* فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن  
بفرديته ويحتمل كده باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددا فانك اذا عدت الاجناس  
وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا \*  
كان هذا اي الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها \* الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال  
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات  
ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحيده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني  
ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس  
بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لالابيات  
ملا يحتمله \* وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين \* احدهما انه فرد من حيث هو  
جنس وان كان ذا اجزاء اي افراد في الخارج كزيد وعمر و فكذا الطلاق ووجه التشبيه  
ظاهر \* والثاني ان الانسان الذي هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو  
آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اي اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق  
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثالث \* فصار هذا الاسم الفردي الطلاق  
او اسم الجنس \* وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما وبؤيده  
ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ولا تعمل نية التثنية اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية بصورة ولا  
معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا \* ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا  
عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما ساند كروه وان يكون فردا  
صيغة او دلالة اي ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالأقل اذ هو متعدد ولا حكما  
كالكل اذ هو دونه \* ولا صورة اي صيغة كماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو  
ظاهر \* ولا معنى كالنساء في قوله لا تزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو  
ليس كذلك ( فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام  
كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم  
يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم ايدا وايا ما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل  
التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل  
التغيير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجه الى وجه  
اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر  
ولانتين ولو قال الى شهر او الى واحد تأخر الى شهر ولم يقع الاثنتان \* ولهذا قالوا اذا  
قرن بالصيغة ذكر العدد في الابقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال  
لامرأته طلقك ثلاثا او قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع شيء \* تبين ان عمل هذا القران  
في التغيير لافي التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له \* يوضحه انه  
لو قال لامرأته امرأك بيدك فطلق نفسك او اختار ي فطلق نفسك فقالت طلقت نفسي او

واما المطلقات الثلث  
فليست بفرد حقيقة  
بل هي اجزاء متعددة  
ولكنها فرد حكما  
لانها جنس واحد  
فصارت من طريق  
الجنس واحدا الا ترى  
انك اذا عدت  
الاجناس كان هذا  
باجزائه واحدا  
فكان واحدا من  
حيث هو جنس وله  
ابعض كالانسان فرد  
من حيث هو آدمي  
ولكنه ذو اجزاء  
متعددة فصار هذا  
الاسم الفرد واقعا  
على الكل بصفة انه  
واحد لكن الاقل فرد  
حقيقة وحكما من كل  
وجه فكان اولى  
بالاسم الفرد عند  
الطلاق والاخر محتملا  
فاما ما بين الاقل والكل  
فعدد محض ليس  
بفرد حقيقة ولا حكما  
ولا صورة ولا معنى  
فلم يحتمله الفرد

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للمفسر وهو اختارى او امرك يدك لان طلق  
تفسيره ولو قال اختارى تطلقه او امرك يدك فى تطلقه فطلقت نفسها او اختارت نفسها  
فهى رجعية لان التطلق لم توضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعيا  
كذا فى الجامع الصغير للتمر تاشى \* فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام  
المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطلقات ثلاثا كذا فى التقويم واصول  
شمس الأئمة وقال الغزالي فى المستصفى فان قيل فلو فسر بالتركيب ففسره بمحتمل او كان ذلك  
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقل اقل زيدا وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان  
هذا تفسير بماليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور  
لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسر به بعدد مخصوص كسبعة او عشرة  
فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد \* وان اراد استغراق  
العمر فقد اراد كلية الصوم فى حقه فان كلية الصوم شئ فرد اذله حد واحد وحقيقة  
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك  
باينا للمراد لا استيناف بزيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة  
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو  
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالأغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه  
لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالتممة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله  
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولو لا احتمال وقوع من  
وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة  
فهو كإرادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى  
لا يتعرض للعشرة وليست الأعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك الزوجية  
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله \* وبما ذكرنا تبيين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل  
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق  
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل فى قوله صم الا يوم السبت صم الايام  
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقتك فى اقتضاء  
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعال فعل الطلاق  
فهلا صح فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه  
نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود الخبر به ليصح فان  
الخبر خبر وان كان كذباً ولا اثر له فى ايجاده ايضا لان الخبر به لا يصير موجوداً بالاخبار  
فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحاً فى الحكمة بان يكون صدقاً فكان  
ثابتاً ضرورة الصدق وهى يرتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فاقضى ما كان  
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر فى ايجاد الأمر به على ما بينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلماذا صححت فيه نية  
 الثلاث كذا في مختصر التقويم \* واما ما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر  
 للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او  
 ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الاختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق  
 بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضى التكرار بتكرار  
 الدخول فكذلك قوله تعالى \* فن شهد منكم الشهر فليصمه \* واذالت الشمس فصل كقول  
 الرجل لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها فن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها \*  
 واما تكرر او امر الشرع فليس من موجب الالة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال \* والله على  
 الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* ولا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان احوال ذلك  
 على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يظهر اذا لم يرد  
 الصلوة فليترك مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما  
 اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا يفك عن الموجب فاما  
 الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا \*  
 بوضع الفرق بينهما ان الحكم يقتصر بثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط  
 لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة \* واما الشرط المذكور  
 فيما استشهدوا فعلى او في معنى العلة فلها تكرر في الاوامر بتكرارها قوله \* وكذلك  
 سائر اسماء الاجناس \* اي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جميعها او باقيا  
 في وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد \* اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة  
 ثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في بين الشرب او دلالة بان كانت  
 صيغته صيغة جمع قرنت به الام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم في بين الكلام \* فاما  
 قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يحتمله اللفظ \* فان نوى  
 كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل نيته \* وقدرا منصوب بلا يحتمله المقدر وليس  
 من شرط امدخوله في الرفع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى \* فاما  
 اليتيم فلا تقهر \* ونحوه قوله ( واما الفرد دلالة الى آخره ) اعلم ان اللام للتعريف  
 فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهدا بالذكر او بغيره من الاسباب فهي تعرف  
 ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من  
 افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى \* كما ارسلنا الى فرعون  
 رسولا فعصى فرعون الرسول \* اي ذلك الرسول بعينه \* وان لم يكن ثمه معهود فهي لتعريف  
 نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن  
 واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس \* ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة  
 للتوحد والتكثير لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء  
 الاجناس اذا كانت  
 فردا صيغة او دلالة  
 اما الفرد صيغة فمثل  
 قول الرجل والله لا  
 اشرب ماء او الماء  
 انه يقع على الاقل  
 ويحتمل الكل فاما  
 قدرا من الاقدار  
 المتخللة بين الحدين فلا  
 فكذلك لا تأكل طعاما  
 او ما يشبهه واما الفرد  
 دلالة فمثل قول الرجل  
 والله لا تزوج النساء  
 ولا اشترى العبيد ولا  
 اكلم بنى آدم ولا اشترى  
 الثياب ان ذلك يقع على  
 الاقل ويحتمل الكل لان  
 هذا جمع صار مجازا  
 عن اسم الجنس لانا  
 اذا ابقينا جمعا لغا  
 حرف العهد اصلا  
 واذ جعلناه جنسابقي  
 اللام لتعريف الجنس  
 وبقى معنى الجمع من  
 وجه في الجنس فكان  
 الجنس اولى قال الله  
 تعالى لا يحل لك النساء  
 وذلك لا يختص بالجمع  
 فصار هذا وسائر  
 اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا  
كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى \* ان الانسان لفي خسر \* وقوله جل ذكره \* الرجال قوامون  
على النساء \* وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى  
اخبارا عن يعقوب عليه السلام \* واخاف ان يأكله الذئب \* ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو  
الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا \* وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام  
الجنس داخله على المفرد وبينها داخله على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان  
يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد  
به جميع الجنس وان يراد به بعضه لالي الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد  
في تناول الجنسية والجمعية وفي حل الجنس لافي وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال  
فيما تندر حله على الاستغراق حل على اقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على  
الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل  
الدرهم الاثنتي \* ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف  
فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا  
عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد \* وقلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى  
الجمعية اى لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اى صار كاسم المفرد المعروف باللام  
وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف  
التعريف لانه اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن  
صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لعدد معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا  
مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضى ان يكون الجمع فيها مقصودا او جعل اللام للجنس ينافيه  
لان اسم الجنس دلالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا  
مع قطع النظر عنه متنافيان \* ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة  
مجازا عن الفرد لم يبلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن  
مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا وتوهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى  
من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية \*  
وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* ولم يكن  
الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى  
\* واخيل والبغال والحمير \* اراد به الجنس لا الجمع \* واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء  
وفلان يخالط الناس وانما يراد به الجنس فهذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد  
دلالة \* قال شمس الاسلام الاوز جندى فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اى  
بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته \* ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالغنى على ما في  
يدى من الدارهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لادرهم واحد ولا قوله  
لا اكله الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابن حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد \* لاننا نقول انما يجعل اللام في الجمع للجنس اذا لم يمكن  
 صرفها الى معهود حتى لو امكن تصريف اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولفيت  
 الفقهاء تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا ان قولها ما في يدي عام  
 يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه \* وكذا ايام الجمعة  
 وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما \* فاما ابو حنيفة رحمه  
 الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا  
 المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع \* اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل  
 فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادي لان  
 هو المتيقن به وهو الكل لولا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا \* فان نوى الكل  
 صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من  
 حيث انه اسم جنس لكن عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابالية كذا في شرح الجامع  
 للمصنف \* وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف  
 الظاهر اذا الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه  
 تخفيف عليه ايضا \* وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشتري  
 الثياب يقع على الادي على احتمال الكل \* وكذا لو حلف لا يكلم بنى آدم لانا اذا  
 حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها التعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشيء من  
 انواع الجمع واذا حملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى \*  
 فان نوى الكل في هذه المسائل صحت نيته ولا يحنث ابدا \* قال شمس الاسلام قالوا  
 واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى  
 حقيقة كلامه \* وعن ابي القاسم الصفاق رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا  
 ثبت الابالية فصارك انه نوى المجاز \* ولا يذهب بك الوهم كاذب بالبعض الى انه ينبغي ان لا  
 يعقد اليمين عند اداة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير  
 متصور كالم يعقد في قوله لا شرب من الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم  
 لان شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل  
 فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور \* فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري  
 عبيدا فهذا على الثلاثة مما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع  
 وادناه ثلاثة \* فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى  
 قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابنية وفيه تخفيف فلا يصدق  
 قضاء \* فان نوى الواحد مما ذكر صحت نيته لان الجمع بذكر ويراد به الواحد فقد نوى  
 ما يحتمله لفظه وفيه تغليب عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا  
 وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليب لانه نوى الخصوص في العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء \* واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه  
 والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال  
 كهل وبلى وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله انما حرف العهد وقوله  
 بقى اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقى الالف واللام كما قال غيره  
 قوله ( وانما اشكل ) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقارع فقال  
 لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكروه بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات  
 متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكاة بالاموال  
 النامية ولهذا تكررت بتكرار النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم  
 يصح ادائه قبله وبالبيت الذي ليس هو بتكرر فاشبهه عليه فلماذا سئل لالكون الامر  
 للتكرار لغة \* ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اي لو قلت نعم يجب في كل عام  
 لوجبت فريضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب  
 الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم \* السارق لا يؤتى على  
 اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رحمه الله يؤتى على  
 الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واطرافها الى السارق والسارقة فوجب  
 الاستغراق كقولك عبيدا كما يدخل اليسار كاليمن في الحكم بمطلق الاسم كافي الطهارة  
 ولا يحمل على اليمن لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم \* ولان فيه ابطال  
 صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمان فثبت ان اليسار محل القطع  
 كاليمن وكيف لا واليسار آلة السرقه كاليمن وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع  
 الا ان في المرة الثانية يثبت المحل للرجل بالسنة وبالاجاع فلا يوجب ذلك انتفاء المحل  
 الثابت بمطلق الكتاب \* ولنا قرأة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه \* فاقطعوا ايمانها \* وهذه  
 القراءة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فبصيركاته قال فاقطعوا ايمانها من الايدي  
 فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمن كان  
 القيد زيادة وصف يثبت فيه كافي قوله تعالى \* فصيام ثلاثة ايام متتابعات \* فترفع الاطلاق  
 بالقيد ويجب الحمل بالاجاع وكان كرجل قال لا خراستى عبدا من عبيدي ثم قال عنيت  
 سألوا الدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص  
 متاولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليدان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى  
 غيره \* واذا ثبت التقيد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله  
 تعالى \* فقد صغت قلوبكم \* كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ند كرثبت ان اليسار  
 لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا  
 بالقياس اذ لا مدخله في الحدود \* ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه  
 فقال وعلى هذا الاصل اي على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد \*

وانما اشكل على  
 الاقراع لانه اعتبر  
 ذلك بسائر العبادات  
 وعلى هذا يخرج ان  
 كل اسم فاعل دل  
 على المصدر لغة مثل  
 قوله تعالى والسارق  
 والسارقة لم يحتمل  
 العدد حتى قلنا  
 لا يجوز ان يراد  
 بالآية الا الايمان  
 لان كل السرقات  
 غير مراد بالاجاع  
 فصار الواحد  
 مرادا وبالفعل  
 الواحد لا يقطع الا  
 واحد

يخرج ان كل اسم فاعل \* وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم  
الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر \* وقوله لم يحتمل  
العدد خبران ( فان قيل ) فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم  
فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهونفي القطع في المرة الثالثة وان  
جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذا خبر لا بد ان يكون محكوما به  
على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك ( قلنا )  
دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين  
قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن  
ان المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وحصار من حيث المعنى كما انه قال وعلى  
هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر \* ورأيت  
في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال \*  
ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الايمان وذلك لانه لما  
لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي  
توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت  
وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكأنه قيل الذي فعل سرقة  
والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما \* ثم ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدان  
جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فتبين ان الواجب بالآية قطع يد واحدة  
لسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة \* ثم هذا اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى  
او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولوا فعلا وبقرارة ابن مسعود رضي الله عنه ان  
قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مراد بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى  
قلنا الى اخره \* ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمينى  
وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرفت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة  
منها يد \* وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغري بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها  
لان الله تعالى لم يذكر السرقة اتما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول السرقة  
واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الايد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها  
لقطعت اليدان كلاهما بالمرّة الاولى لان العقوبة المذكورة جزءا جنابية واحدة كالجلد مائة في الزنا  
وآجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمين عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليمين ( فان قيل )  
قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار  
والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك ( قلنا ) قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر  
في مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو  
البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا لان حكمها الثابت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة

لم يبق حكم المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلماذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله ( وموجب الامر الى آخره ) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كما كثر الواجبات\* والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين\* وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى وسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما يذكره الشيخ ذكره كرامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما سمرنا يتنوع نوعين \* قيل معناه الواجب بالامر نوحان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوحان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لأن كلامنا في موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة\* وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كاترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب\* والذي يدور في خلدي ان معناه ان موجب الامر بالامر هو الواجب على ما سمرنا ان الامر للايجاب\* يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء\* وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين يهتما صارا الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى\* ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل\* وقاصر\* وقضاء بمثل معقول\* وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما في هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما فحصل الاقسام ستة\* وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتاب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونقل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النقل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله ( وهذا تنوع في صفة الحكم ) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنوع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا الاشارة الى الباب لالى ما ذكر من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنوع المذكور يتناول غيره كما يتناول على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنوع في صفة الحكم ولكن اعادة لفظه هذا في قوله وهذا باب اى ذلك

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

\* وذلك اى حكم الامر\* وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض\* بمثل معقول اى مماثلته مدرك بالعقل\* وبمثل غير معقول اى غير مدرك بمقولنا لانه خلاف العقل اذ العقل حجة

وموجب الامر على ما سمرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنوع في صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوحان اداء وقضاء واداء ثلاثة انواع اداء كامل محض واداء قاصر محض وما هو شبيهه بالقضاء والقضاء انواع ثلاثة نوع بمثل معقول وتنوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا

من حجج الله تعالى ولاتناقض في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل  
قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اي عينه \* بالامر الباء للسببية وهي تتعلق بالواجب  
لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر \* واطراف الواجب الى الامر توسع  
لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر  
اضيف الوجوب اليه \* وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم  
وتسليم غير الموقت كالزكاة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة  
لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الدينون تقضى بامثالها لا باعيانها (قلنا) لما شغل  
الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب  
كأنه عينه \* او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة  
او ايتاء ربع العشر الذي يحصل فراغ الذمة مثلاً وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل  
للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على  
سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله (والقضاء اسم لتسليم مثل  
الواجب به) اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كذا ذكره شمس الأئمة  
فقال آقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكره القاضي الامام  
ايضا \* ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وان كان مثلاً للواجب فان من  
صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء ولما لك ان يستردها من رب الدين وكذا لو  
صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء  
عن الفائت لا يصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها  
ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفا \* لان ذلك ليس من  
عنده الا ترى كيف اكد شمس الأئمة رجاء الله بقوله هو حقه احترازاً عن الوديعه ولهذا  
اختير في المنتخب ما ذكره شمس الأئمة رجاء الله قوله (وقد يدخل في الاداء قسم اخر)  
اي يزداد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير الاداء عنده قسمين  
تسليم عين الواجب كذا كرنا وتسليم عين المندوب اليه \* قال القاضي الامام في التقويم الاداء  
نوعان واجب كالقروض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا  
فقال الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر \* وعلى قول من جعله حقيقة  
في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح  
اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع \* والتعريف  
الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما يطلب من العمل  
بعينه \* وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين  
ايضا \* والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به \*  
قال الامام بدر الدين رجاء الله انما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الاداء قسم آخر احترازاً عما

والاداء اسم لتسليم  
نفس الواجب بالامر  
والقضاء اسم لتسليم  
مثل الواجب به كمن  
غضب شيئاً لزمه  
تسليم عينه ورده  
فيصير به مؤدياً واذا  
هلك لزمه ضمناه  
فيصير به قاضياً وقد  
يدخل في الاداء قسم  
آخر وهو النفل على  
قول من جعل الامر  
حقيقة في الاباحة  
والندب

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعاً يقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ نحن في تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضاً علينا قوله ( فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف ) وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك \* واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقاً بالواجب لانه نفل كما قبل الشروع قوله \* قال الله تعالى متصل \* بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة \* وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلبى سدانة الكعبة فوجه اليه علياً رضى الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه قسراً حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجعل لي السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً رضى الله عنه بالبرء اليه ففرده اليه والطفاله في القول واعتذر اليه فقال لعلي رضى الله عنه اكرهت واذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في شأنك قرأنا و امرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فاتى النبي عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبه فهو في ولده الى اليوم \* وامانة في الاصل مصدر سمي به الشئ الذى يؤتمن عليه \* ثم الآية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة في كل شئ في الوضوء والصلوة والصوم والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع \* وذكر في عين المعاني قد دخل في هذا الامراء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى حملها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودائع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه في وقته مراعي حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذ اقرصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذا خيانة في الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح \* واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة \* ثم من لم يجعل الامر حقيقة في الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اى المقدر شرعاً والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتاً مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان \* فعلى هذا اذا فعل ثانياً في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة \* وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذ فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى

والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط الوقت في الاعادة فلا يكون آتيانه بعد الوقت اعادة \* ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء مافعل او لافي وقته المقدر شرعا والقضاء مافعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة مافعل ثانيا في وقت الاداء خلل في الاول \* فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل \* وقوله او لا احتراز عن الاعادة \* وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء \* وقوله في تعريف القضاء استدراكا احترازاعما اذا فعل لا يقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل \* وقوله في تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء \* وقوله خلل اي لفوات شرط سواء كان مفسدا او لم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لا تسمى اعادة \* ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ما ذكرنا وما ذكره لا يشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والتذورات المطلقة ثم فصل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذي ذكره جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق \* وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفنا قال الله تعالى \* ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها \* وقال عليه السلام \* ادوا عن تمونون \* و \* ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع \* الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين و ادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى آخره واذ اثبت انه اداء كان الحد الذي ذكره فاسدا لعدم انعكاسه \* وان لم يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا آخر من الصلوة مثلا فهي داخلية في الاداء او التضاء لان الفعل الاول لم يفسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت \* وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لافاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلية في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الخبر بسجود السهو \* وهذان على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا خلافا لهم \* واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في وقته عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب اداؤه لما منع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحائض واما عقلا كالصلوة في حق النائم والمغمى عليه \* فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقي

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحائض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه في الوقت سمي قضاء \* وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفاتت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لاء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت واجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافي في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج \* وهذا كالحديث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأني له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسبب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من اداؤها \* وذكروا 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 حقه مع ادراك وقت القضاء وانقضاء الحرج عنه على ما عرف من مسئلة المجنون والله اعلم بقوله ( فسمى الاداء قضاء ) كما في قوله تعالى \* فاذا قضيتهم مناسككم \* اي اديتم واتيتم امور الحج \* وقوله عز اسمه \* فاذا قضيت الصلوة \* اي اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى \* ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضيت الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على اداها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله ( لان القضاء لفظ متسع ) بالكسر اي عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اخص بتسليم المثل عرفا وشرعا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا وشرعا قوله ( وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا ) اي بقرينة يعني لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى او غيره في قولك رايت اسدا يرمى او في الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس بقرينه الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس يعد مضيه محال قوله ( لان للاداء خصوصا ) دليل على اشتراط التقييد يعني ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان  
القضاء لفظ متسع  
وقد يستعمل الاداء  
في القضاء مقيدا لان  
للاداء خصوصا  
بتسليم نفس الواجب  
وعينه لان مرجع  
العبرة الى الاستقصاء

لانه في اللغة ينبي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريته فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقريته \* وقال القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الآخر \* والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقريته والقاضي الامام وشمس الأئمة نظر الى العرف او الشرع فوجد لكل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما اختص كل واحد به \* وفي بعض النسخ الا ان للاداء خصوصا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبي عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبي عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور \* وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجمتين كما في قوله تعالى \* فن تعجل في يومين فلا تم عليه ومن تأخر فلا تم عليه من اتقى \* ويكون معناه وسمى الاداء قضاء مقيدا بقريته ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا بقريته \* وقوله نفس الواجب وعينه ترادف \* وقوله في الثلاثي اي الثلاثي المجرد منه اي من الاداء لان الاداء من منشعبة الثلاثي يقال ادى يؤدي اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا \* وقوله يأدو ذكر في الصحاح يقال الذئب يأدو وللغزال اي يختله لياكله والختل الخداع وادوت له واديت اي ختلته وهذا مثل بضرب في مقاساة المرء في الشئ ومعاناته لرءاء تقع يعود اليه في عاقبته \* ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوقتية جائز \* فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق \* وكنية الاسير الذي اشتب عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان \* وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد \* وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يذ كر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ \* وان ضم اليه الذ كر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته ح وليس كلامنا فيه \* واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرف في موضعه قوله (واختلف المشايخ) اي مشايخنا واللام بدل الاضافة \* في القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصده به يجب القضاء

وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثي منه (شعر) الذئب يأدو وللغزال باكله اي يختال ويتكلف فيخله واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبي عن شدة الرعاية واختلف المشايخ في القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لأن القرية عرفت قرية بوقتها واذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال صاتمهم يجب بذلك السبب

ابتداء ام بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لال السبب  
اذ لا يثبت بالسبب الانفس الوجوب \* وان شئت اجمعت السبب كما اجمعه الشيخ فقلت يجب  
القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره \* وقال بعض الشارحين معنى قوله  
بنص مقصود بسبب ابتداء في غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له \* ويدل على صحة الوجه  
الاول ما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب  
بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا فات المضمون  
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا في الامر الموقت اذا  
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ  
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس  
الائمة رحمه الله ايضا \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى  
المأمور دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى  
دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر \* والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف  
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة والمصنف  
ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند  
العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل  
بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء  
يمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق \* اخرج  
من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى في معرفتها  
وانما عرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا  
ضرورة توفقه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى  
بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر  
كمن قال لغيره اعمل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان  
مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول الامر  
كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل  
مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك \*  
ولا يقال نحن لاندى انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا  
نقول المأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد \* لانا  
نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأى في مقادير العبادات وهياتها فلا يمكن  
اثبات المماثلة فيها بالرأى وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت  
ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام  
\* من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كماه \* فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة \* قال ابو اليسر  
رحم الله ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة  
مثل هذا الفعل في وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فان اداء الركعتين  
للمعرف قرينة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما في وقت اخر  
بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قرينة في تلك الايام شرعا  
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات \*  
واحجج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجود القضاء في الصوم  
والصلوة قال الله تعالى \* فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر \* اي فافطر فعليه  
عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك  
وقتها \* وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المصوح به وبانه ان الاداء قد صار مستحقا  
عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء  
او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم  
الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح  
مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه  
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك  
الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر  
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدر الشرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم  
الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرة  
عليه فطاب بالخروج عن عهده بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد ( فان قيل )  
لانسان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث  
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل  
موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك  
القدرة لفوات وصفه وهو اليسر ( قلنا ) هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم  
ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس  
او في كونه تعظيما لله تعالى وشاء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف  
الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى  
يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا هنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت  
فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت  
تبعيا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كن  
اتلف مثلبا وعجز عن تسليم المثل صورة بسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود  
وهو المثل معنى فيجب عليه اقيمة كذاها \* قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء

وإن لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومني وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لافي حق احراز الفضيلة \* ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الابالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبدهل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما \* وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع والعبد في غير ذلك الوقت فبمضى الوقت بتحقيق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت \* وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبمضى الوقت بتحقيق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الاثم رحمه الله \* ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لولا ما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذي يوجب الاداء \* لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفرغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء صح تسميته قضاء حقيقة وهذا مكن غضب شيئا وهلك عنده يجب الضمان اورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفرغ عن ذلك الواجب فكذا هنا \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الفري بقى الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب ادائه اذا فات بصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن ادائه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتساب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبين ذلك) اي بيان الوجوب بذلك السبب \* في هذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة \* وهو معقول اي وجوب القضاء يدرك بالعقل \* وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء الى سقط منتهيها الى غير مثل بان لم يجب من جنسه \* والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا \* فاذا عقل هذا اي المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به \* وهكذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه \* ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يقف بالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجات السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر \* واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغنى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلالة فتظهر ثمره الاختلاف \* ولكن ما ذكر شمس الأئمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله ( وهذا اقيس ) اى قول العامة اقرب الى المعقول بما ذهب اليه الفريق الاول \* واشبه بمسائل اصحابنا اى وافق لها قائلهم قالوا ان قوماتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهرا امامهم بالقرأة ولو قاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعة اكدان ذكر شمس الأئمة رحمه الله وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق \* ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود في قضيتها في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول \* لانا نقول السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار يومهم القدرة مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو القعود او الائمة عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهمى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو افتتحها في الوقت قائماً ثم حدث به عجز كان له ان يتها قاعداً وبأيماء ولو افتتحها قاعداً ثم زال العجز كان له ان يتها قائماً فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب انعقد موجباً للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجباً للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء ( فان قيل ) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادراً على المثل والاسقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضاها بالنهار

وهذا اقيس واشبه  
بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرآءة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وتوركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعمل ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى في فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذة مولانا بدر الدين الكردي رحمه الله \* واجيب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نقلا يصلح للصرف الى ماعليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن ثبت ذلك في ضمن الفعل لان يعينه بالقول ابتداء وكان للاب ان يملك جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان يملكها ابتداء ونظائر كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اي ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق وجب قضاؤها بالتكبير اي في غير ايام التشريق \* والمسئلة على اربعة اوجه \* ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايامه فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود \* وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشترط الا مقدار فلوكبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدر \* وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات \* وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في المرض يقضيها بايامه \* وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بحماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة \* فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بحماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز جندى في شرح الجامع \* وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤد لفقده شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ماعليه لانه مثل لما فات بحماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياط فظهر ذلك في حق ماعليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كافي الاداء ( فان قيل ) انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغي ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية ( قلنا ) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله ( ويتفرع عن هذا الاصل ) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا في صلوة  
فاتت عن ايام التشريق  
وجب قضاؤها  
بالتكبير لانه لا تكبير  
عنده في سائر الايام ثم  
لم يسقط ما قدر عليه  
بهذا العذر ويتفرع  
من هذا الاصل مسئلة  
النذر بالاعتكاف في  
شهر رمضان اذا  
صامه ولم يعتكف انه  
يقضى اعتكافه ولا  
يجزى في رمضان اخر  
قالوا الان القضاء انما  
وجب بالتفويت ابتداء  
لا بالنذر والتفويت  
سبب مطلق عن  
الوقت فصار كالنذر  
المطلق لكننا نقول انما  
وجب القضاء في هذا  
بالقياس على ما قلنا لا  
بنص مقصود في هذا  
الباب واذا ثبت هذا  
لم يكن بد من اضافته  
الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبتص مقصود عند آخرين مسألة النذر بالاعتكاف  
وهي ان يقول الله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه  
العلي او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متابعا بصوم مبتدأ وعند  
الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمه الله لانه  
الترم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزمه  
بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل \* وجه الظاهر على  
مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق  
به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اي لا يخص القضاء بوقت دون وقت  
كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف  
شهر متابعا لانا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التخصيص نانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف  
بصوم مقصود \* واما الفريق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك  
مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل  
احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقصى فيه لم يجز عندنا خلافا  
لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تعالى وجوده قصدا كالطهارة  
ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان من نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلى  
المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضؤه يلزمه التوضي لاداء المنذور فان توضأ  
لصلوة اخرى يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا \* ولنا انه اذا لم يعتكف  
حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول  
او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان  
الصوم وان كان شرطاهنا لكنه مما يلزم بالنذر بخلاف الطهارة لانهما لا يلزم بالنذر اصلا  
ولما اثر النذر في ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للصنف وشمس الاسلام  
رحمهما الله \* واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة  
مذهبهم بوجهين \* احدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل  
فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب  
الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل  
ولم يبطل باتفاق بيننا فعرنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان  
واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في رمضان  
الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء  
الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب  
به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان الاخر اشارة  
الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت  
فلهذا لم يفصل بينهما \* وقوله لكتناقول استدر العما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا \* في هذا اى في النذر \* بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم  
 \* لا ينص مقصود وهو التفويت \* وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم \* في هذا  
 الباب وهو النذر \* واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى  
 ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله ( الا ترى  
 انه يجب بالفوات مرة ) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم  
 ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغشى عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره  
 اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور بمنزلة نذر اعتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختار او لا اختيار  
 فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت  
 يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول \* وصورة الفوات فى مسألة الاعتكاف بان  
 مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مطبونا او نحوه قوله ( الا  
 ان الاعتكاف ) جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب  
 زائدا على ما وجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان يطلق الاعتكاف  
 الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به او الاعتكاف الواجب الذى هو  
 مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان  
 الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له وما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تعالى \*  
 وقد بالواجب لان فى الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن  
 عن ابي حنيفة رحمه الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى  
 الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النقل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النقل على  
 المساهلة والسماحة حتى يجوز صلوة النقل قاعدا مع القدرة على القيام ورا كبا مع القدرة  
 على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو  
 معتكف ما قام تاركه اذا خرج فيثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا فى المبسوط \* غير انه امتنع  
 وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف \* بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت \*  
 وهو معنى قوله وانما جاء هذا نقصان اى عدم اقتضاء الاعتكاف صوماله اثر فى ايجابه  
 بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واصلاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم  
 من جهة العبد لشرفه \* او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر  
 شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام \* من تقرب فيه بخصلة من خصال  
 الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه \*  
 فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة \* وماتت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة  
 حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فاته الوقت اصلا لانه لا يمكن  
 من اكتساب مثله الا بدارك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والمات فى هذه المدة  
 فلا يثبت به القدرة \* فسقط اى استدراك ماتت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

الا ترى انه يجب  
 بالفوات مرة  
 وبالتفويت اخرى  
 الا ان الاعتكاف  
 الواجب بالنذر مطلقا  
 اثر فى ايجابه وانما جاء  
 هذا النقصان فى  
 مسألة شهر رمضان  
 بعارض شرف  
 الوقت وماتت  
 بشرف الوقت فقد  
 فات بحيث لا يمكن  
 من اكتساب مثله  
 الا بالحيوة الى رمضان  
 آخرو هو وقت مديد  
 يستوى فيه الحيوة  
 والموت فلم يثبت  
 القدرة فسقط

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت \* فبقي اى الاعتكاف مضمونا في الذمة \* باطلاق  
 الاعتكاف اى باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد  
 خروج الوقت \* ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود  
 ولم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف  
 الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك \* فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا  
 التفويت 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 لزم  
 ان لا يتأدى بصوم القضاء فيما اذ لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لو كان  
 النذر مطلقا ابتداء \* لاننا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون  
 باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت  
 لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدي العلتين قوله ( وكان هذا احوط الوجهين )  
 قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء واجبا بسبب اخر مقصود  
 والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول  
 يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى \* والاولى ان يقال الوجهان  
 ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر  
 ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فيجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط  
 النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط  
 اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدناه  
 بالطريق الذي قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التي تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت  
 السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم والصلوة \* فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به \*  
 والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان احتمال السقوط والعود الى  
 الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن  
 الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني \* وفي بعض النسخ والنقصان  
 بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط يرجع الى الزيادة والنقصان  
 يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فتحل الكلام \*  
 ولان السقوط في قوله لان احتمال السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى  
 الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله  
 ( وفي غير الموقته ) كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات \* اى اى في  
 العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت \* وهذا على مذهب من قال الامر  
 المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين  
 بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان بقوته لا بصير قضاء لان معنى

فبقي مضمونا باطلاقه  
 وكان هذا احوط  
 الوجهين لان ما ثبت  
 بشرف الوقت من  
 الزيادة احتمال السقوط  
 فالنقصان والرخصة  
 الواقعة بالشرف  
 لان احتمال السقوط  
 والعود الى الكمال  
 اولى واذا عاد لم يتأد  
 في رمضان الثاني  
 والاداء في العبادات  
 يكون في الموقته  
 في الوقت وفي  
 غير الموقته اى

هذا الامر افعال في الوقت الاول فان اخرجت في الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء  
 لا قضاء \* فاما عند الباقي منهم اذا فاتت عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمة  
 الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرطه ههنا  
 كذا في الميزان وغيره \* على ما بين من بعد يعني قبيل باب النهي \* والمحض منه اي الخالص  
 الكامل من الاداء \* هو الذي يؤديه الانسان ملتسبا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان  
 هذه صلوة توفرت عليها حقها من الواجبات والسنة والاداب لما بيننا ان الاداء ينبي عن الاستقصاء  
 وشدة الرعاية وفيها ذلك \* وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر  
 في رمضان والترابيح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان  
 فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالاصبع الزائدة \* فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب  
 فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة  
 كما نطق به الحديث \* الجهر ساقط اي وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب  
 السجدة بتركه \* ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه امان ادبت الصلوة كما مع الجماعة  
 او بعضها وذلك البعض امان كان اول الصلوة او غيره امد قوله والشارع مع الامام في الجماعة  
 اي الذي شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اي كاملا اي بين القسمين الاخرين قوله  
 (والمسبوق بعض الصلوة) اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركنة الاولى او اكثر  
 مؤد ايضا لانه يؤديها في الوقت \* لكنه منفرد في اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق  
 فيما فرغ الامام من اداءه \* فكان اي المسبوق فيه مؤد اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا  
 ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين \* أحدهما ان صفة الجماعة موجودة  
 ههنا في البعض بخلاف المنفرد \* والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة  
 وسجود السهولوسها فيه ولكنه مقتد فيه باعتبار التحريم لانه ادركها مع الامام وهي شيء  
 واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذي صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمه  
 والمسبوق منفردا في البعض اداء لا تحريمه فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن  
 نام خلف الامام ثم انبته بعد فراغه \* او احدث اي صار محدثا وهو المسمى باللاحق اي الذي  
 ادرك اول الصلوة وفاته الباقي \* مؤد اي باعتبار بقاء الوقت اداء \* يشبه القضاء باعتبار  
 فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه \* ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل  
 واحد مع كونهما متافيين \* وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لاعلى العكس لانه باعتبار  
 اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع \* ثم من المعلوم ان القضاء يقوم  
 مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو  
 لوسها كالمقتدى وكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض  
 صفة الجماعة فيما فاتته مع الامام فكان اذاؤه كاملا ببعضه حقيقة وبعضه حكما \* يوضح ما ذكرنا  
 ما قال محمد رحمه الله في ايمان الجامع لو قال عبدى حران صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها ركعة  
 لم يحث لانه انما صلى معه ركعة فالما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له \* ولو افتتح مع

على ما بين ان شاء الله  
 العالي والمحض ما يؤديه  
 الانسان بوصفه  
 على ما شرع مثل  
 الصلوة بالجماعة فلما  
 فعل الفرد فاداء فيه  
 قصور الا ترى ان  
 الجهر عن المنفرد  
 ساقط والشارع مع  
 الامام في الجماعة  
 مؤد اداء محضا  
 والمسبوق ببعض  
 الصلوة مؤد ايضا  
 لكنه منفرد فكان  
 قاصرا ومن نام خلف  
 الامام او احدث  
 فذهب يتوضأ ثم  
 عاد بعد فراغ الامام  
 فهنا مؤد اداء يشبه  
 القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذي يقضى مثل ما انعقد له احرام  
الامام مقتدبه كذا ذكر الشيخ في جامعه ( فان قيل ) قد جعل صاحب الشرع المسبوق  
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا ( قلنا ) قد بينا ان استعمال احدي  
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط  
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا  
باعتبار حاله \* ويؤيده ما اورده الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم  
فاتموا \* اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله ( الا ترى انهم اي المشايخ  
استدلوا على شبه القضاء \* في الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يغير بغير بحال  
بالاتفاق \* ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام \* ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ ضرورة  
\* فدخل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام \* اونوى الاقامة اي في موضع الاقامة  
والوقت باق اذ لولم يكن باقيا يصلي ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلي ركعتين باعتبار  
معنى القضاء \* ولو تكلم اثناء هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزال شبه  
القضاء بالخروج عن التحرمة المشتركة وبقاء الوقت فيغير فرضه \* وعكس هذه المسئلة  
مسافر احدث فانقلت لياثي مصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوضأ ويصلي اربعا  
\* فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعدهما  
صار مقيما في صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة  
العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لاتمنعه عن ذلك فاذا تكلم فقد  
ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط  
بعد اي بعد وجود المغير ولو تكلم اي هذا الرجل المسبوق \* فالخاصل ان المسبوق يصلي  
اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام اولم يفرغ تكلم اولم يتكلم لانه مؤد \* وكذا  
اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه \* فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق  
فانه يصلي ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه امان يعتبر اللاحق بالمسبوق  
نظرا الى انفراد حقيقته او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلواتهما انها تغيّر  
بالمغير فكذا اللاحق \* وانا نقول اللاحق مع نونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل  
مؤديا خلف الامام ولا امامه بل هو قاض شيئا فانه مع الامام وجعل كانه خلف الامام في  
الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام  
اذا فاته الاداء بعذر وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان  
معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي  
بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة \* وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم  
يغير في نفسه فلا يغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه  
في الحال وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الحال فيجوز ان تعمل نية الاقامة

الترى انهم قالوا في  
مسافر اقتدى بمسافر  
في الوقت ثم سبقه  
الحدث او نام حتى  
فرغ الامام ثم سبقه  
الحدث فدخل مصره  
للووضوء اونوى  
الاقامة وهو في غير  
مصره والوقت باق  
انه يصلي ركعتين  
ولو تكلم صلى اربعا  
ولو كان الامام بعد  
يفرغ او كان هذا  
الرجل مسبوقا صلى  
اربعا كما في المسئلة  
الاولى

واصل هذا ان هذا مؤد ﴿ ١٤٩ ﴾ باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه

خلف الامام لانه  
في الحقيقة خلفه  
فصار قاضيا لما  
انقذه احرام  
الامام بمثله والمثل  
بطريق القضاء انما  
يجب بالسبب الذي  
اوجب الاصل فلم  
يغير الاصل لم يغير  
المثل فاذا لم يفرغ  
الامام حتى وجد من  
المقتدى ما يوجب  
اكل صلواته تمت  
صلواته بنية اقامته  
او بدخول مصره  
لانه مؤد في الوقت  
فما اذا فرغ الامام  
ثم وجد ما ذكرنا  
فانما اعترض هذا  
على القضاء دون  
الاداء فاذا لم يغير  
الاداء لم يغير القضاء  
كما اذا صار قضاء  
محصيا بالقوات عن  
الوقت ثم وجد المغير  
واذا تكلم فقد بطل  
معنى القضاء وعاد  
الامر الى الاداء  
فغير بالمغير لقيام  
الوقت بخلاف  
المسبوق ايضا لانه  
مؤد ولهذا قلنا في  
اللاحق لا يفرغ  
ولا يسجد للسهو  
بخلاف المسبوق لما

في تغير صلواته و صلواته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلواته على  
خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء فجاز في البقاء \* ولانه منفرد في السابق و اثر التغير  
يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في بسوط الشيخ رحمه الله ( فان قيل ) نية الامام انما لم  
تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة  
( قلنا ) المقتدى تبع فيجعل كالمخرج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في بسوط  
شمس الائمة رحمه الله قوله ( واصل ذلك \* استدل اولاً بالحكم على صحة المذهب ثم بين  
المعنى فيه فقال واصل ذلك أي اصل ما دعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق \* ان هذا  
أي اللاحق \* وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام في لقول زفر رحمه الله فانه  
جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدي خلف الامام سواء كما بينا \* فصار  
أي اللاحق قاضيا لما انقذه احرام الامام بمثله الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائدا الى ما وفي هذه  
العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انقذه احرام الامام وانما يقضى ما انقذه احرام  
نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فانه بفرغ الامام الان المتابعة والمشاركة  
لما لم تحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا \* فلم يغير الاصل اي مادام الاصل  
وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلاف لا يفارق  
الاصل \* وقد تم هنا بيان الاصل \* ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا  
لم يفرغ الامام وقد وجد المغير في صلوة المقتدى تمت صلواته لعدم المانع للتغير من العمل  
لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعترض المغير يؤثر فيه قوله ( بخلاف  
المسبوق ) متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يغير الاداء لم يغير القضاء \* وانما  
قال ايضا لئلا يوهم ان مسألة المسبوق تخالف مسألة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك  
لولا ان قوله ايضا يدل على ان مسألة التكلم توافق مسألة المسبوق وانهما تخالفان مسألة  
اللاحق فعلي هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفها  
على مسألة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما ذاتكم وبخلاف المسبوق ايضا  
﴿ قوله واما القضاء فنوعان ﴾ اي القضاء الخالص نوعان فاما الذي شابه معنى الاداء  
فقسم آخر \* او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل  
فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل  
معقول او غير معقول \* ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم  
الاول كان اللفظ يتسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب  
بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا \* وتقدير الكلام اما القضاء  
فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى اخره وانما اختصر اعتمادا  
على ما ذكره في اول الباب ﴿ قوله فمثل الفدية في باب الصوم ﴾ فانها شرعت خالفا عن  
الصوم عند العجز المستدام عن الصوم لعجز الشيخ الفائق ومن بحاله \* والفدية والفداء

بينما انقض ما انقذه احرام الجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول فيلما ذكرنا واما بمثل غير معقول فمثل الفدية في الصوم

البذل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله ( وثواب النفقة ) اي الاتفاق في الحج باججاج النائب \* واعلم ان الاججاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعله حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازها بحديث الخنعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الاتفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الامر الحج اما لان الاتفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع اولا وان الواجب عليه اتفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار ما بقدر عليه وهو اتفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصفحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الامر لشرط اهليته لاهلية النائب كافي الزكوة ولا يقال للملم بغير النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال \* لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الابنية الفرض او يطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الامر \* وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الأئمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة \* حجي عن ابيك واعترى \* وقال رجل يارسول الله ان ابي مات ولم يحج افيحزني ان احج عنه فقال نعم \* وحديث الخنعمية في هذا الباب مشهور على ما سنده فدل ان اصل الحج يقع عن المموج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه بصير ضامنا \* بوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يتفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو اتفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل \* واذا ثبت هذا قلنا قوله و ثواب النفقة في الحج باججاج النائب انما يصح على المذهب الاول لاعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل للاتفاق \* ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامرءه وبغير امرءه ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كافي المذكورات المتعينة قوله ( لاصورة ولا معنى

وثواب النفقة في الحج باججاج النائب لانا لانعقل المماثلة بين الصوم والقدية لاصورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا واما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاججاج بمماثلة بوجه لكننا جاوزناه بالنص

اما عدمها صورة فظاهر \* واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء  
 الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا  
 رأيا وفي قوله لانا لعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما بعده وكذلك  
 ليس بين افعال الحج ونفقة الاجحاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق \* وانما جاء التفرقة  
 من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهي انه لما صرف طعام يوم الى مسكين  
 فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حفظها من الطعام  
 يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه عن احد بين الاتفاق وافعال الحج فكان  
 الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكننا استدرناك من حيث المعنى  
 يعنى للمم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الاتفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكننا  
 جوزنا ما المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اى وعلى  
 المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا \* فدية طعام مسكين نصف صاع من براوصاع من  
 غيره عندنا \* وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم  
 فرخص لهم في الافطار والفدية وقرأ ابن عباس بطوقونه ويطيقونه اى يكلفونه على  
 جهدهم وعسروهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه  
 غير منسوخ \* ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اى بصومونه جهدهم وطاقهم ومبلغ  
 وسعهم كذا في الكشاف \* وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى  
 الذين يطوقونه اى يكلفونه فلا يطيقونه \* وفي قراءة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين  
 لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت يجمع عليه  
 قوله (وهذا مختصر) اى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه \* او وهذا النص مختصر  
 اى حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى \* بين الله لكم ان تضلوا \* بالاجماع اى باجماع  
 القائلين بانه غير منسوخ \* او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن معناه يجمع  
 عليه وهو استفاد من الكتاب ولا استفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لاحالة فيكون  
 النص مختصرا ضرورة \* ويمكن ان يجرى على ظاهره اى هذا النص مختصر بالاجماع اما  
 عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى  
 الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعلهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره  
 رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم قوله (وثبت) اى قيام الاتفاق  
 مقام الافعال في الحج بحديث الخنعمية وهي اسم بنت عميس من المهاجرات والحديث المذكور  
 في الكتاب \* وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من خنم قالت يا رسول الله ان  
 فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابى شيئا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم  
 قال وقال رجل ان اخى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبي عليه السلام \* لو كان عليهما دين  
 اكنت قاضيه \* قال نعم قال فاقض الله وهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الراحلة

قال الله تعالى وعلى  
 الذين يطيقونه فدية  
 طعام مسكين اى  
 لا يطيقونه وهذا  
 مختصر بالاجماع  
 وثبت في الحج بحديث  
 الخنعمية انها قالت  
 يا رسول الله ان ابى  
 ادرك الحج وهو شيخ  
 كبير لا يستمسك على  
 الراحلة افيجزني  
 ان احج عنه فقال  
 عليه السلام ارأيت  
 لو كان على ابك دين  
 فقضيته اكان يقبل  
 منك فقالت نعم قال  
 فدين الله احق

اي لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها واشتات عليها \* اعجزتني بالهمز اي يكفيني  
 عما وجب في ذمته \* ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه بنفسى واودى  
 الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لادالة في الحديث على ان  
 الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباهما كان  
 امرها بذلك واتفق عليها \* وفي بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اي امر  
 احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به \* ارأيت اي اخبريني وكان هذا  
 اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا ما يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونه  
 ارأيت ضالة كذا اي اخبرني عنها اما كان يقبل منك وفي عامة الكتب من المبسوط  
 وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا يستقيم جوابا للذكور ههنا  
 لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيًا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل  
 فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النبي لكنه يستقيم جوابا للذكور في عامة  
 الكتب فتبين انه هو الصحيح \* ورأيت في الاسرار في حديث الخثعمية ارأيت لو كان على  
 ابيك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق \* ومعنى قوله احق اي  
 بالقبول لانه اكرم الاكرمين فالولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير  
 او الاتفاق الذي لا يقدر الاعليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل \* وقيل  
 معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفي بعض النسخ فقضيتيه بالياء وذلك  
 بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة حير \* قال شاعرهم يام عمرو لم ولدتيه \*  
 ميمما بالكبر والتيه \* ليتك اذ جئت به هكذا \* كلبذرتيه اكلتيه \* كذا في الجوامع  
 الحمادية \* قيل وفي حديث الخثعمية دليل على ان اباهما كان امرها بالحج حيث قاس  
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير  
 واتما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب  
 الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار في  
 القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر \* والظاهر انه عليه السلام  
 قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اي وجه تصل اليهم من المديون  
 او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا تدل على الامر بوجه  
 قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله ولكننا جوزناه بالنص اي  
 ولعدم تصرف الرأى فيما لا ندركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله وامررد فيه نص بسقط لان  
 ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليتمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد  
 واحد منهما فلا وجه للاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى  
 الاثم لانه ايس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا \* وقوله بغير احتراز  
 عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا ان  
 ما لا يعقل مثله يسقط  
 كمن نقص صلوته  
 في اركانها بتغيير

قوله (ولهذا) اي ولما ذكرنا ان مال يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة و ابو يوسف رحمه الله اذا دى خمسة زبوف في الزكوة مكان خمسة جياذ يجوز اي يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى «ولا يثموا الخبيث منه تفقون» الا يقول لا يضمن شيئا بمقابلة الجودة لان المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذي تحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها لا تقوم عند المقابلة بحسبها فيسقط اصلا \* الا ترى انه لو ادى اربعة جياذ عن خمسة زبوف لا يصح الا عن اربعة عندنا خلافا لفرجه الله \* وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مائة وخسون وقيمتها لصياغته مائة و قد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الاموال عند المقابلة بحسبها \* ولا معنى لقول من قال سقط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه \* الا ترى الى ما روى عن النبي عليه السلام انه قال في صوم يوم الشك انه تعالى نهى عن الربوا اقبل منكم \* واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب اي باب العادة فقال عليه ان يؤدي فضل ما بينهما \* ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها تقوم في الغصوب وفي تصرف المريض حتى لو حابى بهابان باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم الحبابات للشترى وكذا في تصرف الوصي حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز \* وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الا ترى ان مال العبرة به اصلا وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا في شرح الجامع للمصنف \* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين ليحقق الممالة التي هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدي الى الربوا ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدي الى الربوا من وجه دون وجه فن حيث ان الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب اذ قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير ملكا لياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدي الى الربوا من حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصير ملكه حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك والحق للمحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير ملكا الواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا دى اربعة جياذ عن خمسة زبوف لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كما في مسئلتنا فانه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزائده والله اعلم قوله (ولهذا) اي ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمى الجمار واخوانه لا يقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفة  
وابو يوسف رضي الله  
عنهما فيمن ادى في  
الزكوة خمسة دراهم  
زبوف عن خمسة جياذ  
انه يجوز ولا يضمن  
شيئا لان الجودة لا  
يستقيم اداؤها بمثلها  
صورة ولا بمثلها قيمة  
لانها غير متقومة  
فسقط اصلا واحتاط  
محمد رحمه الله في ذلك  
الباب فوجب قيمة  
الجودة من الدراهم  
او الدنانير ولهذا قلنا  
ان رمى الجمار لا يقضى  
والوقوف بعرفات  
والاضحية

الرمي (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي كسجود السهو في الصلوة وجب جبراً لنقصان لا قضاء بما فاته الا ترى انه يجب ايضاً اذا اراد في الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياساً على الصوم من غير معنى يعقل \* وقوله بلا نص حال عن الفدية اى او جبتوها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لانعدي ذلك الحكم بالقياس لانوجهه حتمال كتناقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانقف عليه \* والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى \* يحتمل ان لا يكون معقولا وما لا ندركه لا يلزم منا العمل لعارضة الاحتمال الثاني اياه لكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية في الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه يحكم بما يحكم به بالقياس \* ولهذا لم يحكم بجواز الفداء في الصلوة مثل حكمنا بجوازه في الصوم لانا حكمنا بجوازه في الصوم قطعاً لكونه منصوصاً عليه فيه \* ورجونا القبول اى الجواز في الصلوة فضلاً فان محمداً رجه الله قال في الزيادات في هذا اى في فداء الصلوة يحزبه ان شاء الله كما قال يحزبه ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل \* لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالايداء في التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وهما المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس \* ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها \* وكان محمد بن مقاتل يقول او لا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا وصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياساً على الصوم غير من تعليل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولاً والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكننا لم نعقل واحتمل ان لا لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزم منا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطاً فلئن كان مشروعا فقد تآدى والا فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به في الصوم قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلاً وقال محمد رجه الله في الزيادات في هذا يحزبه ان شاء الله كما اذا تطوع به الوارث في الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم  
 اضلا ولانه ادنى رتبة من الايضاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك  
 في الصوم \* وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كافي الايضاء لان دليل الجواز وهو الرجاء  
 الى فضل الله وكرمه يشمل الايضاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم  
 عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرين شهرا ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها فقير  
 حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فينزل  
 يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها قتين بهذا ان التبرع فيه  
 كالايضاء \* وقد لزم على الشيخ مسألة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل  
 للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي  
 عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه  
 التصديق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان  
 غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايضاح  
 والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قرينة بالنص وهو قوله تعالى \* والبدن جعلناها لكم من  
 شعائر الله \* وقوله عليه السلام \* ضحوا \* وغير ذلك واحتمل ان يكون التصديق اصلا في باب  
 التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر  
 لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع  
 اى الشارع نقل القرينة من تملك عينها او قيمتها الى الارقاة في ايام النحر لاجل تطيب  
 الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول  
 ما يتناولون من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة  
 يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله \* خذ من  
 اموالهم صدقة تطهرهم \* ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسب الكرامتهم  
 وعلى الغنى لعدم حاجته فلا يلبق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام  
 الخبيث فنقل القرينة من عين الشاة الى الارقاة لينقل الخبث الى الدماء فيبقى المحوم طيبة  
 فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان  
 يكون معنى التضحية اصلا دون التصديق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصديق في معارضة  
 المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو  
 التصديق \* مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجود  
 الفدية في الصلوة احتياطا \* وحاصل الجواب انا اوجبنا التصديق باعتبار كونه اصلا  
 لا باعتبار كونه مثالا لقوله ( وهو ) اى فعل التضحية او الذبح ( نقصان في المالية ) الى قوله في  
 الهبة معترض قنين المسئلة او لا ثم نكشف الغرض عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل  
 فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابى يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فالأضحية  
 لا مثل لها وقد اوجبتم  
 بعد فوات وقتها  
 التصديق بالعين او  
 القيمة قلنا لان التضحية  
 ثبتت قرينة بالنص  
 واحتمل ان يكون  
 التصديق بعين الشاة  
 او قيمتها اصلا لانه هو  
 المشروع في باب المال  
 كما في سائر الصدقات  
 الا ان الشرع نقل من  
 الاصل الى التضحية  
 وهو نقصان في المالية  
 باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابى يوسف رحمه الله \* وجه قول محمد  
 رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي  
 كشاة القصاب \* وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماديت به القربة  
 لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه  
 ويبيعه فيجوز الا انه تصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها  
 التصديق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم  
 على مال الذبح لا للاضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفائت لا يعمل فيه  
 الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحدهما واكلمها ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبة  
 وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع \* ولا بى يوسف رحمه الله ان القربة  
 كما يتأدى بالدم يتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداءً وبعد الذبح ولو باع  
 شيئاً منها تصدق بثمنه لكان انه بقي قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل  
 ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى القربة باراقة  
 الدم وبابطل حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتأدى به واذا  
 كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما أدى من القربة بالعين الا ترى انه بصير بعد  
 الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا في الاسرار \* فمحمد رحمه الله عدسقوط التمول نقصا فيه  
 لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة \* ثم الغرض من ايراد هذه  
 المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان  
 التصديق تقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تقيص المال بالاراقة او التقيص  
 مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة \* قال المصنف رحمه الله في شرح التوقيم  
 ان الله تعالى نقل القربة من التملك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى  
 اقام الاراقة مقام التملك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لاتم الا بالتمليك حتى لو وهب  
 شاة فضحى الموهوب لا يقطع حق الواهب قبل التملك فدل ان القربة لاتم الا بالتمليك فاذا كان  
 بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التملك بالشاة او القيمة لانه مثل من  
 حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر \* وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال  
 لما ثبت اصالة التصديق في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج  
 عن العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا كن وجب عليه الجمعة او صلى الظهر في منزله يخرج  
 عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون  
 ارافة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبة بالنص في هذه الايام فلا يعتبر  
 الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها ثابت بالنص ايضا كوجوب الجمعة  
 فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اى وجوب التصديق \* كان بهذا الطريق  
 وهو احتمال كونه اصلا في التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم \*

وباراقة الدم وازالة  
 التمول عن الباقي عند  
 ابى يوسف على ما بين  
 في مسئلة التضحية  
 يمنع الرجوع  
 في الهبة ام لا فنقل الى  
 هذا تطيبا للطعام  
 وتحققا لمعنى العبد  
 بالضيافة الا انه يحتمل  
 ان يكون التضحية  
 اصلا فلم تعتبر هذا  
 الموهوم في معارضة  
 المنصوص المتيقن  
 فاذا فات هذا المتيقن  
 بقوت وقته وجب  
 العمل بالموهوم مع  
 الاحتمال احتياطيا ايضا  
 والدليل اعلى انه كان  
 بهذا الطريق لانه  
 مثل الاضحية انه اذا  
 جاء العام القابل لم  
 ينتقل الحكم الى  
 الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هدا وقت يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الارقاة اذا الارقاة للارقاة مثل من كل وجه \* او معناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصديق \* كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب \* الا انه اى التصديق لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القرابات المالية التصديق \* ووقع الحكم به اى حكم الشرع بوجوبه \* لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصديق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الارقاة وان كانت الارقاة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الارقاة المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كون التصديق اصلا \* واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما لا يسقط التصديق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا فقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل فى حقوق العباد اذا فاتت ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الفاتت دل الله مثل اصلى \* وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتاكد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفاتت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا \* وقد وقع لفظ الان فى هذه المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن \* فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون التصديق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان يجوز التصديق فى ايام النحر قال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك رفع ذلك الاحتمال \* والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال \* ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل \* وقوله على مانين اراد به فى شرح المبسوط لافى هذا الكتاب \* او هو تين بالثناء اى ظهر \* وقوله فنقل الى هذا اى الذبح متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لظون الكلام والله اعلم قوله ( واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره ) رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العيدين باثنى تكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا \* فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للاقتراح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيما ترك سنة \* وعن ابن يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه  
على اداء مثل الاصل  
فيجب ان يبطل الخلف  
كما فى الفدية الا انه لما  
ثبت اصلا من الوجه  
الذى بينا ووقع الحكم  
به لم يقضى بالشك  
ايضا \* اما القضاء  
الذى بمعنى الاداء  
فمثل رجل ادرك  
الامام فى العيد كما  
كبر فى ركوعه وهذا  
قد فات موضعها وكان  
قضاء وهو غير قادر  
على مثل من عنده  
قربة فكان ينبغي  
ان لا يقضى الا انه  
قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت  
 وتكبير الافتتاح فانه اذ انسى الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام  
 في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو قنت قائماً يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت  
 في الركوع \* والدليل عليه ان الامام اذ انسى التكبيرات لا يأتي بها في الركوع \* ووجه  
 ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبهه بالقيام  
 فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسوق يسجد للسهو وان  
 سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد سبق بحله الخالص واذا كان من  
 جنسها ما شرع في حال الانحناء وله شبهه بالقيام احتمال ان يكون سائرهما ملحقة بهذه لاتحاد  
 الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لافضاء \* وكان هذا  
 احتياطاً لاتعديلاً ومقابلة كقولنا في الفدية في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح  
 لانها غير مشروعة فيما له شبهه القيام بوجه \* وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات  
 حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا مجز عن  
 حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله ( لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة  
 وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس بالاتصاف وهو باق باستواء النصف الآخر اذا المضادة  
 او المفارقة بينه وبين القعود اما ثبت بقوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف  
 الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام  
 بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الايجابي \* واما حكماً فلان من ادرك الامام في  
 الركوع وشاركه فيه بصير مدر كالتكبير فله عليه السلام \* من ادرك الامام في الركوع  
 فقد ادركها \* وهذا الحكم اي وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتمل في  
 اثباتها فثبت بالشبهة الاداء قوله ( الا ترى ) قيل تقرير وتأكيد لقوله الركوع يشبه  
 القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم \* وليست اي تكبير الركوع في حال محض  
 القيام فان محمداً رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم  
 يهوى لانه يخلو اذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول \* وبؤيده حديث ابي هريرة  
 رضى الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل  
 خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط \* اذا قرأ الفاتحة في الاولين  
 ولم يزد عليها قرأ في الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاولين السورة ولم يقرأ  
 بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الاخرين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة  
 بقضيتها في الاخرين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير  
 واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكرم وطعن على محمد في الجامع الصغير \* وروى الحسن عن  
 ابي حنيفة رحمه الله انه يقضيها اما السورة فلما تذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابي يوسف رحمه  
 الله انه لا يقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما يذكر واما السورة فلانها سنة في الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه  
 القيام وهذا الحكم  
 قد ثبت بالشبهة الا  
 ترى ان تكبير الركوع  
 يحتسب منها وليس  
 في حال محض القيام  
 فاحتمل ان يلحق به  
 نظائره فوجب عليه  
 التكبير اعتباراً بشبهة  
 الاداء احتياطاً

في وقته كان بدعة في غير وقته فلا يقضى \* وجه الظاهر ما يذكر ( قوله وكذلك  
 السورة يعني كان تكبيرات العبد يقضى في الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة)  
 اذا فانت عن الاولين يؤتى بها في الاخرين لشبهه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا \* وذلك  
 لان موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام \* لصلوة الأبقراء \* ولقوله تعالى \* فاقروا ما  
 تيسر من القرآن \* اذ المراد الله اعلم القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر  
 الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روى عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين قراءة في  
 الاخرين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع  
 الاول لقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب  
 وسورة وفي الاخرين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ فبقى للشفع الثاني شبهة كونه  
 محلا لان القيام في الاخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل على المعين  
 غير قطعي فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب ادائها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان  
 في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد \* وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضي الله عنه  
 انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضي الله عنه  
 ترك قراءة السورة في الاولين من صلوة العشاء فقضاها في الاخرين وجهر كذا في المبسوط \*  
 ويكزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم  
 القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي آكد في الوجوب من  
 السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الاخرين نفلا كان اولى فقوله ولهذا جواب  
 عنه اي ولكون قضاء السورة لشبهه الاداء لالمعنى القضاء فلنا لو ترك الفاتحة في الاولين  
 سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء \* اما من حيث  
 القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها في الاخرين نفلا ابتداء حقاله ليصرفه الى ما عليه وانما  
 شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله او على سبيل  
 الاحتياط اداءه لقوله عليه السلام \* لصلوة الأبقراء \* فلما كانت شرعيتها بهذه  
 الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد  
 آليه اشار شمس الأئمة رحمه الله \* وحاصله ان قراءة الفاتحة في الاخرين ليست بنقل مطلق  
 بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه \* واما من  
 حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخرين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او  
 المسنون الذي فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة  
 في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط \* ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع  
 الاول لم يبق تكرارا معنى \* لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا لان  
 النقل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء \* وقوله والسورة لم يجب

وكذلك السورة اذا  
 فانت عن اولين  
 وجبت في الاخرين  
 لان موضع القراءة  
 جملة الصلوة الا ان  
 الشفع الاول تعين بخبر  
 الواحد الذي يوجب  
 العمل وقد بقي للشفع  
 الثاني شبهة كونه محلا  
 وهو من هذا الوجه  
 ليس بفاتحة فوجب  
 ادائها اعتبارا بهذه  
 الشبهة وان كان قضاء  
 في الحقيقة ولهذا  
 لو ترك الفاتحة سقطت  
 لان المشروع من  
 الفاتحة في الاخرين  
 انما شرع احتياطاً  
 فلم يستقم صرفها الى  
 ما عليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المعنى لانسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقمة بالقرائة فكان تقديم السورة اولى وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعدهم التغيير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء منقسم كل واحد على اقسام ثلاثة كافي حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والمبيع واداء الدين اى على الوصف الذى وجب ثم عدادا الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للمقبوض فى الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدال البديل الصرف ورأس مال السلم او السلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذلك حكم عين الحق فى غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدال الاحق وانه موقوف على التراضى فعرفنا انه عين ماوجب حكما الا ترى ان القضاء مبنى على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفى انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين فى حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اسلا ووصفا فكان اداء كاملا قوله ( مشغولا بالجنابة ) بان جنى المغصوب فى يد الغاصب او المبيع فى يد البائع جنابة يستحق بهار قبته او طرفه او بالدين بان استهلك فى يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته \* او ما اشبه ذلك اى الجنابة والدين بان رده مرضا او مجروحا او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالخليل \* ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فقول اذا غضب عبدا فارضا فرده مشغولا بالجنابة او بالدين ان هلك فى يد المالك قبل الدفع او البيع فى الدين برى الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب باقيمة بالاخلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين يرجع بكل الثمن بالاخلاف \* ولو سلمه مشغولا بالجنابة فهلك فى ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن \* فى هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ما غضب او باع لكنه قاصر لانه اداء لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم فى البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عينيا لاشك فيه لان العبد الذى حلده او طرفه لا يشتري بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاخجاع وانما الشبهة فى كونه استحقاقا فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المايعة التى ورد البيع عليها لم يكن بوجود العقوبة لان وجودها يتعلق بكونه مخاطبا بالمالية لان المالية لا يستحق عقوبة كالبهائم

( وكيف )

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قيل يسقط والسورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده فى الاخرين قرائته سورة بصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء \* واما حقوق العباد فهى تقسم على هذا الوجه \* اما الاداء الكامل فهو رد العين فى الغصب والمبيع واداء الدين والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغتم يرده مشغولا بالجنابة او يسلم المبيع مشغولا بالجنابة او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك فى ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابى حنيفة رضى الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزبوف فى الدين اذالم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه \*  
 يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولى القصاص بأباه صح البيع وملكه المشتري ولو كان  
 حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب  
 الجنابة والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية ويحل الدم لا تقوت المالية ولا نصير  
 مستحقة وانما تلقت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاء المستوفى باختياره بعدما دخل المبيع  
 في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان  
 هذا بمنزلة ما لو سلم زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على  
 زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق  
 هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشتري من الاصل \* وبخلاف  
 ما اذا غضب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع  
 قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغضب وذلك باعادة يده كما كانت  
 قبل الغضب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى  
 عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذي يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته  
 فاما التسليم بحكم الثراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالايجاب  
 والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاص بعد التمام وذلك بالفوات  
 والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض ( فان قيل ) بشكل على هذا الفرق  
 ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان بالقيمة عندهما كالموسم  
 المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين  
 الغضب والبيع في الحمل وفرقا بينهما في الجنابة ( قلنا ) لان الاصل في الحمل هو السلامة  
 والهلاك مضاف الى الم المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد  
 الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كالموجت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن  
 الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب انما كان ذلك  
 لضعف الطبيعة من دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب  
 وان ذلك غير موجب لما كان بعده \* واو حنيقة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن  
 المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البايع فيرجع بالثمن كالموسم مالك او مرتهن  
 او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري  
 من الاصل فكأنه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب  
 القصاص مستحق في حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفووا باختياره البيع وان كان يرد  
 على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى  
 علة العلة و علة العلة تقام مقام العلة في الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية \* ولانه لا تصور  
 لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البايع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان مال ينفك عن الشيء بحال فكأنه هو الا ان استحقاق النفية في حكم الاستيفاء فقط وان عقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري واذا قتل فقد تم الاستحقاق \* ولا يبعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحه بشبهة كان العقربا واذا قتل من عليه القصاص خطأ كانت الدية لورثته دون من له القصاص \* وهذا بخلاف الزنا فان بزنا العبد لا يصير نفسه مستحقا اذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا يتا في المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاد اول ضعف الجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه \* واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين من ابى حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجهه كالاستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فلهذا بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشئ \* لانه انما جعل بالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به \* فاما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لاموت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني اذا جلد \* وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب تسخيره وهو ان يرد المعصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وهن الواجب على البائع تسليم المبيع كما وجبه العقد وقد وجد ذلك ثمان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار \* واذا حققت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المثلثين وان الخلاف المذكور يختص بتسليم المبيع مشغولا بالجنابة وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضى مسابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب فرده مشغولا وفي مسألة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظ التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقبل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل \* وقوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسألة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجنابة لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع بحيث قبل هلك ولم يقل هلك اوبيع علم ان مسألة الدين على الوفاق \* وقوله تسليم كامل اي تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا قوله ( واداء الزبوف ) هو جمع زيف اي مردود يقال زافت عليه دراهم اي صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزائف ودرهم زبوف وزيف وهو دون النهرج في الرداء لان الزيف ما يردده بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنهرج ما يردده التجار وربما

عند القابض بطل  
حقه اصلا لانه  
لما كان اداء باصله  
صار مستوفيا وبطل  
الوصف لانه لا  
مثل له صورة ولا  
معنى ولم يجز ابطال  
الاصل للوصف اذ  
الانسان لا يضمن  
لنفسه واستحسن  
ابو يوسف ووجب  
مثل المقبوض احياء  
لحقه في الوصف

تسامح فيه بعضهم \* واذا وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجاوز بها في السلم والصرف تجاوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة \* ثم اذا كان قائماً في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيادة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطلبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم بشرط مجلس العقد \* واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ونحوه فلا يرجع بشئ \* على المديون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلبه بالجياد \* لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساو له قدرا وانما بقي حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض حقا له تمتنع اذا الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض \* وحقا غيره ولا طالب له تمتنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس \* واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض ليحبي حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر القصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا لانه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائماً لان مثل الشئ يحكى عينه \* وانما يصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاما اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده المأذون المديون او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمه الله \* (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق \* ولهذا اي ولو كونه اداء باصله \* لانه لا مثل له اي لا وصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اي اصل الاداء \* لو وصف اي لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف \* ثم الفرق لمحدر رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التي تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا لا يمكن تضمين الوصف لجران الربوا فيما بين العباد فلها وافق ابا حنيفة والفرق لابي يوسف رحمه الله بينهما ان ما قبضه الفقير في مسئلة الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما قبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل تعذرا اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائماً لا يمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وهنار الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه قوله (والاداء الذي هو في معنى القضاء) الى آخره \* رجل تزوج امرأة على ايها عنق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبيع \* فان استحقق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عنقه وعلى الزوج قيمته لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيته حتى ملك الزوج الاب اي بالمرأة واللام للعهد \* بوجه من الوجوه اي بشراء اوهبة او ميراث او نحوها \* لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى او امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم \* ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه تلمذ القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاصل \* فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو السكاح لانه لا يفسخ باستحقاق المهر كما لا يفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد بلمزمه \* الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما \* والدليل عليه ان ما يشه رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام المار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لاتأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم \* لانا نقول انها كانت مولاة لما يشه وهي من بني تيم لامن بني هاشم كيف وكان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مخصصة بالنبي عليه السلام \* وتصديق ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فاسئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل ذلك صدقتك ورد عليك حديثك \* ولان يتبدل الوصف بتغير حكم العين حسا وشرعا كالحمر اذا تحللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدله حل التصرف الثابت للبائع الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتبارها بمنزلة شيء آخر \* واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اثناء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شيئا بالقضاء من هذا الوجه \* ولهذا اي ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة فلا يملك الزوج ان يمنعه اياه اي العبد لانه عين حقها \* ولهذا اي ولكونه غير المسمى حكما فلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها \* والفقهاء فيه ان العقد حال

معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امرأة على ايها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها في المسمى الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك او جب تبدا في العين حكما فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعه اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق حتى يسلمه اليها او يقضى به لها لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجهه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيته على الزوج ثم ملكه الزوج ان

وقوعه لم يقع تملكاً للعبد لان تملك مال الغير لا يصح وانما وقع تملكاً لمثل مال العبد في الذمة فكان المهر مثل ماله الان مال العبد مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست كذلك لانها تكون مثلاً للمهر بالخزر والظن فتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكاً لها قبل التسليم او القضاء \* ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكماً قلنا اذا انصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه \* وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي يحتمل النقص كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كما تشتري اذا انصرف في الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف في المهر وانما لا تنقض لانها لو تنقضت بطل حق الزوج في التصرف لالى خلاف ولولم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسألة الشفيع لان ثمة لو تنقض بطل حق المشتري الى خلف وهو الثمن ولولم ينقض بطل حق الشفيع اصلاً وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان يفك الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام رحمه الله \* ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى في الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقه الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء وتقرره فانقطع الحق عماله حكم المثل كمن غصب شيئاً له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لم يعد حقه فيها اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليقين كما في المغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله ( ويتصل بهذه الجملة ) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء يتصل مسألة مبنية على الراء وهى ان من غصب طعاماً فقد ماله الى مالكه و اياها كده فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوباً فاكساه ب التوب فلبسه حتى يحرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقاً فخبزه ثم اطعمه او لحافشواه ثم اطعمه اذ تم اقتبذه وسقاه او ثوباً فقطعه و خاطه قبصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسقاه او باع منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ما اتى بالرد للمأمور به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد للمأمور به فاذا لم يوجد مساوياً منا \* ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لا يصير مطلقاً التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصراً في حكم الرد فلو جعلنا هذا رداً تضرره المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربحاً لم يأكله و حله الى عباله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقى الضمان على

ويتصل بهذا الاصل  
ان من غصب طعاماً  
فأطعمه المالك من غير  
ان يعلم لم يبرأ عند  
الشافعى

الفاصل كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* فالنكته الأولى تشير إلى أن الإداء لم يوجد والثانية تشير إلى أنه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور \* وجئنا في ذلك أن الواجب على الفاضل نسخ فعله وقد تحقق ذلك أمامنا حيث الصورة فلاه وصل إلى يد المالك وبه يندم ما كان فائتا وأمامنا حيث الحكم فلاه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير أنه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان في ذمة الفاضل مع تحقق العلة المسقطه كما أن جهل المثلث لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الائتلاف إذا كان يظن أنه ملكه \* وأما الغرور فثبت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما بمن عرف بسراق في الطريق فآخبر أن الطريق آمن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغارثينا وإنما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كافي وولد للغرور ولم يوجد ذلك فإن الفاضل المضيف ما شرط لنفسه عوضا \* ولأن أكثر ما في الباب أن لا يكون فعل الفاضل هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كافي في إسقاط الضمان عن الفاضل الأتري أنه لو جاء إلى بيت الفاضل وأكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن أنه ملك الفاضل يرى الفاضل من الضمان فكذلك إذا أطعمه الفاضل إياه كذا في المبسوط قوله ( ليس بإداء مأمور به ) إذ لا بد للمأمور به من أن يكون حسنا والعزور قيم منهي عنه فكيف يكون مأمورا به \* والمرء لا يتحامي أي لا يتجنب ولا يحتز في العادات عن مال الغير في موضع الإباحة لأن المانع من التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية أو المنع الحسي فإذا زال ذلك بالإباحة لا يبالي بالتلافه بخلاف مال نفسه فإنه يحتز عن اتلافه أشد الاحتراز إبقائه على نفسه وإذا كان كذلك كان التلق مضافا إلى الغرور لآلى فعله ففي الضمان على الغار \* فبطل معنى الإداء أي بطل إيصاله إلى المالك حقيقة رد للغرور المنهي عنه \* وحاصل هذا الدليل أن ما صدر عنه ليس بإداء لكونه غرورا \* وقوله ولو كان قاصرا تم بالهلاك جواب عن نكته لاشافعي لم تذكر في الكتاب وهي ما ذكرنا أن الفاضل أزال يدا مطلقا لجميع التصرفات وما أعاد بتقديم الطعام إليه اليد اباحة فكان هذا أداء قاصرا فلا يوجب عن الكمال فجاب وقال لو كان قاصرا كازعت تم بالهلاك كافي أداء الزبوف عن الجباد مع أننا لانسل أنه قاصر بل هو كامل لأنه إيصال الحق إلى مالكة أصلا ووصفا \* وقوله ما أعاد اليد اباحة قلنا جهة الإباحة ساقطة بالاجماع لأنه لا يتصور في حق المالك الأجهة المالك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا الإداء فاما وقوعه بجهل المالك والجهل أي جهل المالك لا يبطل الإداء الصادر من الفاضل إذ علم المالك ليس من شرائط صحة الإداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا لأنه نقيضة فإن الرجل يعبره فوق تعيره بنقصان أعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل إقامة الفرض اللازم وهو الرد إلى المالك يعني تسليم هذا العين إلى المالك فرض على الفاضل وقد أتى به بجهله بأن هذا ملكه لا يصلح مبطلاله \* الأتري أن المغصوب لو كان عبدا فقال الفاضل للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقه وهو لا يعلم أنه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الفاضل

لأنه ليس بإداء مأمور به لأنه غرور إذ المرء لا يتحامي في العادات عن مال غيره في موضع الإباحة والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الإداء نفيا للغرور فصار معنى الإداء لغواردا للغرور قلنا نحن هذا أداء حقيقة لأنه عين ماله وصل إلى يده ولو كان قاصرا تم بالهلاك فكيف لا يتم وهو في الأصل كامل فاما الخلل الذي ادعاه فاما وقوعه لجهله والجهل لا يبطله وكفى بالجهل عارا فكيف يكون عذرا في تبديل إقامة الفرض اللازم

بشيء وكذا البايع لو قال للمشتري اعتق عبدي هذا وأشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بأنه عبده صح اعترافه ويجعل قبضاً ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بأنه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا \* وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغو جواب عن قوله المره لا يتحاشى في العادات عن مال الغير يعنى العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقد بان صحة احترامها عن ديانات اهل الاهواء والمتشقة ونحوها فان العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يحب لآخيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام \* والذي نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لآخيه ما يحب لنفسه \* فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره اتلاف مال الغير \* وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكاني فقيل لى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت فى نفسى هب انك نجوت من البلاء الا نتم للمسلمين ما نتم لنفسك فاننا استغفر الله من قولى الحمد لله منذ ثلاثين سنة \* واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كفى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر \* ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليمكن بفواتها قصور فيه كفى الاداء ولم يتحقق هنالان وصف الجماعة ليس يلزم فى القضاء لان اللزوم فيه يبنى على صيرورة الواجب دينافى الذمة وبعدها الفوات لا يصير وصف الجماعة دينافى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير ففوات هذا الوصف لا يمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر \* وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصور فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته دينافى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيلحق بالاداء الذى يبنى عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى يبنى عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاتته غداً قليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فات بالليل كما جاشت به السنة وكان ينبغي ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا الا انه لما كان مبدئياً على الفائت

والعادة المخالفة  
للايانة الصحيحة على  
ما زعم لغولان حين  
ماله وصل الى يده  
اما القضاء بمثل  
معقول فنوعان كامل  
وقاصر أما الكامل  
فالثل صورة ومعنى  
وهو الاصل فى ضمان  
العدوان

انفتت الكراهة كما اتفق شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفي باب القروض) انما عدا الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلماذا كان من اقسام الاداء ( فان قيل ) ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بخنسه نسيئة وهذا كان القرض في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون ( قلنا ) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل \* والاولى ان يقال كونه شبهها بالاداء لا يمنع من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اثرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول لم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للخبير) جبر الكسر جبرا اى اصلحه \* فالغاصب فوت على المفصوب منه ماله صورة ومعنى فالخبير التام ان يتداركه اداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المفصوب من كل وجه \* فكان اى المثل صورة ومعنى \* سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى \* وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المفصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ابصال العين اليه فيجب ابصال الدلية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته \* ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى \* فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام \* الخطة بالخطة مثل بمثل \* الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة \* ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان يجب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط قوله ( فالقيمة هي المثل ) كالمكيل والموزون والعددي المتقارب \* اذا انقطع مثله اى عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق \* وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور \* وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها مع عدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التي تفوت فيها المماثلة صورة \* وروى ان عابشة رضيت الله

وفي باب القروض  
تحقيقا للخبير حتى  
كان بمنزلة الاصل  
من كل وجه فكان  
سابقا اما المثل  
القاصر فالقيمة فيماله  
مثل اذا انقطع مثله  
وفيما لا مثل له لان  
حق المستحق في  
الصورة والمعنى الا  
ان الحق في الصورة  
وقد فات للخبير عن  
القضاء به فبقى المعنى

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها  
 واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وروى ان اعرابا اتى عثمان رضى الله  
 عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكفوا فصلانها الحديث الى ان قال  
 عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله  
 وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان \* وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى  
 عن النبي عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا  
 وهذا نصيب على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل بضمن مثله نصف عبد اخر وبان  
 ضمان التعدي مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالبية خلقة فتعذر فيها رعاية  
 الصورة اذ لو روعيت لفانت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لاتفاوت فيه وهو  
 القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لاتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى  
 بوضوحه انه لو اشترى عشرة افزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها  
 مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم  
 فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا \* واما حديث عابشة فتأويله ان الرذكان على سبيل  
 المروءة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام  
 ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة \* واما حديث عثمان فقد كان ذلك على  
 سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ  
 بجناية بنى عمه الا انه تبرع باءاء مثل ذلك عن بنى عمه لقرط ميله الى اقاربه واتصا بهم  
 به كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا فى الباب  
 وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره \* والمسئلة على وجوه آما ان كان القتل  
 بعد البرء او قبله \* واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين \* واما  
 ان كانا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما  
 جنائتان على كل حال بالاتفاق \* وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر \* وكذا ان  
 كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والآخر خطأ \* وان كانا خطأين  
 من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جنابة واحدة بالاتفاق \* وان كانا عمدين فهما  
 جنائتان عند ابى حنيفة رحمة الله وجناية واحدة عندهما \* فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع  
 يدرجل مقيدا بالعمد اى قطعاً عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى  
 قتله عمدا قبل برء اليد \* انه الضمير للشان اى الشان ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله  
 وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة فى الفعل والمقصود بالفعل وفى  
 القتل بدون القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة  
 فى المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ  
 فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لاصورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رجحة من

ولهذا قال ابو حنيفة  
 رضى الله عنه فيمن  
 قطع يدرجل ثم قتله  
 عمدا انه يقطع ثم يقتل  
 ان شاء الولي لانه مثل  
 كامل واما القتل  
 المنفرد فمثل قاصر

الشرع علينا \* وقال بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلًا والفعل الثاني ههنا تمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جنابة واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجنابة الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جنابة اخرى الا ترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلا بشخصين \* وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول \* وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والآخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل \* وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادبية واحدة فكذا ههنا وقتلنا هذا اي القتل بعد القطع قبل البرء \* هكذا اي تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جنابة واحدة وانكته من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد \* وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفاتت فان جاعة لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادبية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء وقوله الا ترى انه يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع كما يصلح اتاما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ما حيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للمحكم وهو اترهاق الروح فوق الاول لانه ليس بمؤد الى اترهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما وبؤيده قوله تعالى «وما اكل السبع الا ما ذكيت» جعل الذكاة قاطعة للسراية والاملاحل المذكى بعد جرح السبع \* ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تارك التسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني يصلح ما حيا كما يصلح محققا فلماذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهذا قلنا) اي ولوكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيئه او انه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المنصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقال بل يقتله ولا يقطع لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجنابة يؤل الى القتل وقتلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتدأة صالحة للمحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رضی الله عنه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا يقطع الاحتمال

عند ذلك \* و ابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما المثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب \* ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمناين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط قوله ( واهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره ) اي ولوكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمنثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا \* او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كافي في حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل \* واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب والاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصوره الغصب ان يمسك العين المعصوبة مدة ولا يستعملها وصوره الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت \* ثم الخلاف في مسألة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذهى زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الاثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين \* فلما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدها الا على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية \* ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولوا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبس حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء \* لان منافع الحر تحت يده ولا يدلفيره عليه ككتاب بدنه بخلاف العبد \* وجه قول الشافعي رحمه الله في مسألة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالايمان \* وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم \* اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا ومن غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات بصير متقومة ومالها بمنافعها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنهما \* واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جلة ويواجر متفرقا لبتغاء الربح كما يشتري جلة ويبيع متفرقا \* واما الحكم فلانها في الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهورا وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء واهذا  
لا يضمن منافع الاعيان  
بالاتلاف بطريق  
التعدي لان العين  
ليس بمنثل لها صورة  
ولا معنى اما الصورة  
فلا شك فيها واما  
المعنى فلان المنافع  
اذا وجدت كانت  
اعراضا لا تبقى زمانين  
وايس لما لا تبقى زمانين  
صفة التقوم لان  
التقوم لا يسبق  
الوجود وبعد  
الوجود التقوم لا  
يسبق الاحراز  
والاقتناء والاعراض  
لا يقبل هذه الا  
وصاف

بالاجاع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولا ماليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة  
والخمر واذ ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنفعة تكون  
مضمونة عليه \* ولعلنا نرجو الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان \* أحدهما  
نفيها بنفي المالمية والتقوم عن المنفعة اصلا \* وثانيهما باثبات التفاوت في المالمية بينهما \* بيان  
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمنقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة  
المالمية للشيء بالتمول والتحول عبارة عن صيانة الشيء \* وادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع  
بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها  
التحول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف  
بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء \* وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش  
والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما \* ولا يقال المنافع توجد محرزة  
ضرورة احراز ما قامت هي به \* لا نأقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب لا للغصوب  
منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوايد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو  
كانت محرزة للغصوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصى وذلك  
لا يوجب الضمان كالحشيش الثابت في ارض يملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا  
ضمنا لاحراز الارض \* وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يحل  
المعدوم ولا يأتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتى بعده وهي لا تبقى في الزمان  
الثاني ليحله الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز \* وبيان الثاني ان ضمان  
العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموال متقومة فهي دون الاعيان في المالمية فلا  
تضمن بالاعيان كما لا تضمن الديون بالعين والردى بالجيد \* وهذا لان المنفعة تقوم بالعين  
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والتبوع ظاهر \* وكذا  
المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقانا وبين ماتبقى وبين مالا تبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة  
كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثله اذ هو اسم اضافى كالاخ والعين لا تضمن  
في باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما \* يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة  
عند الاتلاف حتى ان الحجر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا  
لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجاع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين  
والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم او الدنانير او الفالسيخ رحمه الله اشار  
بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول بقوله ولان التفاوت بين ما  
يبقى الى اخره الى الطريق الثاني قوله ( الا ان ثبت احرازها ) استثناء منقطع من قوله  
وليس لما لا يبقى صفة التقوم اى وليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان ثبت احرازها  
شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد  
ثبتت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الآن يثبت احرازها  
بولاية العقد حكما  
شرعيا بناء على  
جواز العقد فلا يثبت  
في غير موضع العقد  
بل يثبت التقوم في  
حكم العقد خاصة  
ولان التقوم في حكم  
العقد ثبت لقيام العين  
مفاهما

ان يثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضاسدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعني لما جاز العقد شرعا يثبت الاحراز ضرورة بساء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد \* ولا يقال وقد ثبت تقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطى \* جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه \* لانا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما \* ولانها انما تضمن بالعقد اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد \* وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى \* وقوله ولان تقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعني لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام التمرع العين المنتفع بهامقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الاترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها يثبت تقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبى الحقيقة معتبرة قوله ( وهذا اصح ) اعلم بان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المدومة في باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الامضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فاتزل المنافع موجودة تجري الصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود و صار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار العرضية \* وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التى هى محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع اذ لا وجودها حالة العقد ولا بقاءها بعد الوجود فاقنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم يتأخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة \* ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضاف الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فصل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصف الكلاهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى الفضل الكرماني رحمه الله \* فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم ينقد في المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينقد على المنفعة لا على العين \* فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم او لا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء \* ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان تقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح \* ووجهه ان ما قاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المدوم موجودا وما قلنا بقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما يمر نخيله يتأخر حكمه الى حين وجود الثمرة لانها تجعل موجودة \* ولان اقامة السبب مقام السبب في الشرع امر شائع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المدوم موجودا فيس له في الشرع استمرار مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح وقوله ( الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح \* وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به فسد القياس وصار كما انه قال لا يصح القياس لان تقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي القيس عليه وصف يفارق به القيس وهو الرضاء لان الرضاء اثر في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان العدوان فبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل بوجوب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما دامس وبال \* والعرض من ايراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكره او لا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لاعن الفاسد لان اثبات تقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه ان لا يقوم المنافع فيه كافي الاتلاف والعصب فاما اثبات تقوم والتزام المال بطريق التراضي فوجود في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والعصب \* ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره اولاه وان تقوم لما ظهر في حق العقد لا يتميز به بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل الفاسد نفسه اصلا قوله ( ولان التفاوت ) قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين أحدهما ان العين تسبق والمنفعة لا تسبق وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما تسبق وتقوم العرض به وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يسبق وهو مع ذلك قائم بغيره قوله ( تفاوت فاحش ) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمة كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود \* فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يسبق معه المساواة بينهما فنع من ايجاب الضمان \* وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذي بنى عليه الضمان وهو المالية لاني كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا غير ههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوي مالية الاعيان لانه لا تقبل البقاو المالية صفة للوجود فاذا كان

الاترى ان ضمان  
العقد فاسدا كان او  
جائزا يجب بالتراضي  
فوجب بناء تقوم  
على التراضي وضمن  
العدوان يعتمد  
اوصاف العين  
والرجوع اليها يمنع  
التقوم على ما عرف  
ولان التفاوت بين  
ما يسبق وتقوم العرض  
به وبين العرض  
القائم به تفاوت  
فاحش فلم يصلح مثلاله  
معنى بحكم الشرع  
في العدوان بخلاف  
ضمنان العقود لان  
العقود مشروعة  
فثبت على الوسع  
والتراضي

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلماذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله ( باعتبار الحاجة اليها ) فان قيل ( الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره افتتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس ) قلنا ( ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لايما يندرج وجوده وهو العدوان فانه منهى عنه وسيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا ياتم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا ) فان قيل ( في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفافكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحق بالجنس بالظالم اولى ) قلنا ( حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الاتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يرجح حق المصنوب منه على الغاصب \* واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضى وما يستحق بالقضاء الذى هو حجة الشرع لا توصل اليه في دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف \* يوضح ما ذكرنا اننا لو اوجبنا عليه زيادة على ما نتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقا وهى اننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم \* وقوله الا ترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه \* وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله ( يبطلها اصلا ) اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البذل والمبدل فان البائع يرى خيرية في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذى رأى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر \* وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذا الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقوم في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هى تندفع بالاستبدال من غير تقوم كافي الخلع والعنق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها  
وسقط اعتبار هذا  
التفاوت الا ترى ان  
اعتبار هذا التفاوت  
في ضمان العقود يبطلها  
اصلا واعتباره في  
ضمان العدوان لا  
يبطله اصلا بل  
يؤخره الى دار  
الجزاء لانه يبطل حكما  
لجزائه لانه لا يهدمه في  
نفسه واهدار  
التفاوت يوجب  
ضررا لازما للغاصب  
في الدنيا والآخرة  
ولم يحصل التمييز بين  
الجارى والفاصل لان  
ذلك يؤدى الى  
الخرج فلم يعتبر فيما  
شرع ضرورة

العدو لما تقويت فيه من غير ضرورة عرفائه هو الاصل فيها فيثبت تقويتها في ضمان  
 العدو ايضا \* ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقويتها لما مر من الدلائل ولكنها  
 تقوم بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم الى التقويم حاجة فنقتصر على مورد النص  
 لكونه غير معقول المعنى قوله ( وانما قلنا ذلك ) اي بان التقويم ثبت نصا بخلاف القياس  
 لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره \* ان يتقوا باء والكم \* والاموال  
 انما تضاف اليها بواسطة الاحراز الذي به يثبت التقويم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم \*  
 ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم  
 بشرط ان يتقوا باء موالكم والمشرط لاجوده بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء  
 بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعي غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام \* على  
 ان تأجرني ثمانى حجج \* فمر تناضرا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغائها \*  
 وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه \* ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان  
 يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شئ ولو اتلف  
 ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل والله  
 اعلم قوله ( لان المال ليس بمثل لنفس صورة ) وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الآدمي  
 والابل او الدراهم صورة \* ولا معنى لان الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل  
 له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك  
 في الدرجة السفلى \* ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الآدمي  
 هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل اماتته ولا مشابهة بين  
 المعين ولان المال جعل مثل مال اخر يخالفه صورة بتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا  
 المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا \* ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ  
 وهى عبارة عن قدر مالته بالدراهم او الدينار واذ لم يكن الشئ \* ما لا يمكن له قيمة كذا في  
 الاسرار قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال  
 غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود \* وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق  
 الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق \* وبيان هذا ان موجب الحمد القود على التعيين  
 عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولى الشافعي وفي قوله الآخر موجه  
 القود والدية والخيار الى الولى في التعيين لقوله عليه السلام \* من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين  
 ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية \* فهذا تخصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل  
 وان الولى مخير بينهما \* ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع جبر حق المقتول  
 فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان القوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى  
 انه ينفع به يقضى به ديونه وتنفذ وصاياه اما القصاص فاما ينفع به الوارث اذا التشفى  
 يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في الممدون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير  
 معقول فهو كغير  
 المال المتقوم اذا  
 ضمن بالمال المتقوم  
 كان مثلا غير معقول  
 مثل النفس تضمن  
 بالمال لان المال ليس  
 بمثل للنفس لا صورة  
 ولا معنى لان الآدمي  
 ماله والمال مملوك  
 فلا يشبهان بوجه  
 ولهذا قلنا ان المال غير  
 مشروع مثلا عند  
 احتمال القصاص  
 لان القصاص مثل  
 الاول سورة وهى  
 وهو الى الاحياء  
 الذى هو المقصود  
 اقرب فلم يجوز ان  
 يزاحمه ما ليس بمثل

تفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفي الصدر نظرا للولى وبقاء للحياة فشرعه لا ينفي الضمان الاصلى لكنه تعذرا لجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فانبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير \* ولنا انه ائلف مضمونا فيتعهد ضمانه بالمثل ما يمكن كاتلاف المال وتقويت حقوق الله تعالى من الصاوة والصوم والمال ليس يمثل للتلذذ لما ذكرنا والقصاص مثل له \* صورة لانه قتل وافاتة حيوة كالاول \* ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني فى معنى الانتقام كالاول وهذا سمي قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا ( فان قيل ) كما ان المال ليس يمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس يمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل ( قلنا ) المال ليس يمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لاصورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمدا لانه لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مائة بينها وبين الفاتت بوجهه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه \* ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع قوله ( وهو ) اى القصاص الى الاحياء الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب \* بيانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القائم مقامه ما ينجبر به الفاتت وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة تحصل به حيوة للولى القائم مقام القتل وذلك فى القصاص دون ايجاب المال لان افاتة الحيوة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حيوة لنا وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جبا على هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من قتل انسانا بصير حربا على اولى اياه القتل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمي دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احيائها فكانما احياء الناس جميعا \* فيكون فى القصاص حيوة اولاده وفى حيوتهم حيوة لان بقاء الرجل بقاء ولده من طر يق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب \* وانما اقرب لان المال نوع اقرب الى المقصود اذ بوجوه به قد يمنع القاتل عن القتل واستيفائه قد يمنع الولى عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلهذا كان القصاص

اقرب الى المقصود قوله ( وانما شرع المال ) جواب عما قال الشافعي ان المال مثل للنفس  
 بدليل حالة الخطاء فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم  
 الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل \* وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات  
 المجملة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذه الخاطي به لكونه معذورا فيد ونفس المقتول محترمة لا يسقط  
 حرمتها بعذر الخاطي فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة  
 النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند  
 وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم \* فيكون في ايجاب المال  
 منة على القاتل بان سلبت له نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان  
 لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضى به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور \* واذا ثبت  
 هذا في الخطأ في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء  
 المحل لمعنى في المحل يجب المال ايضا لان الخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون في  
 غيره من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة  
 واذا عفا احد الشريكين يجب للأخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى في اللقاتل  
 وهو انه حيي بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للاخر بخلاف  
 ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطي \*  
 وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يقبل في حالة الخطاء  
 اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا فلهذا  
 قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله ( ولهذا ) اي ولما ذكرنا ان ما ليس  
 بمال لا يكون المال مثلاله فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن  
 القصاص ثم جمعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله  
 يضمنون الدية له \* وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لا يضمن لولى القصاص شيئا  
 وما ذكرهنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد \* ورأيت في التهذيب  
 ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له  
 القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق  
 من له القصاص في تركته فهذا يدل على ان الاجنبي لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما  
 هو مذهبنا وكذا ذكره في الاسرار ايضا \* وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله  
 ( او يقتل القاتل ) اضافة المصدر الى المفعول له ان القصاص ملك متقوم لولى الاترى ان  
 القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك  
 بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا  
 القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن \* وان لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب  
 والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا بالاتلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف

( الشاهد )

وانما شرع عند عدم  
 المثل صيانة للدم عن  
 الهدر ومنة على القاتل  
 بان سلبت له نفسه  
 وللقاتل بان لم يهدر  
 حقه ولهذا قلنا نحن  
 خلافا للشافعي ان  
 القصاص لا يضمن  
 لولى بالشهادة الباطلة  
 على العفو او يقتل  
 القاتل لان القصاص  
 ليس بتقوم فلم يكن له  
 مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تفرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل اليه اشير في الاسرار \* ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثله صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثاله الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوايجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جبيع المال قوله ( وانما شرعت الدية ) جواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للمخضم فقال لا يجوز القياس على الخطأ لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر وانه خطر المحل وما في الشهادة ارافة دم ليصان بالضممان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى \* ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور \* ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كأن الشهود اتوا عليه بفعل مندوب \* والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شئ من المال بمقابلته قوله ( ولهذا اي ولما بينا ان ماليس بمال ) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطبيقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وذلك ان قتل رجل منكوحه رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج \* وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يفرم للزوج شيئا عندنا وعندده له مهر المثل عليها كذا في المبسوط \* وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله في مسألة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كفوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لافي النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا \* فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسألة الردة فيحمل على ان له في مسألة الردة قولين \* وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتدت الزوج فعليه نصف المهر \* وهذا يؤيد ما ذكره ابو الفضل \* تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوته فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه في احدي الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويوجب بالفاسد قيمته كافي الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعهما على مال يجوز وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالتخرو الميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما \* ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية  
صيانة للدم عن الهدر  
والعفو عن القصاص  
مندوب اليه فكان  
جائزا ان يهدر بل  
حسنا ولهذا قلنا ان  
ملك النكاح لا يضمن  
بالشهادة بالطلاق بعد  
الدخول ويقتل  
المنكوحه وتردتها  
لانه ليس بمال متقوم

بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا تماثلة بينهما صورة  
 ولا معنى لان معنى الشيء مائرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن  
 والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وبقاء العالم والمال خلق بذاته لا قامة المصالح فاني  
 بما تلاقى \* ولان ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي بمعنى تفرغ الادمي منه فكان معتبرا به  
 معنى وانه خلق مالك المال والمال خلق بذاته مملوكا له فكيف يتشابهان قوله ( وانما  
 تقوم بالمال بضع المرأة ) جواب عما استدلل به الشافعي انه متقوم بئو تامة تقوم زوالا فانما المتقوم  
 عند الشئ بضع المرأة لا المالك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم المالك لان ذلك لاظهار  
 خطر ذلك المحل ليكون مصو ناعن الابتدال ولا يملك بما تملكه المرأة بما لا يعظم خطره  
 عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما المالك الوارد عليه فليس  
 بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولا عوض ولا يقال عدم توفقه  
 على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله  
 المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقه في البحر صح ومعه هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن \* لانا  
 نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا  
 انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله ( ولهذا ) اى ولان تقوم البضع لاظهار خطره \*  
 لم يجعل له اى للبضع حكم التقوم \* 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 والاطلاق فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير بماله بصح ولو  
 خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح قوله ( ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل  
 الدخول ) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة  
 على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عند كتمت  
 انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته  
 مهر المثل تاما ولا يعر مون بل يعر مون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او  
 اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقر كفي مال اشتراه الانسان  
 لا يعتبر الثمن عند الاتلاف \* وهذا القدر يكفي جوابا عن النقص \* ثم بين وجه لزوم  
 نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره \* ويبيانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع  
 الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق انما لا يكون الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء  
 النكاح فهم باضافة الفرقة اليه من العلة المسقطه من ان يعمل عملها في النصف فكانهم الزموا  
 الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع  
 فكانوا بمنزلة العاصيين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع \* ولا يلزم عليه ان الابن اذا  
 اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يعر مون الاب نصف المهور يرجع به على الابن ولم  
 يوجد منه ما نصير الفرقة به مضافة الى الاب \* لانا نقول هو باكرهه اياها منع صيرورة

وانما يقوم بالمال بضع  
 المرأة تعظيماً لخطره  
 وانما الخطر للمملوك  
 فاما المالك الوارد عليه  
 فلا حتى صح ابطاله بغير  
 شهود ولاولى ولهذا  
 لم يجعل له حكم التقوم  
 عند الزوال لانه ليس  
 يتعرض له بالاستيلاء  
 بل اطلاقه ولا يلزم  
 الشهادة بالطلاق قبل  
 الدخول فانها عند  
 الرجوع يوجب  
 ضمان نصف المهر  
 لان ذلك لم يجب قيمة  
 للبضع الا ترى انه  
 لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة اليها واما وجب نصف الصداق على الاب فكانه الزم بذلك او قصر يده عنه  
 فلذلك يضمن \* وهذا الجواب هو مختار المتأخرين \* وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل  
 الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط  
 عنه كل المهر فالشهود وبشهادتهم كدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموا ذلك فلهمذا  
 ضمنوا \* ولكنهم قالوا لان تسليم التأكد بدل المهر كدوا بنفس العقد لانه لم يبق بعده  
 الا الوطى الذي جرى بجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تماما بالقبض على ما عرف \*  
 ولئن سلمنا التأكد فلان تسليم التأكد الواجب بسبب اللص ان الأثرى ان الشاهدين لو شهدا على  
 الواهب بأخذ العوض حتى ابطال القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة  
 لم يضمنوا للواهب شيئا وقد كذبوا العوض حكم زوال ملكه ولم يجرى مجرى الارالة ابتداء  
 كذا في الاسرار \* ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله ( كما  
 قال الشافعي ) متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعي  
 اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولوا واحدا وان كان قبل  
 الدخول فكذلك في رواية المزني عنه وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان  
 الزوج لم يغرما لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الاثرى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم  
 يغرما شيئا لانهما انخرجا السلعة عن ملك المشتري فقد رد اليه الثمن \* والاصح هو الاول لانهم  
 اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الاثرى انه يرجع بمهر المثل  
 وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع  
 بمهر المثل على الشهود وان لم يغرما شيئا كذا في التهذيب \* فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال  
 الشافعي اشار الى هذا المذهب قوله ( فمثل رجل تزوج امرأة على عبد ) اذا تزوج  
 امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها  
 بالقيمة اجبرت على القبول \* وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان  
 النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بمقتضى المعاملة معاوضة فكذا بالنكاح  
 وهذا لان المقصود بالمسمى مهرها والمالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح  
 التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الاثرى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية  
 فكذا اذا سمى عبدا \* ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينه  
 في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال على الاثرى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل  
 واوجب في الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينه في الذمة عوضا عما  
 ليس بمال فكذلك يثبت شرطه وهذا لان المهر باعتبار المائة مال وجب ابتداء الجهالة  
 المستدركة في التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كما في الاقرار فان من اقر لانسان بعد صح اقراره  
 ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فوجب الشرع الوسط نظرا  
 لهما كما في الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال \* وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعي لكن  
 المسمى الواجب بالعقد  
 لا يستحق تسليمه عند  
 سقوط تسليم البضع  
 فلما اوجبوا عليه تسليم  
 النصف مع فوات  
 تسليم البضع كان  
 قصر يده عن ذلك  
 المثل فاشبهه الغصب  
 فاما القضاء الذي في  
 حكم الاداء فمثل رجل  
 تزوج امرأة على  
 عبد بغير عينه انه اذا  
 ادى القيمة اجبرت  
 على القبول وقيمة  
 الشيء قضاء له لا محالة  
 انما يصار اليها عند  
 العجز عن تسليم  
 الاصل وهذا الاصل  
 لما كان مجهولا من  
 وجهه ومعلوما من  
 وجهه صح تسليمه من  
 وجهه واحتمل العجز  
 فان ادى صح وان  
 اختار جانب العجز  
 وجبت قيمته

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس بعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد فهو ما تعلم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فتحمل فيما بيني على المسامحة وهو النكاح دون ما بيني على المضايقة وهو البيع \* واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب \* ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لاجتهاد اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا له بعينه \* واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمي عبدالغير او سمي عبدا نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه \* الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول \* ولا تعين الا بالتقويم \* صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لقضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله \* فصارت القيمة من اجهة للمسمى اى مساوية له في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشئيين فلهذا يخير الزوج \* وانما يخير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل ( فان قيل ) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كفال الشافعي رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى ( قلنا ) انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصاركانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صححت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا بعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ( ومن قضية الشرع ) اى ومن حكم الشريعة \* في هذا الباب اى باب الامر \* ان حكم الامراى المأمور به يوصف بالحسن \* والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لامن قضايا اللغة لان هذا الصيغة يتحقق في البيع كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او السرقة

ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاجة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان امر احقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر السلطان \* ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعري واصحاب الحديث هو من موجباته \* وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظه في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل \* وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجب لما لم يعرف به كذا في الميزان \* وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشئ وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع \* وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان \* ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة \* وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيباتها وقبح الزنا وشرب الخمر \* قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل \* واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحلي وغيرهم \* واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة بأسره \* واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه، وصوفا بالحسن \* بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كذهب اليه جماعة من اصحابنا وجامعة اصحاب الحديث \* وبدل عليه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المأمور به ثابت عقلا كذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا \* وأشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس بمصدر اصلا بل هو الاله يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان مما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن \* ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المأمور بابلاغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يلبق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى \* قل ان الله لا يأمر بالفتحشاء \* فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شيخنا قدس الله روحه ( فان قيل ) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بالصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه  
مأمورا به لا بالعقل  
نفسه اذا لعقل  
غير موجب بحال  
وهذا الباب لتقسيمه  
والله الموفق

والتعجب والوجوب حقيقة \* وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا  
 وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة ( قلنا ) هذه صفات راجعة الى  
 الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث \* وكالعرض الواحد الذي يوصف  
 بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات  
 لا معان زائدة عليها \* ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى  
 وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث  
 قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا  
 نهاية لها وانه باطل \* ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست  
 بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون  
 علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات  
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات  
 زائدة عليها \* ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات  
 الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الاحالة الحدوث وعلى الطريق  
 الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا  
 في الميزان

﴿ باب بيان صفة الحسن للأمر به ﴾

\* الأمر به نوعان في هذا الباب اي في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اي انصف  
 بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي انصف بالحسن باعتبار حسن  
 ثبت في غيره \* ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها  
 او غير مكره كالتصديق \* وضرب منه يقبله اي يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالافرار  
 فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض  
 الشروح \* وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه  
 لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط  
 وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالتدوب على  
 انا لانسلم ان الوجوب ساقط \* واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء  
 حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك  
 حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية خلق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على  
 بقاء جرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس  
 بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على  
 الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لا تنفاه اللازم بانتفاء المزموم وقيل معناه ضرب

﴿ باب بيان صفة ﴾  
 الحسن للأمر به  
 الأمور به نوعان في  
 هذا الباب حسن لمعنى  
 في نفسه وحسن لمعنى  
 في غيره فالحسن لمعنى  
 في نفسه ثلاثة اضرب  
 ضرب لا يقبل سقوط  
 هذا الوصف بحال  
 وضرب يقبله وضرب  
 منه ملحق بهذا القسم  
 لكنه مشابه لما حسن  
 لمعنى في غيره والذي  
 حسن لمعنى في غيره  
 ثلاثة اضرب ايضا  
 فضرب منه ما حسن  
 لغيره وذلك الغير قائم  
 بنفسه مقصودا لا  
 يتأدى بالذات قبله بحال  
 وضرب منه ما حسن  
 لمعنى في غيره لكنه  
 يتأدى بنفس الأمور  
 به فكان شبيها بالذات  
 حسن لمعنى في نفسه  
 وضرب منه حسن  
 الحسن في شرطه بعد  
 ما كان حسنا لمعنى في  
 نفسه او ملحقا به وهذا  
 القسم سمي جامعا  
 اما الضرب الاول  
 من القسم الاول

لا يقبل سقوط هذا الوصف أي كونه مأمورا به كالتصديق فإنه مأمور به في جميع الأحوال  
 \* وضرب يقبله أي يقبل سقوط هذا الوصف كالإقرار فإنه لا يبق مأمورا به في حالة الإكراه وهذا  
 أحسن ولكن سياق الكلام يأباه \* وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله يدل على هذا المعنى فإنه  
 قال والنوع الأول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعني به السقوط عن المكلف  
 وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال \* وضرب منه أي من الذي حسن لعينه  
 في نفسه ما لحق به حكما لكنه يشبه بما حسن لعينه في غيره نظرا إلى حقيقته كالزكوة \*  
 لا يتأدى أي ذلك الغير الذي هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذي قبله وهو الظهارة  
 والسعي \* فكان شبيها بالذي حسن لعينه في نفسه من حيث أن ماهو موصوف بالحسن  
 حقيقة يحصل بنفس المأمور به \* وضرب منه ما حسن لعينه في شرطه بعد ما كان حسنا  
 لعينه في نفسه كالصلوة \* أو ملحقا بالذي حسن لعينه في نفسه كالزكوة فإن الصلوة حسنة لعينه  
 لكونها تعظيم الله تعالى قولاً وفعلاً والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسناً باعتبار  
 حسن شرطها وهو القدرة على الأداء \* وهذا القسم يسمى جامعاً لاشتماله على ماهو حسن  
 لعينه وغيره وقد يجمع الحسن بالاعتبارين في شيء واحد كالمرأة الجميلة إذا تزينت بزينة  
 اكتسبت حسناً أداً على حسنها بتلك الزينة \* ونظيره الظهر المحلوف بإدائه فإن أداءه صار  
 حسناً احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد أن كان حسناً في نفسه قوله ( فحجوا  
 الإيمان بالله تعالى وصفاته ) احترازه عن أمن بوحده أيته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة  
 وغيرهم \* وقوله غيراته نوعان ليس تجرى على ظاهره لأن النوع لا بد من أن يوجد فيه تمام  
 ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الإيمان في الإقرار ولا في التصديق على ما  
 اختاره الشيخ فيكون معناه غيراته ركنان أي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو  
 ركن وإقرار هو ركن \* وأعلم أن مذهب المحققين من اصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب  
 والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع  
 تمكنه من البيان كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كان المناق إذا وجد منه  
 الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا لوجود شرطه وهو الإقرار كإقراره عند الله  
 تعالى لعدم التصديق \* وقال كثير من اصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار  
 باللسان إلا أن الإقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الإكراه والتصديق ركن أصلي لا يحتمل  
 السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمناً عند الله تعالى  
 وكان من أهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء \* وتمسكوا في  
 ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام \* بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله  
 إلا الله والشهادة لا يكون إلا باللسان \* وقوله عليه السلام \* اتدرون ما الإيمان شهادة أن لا إله  
 إلا الله \* وقوله عليه السلام \* أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله \* وقوله  
 صلى الله عليه وسلم \* الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله \* وغير ذلك \*

فحجوا الإيمان بالله تعالى  
 وصفاته حسن لعينه  
 غيراته نوعان تصديق  
 هو ركن لا يحتمل  
 السقوط بحال حتى  
 أنه متى تبدل ضده  
 كان كفراً وإقرار  
 هو ركن ملحق به  
 لكنه يحتمل السقوط  
 بحال حتى أنه متى تبدل  
 بوضده بعذر الإكراه  
 لم يعد كفراً لأن  
 اللسان ليس معدن  
 التصديق لكن ترك  
 البيان من غير عذر  
 يدل على فسوات  
 التصديق فكان ركننا  
 دون الأول فمن صدق  
 بقلبه وترك البيان  
 من غير عذر لم يكن  
 مؤمناً ومن لم يصادف  
 وقتاً يتمكن فيه من  
 البيان وكان مختاراً  
 في التصديق كان  
 مؤمناً إن تحقق ذلك

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغتوعر فاهو التصديق فحسب وان عمل القلب ولا تعلق له  
باللسان فلا يمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن  
الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة \* وبان  
الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن ووصف بالايمان على التحقيق من حين  
آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار  
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امانه  
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجراء احكام الدنيا اذ لا ووقوف للعباد على ما في  
القلب فلا بداهم من دليل ظاهر لتمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر  
فيجزي احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن  
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند  
الله تعالى هو من اهل الجنة \* ثم لما كان الاقرار ركننا عند الشيخ والشيء لا يبق بدون ركنه  
لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج في اثناء كلامه الجواب عنه \* فقال  
الاقرار ركن ملحق به اي بالتصديق في كونه ركننا \* لكنه استدراك عن قوله هو ركن اي  
الاقرار مع كونه ركننا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان  
ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق  
وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركننا لكن اللسان لما كان معبراً عما في القلب كان الاقرار دليلاً  
على التصديق وجوداً وهدماً فجعل ركننا فيه وقيام السيف في مسألة الاكراه على رأسه دليل  
ظاهر على ان الخامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق  
فيصلح عدمه في هذه الحالة دليلاً على عدم التصديق فلم يبق ركننا فاما في غير هذه الحالة  
فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسناً عينه وواجباً  
عليه من غير عذر وكافة في الايمان به لا يكون الا تبديل الاعتقاد فصلاح ان يكون ركننا وان  
كان دون التصديق \* مختاراً في التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا يقع  
اصلاً \* كان مؤمناً يعني عند الله تعالى \* وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع  
عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله ( وكالصلاة ) عطف من حيث  
المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلاة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا  
من الضرب الثاني فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثاني \*  
وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكان التصديق الذي  
هو الركن الاصل في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثاني  
فكان الاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن عينه اذ هو اقرار بوحداية الله تعالى واقرار  
بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلاة فانها حسنت معنى  
في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً لجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد

وكالصلاة حسنت  
لمعنى في نفسها من  
التعظيم لله تعالى الا  
انهادون التصديق  
وهي نظير الاقرار  
حتى سقطت باعذار  
كثيرة

فدل انها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام \* الصلوة عماد الدين \* وقال عليه السلام \* وجعلت قرعة عيني في الصلوة \* لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب \* والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار ككون الحسن حقيقة في ذاته او حكما يتقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما لحق به حكما \* والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه يتقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل \* وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما لحق به حكما والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول و اراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر \* فعلى هذا يكون قوله كالصلوة عطف على فهو الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الانهادون التصديق اذ لو كان عطف على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة \* ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله ( الا انها ليست بركن ) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كادل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعما كذا كرنا فيصالح ان يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه قوله ( صار حسنا لمعنى قهر النفس ) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به على ما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عادت نفسك فانها اتصبت لمعادتي وقال عليه السلام \* اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك \* لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن ملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى \* قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق \* قل احل لكم الطيبات \* كلوا من طيبات ما رزقناكم \* كلوا مما في الارض حلالا طيبا \* ليس بحسن \* وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها لان تملك المال وتقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا ومنوع عقلا \* وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة مكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة \* ما انت يا مكة الا وادى \* شرفك الله على البلاد \* وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن  
في الايمان بخلاف  
الاقرار لان في الاقرار  
وجودا وعدم ادلالة  
على التصديق  
والقسم الثالث  
الزكوة والصوم  
والحج فان الصوم  
صار حسنا لمعنى قهر  
النفس والزكوة لمعنى  
حاجة الفقير والحج  
لمعنى شرف المكان  
الا ان هذه الوسائط  
غير مستحقة لانفسها  
لان النفس ليست  
بحانية في صفتها  
والفقير ليس بمستحق  
عبادة والبيت  
ليس مستحق لنفسه  
فصار هذا كالقسم  
الثاني عبادة خالصة  
لله حتى شرطنا لها  
اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لاذاته اذ قطع المسافة وزيارة اما كن معلومة تساوى في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد \* غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لاختيار العبد فيها فان النفس ايست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى \* ولا يقال للملئكن جانية في صفتها كيف استحققت القهر لاننا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازاً عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة \* وكذا الفقير ليس يستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل \* وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبررة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلاً لما ذكرنا \* وكذا البيت ليس يستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ايانا بتعظيمه \* ولما ثبت ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافاً للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة ( فان قيل ) الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضاً فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لا من الثاني كالخج ( قلنا ) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها اقد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الواسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث \* اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردي في فوائد التقويم \* فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون ونيوب الولى منابهما في الاداء \* واعلم ان اراد الايمان في نظر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلاً ولهدالم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتاً بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

واما الضرب الاول

من القسم الثاني قتل  
السعي الى الجمعة ليس  
يفرض مقصودا انما  
حسن لاقامة الجمعة  
لان العبد يتمكن به من  
اقامة الجمعة  
لايتأدى به الجمعة  
وكذلك الوضوء  
عندنا من حيث هو  
فعل يفيد الطهارة  
للبدن ليس بعبادة  
مقصودة لانه في نفسه  
تبرد وتطهر لكن انما  
حسن لانه يراد به اقامة  
الصلوة ولايتأدى به  
الصلوة بحال ويسقط  
بسقوطها وتستغنى  
عن صفة القربة في  
في الوضوء حتى  
يصح بغير نية عندنا  
ومن حيث جعل  
الوضوء في الشرع  
قربة يراد بها ثواب  
الآخرة كسائر القرب  
لايتأدى بغير نية الا  
ان الصلوة تستغنى  
من هذا الوصف في  
الوضوء والضرب  
الثاني الجهاد وصلوة  
الجنساة انما صار  
حسنيين لمعنى كفر  
الكافر واسلام المبت

يا بى هذا الاحتمال \* ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن والافرار  
دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانه ليست بركن في الايمان والصوم واختاره دونها  
لانها مشابهة للحسن لغيره قوله ( واما الضرب الاول من القسم الثاني ) وهو ما حسن  
لمعنى في غيره وذلك الغير لايتأدى الابد فعل مقصود فتل السعي الى الجمعة ليس يفرض مقصود  
اى ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة  
اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لاذاته ثم الجمعة لايتأدى به بل بفعل مقصود بعده  
فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من  
غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول \* ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال  
عليها والمشي بلا سرعة فانه روى عن عمرو بن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى  
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامضوا فيه وليس في حديث  
السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه بمشي في الجمعة على هيئته كذا في شرح  
التأويلات قوله ( وكذلك الوضوء ) اى وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه  
من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة  
مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانما في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته  
وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره \* ولايتأدى به اى بالوضوء  
الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره \* ولهذا جاز التيمم  
لصلوة العبد وصلوة الجنساة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان  
يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا تفوته الصلوة لالى خلف فتسقط عنه واذا سقط  
عنه ضار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط قوله ( ويستغنى ) اى الصلوة  
عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه  
عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامر \* وحكمه الثواب وكل ذلك موجود  
في الوضوء وقال عليه السلام \* الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة \* واذا ثبت انه  
عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات \* ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة  
وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكننا نقول صحة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هي  
انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبريد يحصل الطهارة التى هي شرط  
الصلوة كالمستدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات \* وهذا لما ذكرنا ان معنى  
العبادة فيه غير المقصود بل مقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى  
سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي للجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة  
بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لا لكونه عبادة فعلى اى وجه  
حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله ( والضرب الثاني ) وهو الذى حسن  
لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنساة \*

أما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام «الادمي يذيان الرب ملعون من هدم بذيان الرب» وسئل نبي من بني اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاجاب الله تعالى اليه انهم عمروا بلادى فعاش فيها عبادى وفي رواية انصفوا عبادى وعمروا بلادى فادمت لهم الملك واما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعدا مالا لكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى «واما صلوة» الجائزة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله واما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسددا كانت الصلوة عليه قبحة منها عنها قال الله تعالى «ولا تنصل على احد منهم مات ابدا» الآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) اى كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلى «والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاثني بالأمور به نفسه يومهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر لانه) روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال «لن يرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة» وعن عمر ان بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا تزال طائفة من امتي يقاثلون على الحق ظاهرين على من باواهم حتى يقاثل آخرهم المسيح الدجال» قوله (كان شبيها بالقسم الاول) وهو بالحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه «واما اعتبرت الواسطة وهى كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهى تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى يختلف تلك الواسطة فانها تثبت بصنع الله تعالى لاصنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة ثم حكم النوع الاول مع ضروره به الثلاثة واحده هو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه «وحكم الضربين الاولين من القسم الثانى واحدا ايضا وهو بقاء الوجوب بقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعى قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعى واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعى بان حل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لرض او فسقط السعى» وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعى يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

وذلك معنى منفصل  
عن الجهاد والصلوة  
حتى ان الكافر ان  
اسلموا لم يبق الجهاد  
مشروعا ان تصور  
لكنه خلاف الخبر  
واذا صار حق المسلم  
مقضية بصلوة البعض  
سقط عن الباقيين ولما  
كان المقصود بتأدى  
بالأمور به بعينه كان  
شبيها بالقسم الاول

لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس  
 الأئمة رحمه الله فلت الوضوء مساو للسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي  
 وحصول الطهارة بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل  
 الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة  
 بدون كونه في الجامع \* وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لاتبقت فرضية الجهاد  
 ايضا \* وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق او  
 كفر سقط حقه \* وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقي لحصول المقصود \* وبتى لم يقض  
 حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي \* وكذا اذا لم تنكسر شوكة  
 الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب  
 الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب \* كذا ذكر القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله \*  
 ثم الشيخ لما ذكر في اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صريحا قوله ( واما  
 الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعنا مختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم يتأتى في الاداء  
 دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعاً للحسن التذاتي والحسن الاضافي باعتبار اشتراط  
 القدرة وهي مشروطة في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى في  
 القضاء الجمع بين الحسين فيكون مختصاً بالاداء ضرورة \* ثم الحسن باعتبار الغير انما ثبت في  
 هذا القسم مع كونه حسناً لذاته لان العبادة لا تنصح ان تكون مأوراً بها الا بقدرته من مخاطب  
 فيوقف وجوبها على القدرة توفيق وجوب السعي على وجوب الجمعة فصارت حسناً لغيره مع  
 كونه حسناً لذاته \* وذلك اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اي الشئ الذي صار  
 الحسن لعينه حسناً لغيره بواسطته هي القدرة التي يمكن بها العبد من اداء ما لم يقد  
 عليه \* وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة \* شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء \*  
 دون الوجوب اي دون نفس الوجوب \* وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة  
 الحقيقية \* شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء \* دون الوجوب اي دون وجوب الاداء  
 لان شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب لاحقيقة القدرة \* والاول هو الوجه وعليه دل  
 ما ذكر القاضي الامام وشمس الأئمة في كتابيهما \* واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة  
 قوله تعالى \* لا يكف الله نفساً الا وسعها \* اي طاقتها وفدتها اي لا يأمرها بما ليس في طاقتها وثبت  
 بالنص ان القدرة شرط لمحبة الامر \* واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمتنع  
 وهو المسمى بتكليف بالإطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلاً واهذا الميقع شرعاً وقالت  
 الاشعرية انه جائز عقلاً واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف  
 بما هو متنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين شيرتين فاما التكليف بما هو متنع لغيره كإيمان من  
 علم الله تعالى انه لا يؤمن \* بل فردون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد  
 اتفق الكل على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرعاً \* فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه

واما الضرب الثالث  
 فمختص بالاداء دون  
 القضاء وذلك عبارة  
 عن القدرة التي يمكن  
 بها العبد من اداء ما لم يقد  
 وذلك شرط الاداء  
 دون الوجوب  
 واصل ذلك قول الله  
 تعالى لا يكف الله نفساً  
 الا وسعها وهو نوعان  
 مطلق وكامل قائماً  
 المطلق منه فادنى ما  
 يمكن به المأمور من  
 اداء ما لم يقد كان  
 او مالياً وهذا فضل  
 ومنه من الله تعاقدنا

تصرف في عباده وبما يليه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق \* وهذا لان امتناع التكليف امان كان لاستحسانه في ذاته اول كونه فيجبالا وجهه الى الاول لتمسور صدور الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد والى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزله عن الغرض \* وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعدسها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبتته الى الحكيم جل جلاله \* تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذور في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء \* ويعرف باقي الكلام في علم الكلام \* فاذا ثبت هذا فقول ما ذكر الشيخ ههنا من قوله \* وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنه من الله تعالى عندنا يوهب بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية \* وما ذكر في بعض مصنفاته ان المكتبة الاصلية مشروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى \* لا يكلف الله نفسا الا وسعها \* واليسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص \* وما ذكر القاضي الامام في التوقيف ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكتبة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة \* ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي بصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشریف فضل من الله ومنه لانه لا يجب على الله تعالى شي على ما عرف في مسألة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا بناء التكليف على هذه القدرة واشترطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنه كذا ذكر في عامة الشروح \* ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها \* وبيان ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به الا انها للمنسب للفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب اصلحيتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة \* فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سببته يكون تحقيقا للفضل اليه اشير في الميزان \* وعليه دل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لاحتجته لانه لا ينادى المأمور به بالقدرة ما لم توجد وقت الامر وانما ينادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء لان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرج منه من ان يكون حسنا بمنزله عند

وهذا شرط في اداء  
حكم كل امر حتى  
اجعوا ان الطهارة  
بالماء لا تجب على  
العاجز عنها بدنه وعلى  
من عجز عن استعماله  
الابتقصان محل به  
او بماله في الزيادة  
على ثمن مثله وفي  
مرض يزداد به  
وكذلك الصلوة  
لا يجب اداؤها الا بهذه  
القدرة والتمتع لا يجب  
اداؤه الا بالزاد  
والراحلة لان تمكن  
السفر المخصوص به  
لا يحصل بدونهما  
في الغالب ولا يجب  
الزكوة الا بقدرة  
مالية حتى اذا هلك  
النصاب بعد الحول  
قبل التمكن سقط  
الواجب بالايجاع

المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده  
ويبلغهم بشرط ان يبلغهم فيمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن  
قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح  
به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال  
الله تعالى «فاذا اطمأنتم فاقموا الصلوة \* اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشى  
فثبت بما ذكره الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل  
فاشترط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة  
قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اي ما ذكرناه من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب  
اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره \* حتى اجعوا ان الطهارة لا تجب  
على العاجز عنها بدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة \* وتأويله اذا لم يجد من يستعين به  
فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط \* وفي فتاوى القاضى الامام فخر  
الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جازله التيمم في قول ابى حنيفة رحمه الله لانه  
لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله \* والفرق على احد القولين  
ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين  
يعينه بدل لا يجوز له التيمم عند الكل \* فثبت بما ذكرناه من قوله واجعوا ما اول بما ذكرناه على  
انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع  
اليدين لان الظاهر انه يجدي في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف  
الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اي حكمها  
بان حل نقصان بدنه بان ازداد مرضه بالتوضي \* او بماله بان لا يجد الماء الا ثمن غال \* واختلف  
في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف اقيمة فهو غال وقيل ما لا يدخل تحت تقويم القومين  
فهو غال ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضى  
الامام فخر الدين رحمه الله \* وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة \* وهولف ونشر  
مشوش قوله (وكذلك) اي وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اي  
المكنته ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او بالاعياء لان تمكن السفر  
المخصوص به اي بالتمتع لا يحصل دونها اي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة  
من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله  
وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوه ح تتعلق بالمكنته الميسرة  
وهي ليست بشرط بالايجاع \* وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق  
الكرامة كما هو محكى عن بعض السلف \* وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر  
لا يصح بناء الحكم عليه ولا يقال ان القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب  
الزاد في الطريق ولهذا صح التذرية ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

القدرة لا بالزاد والراحلة ولا ناقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لاعين الاداء ولا خلف للجمع ينتفي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر \* الابدرة مالية وهي ان يكون متمكنا من ادائها بان كان مالكا للمال قادرا عليه بنفسه او نائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذنه في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة \* وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وهما معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصرف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع \* وانما قيده لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتي قوله ( ولهذا قال زفر الى اخره ) قد ذكرنا ان الأمور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل الأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين أحدهما سلامة الآلات وصحة الأسباب وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد \* والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون الأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا \* فلما قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لقوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه \* ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيوخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعذ بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اول قوله ( لكن اصحابنا استحسنوا ) اي عملوا بالدليل الخفي الاقوى وتركوا القياس الذي عمل به زفر \* بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة \* او دلالة انقطاعه اي الحيض \* قبل تمامه بان انقطع الدم في ايام العشرة بادر الك وقت الغسل انها تجب بادر الك جزء يسير من الوقت

ولهذا قال زفر في  
المراة تطهر من  
حيضها او نفاسها  
او الكافر يسلم او الصبي  
يلغ في اخر الوقت  
ان لا صلوة عليهم  
آلا ان يدركوا وقتا  
صالحا للاداء لما قلنا  
لكن اصحابنا استحسنوا  
بعد تمام الحيض  
او دلالة انقطاعه قبل  
تمامه بادر الك وقت  
الغسل انها تجب  
بادر الك جزء يسير  
من الوقت

وتحرّم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلوة والافلا لان زمان الاغتسال فيمادون العشرة من  
 جلة الحيض في حق المسلمة وهذا لا ينقطع حق الرجعة لزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم  
 يسيل تارة وينقطع اخرى فبجهد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها  
 الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك  
 جزءاً من الوقت بعد مدة الاغتسال ليحب عليها الصلوة \* وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب  
 القلة لان يكون ذلك شرطاً حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك في  
 سائر الفصول اي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم  
 والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضاً فانه قد  
 ذكر في المنخص في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبأ  
 والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبل الغروب لزمه  
 الظهر والعصر ولو زال قبل انجبر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضاً \* وجه  
 الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهد فيثبت به اصل  
 الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شئ آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف  
 على حقيقة القدرة لا ممتنع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو  
 متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم  
 ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسبح الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب  
 الاداء ثم بالجزء الخالي عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء \* يوضحه ان في اوامر  
 العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبد اسقني ماء غدا يكون امراً  
 صحيحاً موجباً للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر  
 عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا  
 القدر كما ذكر الامام المرخسي رحمه الله ( فان قيل ) قد ذكرت ان القدرة على نوعين  
 قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فمن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف  
 اذا كان مبنياً على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لان نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها  
 كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة  
 الابصار والمشى للاعشى والمقعدين ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى  
 والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل  
 للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه ( قلنا ) توهم هذه القدرة انما يصلح شرطاً للتكليف  
 اذا كان المطلوب منه عين ما كلفه فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر  
 بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا  
 كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيداً كاف لصحة الامر به ليعجز اثره  
 في حق خافه ويشترط سلامة الآلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة الآلات الاصل وفي مسألتنا

يصلح للاحرام بها  
 وكذلك في سائر  
 الفصول لان احتياج  
 الى سبب الوجوب  
 وذلك جزء من  
 الوقت ونحتاج  
 لوجوب الاداء الى  
 احتمال وجود القدرة  
 لاني تحقق القدرة  
 وجوداً لان ذلك  
 شرط حقيقة الاداء  
 فاما سابقاً عليه فلا  
 لانها لا تسبق الفعل  
 الا في الاسباب  
 والآلات لكن توهم  
 القدرة يكفي لوجوب  
 الاصل مشروعاً ثم  
 الجزء الخالي دليل  
 النقل الى البديل  
 المشروع عند فوات  
 الاصل وقد وجد  
 احتمال القدرة  
 باحتمال امتداد  
 الوقت عن الجزء  
 الاخير بوقف الشمس  
 كما كان لسليمان  
 صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف إيجاب خلفه لاحقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الاصل وهو الاذاء بل يكفي فيه توهم الحدوث قوله ( باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير) كلمة عن معنى من البيانية ويتعلق بالوقت \* والوقت بمعنى الزمان \* والباء في بوقف الشمس للسببية وتعلق بالامتداد اي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس \* كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه \* روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخليل الصافنات الجياد فاته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى \* فطفق مسحا بالسوق والاعناق \* تشؤمها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر للنفس بمنعها عن حظوظها جزاء الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورود بتسخير الريح بدلا عن الخيل فجري بامرهم رخصاً \* حيث اصاب \* اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب حصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله ( وذلك نظير مس السماء) اي اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه نظير اعتبار توهم البروان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حالف اليمين السماء او ليحول هذا الحجر ذهبنا ان عقدت يمينه عندنا وبأثم في هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم واتمس يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل \* وقال زفر رحه الله لا يعتقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يخلف عليه في وسعه ايجاده ولهذا لم يعتقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا \* ولكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو وجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن \* وانما لنا السماء \* والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدوا كعيسى ومحمد عليهما السلام وكذلك الحجر محل قابل للتحويل لو حوله الله عز وجل فينقل يمينه ثم بحث في الحال يعجزه عن ايجاد شرط البرظاهرا وذلك كاف للبحث ولا يؤخر البحث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذي هو الاصل مستحيل فيه بمره فلا يعتقد للخلف وهو الكفارة \* ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وايضا وقد فعله سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان يعتقد بين الغموس بهذا الطريق ايضا \* لاننا لا نستطيع تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجوداً من الخالف بدون ان يفعله فلماذا لم يعتقد الغموس كذا في المبسوط قوله ( فصار مشروعا ) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة \* والضمير المستكن في فصار راجع الى وجوب الاصل اي فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال \* ثم وجب النقل يعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله ( كمن هجم ) اي دخل \* وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بفتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة \* ولان العجز في هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كمن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

والامر المطلق في  
 اقتضاء صفة الحسن  
 يتناول الضرب  
 الاول من القسم  
 الاول لان كمال الامر  
 يقتضى كمال صفة  
 المأمور به وكذلك  
 كونه عبادة يقتضى  
 هذا المعنى ويحتمل  
 الضرب الثاني  
 بدليل وعلى هذا قال  
 الشافعي رحمه الله  
 وهو قول زفر لما  
 تناول الامر بعد  
 الزوال يوم الجمعة  
 بالجمعة دل ذلك على  
 صفة حسنه وعلى  
 انه هو المشروع  
 دون غيره حتى قال  
 لا يصح اداء الظهر  
 من المقيم ما لم تقف  
 الجمعة

الحال كما كثر فان من دخل عليه باستيذان ربما تهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه  
 لا يمكنه التهيؤ لذلك فمجموع وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من  
 يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه بحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيؤته الماء قبل ذلك ومع ذلك  
 يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى \* فاعسلوا وجوهكم \* لاحتمال حدوث  
 الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو  
 التراب قوله ( والامر المطلق ) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن  
 لعينه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول \* القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع  
 نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما لحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون  
 ما عداه من الاقسام \* او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من  
 القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله المأمور به نوعان في هذا الباب \* ويدل عليه  
 ما ذكره بعد ويحتمل الضرب الثاني اى ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب \*  
 وهكذا ذكر الشيخ في شرح التوقيم ايضا فقال واما الامر المطلق في العبادة فينصرف الى ما  
 حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله والصلوة الابدليل بصره الى غيره \* والحاصل ان الامر  
 المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن  
 فيه بطريق الاقتضاء على ما مر وهو ضرورى والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره  
 فلا يثبت ما وراء الابدليل زائدا ولكننا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو  
 الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن في المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما يقتضى  
 نفس الحسن فكماله يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتى اذ هو الحسن الحقيقى  
 والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه \* ولان الكلام في  
 الامر بفعل هو الله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق في المعنى بين قوله اقيموا  
 الصلوة وبين قوله اعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها \* فهذا معنى قول الشيخ  
 وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى \* وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى  
 قلنا ثبوت بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلاهما في  
 ذلك \* وذكر في الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فن  
 قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو  
 شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا اذا ثبت بالدليل انه  
 حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله ( وعلى هذا ) اى على ان الامر المطلق يقتضى  
 كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر والشافعي رحمه الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم  
 الجمعة بالجمعة وهو قوله جل ذكره \* فاسعوا الى ذكر الله دل هذا الامر على صفة حسنه اى  
 على كون المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه \* وعلى انه اى المأمور به هو المشروع في حق  
 من تناوله الامر دون غيره حتى اوصلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة

لا يجزئ به الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعي  
 رحمه الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هي  
 الجمعة في حقه اذ هو مأثور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة  
 فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الا ان عند زفر فوت الجمعة بفراغ  
 الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان  
 عنده ليس بشرط كذا في المبسوط قوله ( وقالوا ) اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا  
 صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لا ينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع  
 مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر \* وعندنا ينتقض الظهر  
 ويلزمه الامادة وهذا استحسان \* وجه قوله ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه  
 خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من  
 غير اساءة واذا صح اداؤه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة  
 او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم بما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز  
 عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تبين الظهر  
 في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز  
 عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادى الظهر فلا وجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار  
 وهو ان فرض الوقت واحد واجبنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عيناً بل له الخيار  
 بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كما لكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطل  
 سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالآخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله  
 ( وقتلنا نحن لاختلاف في هذا الاصل ) يعني في كون الامر المطلق مقتضياً الكمال الحسن لكن  
 الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فقوله الفرض الاصل في هذا اليوم هو الظهر في حق  
 الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته وللمجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من اقامتها  
 بنفسه فبقي الفرض كما كان مشروعا \* والدليل عليه انه اذا قامته فرض الوقت اصلا بنوى  
 قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد  
 فوات الوقت فنبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد  
 باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة  
 وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء الجمعة لاختلافهما سماوياً وقادراً وشروطاً وكيف  
 ولا قضاء الجمعة بالاجماع فرفنا ان واجب الامر ليس نسخ الظهر بل تضيته اقامة الجمعة  
 مقام الظهر بفعالنا غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور  
 بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتي بالفرض الاصل بدليل ان المسلمين  
 اجتمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرضاً وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر  
 بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ماعلق الا بالوقت فاما الفوت فاما يتعلق به قضاء

وقال امام يخاطب  
 المريض والعبد  
 والمسافر بالجمعة بل  
 بالظهر صار الظهر  
 حسنا مشروعا في  
 حقه فاذا ادوا لم  
 تنتقض بالجمعة من  
 بعد وقتنا نحن  
 لاختلاف في هذا  
 الاصل لكن الشأن  
 في معرفة كيفية  
 الامر بالجمعة وليس  
 ذلك على نسخ الظهر  
 كما قلتم الا ترى ان بعد  
 فوات الجمعة يقضى  
 الظهر ولا يصلح قضاء  
 بالجمعة ولا تقضى  
 بالجمعة بالاجماع فثبت  
 انه عود الى الاصل

الفاتح فبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كان الجمعة مشروعة في حق  
 المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلو كيوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد  
 الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا ادبت ومثاله وقت رمضان علق شرعية الصوم بالظهر  
 في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخرى فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم  
 الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كافي في حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر  
 مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة  
 كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانهما اتفقا في ان الشهر سبب  
 شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن  
 ذلك ولكن لما كان النهى لمعنى في غير ما اتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل واما المسافر  
 اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم في شرعية الجمعة في  
 حقه على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة  
 ترفيه بالاجاع وهي محقة للعزيمة لانافية لها فاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة  
 التي هي حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعه كذا هذا كذا في الاسرار وغيره وعن  
 محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض  
 عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا يعين ويعين بفعله كذا في المبسوط  
 قوله ( وثبت ان قضية الامر ) يعني قوله تعالى \* فاسعوا \* اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها  
 مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقررا للظهر لانه  
 بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمي  
 ذبيحا \* و امر ينقضه اى الظهر بالجمعة بعد ما دى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء \* وذلك لان  
 قوله تعالى \* فاسعوا \* يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيلة النقض  
 بالاعادة ولا يقال في الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهي فلا يجوز القول به لان النقض  
 للاكل جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله ( وانما وضع عن المعذور ) جواب عما يقال  
 ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة  
 فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار  
 الشيخ في قوله ولم ينقض بالجمعة من بعد \* فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا  
 امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا بقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلولا يجوز جمعه بعدما  
 حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقض لان السقوط كان لدفع الحرج فلولا  
 يجوز كان فيه اثبات حرج لم يثبت في حق غير المعذور وذلك باطل قوله ( يختص بالاداء دون  
 القضاء ) حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا  
 عليه \* حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح  
 سببا للتخفيف \* لم يشترط لبقاء الواجب لبقاء الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر  
 اداء الظهر بالجمعة  
 فصار ذلك مقررا  
 لانسحاف فصح الاداء  
 و امر ينقضه بالجمعة  
 كما امر باسقاطه بالجمعة  
 وانما وضع عن  
 المعذور اداء الظهر  
 بالجمعة رخصة فلم  
 يبطل به العزيمة وانما  
 قلنا ان الضرب  
 الثالث من هذا القسم  
 يختص بالاداء دون  
 القضاء اما اذا فات  
 الاداء بحال القدرة  
 بتقصير الخطاب  
 فقديقي تحت عهده  
 وجعل الشرط  
 بمنزلة القائم حكما  
 لتقصيره واما اذا فات  
 لا بتقصيره فكذلك  
 لان هذه القدرة كانت  
 شرطا لوجوب الاداء  
 فضلا من الله تعالى  
 فلم يشترط لبقاء  
 الواجب

ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في باب النكاح شرط الانعقاد للبقاء \* ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة \* وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر \* والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزم الاخير من الوقت في حق الاداء لاننا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعمل ان القدرة مختصة بالاداء \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتت صلوات في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او مويما حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها \* لاننا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء فاقاما قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الا ترى انه لو كان مر بضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعمل ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا اذا \* كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كليا في احكام الآخرة فيبقى تحت عهده مؤاخذه فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء \* ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الائتم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة المبسرة لا يسقط بالموت في حق الائتم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الائتم حتى جاز ان يؤاخذه في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال \* والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا ثم لما فيه من القوت بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذه لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بمالك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذه في الآخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذه \* وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عند الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجماً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجماً يقضيها في حالة الصحة قائماً لا مضطجماً فلولا يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المسئلتين \* وبعض الخذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوباً بالغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه التوهم ايضا في النفس الاخير انما سبق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما سبق الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لان القدرة لم يشترط لبقاءه وكذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم ما يؤدي به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي ان لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارة اسقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجده بعد سنين لا يجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق ببناء متعين فبها كماله لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفي قبله التوهم \* ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضموناً اذا كان قادراً على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وانلاف ملك النكاح فلولا يمكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالهجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل واظهر اثره في المؤاخذة في الدار الآخرة \* وذكر في الاسرار في مسألة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا ابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثير من حقوقه واداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى اننا نشترط القدرة على التوضي \* بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائماً حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكمال من هذا القسم) اي من الشرط الذي يلزم الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً باشتراطه فاقدره الميسرة \* وهذه زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجة لانها يثبت الا مكان ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية لان ادائها اشق على النفس من العبادات

واما الكمال من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق ما بين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقى شرطاً محضاً فلم يشترط دوامه بالبقاء الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر \* وفرق ما بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطاً محضاً ليس فيها معنى العلة بوجدها والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة بشرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامه لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح كما ذكرنا \* وهذه اي القدرة الميسرة \* غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة \* وقوله بشرط جواب لما في بعض النسخ فشرط بالقاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما \* وقوله فجعلته تفسيراً للتغيير \* وقوله سمحاً سهلاً اي الفاظ مترادفة \* والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة بشرط بقاءها لبقاء الواجب \* وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزاً فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة وصارت شرطاً في معنى العلة فيشرط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط \* ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا \* لاننا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف \* بمعنى تبدل صفة الواجب اي من العسر الى اليسر \* ذلك الوصف اي اليسر \* فيبطل الحق اي الواجب لانه متى وجب بصفة لا تبقى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اي ولا يشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العسر والخراج \* لان التمرع علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال يحجز عن الاداء لعدم ما يؤدي به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالحجز عن الاداء فبقى عليه الى الآخرة كافي ديون العباد وصدقة الفطر والحج \* ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتاً للحق عن محله فيضمن كمن لم يبذل حتى ذهب الوقت \* ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كما لما ثبتت مبيعية يبقى كذلك وان ثبت هبة يبقى كذلك \* وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض ثمنه المال حقيقة او تقدير افلوبي بعد هلاك ذلك المال الذي هو ثمنه لا تقلب غرامة يأتى على اصل ماله ( فان قيل ) الباقي عندي غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن تقديره واول اوقات الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعيين مقدار الواجب محلاً للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن ( قلنا ) الزكوة ليست بموقفة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقيقه بدافع النصاب على المال

وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحاً سهلاً لينا فيشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقضت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب

بان ابطال على صاحب الحق حقه من ملك كافي منع الوديعة عن المالك او يد متفومة كافي منع  
 الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا وبدا  
 وانما حق الفقير في ان تعين محلا للغصب فبما نحن فيه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع  
 المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المدينون عن البيع او العبد الجاني عن  
 اولياء الجنابة من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل  
 التسليم لان الغصب لا يتصور على ما في الذمة \* ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية  
 وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب  
 الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي  
 متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مقفوتا \* ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا  
 وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي و ابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الخبس على احد  
 ملكا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس  
 السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط قوله ( علق وجوبه )  
 اى وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميسرة بدليلين \* احدهما ان المكنة الاصلية  
 تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المأتين ليكون الواجب قليلا  
 من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف الغناء لثلاثين تقص به اصل المال وانما فوت به بعض  
 الغناء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعدل للمو مقام حقيقته تيسيرا لما في التعليق بحقيقة  
 النمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدره ميسرة \* والى الوجه الثاني اشير في الكتاب  
 وهو المعتمد \* بمال مطلق اى عن صفة الغناء \* فيتبدل الواجب اى من اليسر الى العسر فكان  
 غير الاول فلا يثبت الاسبب آخر كصلوة المقيم لا يغير الى الركعتين الا بغيره وهو السفر وكذا على  
 العكس قوله ( ولا يلزم ) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب في الابتداء لتيسير  
 كما شرط الغناء لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب  
 كما شرط لابتدائه ولو ملك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان  
 لا يبقى بقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه \* فقال لان تسليم اليسر في اشتراط النصاب  
 بل اليسر في ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الاداء ربع  
 عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم  
 يكن يزداد اليسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق  
 بذلك الجزء فكما لم يزد اليسر بانضمام جزء اخر اليه لا ينتقص ايضا به لانه الان كمال النصاب  
 شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع اكد هذا الشرط  
 في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به  
 لو لمال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء  
 لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

لان الشرع علق  
 الوجوب بقدره  
 ميسرة الا ترى ان  
 القدرة على الاداء  
 تحصل بمال مطلق  
 ثم شرط الغناء في المال  
 ليكون المؤدى جزءا  
 منه فيكون في غاية  
 التيسير فلو قلنا ببقاء  
 الواجب بدون  
 النصاب لانقلب  
 غرامة محضه فيتبدل  
 الواجب فلذلك  
 سقط بهلاك المال  
 ولا يلزم ان النصاب  
 شرط لا ابتداء  
 الوجوب ولا يشترط  
 لبقائه فان كل جزء  
 من الباقي يسبق  
 بقسطه لان شرط  
 النصاب لا يغير صفة  
 الواجب الا ترى ان  
 تيسير اداء الخمسة  
 من المأتين وتيسير  
 اداء الدرهم من  
 الاربعين سواء لا  
 يختلف لانه ربع  
 عشر بكل حال

والأما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لا لثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب أكثر منه في النصاب لأن آتاء درهم من أربعين درهما يسر على رب المال من آتاء خمسة من مائة درهم كان آتاء خمسة من المائتين يسر من آتاء ألف درهم من أربعين الفا \* وأثبت أنه شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال وقوله ( ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو أنه لما لم يحصل به اليسر وجب أن لا يشترط في الابتداء أيضا لأن الزكوة لا يجب إلا بقدرته ميسرة فقال الغناء وصف لا بد منه إلى آخره قوله ( الاغناء من غير الغنى لا يتحقق ) ( فان قيل ) الاغناء الواجب تملك ما يدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لا يتحقق ( قلنا ) المراد به نفي صفة الحسن عن الاغناء أي الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مأمورا به شرعا لأنها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لحواج المؤدى \* ويؤيده ما ذكره القاضي الإمام في التقويم ولما شرعت أي صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير أهلا لوجوبها فتصير مشروعة لاحواجه فهذا يشير إلى أن حسن الاغناء المأمور به متعلق بالغناء الشرعي دون أصله \* ونص عليه شمس الأئمة أيضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى وإذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به حسنه فلم يجز أن يكون مأمورا به شرعا ( فان قيل ) حسن الاغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي أيضا فان الله تعالى مدح أقواما على الأثار مع مساس حاجتهم إلى ما أتوا بقوله جل ذكره \* ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة \* ( قلنا ) بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشعة عدم الصبر على الشدة وإظهار الجزع والفجر عند إصابة المكروه قال تعالى \* إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا \* فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدي إلى الأمر المذموم \* فإما من اختص توفيق من ربه وأوتي قوة في دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو أحسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام \* أفضل الصدقة جهد المقل \* إلا أن هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الأول قوله ( لما كان أمرا زائدا على الاهلية الأصلية ) يعني لما ثبت أن اشتراط النصاب لثبوت الاهلية وأصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا أمرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما أن القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة أمر زائد على الاهلية الأصلية وإذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا لثبوت اشتراط الاهلية الأصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه إلى آخره \* ولا يقال لما كان النصاب شرط الاهلية لا شرط اليسر ينبغي أن لا يسقط الزكوة بهلاكه \* لانا نقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لافوات النصاب الأثرية أنه إذا ملك بعضه يبقى سقطه الباقي ولو كان النصاب شرط اليسر سقطت الزكوة

لكن الغناء وصف لا بد منه ليسر الموصوف به أهلا للاغناء إذا اغتناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرفه واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان أمرا زائدا على الاهلية الأصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه إذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فإما قيام المال بصفة النماء فيسير للأداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

بفوات جزء من النصاب لانفناء الكل بفوات جزئه قوله ( وهذا ) اي هلاك النصاب بخالف  
 استهلاكه بان انفقه رب المال في حاجة نفسه او اتلفه بمجانة بان القاء في البحر مثلا فانه لا يسقط  
 الحق وان فات التمام والمالك كافي الهلاك \* لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب  
 الحق وهو الفقير \* بانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جازيعه وسائر  
 تصرفاته فيه عندنا ولو كئنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رسدا لقضاء  
 حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من  
 الفقير لا ينوي الزكوة اجزاء عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يحزه عنها وكذلك لو هلك  
 المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك  
 النصاب وبقاؤه سواء \* واذ اثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق  
 بالانلاف فيجعل المحل قائما جزاء عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات  
 الحق لان كل من وجب عليه الزكوة بصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه  
 واذ جعل قائما تقديرا يبقى الواجب ببقائه كما ثبت ابتداء بالتام تقديرا \* وهذا كالمولى اذا  
 اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لا ولياء الجناية لانه جنى على حقه  
 باتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان  
 فكذا هذا \* ولانه خو طب بقاء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصدا اسقاط  
 الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصدته فاذا هلك بأفة سماوية  
 فلا صنع من جهته فيجوز ان يسقط الواجب \* ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم  
 واجب عليه فلا يسقط باختياره وقصدته ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا \*  
 ولان الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جباخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق  
 وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب \* ولان القدرة الميسرة  
 شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا في الاسرار وطريقة  
 الامام البرعري وغيرهما قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولاشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب  
 الذي تعلق بها قلنا كذا \* والتخيير تيسير 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 كالتقيم وجب عليه الصوم عينا \* ولا يلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها  
 بين نصف صاع من برو وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها  
 واجبة بقدرة ممكنة \* لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير \* وتحقيقه ان المقصود  
 من التخيير قد يكون تائيدا للواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف \* فنظير الاول قوله  
 تعالى \* ان اقلوا انفسكم او اخر جوامن دياركم \* اي لا بد ان يصدر واحد منهما امنكم وقولك  
 لو لدك حين غضبت عليه امان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا  
 جزء من العلم ثم تام والالا تتقمن منك فالمقصود منه تائيدا كيدما اوجبت عليه من السهر في التعب

وهذا بخلاف  
 استهلاك النصاب  
 فانه لا يسقط الحق  
 وقد صار غرما لان  
 النصاب صار في  
 حق الواجب حقا  
 لصاحب الحق  
 فيصير المستهلك  
 متعديا على صاحب  
 الحق فعد قائما في  
 حق صاحب الحق  
 فصار الواجب  
 على هذا التقدير  
 غير متبدل ولهذا  
 قلنا ان الموسر اذا  
 حنت في اليقين ثم  
 اعسر وذهب ماله  
 انه يكفر بالصوم لان  
 الوجوب متعلق  
 بالقدرة الميسرة  
 الدليل عليه ان  
 الشرع خير عند  
 قيام القدرة بالمال  
 والتخيير تيسير

لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احده هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر  
 لا محالة \* ونظير الثاني قولك لفلانك اشتر بهذا الدرهم لخم او خبز او فاكهة فالقصد منه  
 التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية يكون تلك  
 الاشياء التي خير المكلف فيها مماثلة في المعنى وغير مماثلة فيه لانها اذا كانت مماثلة في المعنى فالتخيير  
 يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيدها الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير  
 مماثلة فيها كافي للصرف فحسبى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة \* فصدقة الفطر  
 من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بروقيمة صاع من شعير او تمر  
 تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير  
 التيسير قصدا بل يفيد التأكيذ وبصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما نصف صاع  
 من بر او غير ذلك مما مثله في المالية \* وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء  
 مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير \* واعلم ان ما ذكر  
 ان التخيير يفيد التيسير بما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد  
 الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المأمور بخير في تعيين واحدا منها فعلا فاما على قول  
 المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب  
 على الكل ويسقط باءاء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة  
 مذكورة في عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرته ميسرة \* 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 آت البصرة فعبدى حرا وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم  
 اتكلم فلانا فعلى كذا وكذا اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزئه تلك الفدية  
 دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل الممكنة مع احتمال حدوثها في العمر  
 ليرأ عنهما بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة \* ثم استدل على ان المعتبر  
 العجز الحالى بقوله تعالى \* فن لم يجد فصيام ثلاثة ايام \* فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم  
 عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا بالآخر العمر لا يتحقق منه اداء الصوم  
 علم ان المراد العجز الحالى \* وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفر به  
 اجزاء الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان  
 يكون في ماله الغائب عذوق لا يجزئه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعق فان نفوذ  
 العتق باعتبار الملك دون اليد فلما يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار  
 الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعنى كان المعتبر العجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك  
 هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار  
 والصوم والقتل فيعتبر في جميعها العجز الحالى في نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك  
 في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

(جاز)

ولانه نقل الى  
 الصوم لقيام العجز  
 عند اداء الصوم  
 مع توهم القدرة فيما  
 يستقبل ولم يعتبر  
 ما يعتبر في عدم سائر  
 الافعال وهو العدم  
 في العمر كله لكنه  
 اعتبر العدم الحالى  
 الا ترى انه قال فن  
 لم يجد فصيام ثلاثة ايام  
 وتقدير العجز بالعمر  
 يبطل اداء الصوم  
 فلم انه اراد به العجز  
 الحالى وكذلك في  
 طعام الظهار وسائر  
 الكفارات ثبتت  
 ان القدرة ميسرة  
 فكانت من قبيل  
 الزكوة الا ان المال  
 ههنا غير عين فالى مال  
 اصابه من بعد ادمت  
 به القدرة ولهذا  
 ساوى الاستهلاك  
 الهلاك ههنا لان  
 الحق لما كان مطلقا  
 عن الوقت ولم يكن  
 متعينا لم يكن  
 الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعد وثبت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات  
 من قبيل الزكوة \* وانما خص الطعام بالذ كرمع ان الحكم في الصوم كذلك لانه آخر ما  
 ينقل اليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين \* ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة  
 من قبيل الزكوة وقد فارقتهما \* في ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل  
 الاداء ولا يعود في الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة \* وفي ان الواجب بالاستهلاك  
 فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا  
 يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله \* الا ان المال ههنا غير عين يعنى  
 الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال  
 دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب  
 ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه التمام فكان المال الموجود وقت الخت  
 والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانهما متعلقة بالعين فلا تنطبق القدرة بهلاك العين على ما مر  
 من بعد اى من بعد الخت او من بعد الهلاك \* دامت اى ثبتت \* وعن الثانى بقوله ولهذا  
 اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى ان من وجب عليه  
 التكفير بالمال اذا اتلف ماله جازله التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة  
 حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا \* وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون  
 بكونه موقفا كالصلوة فانها لما شرعت موقفة كان التأخير عن الوقت جنابة على نفس الحق  
 بالنفويت او بالتعدى على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما  
 لم يكن موقفا بعد تعويته عن الوقت جنابة ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا  
 كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير في طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله  
 ( وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية في الكفارة \* على هذا التقدير اى على تقدير انها  
 تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لا تسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء  
 لاقبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الخت معسرا  
 وقت الاداء يجزئه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يجزئه قوله ( ولهذا قلنا ) اى ولما  
 ذكرنا ان الزكوة يجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء فلنا بطل وجوب الزكوة  
 بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك  
 لا يسقط الزكوة كذا في فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ما عرف مانعا لا يلزم ان  
 يكون رافعا \* لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن  
 حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذا الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء  
 بملك قدر الدين ولهذا حل به اخذ الصدقة وهى لا تحل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى  
 فضل مال غير مشغول بحاجته ونعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفرغ  
 الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصرف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه  
 القدرة على هذا  
 التقدير نظير استطاعة  
 الفعل التى لا تسبق  
 الفعل ولهذا قلنا  
 بطل وجوب الزكوة  
 بالدين لانه ينافى  
 الغناء واليسر ولا  
 يلزم ان الدين لا يمنع  
 وجوب الكفارة  
 وهو ينافى اليسر

للعطش \* وانما اورد هذه المسئلة في هذا الموضع ليبين عليها المسئلة التي تليها ويبين الفرق بينهما قوله ( لانه قال ) اي لان محمدا والاضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى \* انا انزلناه في ليلة القدر \* والمذكور في اصول شمس الائمة لان المذكور في كتاب الايمان قوله ( ولم يذكر ) اي محمدا انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه \* واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يجزئه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب في قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفي هذا التعليل لافرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق بدنه فيجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم \* وقال بعضهم لا يجزئه استدلالا بالتقييد الذي ذكره بقوله بعدما يقضى دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق \* والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزئه في الحالين والتقييد يدل على انه لا يجزئه قبل قضاء الدين فلماذا اختلفوا قوله ( وجبت بصفة اليسر ) لان بنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت في الغناء لان اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ \* وشرط القدرة يعني قدرة توجب هذا اليسر \* ولعنى الاغناء بقوله عليه السلام \* اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم \* نص على معنى الاغناء \* وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور بصفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب في الزكوة لهذا المعنى مع كمال بصفة الغناء فيها كان اولى \* وقوله عليه السلام \* في مثل هذا اليوم \* متعلق بالاغناء لا بالمسئلة يعني اغنوهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة \* ثم قيل المثل زائد كافي قوله تعالى \* ليس كمثل شئ \* والصواب انه ليس كذلك وقادته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين \* وانما ادخل اللام في قوله ولعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمخصص بالزكوة فلماذا افرقه باللام قوله ( ولقوله عليه السلام لاصدقة الاعن ظهر غنى ) ذكر في مجازات الانار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال للعنى بنزلة الظاهر الذي عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه \* وذكر في المغرب واما لاصدقة الاعن ظهر غنى اي صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كافي لظهور القلب وظهور الغيب \* ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة

( ليس )

لانه قال في كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعدما يقضى دينه بماله قال يجزئه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه فقال بعض مشايخنا يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يجزئه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولعنى الاغناء بقول النبي صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وبقوله لاصدقة الاعن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله

ولهذا حلت له

الصدقة فلم يجب

ليس نفي الوجود اذ هي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل ثبوت الاهلية على ما سر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء \* ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه ينط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* نعم المال الصالح للرجل الصالح \* فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال \* ثم الشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه \* والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الأئمة \* وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش \* ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغا الكمال وقد عدم قوله ( شطر من الكمال ) اى بعضا منه وشرط الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا \* منه قوله عليه السلام في الحائض \* تقع شرط عرها \* سمي البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع \* تعلموا الفرائض وعلوها الناس فانها نصف العلم \* كذا في المغرب قوله ( ولهذا حلت ) اى ولا تغناء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للمدينون الصدقة اى الزكوة وهي لا تحل لغنى اذا لم يكن عاملا وابن سبيل قوله ( ولهذا لا يتأدى الزكوة ) اى ولان الزكوة وجبت لمعنى الاغناء لا يتأدى الا بعين متقومة اى بتملك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنيت الزكوة لا يحجزه لان المنفعة ليست بعين متقومة \* وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير لا يحجزه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى \* قال ابو اليسر الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام \* اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تملك مال محترم متقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الاعلى الغنى الكامل كما في التملك بغير عوض لا يحصل الامن المالك قوله ( سارة او زاجرة ) اى سارة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباختبار معنى العبادة هي سارة للذنب اى ما حبه له قال الله تعالى \* ان الحسنات يذهبن السيئات \* وقال عليه السلام \* اتبع السيئة الحسنة تمحها - اوهى سارة لمرتكب الذنب لانه لما مزق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترقيعا لما مزق \* وباختبار معنى العقوبة هي زاجرة كبائر العقوبات قوله ( ولذلك ) اى ولانها لم تشرع للاغناء تأدى بالاباحة \* في المخاطب بها اى في كونه مخاطبا باداء الكفارة \* بل شرطت القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة الميسرة \* وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اى تعلق او وجبت بالقدرة الميسرة \* وذلك

عليه الاغناء ولهذا لا يتأدى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت سارة او زاجرة لا امرأ اصليا للفقير اغناء والا ترى انه يتأدى بالخير وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى ما يصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

الميسرة لان القدرة وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر ﴿٢١٠﴾ بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة

بالدين اى اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخبير او اعتبار العجز الحالى كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين والانعدام وان كان من الالفاظ الحديثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمه فانعدم لان عدمه بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى قولك فات وايسر له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيها احداث فعل وذكر في المفصل ولا يقع بمعنى ان فعل الاحيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاه الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاه المستعمل اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء مانعها يخرج مسألة العشر \* يستغنى عن قيام تسعة الاعشار بمعنى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تنفقر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كان الجزء لا يفتقر الى الكل نظر الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه \* بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله (وكذلك الخراج يسقط) اى كان العشر يسقط بهلاك الخراج فكذا الخراج يسقط \* اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شىء \* وكذا لو لم يسلم الخراج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئاً او غرقت الارض ثم نصب عنها الماء في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضى السنة لا يجب عليه الخراج فعرنا انه متعلق بقدرة ميسرة الانماء التقديرى بان كان متمكناً من الزراعة في وقتها كاف لوجوده لانه امكن اعتبار النماء التقديرى في الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخراج فلا يجعل تقصيره عذراً في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجوداً حكماً لتقصيره حيث عطلها مع التمكّن كما يجعل موجوداً بعد حولان الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا صاب الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يفرم شىء كيلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كما سمعت من شيخى قدس الله روحه \* قال شمس الأئمة رحمه الله ومما جدم من سير الاكاسرة انهم اذا صاب زرع بعض الرعية آفة غر موا له ما تنفق في الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يعطه الامام شيئاً فلا اقل من ان يفرمه الخراج قوله (وبدليل) عطف على قوله الاترى انه لا يجب من حيث المعنى \* وتقديره بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخراج وبدليل كذا \* حط الى نصف الخراج بمعنى الخراج كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخراج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخراج ايسر له النصف على كل حال وانتصيف عين الانصاف فلو كان الخراج مثلاً يساوى ديناراً والواجب ديناران يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما \* لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

على اداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار ولكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب الارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الاترى انه لا يجب الا بسلامة الخراج الا انه بطريق التقدير بالتمكّن لكون الواجب من غير جنس الخراج وبدليل ان الخراج اذا قل حط الخراج الى نصف الخراج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخراج حتى لا ينقلب غرماً محضاً وهذا مخالف للحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الاترى ان الزاد والراحلة ادنى مما يقطع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالا جسام فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب

فيه نفس الاستطاعة بقوله عراسمه \* من استطاع اليه سبيلا \* ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة  
فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر \* فكان اي ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا  
شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب \* وذكروا في الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد  
والراحلة ويبقى بدونها لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد  
والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسير لا يشترط للاداء  
فلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله ( وكذلك ) اي وكان الحج لا يسقط بعد الوجوب  
بفوات الزاد والراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذي هو السبب بان كان له عبد  
وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك \* وذهب المال الذي هو الشرط وان لم تجب ابتداء  
بدونها لان اشتراط الغناء للوجوب لا يتيسر الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا يستقيم ايجابها الا على  
غنى كالا يستقيم الاعنى مؤمن لانها ما شرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله  
عليه السلام \* اغنؤهم \* فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحواجه  
وذلك لا يجوز ويانه انه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من  
الاغناء فلوا اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يصير  
محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة  
الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه  
اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعي رحمة الله ان يملك من وجبت عليه  
صاعا غافلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليدته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم  
في الشرع حتى حل لملكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء  
وما ذكر في بعض الشروح في جواب ما يقال المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن  
المسئلة لا الاغناء الشرعي فلا يكون الغناء الشرعي شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد  
من الاغناء كفاية الفقير بقربنة قوله عن المسئلة فيبقى الغناء المشروط في جانب المؤدى مطلقا  
فينصرف الى ما هو المتعارف في الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء في المؤدى ما ثبت  
نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعي فاني ثبت  
اشتراطه في المؤدى به فكان ما ذكرناه اولا اولى قوله ( بثياب البذلة والمهنة ) البذلة بالكسرة  
ما يتبدل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة \* وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر  
وانكره الاصمعي كذا في الصحاح \* وفي المقرب المهنة بفتح الميم وكسرهما الخدمة  
والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا \* وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال  
التي تلبس في الاعياد والمواسم وبالمهنة التي تلبس في غيرها \* فاذا ملك من ثياب البذلة  
والمهنة ما يساوي نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا  
النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فتعلقة بالمال النامي ليكون  
الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حول لان الحول المحقق للتفاء بل  
اذا ملك نصابا باليلة الفطر تلتزمه صدقة الفطر فعرفا ان الغناء شرط التمكن لا لشرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط  
صدقة الفطر بهلاك  
الرأس وذهب  
الغنى لانها لم تجب  
بصفة اليسر بل  
بشرط القدرة وقيام  
صفة الاهلية بالغنى  
الا ترى انها وجبت  
بسبب رأس الحر  
لا يقع به الغنى  
ووجد الغنى بثياب  
البذلة ولا يقع بها  
اليسر لانها ليست  
بنامية فلم يكن البقاء  
مفتقرا الى دوام شرط  
الوجوب ولا يلزم  
انها لا تجب عند  
قيام الدين وقت  
الوجوب لان الدين  
يعدم الغناء الذي  
هو شرط الوجوب  
وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والامام البرغري في كتابيهما قوله ولا يلزم اي على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسران الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كافي الزكوة ولو لم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها يجب بقدره ميسرة فلان لا يمنع فيما يجب بقدره متمكنه كان اولي \* لانا نقول الدين انما يمنع لانه بعدم الغناء كإقرارناه في فصل الزكوة والغناء من شروط الاهلية فعدمه يحل بها فيمنع الوجوب لا بحالته قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذي هو للخدمة دين بان اذن له مولاه في التجارة ففلقت رقبته به ومولاه موصر فعليه ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدي عنه غير معتبرة للوجوب كافي ولده وام ولده وبسبب الاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفي غناه ولا صدقة الاعلى الغنى \* ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكوة حيث يمنع دينه في الزكوة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره \* وبيان الفرق ان المعتبر في الزكوة الغناء بذلك المال الذي يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يمنع الغناء بما له فاما المعتبر في صدقة الفطر فمطلق الغنى باي مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذي ذكرنا) اي ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا \* تقسيم في صفة حكم الامر وهو ما مر في باب الاداء والقضاء \* وتقسيم في صفة المأمور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم الحسن \* فاما ما يكون صفة للمأمور به فائمة بغيره اي بغير المأمور به وهو الوقت اذا المأمور به قديوصف بانه وقت كما يوصف بانه حسن \* فلا بد من ترتيبه اي تقسيمه \* على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود في بعض الاوامر والقضاء الذي هو الدرجة الثانية فانه غير موقت \* وقيل معناه ان المأمور به في الدرجة الاولى اي القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا في حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعبارة ومشكلا فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله \* وقال الشيخ الامام استاذ الأئمة حميد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به في الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب في نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب في غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء وقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها \* قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ثم هذا الذي ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع 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 موقنة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغا ما تتي درهم وبخلاف زكوة التجارة فانه تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لان الزكوة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذي ذكرناه هو في تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأمور به في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقته فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

﴿ باب تقسيم المأمورة في حكم الوقت ﴾

قوله ( مطلق ) اي غير متعلقة بوقت \* وموقته اي متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذي اختص جواز اداها به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد لما موربه منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقه ولم يقل غير موقته كما قال غيره قوله ( ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء ) ( فان قيل ) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فاية فائدة في قوله شرطا للاداء \* قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت و من الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكما غيرين و اعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدرهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده و اذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء \* شرطا لشي \* ان يكون شرطا لغيره \* على ان لا نسئله انه يلزم من كون الشيء \* المعين ظرفا لشي \* ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف \* ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتيار لوقت الصلوة والصوم فامتياز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا لوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله ( الا ترى انه يفضل عن الاداء ) يعني اذا امكن في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطاله ركناء منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز ثبت انه ظرف لا معيار \* وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدر به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدر به فيزداد وينقص بازيد الوقت وانتفاضة كالكيل في الكيلات فكأن قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا كده بقوله لا معيارا قوله ( فكان شرطا ) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتبان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء قوله ( والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ) فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا كما سبب لما كان سببا لتمام تغير الملك بتغيره حتى لو كان المالك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى \* وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه \* ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال \* لاننا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿ باب ﴾

تقسيم المأمورة في حكم الوقت العبادات نوعان مطلقه وموقته اما المطلقة فنوع واحد واما الموقته فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً وهذا القسم اربعة ﴿ ٢١٤ ﴾ انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء

السبب فيحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه \* ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الاتسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية الوقت \* ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة \* لاننا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية \* وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مفهومه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه قوله (وهذا القسم) اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا في الحقيقة تقسيما لسببته لانيفسه ما يضاف اي سببية تضاف الى الجزء الاول اي فيما اذا دى في اول الوقت \* الى ما يلي ابتداء الشروع اي فيما اذا لم يؤد في اول الوقت \* ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اصر العصر الى وقت الاجراء \* وقوله وفساده تقير لضيق الوقت وانما فسر به لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم \* ما يضاف الى جملة الوقت اي فيما اذا فات الاداء في الوقت \* ودلالة كون الوقت سببا يعني ما ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببته فذكر في موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل في انواع القسم الاول) اي القسم الذي هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لاننا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا \* لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلوروعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى \* ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* ولوروعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممنوع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة \* ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض \* لاننا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فتبين انه لا بد من تقييده بالبعض \* ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت \* ثم لما لم يكن البعض سببا يلزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده \* ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجمه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشرون نحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى

الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقفة ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والندور والاصل في انواع القسم الاول من الموقفة ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما

يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعده وسببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى (وهو)

ولهذا قالوا في الكافر

إذا أدرك الجزء  
 الأخير بعدما أسلم  
 لزمه فرض الوقت  
 وقد قال محمد رحمه  
 الله في نواذر الصلوة  
 في مسألة الحائض إذا  
 طهرت وأيامها  
 عشرة أن الصلوة  
 تلتزمها إذا أدركت شيئاً  
 من الوقت قليلاً كان  
 ذلك أو كثيراً وإذا  
 ثبت هذا كان الجزء  
 السابق أولى أن  
 يجعل سبباً لعدم  
 ما زاحجه وبديل  
 أن الأداء بعد الجزء  
 الأول صحيح ولو لا  
 أنه سبب لما صحح ولما  
 صار الجزء الأول  
 سبباً أفاد الوجوب  
 بنفسه وأفاد صحة  
 الأداء لكنه لم يوجب  
 الأداء للحال لأن  
 الوجوب جبر من  
 الله تعالى بلا اختيار  
 من العبد ثم ليس من  
 ضرورة الوجوب  
 تعجيل الأداء بل  
 الأداء متأخراً إلى  
 الطلب كمثل البيع  
 ومهر النكاح يجبان  
 بالعقد ووجوب  
 الأداء يتأخر إلى  
 المطالبة وهو الخطاب  
 فأما الوجوب فبما لا يجاب لصحة سببه لا بالخطاب

وهو الجزء الذي لا يتجزى من الزمان أذهب مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية  
 ولهذا لو أدى بعد مضي جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) أي ولكون السببية مقتصرة  
 على الجزء الأدنى قالوا أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رحمهم الله أن الكافر إذا أسلم  
 وقد بقي جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته  
 أهلاً للوجوب \* وقد قال محمد في نواذر الصلوة أراد به النواذر التي رواها أبو سليمان عنه  
 فذكر فيها امرأة أيام أقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فعليها  
 قضاء تلك الصلوة \* وإنما خص محمد رحمه الله بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعاً باعتبار التصنيف \*  
 وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون لاثبات المذهب أو لبيان تأثير الأصل ولا يكون لاثبات  
 الأصل لأنه لا يستقيم اثبات الأصل بالفرع وما ذكره هنا من القسم الأول قوله (وإذا ثبت هذا)  
 أي وجوب الاقتصار على الجزء الأدنى بما ذكرنا من الدليل \* كان الجزء السابق أولى  
 بالسببية أي حال وجوده لعدم ما زاحجه إذا المعلوم لا يعارض الموجود قوله (أفاد الوجوب  
 بنفسه) أي أفاد الجزء الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه أو من  
 غير أن يتوقف على الاستطاعة لأن السبب لما وجد في حق الأهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا  
 محالة \* ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعاً إلى الوجوب أي أفاد نفس الوجوب  
 ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ أفاد الوجوب نفسه \* والمراد منه أن يثبت معنى في الذمة يفيد  
 صحة الأداء ولا يتم بتركه قبل الطلب \* قال صدر الإسلام أبو اليسر نفس الوجوب اشتغال  
 الذمة بالواجب كالصبي إذا تلف مال إنسان يشغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء  
 بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه أداء الواجب وهو القصاص  
 وإنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص \* ثم  
 قال الوجوب امر حكمي والأمر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه أنه إذا أدى ما في ذمته يقع  
 واجباً قوله (وأفاد صحة الأداء) لأن الوجوب لما ثبت كان جواز الأداء من ضروراته  
 على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فإن الوجوب يفيد جواز الأداء عندهم \* لكنه أي لكن  
 السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الأداء للحال \* وقوله لأن الوجوب يجوز أن يكون دليلاً  
 على قوله لا يوجب الأداء للحال ويأنه أن الوجوب ثبت جبراً من الله تعالى بلا اختيار من  
 العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سببه لا يوجب الأداء للحال كثوب هبت به الريح  
 والفته في حجر إنسان دخل في عهده حتى صحت مطالبة صاحبه إياه \* ولكن لا يجب التسليم  
 قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء \* لأن حصوله في يده كان بغير صنعه فكان  
 هذا بخلاف الغصب فإنه مختار متعد في مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إذالة  
 للتعدى \* ويجوز أن يكون قوله لأن الوجوب دليلاً على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس  
 السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلاً على أن الوجوب لا يوجب الأداء للحال  
 فيكون المجموع دليلاً على المجموع \* وتقريره أن الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته

توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب  
ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد أو أبى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء \* لانه ليس من ضرورة  
الوجوب في الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه ينفك عنه \* كافي بمن البيع ومهر  
النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما \* يجبان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لامتناع خلوا البيع  
عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل  
يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكافي صوم شهر رمضان في حق  
المسافر يثبت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الاداء في الحال واذا كان كذلك لا يثبت  
بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا  
لان الشرع خيره في وقت الاداء اى فوض اليه تعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما  
طالبه بالاداء في كل الوقت لافى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيراً في الاداء في اى جزء  
شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقيق  
المطالبة فيه قوله ( واما الوجوب ) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى  
الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا بالخطاب بل  
يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله ( ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل ) اى  
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات \*  
مقارنة للفعل اى مشروطة لوجود الفعل لانفس الوجوب فانه يثبت في حق العاجز كالنائم  
والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن  
وجوب الاداء \* وذكر الشيخ في نسخة له في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد  
القدرة اذ هى شرط في الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل  
لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبرى ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف  
اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب \* وقيل \* معناه \* ولهذا  
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يفتقر  
الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل  
المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة  
الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء يفصل  
عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل  
السنة والجماعة اذ لو كان مراد الوجود الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن  
ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان  
ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها  
ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب \* تحصل من هذا كله اشياء ثلاثة  
نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ولهذا كانت  
الاستطاعة مقارنة  
للفعل وهو كثوب  
هبت به الريح في  
دار انسان لا يجب  
عليه تسليمه الا بالطلب  
وفي مسئلتنا لم يوجد  
المطالبة بدلالة ان  
الشرع خيره في  
وقت الاداء فلا  
يلزمه الاداء الا ان  
يسقط خياره بضيق  
الوقت ولهذا قلنا  
اذا مات قبل آخر  
الوقت لاشئ عليه  
وهو كالنائم والمغمى  
عليه اذ امر عليهما  
جميع وقت الصلوة  
وجب الاصل  
وتراخي وجوب  
الاداء والخطاب  
فكذلك عن الجزء  
الاول

ووجود الفعل بإرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب له ثم إرادة الله تعالى  
 إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك عيب عنه فكان العبد ملزماً ومحجوباً عنه بعد توجه  
 الخطاب عليه لأن وجوب الأداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأسباب  
 والتكليف يعتمد هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة  
 العبد الفعل أو مباشرته إياه ووجود الفعل يقتضي هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا  
 كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلاً بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء لأن  
 الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الأداء  
 كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين \* وحاصله أنه حل  
 الاستطاعة على حقيقة القدرة لأعلى سلامة الآلات وحل قوله تعجيل الأداء على حقيقته  
 يعني ليس من ضرورة الوجوب أن يوجد الفعل مقارن له ومتصلاً به ولهذا أي ويكون الفعل  
 غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجيل الأداء  
 من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتزان الفعل الذي هو المحتاج إلى القدرة به  
 \* ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب كما ترى  
 إذ لا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب \* وقيل معناه أنا إنما ثبتنا  
 الاستطاعة مقارنة للفعل لاسبقه عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقيق الفعل بالقدرة  
 فإنها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدماً وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الأعراض إلى  
 الزمان الثاني فيكون الفعل وأفعاله لا قدرته ولو تصور الفعل بالقدرة لم يكن لاشرطها  
 في التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت أن القول بمقارنة  
 القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب  
 مع أن نفس الوجوب قد ثبت جبراً بالاختيار العبد أي يثبت عند العجز وعدم القدرة على  
 اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذي  
 احترازنا عنه في مسألة الاستطاعة \* وهذا وجه حسن ولكن لا يقادله سوق الكلام إذ ليس  
 لاسم الإشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الإيضاح وهو أن يقال ليس من  
 ضرورة الوجوب تعجيل الأداء أي وجوب الأداء إذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف  
 العاجز \* وهو غير جائز \* ولهذا أي لعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا \*  
 فالوجه الأول أولى وإن لم يخجل عن تعجيل قوله ( وهو كسوف ) أي ما ذكرنا من تحقق  
 الوجوب وتأخر وجوب الأداء نظير ثوب هبت به الريح أي هاجت ونارت به وإنما ذكر هذا  
 بعدما استوضح كلامه بتفسيرين وهما البيع والتكاح لأنه أوفق وأشبه بمرامه إذ لا اختيار له  
 في مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كالاختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب به  
 فاما البيع والتكاح فله في مباشرتهما اختيار تام قوله ( وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة ) أي على  
 وجه بأنهم بتركه في أول الوقت وإنما تحقق المطالبة في آخر الوقت لأقبله لأن له ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فبحسب عليه الاداء  
 لتحقق المطالبة \* ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالباً بالاداء مع  
 انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لانفاي المطالبة \* لانا  
 لانسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما  
 عرف وفي آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كفاي آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (ولهذا قلنا)  
 تأثير المذهب اى ولان الاداء للم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه \* ثم  
 استدل على انعكاسك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة يجمع عليها فقال وهو اى تراخي  
 وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمنمى عليه  
 اذا امر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغناء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب  
 ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخي وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم ( فان  
 قيل ) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا  
 يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب ( قلنا ) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سبباً فيبعد  
 ذلك يفتى بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة  
 السبب في حقه سبباً لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبراً فكذا بسبب الوجوب بل  
 الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سبباً ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه  
 بالسببية يفتى بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك ولم يعلم الا ترى ان الزكوة  
 تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك  
 الاتلاف جعل سبباً للضمان والتكاح للمحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان  
 والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته  
 ( فان قيل ) كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء  
 لانه خلف عنه وان خلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تختمت في اثبات وجوب الاداء في  
 حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لا يجب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله  
 في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجماع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما \*  
 يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا ما سقوط  
 القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانباء والافاقه وح  
 لا يصح الاستدلال ( قلنا ) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل  
 فيه نفسه مطلوباً من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع  
 لا يكون فعل الاداء فيه مطلوباً حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء  
 ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمنمى عليه  
 وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوباً على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة  
 سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه  
 مقصوداً فوجوده لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانباء والافاقه فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الائتم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب \* ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصور الصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتمال تصور له ليحتمل في الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه اذا اتدبه وافاق ولا قدرة على الاداء للمماحيقة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال \* وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والاوجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا ولا ثم يجب القضاء لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لما منع ظهور وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كافي حق المستيقظ والمفريق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يراد السؤال قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كافي قوله ولقد امر على الشيرازي ان يبدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفي لقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتحمل نفي لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية فبين كل فصل على حدة \* اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن اذانه يسمى واجبا وسعا كما يسمى ذلك الوقت طرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فوات الاداء فتح يحرم عليه التأخير \* وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه يناقض الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه بوجوب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافين \* ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عندهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا \* فن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الموقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما في سائر الاحكام مع اسبابها واثبات الوجوب باول الوقت لم يحز ان يكون متعلقا بعبده لما ذكرنا من امتناع التوسع \* وائدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتحمل خلافا لشافعي رحمه الله

لواني بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فاتت عن اول اوقاته بان  
اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء \* ووجه ما ذهب اليه العراقيون  
انه لما جازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره \*  
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل  
واثم وهذا حد النقل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم  
الفرض لكن توفراً قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فاما يحضر وقتها  
لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت \* واما ان يكون  
موقوفا كزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عمل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول  
وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائماً وان كان الساعى تصدق به كان  
تطوعاً ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه  
لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب  
والافلا \* وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع \* فان قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس  
الى غسق الليل \* وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت لك  
ولا تمك \* وقول النبي صلى الله عليه وسلم \* ان للصلوة اولاً واخيراً اى لوقتها يتناول جميع  
اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على  
اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء منه صالح  
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيراً في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر  
فثبت ان التوسع ثابت شرعاً \* وليس بمتنع عقلاً ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبدته خط  
هذا الثوب في بياض النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت ففهما فعلت فقد  
امتثلت ايجابى كان صحيحاً ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئاً اصلاً او اوجب مضيقاً وهما  
محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعاً \* وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى  
بنية الظهر ولا يتأدى بنية النقل وبمطلق النية ولو كان نفلاً كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية  
النقل ولو كان موقوفاً كما زعم الباقر منهم لتأدى بمطلق النية ولا ستوت فيه بنية النقل والفرض \*  
وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت حد النقل لانه لا يعاقب على تركه فاسدانا لانسلم ان  
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع \* من قد علم وجوب الصلوة على من  
ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في آخره ولو كان الوجوب متعلقاً باول الوقت كما قاله  
البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبي والبكر والحيض  
كالوفات جميع الوقت في هذه الاحوال \* وذكر الغزالي رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة  
فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو الندب وفعل  
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت  
وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لاتعدو الندب والوجوب فالولى الالقاب به

الواجب الموسع او الندب الذي لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لاثواب الندب فاذا اقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولى \* واما الفصل الثاني فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية \* وفائدة الاختلاف تظهر في المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد عنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما اتصل فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقيق وجوب الاداء \* وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بإمكان الاداء بعد وجود الوقت \* وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للمسالك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الفعل والممكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد \* ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين ثبتت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم والاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقتضى التسليم بالوجود فاما نصير معقودا عليها علموا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه \* ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم يحجب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم ملازمه بالاجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له هذا الثوب فيصايد رهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ملازمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود وؤدى حالاً بالقبض \* واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطأ عنه كما مر تحقيقه وهذا يدل على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة \* ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضاء تراعى فيه كالتنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت او النوم والاعناء \* والذي يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صديقا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما بينا \* وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء مترخ الى حال الافاقة والصحة

حتى لو مات قبل الإقامة أو الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه \* كذا في طريقة الشيخ أبي المعين  
 رحمه الله \* وسيأتي بيان فساد فرقه في موضعه إن شاء الله عز وجل \* ثم اعترض الشيخ أبو المعين  
 رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذا كرنا طريقة بعض مشايخنا وهي واهية بمرارة في فاسدة  
 لأن أداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فإن الصوم فعل العبد ولا فعل له إلا الأداء وهذا شيء  
 لا حاجة إلى إثباته بالدليل لثبوت صحته في البداية \* قال ثم نقول الصوم ما هو الإمساك عن قضاء  
 الشهرين نهاراً لله تعالى أم غيره فإن قال غيرهم بأن بهتموكم بكم إن لم يكن منصف وان قال هو الإمساك  
 فنقول الإمساك فعلك أم هو معنى وراء فعلك فإن قال هو معنى وراء فعلي فيقال أبو جدي فعلك  
 أم بغير فعلك فإن قال أبو جدي بغير فعلي فقد جعل الصوم مما أبو جدي لا فعل العبد واختياره وذات فاسد  
 وإن قال أبو جدي فعلي فيقال له بأي فعل يوجد وما ذلك الفعل الذي يوجد به الإمساك الذي هو  
 صوم ولا سبيل له إلى بيان ذلك \* ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل  
 للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والأكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج  
 عن المعارف وجد للضرورات \* وإن قال الإمساك فعلي فنقول إذا حصل منك الإمساك فقد  
 حصل منك الفعل فالأداء فعل آخر هو فإن قال نعم فإذا صار الصائم فاعلاً بفعلين أحدهما  
 الإمساك والآخرا أداء الإمساك وكذا كل فاعل فعل فاعلاً كالأكل والشارب والقائم والقاعد  
 كان فاعلاً بفعلين أحدهما ذلك الفعل والآخرا أداءه وهذه مكابرة عظيمة \* ثم هذا الكلام  
 بناء على مذهب لابي الهذيل الملاف من شياطين القدرية وهو أن الصوم والصلوة والحج ليست  
 بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه أبو القاسم الكعبي  
 وهو مذهب لم يقدر أبو الهذيل تصويبه فضلاً عن تحقيقه وهو كقولهم إن الكون معنى وراء  
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وإرادته تصويبه فيقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكانت  
 القول يجعل أصل الوجوب غير وجوب الأداء مبنياً على هذا المذهب فإن الأداء هو حركات  
 وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعاني وتستغل الذمة بها ثم تحصل  
 عند وجود الحركات والسكنات أو بها فكانت الحركة والسكون من العبادات لها وتحصيلها  
 تحصل هي بها أو معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده أفعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه  
 العبادات أفعال للعبد وهي معان وراء الأداء الذي هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالأسباب  
 ثم بالأمر يجب الحركات والسكون التي بها أو معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت  
 الحركات والسكون التي هي أفعالها وهي من قرأتها أداءها لحصولها بحصول الحركات  
 والسكون \* فإما من يقول إن هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي بنفسها أداء فلا  
 يمكنه أن يجعل أصل الوجوب غير وجوب الأداء لأن المراد بوجوب الأصل وجوب هذه  
 الأفعال وهي بانفسها أداء فلا يتصور أن لا يكون الأداء واجباً لأن القول بعدم وجوب فعل مأمع  
 وجوبه مناقضة ظاهرة ولا يقول من له لب \* قال وقولهم إن من استأجر خياطاً ليجعله هذا  
 الثوب إلى آخره كلام فاسد لأن المعقود عليه هناك ما نحن بالثوب من آثار الخياطة التي هي فعله

وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يبصر مسلما بفعله في الثوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل \* يحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعله له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما للاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كانه هو المؤدى فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعله فانه ليس بمترك بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركيب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما \* على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هي الواجبة بنفسها وادائها بنفسها لا غيرها وجوبها بالعقد وجوب اداؤها لا غير بل لانه ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير \* وقولهم ان في حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الانغاء بخطاب مبتداء \* من قوله تعالى فن كان منكم مريضا او على سفر \* الاية والمغمى عليه مريض \* ومن قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* والانغاء مثل النوم \* قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قد لا يفرق بين الاداء والقضاء بل هما اللفظان متواليان على معنى واحدي يقال قضيت الدين واديتيه وقضيت الصلوة واديتها على ان المقابلة بينهما تثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللفظ \* قولهم برأى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لافرق بين الاداء والقضاء في حق النية لافي الصوم ولا في الصلوة واما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان في حالة سقطة عن الانسان اداؤهما \* وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت الالهية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لاننا بالدليل ان هذا محال والاشتغال بانبات المستحيل بما يتحائل انه دليل ضرب من السفه \* على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه في الوقت لو لا العذر وفي باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد \* قال ولا نقول بتحقيق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد مطلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرحة عليهم فان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى حالتى الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخبان مات من مرضه او في سفره بلقي الله تعالى ولا شيء عليه  
ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون  
وجوب الاداء فكلاهما وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب  
هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذم الصبيان وجعل  
ذلك شرطا كالووضع عند الصبي مال معين فيجب على الوالي اداء ما وضع في ذمة الصبي من  
المال وتفرغها عنه كالووضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصويبه في الافعال \* هذا كلامه  
اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في  
الواجب البدني \* والجواب ان الامر ليس على ما زعمنا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة  
هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكننا لانسلم انهما واحد \* ويانه ان لكل شيء من  
الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في  
الخارج ويدرك ذلك بالحس بنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني  
وووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك  
ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له  
ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل عو باق على حاله \* والبدني  
كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء  
عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه للممكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر  
من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن المهدة وجعل كانه ذلك  
المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة  
بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد) اي لم  
يشرع في الاداء \* انتقلت السببية الى الجزء الثاني \* ثم كذلك تنتقل اي تنتقل من السببية  
الى الثاني ينتقل الى اخراجه الوقت جزأ جزأ مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت  
ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من  
الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك  
الجزء هو السبب حينئذ لكن على تقدير الشرع فيه فاذ لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب  
بضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم للمصنف رحمه الله \* ولا يقال لاضرورة  
في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات  
الوقت \* لانقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحض والنحوها  
بعد الجزء الاول فان السببية لو تقرر عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه  
كلا يتغير بها بعد انقضاء الوقت \* وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه  
بعده واما ههنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو وجوده بعد فوات الاول فكان اولى  
بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعني كان

ثم اذا انقضى الجزء  
الاول فلم يؤد انتقلت  
السببية الى الجزء  
الثاني ثم كذلك ينتقل  
لما قلنا من ضرورة  
تقدم السبب على  
وقت الاداء وكان  
ما يلي الاداء اولى  
لانه لما وجب نقل  
السببية عن الجملة  
الى الاقل لم يجوز  
تقريره على ما سبق  
قبيل الاداء لان ذلك  
يؤدي الى القطي  
عن القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء او جبت انتقال  
 السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون  
 متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفه الانفصال اذا انفصل بعارض وصفة الاتصال لا تثبت  
 الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول  
 قوله ( وكان ما يلى الاداءه اولى ) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لان سلم تحقق  
 الضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من  
 اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب  
 فقال ما يلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة  
 لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الاذنى لما ذكرنا من الدليل \* لم يجوز  
 تقديره اى لم يجوز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء \* لان ذلك يؤدى الى  
 التخطى اى التجاوز \* عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل \* يوجب ذلك لان  
 الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الاذنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والاذنى  
 يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية ( فان  
 قيل لاضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا  
 حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه ( قلنا )  
 الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة  
 ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا لان البيع باق حكما  
 الى زمان الاداء شرعا ان العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه  
 وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضت حقيقة وكذا حكما لانه لا  
 ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهاذا دعت  
 الضرورة الى الانتقال \* وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلى الاداء به اولى  
 ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية  
 لا يجوز العاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل  
 بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فأنصرف واستقبله نهر ووراه نهر آخر  
 فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا  
 ( قلت هذا معنى حسن ويشير اليه قوله ولم يجوز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدى الى  
 التخطى عن القليل لا يقادله ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب  
 الى البعيد بلا دليل \* وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم  
 يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل \* وحاصل  
 ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا  
 فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية وانصال المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال \*  
 وقد استدوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافر او  
 ظهرت الخائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزم عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت  
 السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزءا فجزأ لما وجبت الصلوة عليهم كالمحدث الاهلية  
 بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحرار جائز ناصا واجرا عا واولا الانتقال لم يجز  
 كاذنا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعوتهم الى القول بالانتقال قوله  
 (واذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان تضيق الوقت بحيث  
 لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه بأثم فلما انتقل السببية فكذلك يثبت الى  
 تضيق الوقت ايضا عند زفر رحه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا  
 الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض  
 الموجود وانما لا يسعه التأخير لكي لا يفوت شرط الاداء وهو الوقت \* واذا عرفت هذا فاعلم  
 ان آخر الوقت في قوله واذا انتهى اي الانتقال الى اخر الوقت ان جعل على وقت التضيق  
 بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق  
 مذهبه وان جعل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه  
 ثابت قبل ذلك \* الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لا في  
 عدم مجواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه \* او يقال المراد من تعين الاداء  
 تقرر الواجب يعني واذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا  
 يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم  
 يبق بعده شيء \* يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمهر  
 والصباء والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرفت وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى  
 كل الوقت كما سيأتي بيانه \* فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل  
 بالجزء الاول كان هو السبب والافينقل الى الثاني والثالث لان في المجاوزة عن الجزء الذي  
 يتصل به الاداء في جعله سببا لضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه  
 كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صححيا) بيان استقرار السببية واعتبار  
 صفة ذلك الجزء فانه ان كان صححيا كان الواجب كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان  
 الواجب ناقصا \* فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا نقصان في  
 سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيبدأ كاملا \* ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي  
 رحمه الله لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام \* من ادرك ركعة من الصبح قبل ان  
 تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر \*  
 رواه ابو هريرة رضي الله عنه \* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفي  
 الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب باخذه وبه ينتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر

واذا انتهى الى آخر  
 الوقت حتى تعين  
 الاداء لازما استقرت  
 السببية لما يلي الشروع  
 في الاداء فان كان ذلك  
 الجزء صححيا كما في  
 الفجر وجب كاملا  
 فاذا عترض الفساد  
 بطلوع الشمس بطل  
 الفرض وان كان ذلك  
 الجزء فاسدا انتقص  
 الواجب كالعصر  
 يستأنف في وقت  
 الاحرار فاذا غربت  
 الشمس وهو فيها لم  
 يتغير فيفسد ولا يلزم  
 اذا ابتدأ العصر في  
 اول الوقت ثم مد الى  
 ان غربت الشمس  
 قبل فراغه منها فانه  
 نص محمدانه لا يفسد  
 وقد كان الوجوب  
 مضافا الى سبب صحح

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او اكثر كذا في المبسوط  
ولكن يأتي هذا التأويل ماروي في رواية اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى  
الله عليه وسلم انه قال « اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته  
واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته » والتأويل الصحيح  
ما ذكره ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام  
عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى  
عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لاننا نقول بل هو نهى  
عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم  
لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا  
على ان ما رواه نسخ به « وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه  
يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس تم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في  
الوقت واوافسدها كان مؤديا لجميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى  
من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط » وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ماروي عن  
محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان الجهة على ما عرف في شرح الجامع الصغير  
للمصنف قوله ( جعل الوقت متسعا ) الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض  
الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا  
بجدة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات  
الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت  
في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة  
ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز  
عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد في الواذر ان  
من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة  
اخرى ويكون الركعتان تطوعا معلوما ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على  
الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره  
ابو اليسر رحمه الله « وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بالعنى في مختلفاته ان السبب  
انما هو الجزء القائم من الوقت لاجلة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخرجت السببية جزءا  
جزءا الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر  
يفسد بطلوع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالغروب » ثم قال وضمن كثير من فقهاءنا  
اننا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر  
في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب  
مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع  
جعل الوقت متسعا  
ولكن جعل له حق  
شغل كل الوقت  
بالاداء فاذا شغله  
بالاداء جاز وان  
انصل به الفساد لان  
ما ينصل من الفساد  
بالبناء جعل عفوا  
لان الاحتراز عنه  
مع الاقبال على  
الصلوة متعذر  
وقد دوى هشام  
بن محمد رحمه الله  
حين قام الى الخامسة  
في العصر انه يستحب له  
الانمام لانه من غير  
قصده ثبت فاذا انصل  
به الفساد صار في  
الحكم عفوا فصارت  
بمثلة المؤدى في  
وقت الصحة بخلاف  
حالة الابتداء لانه  
بقصده ثبت الفساد  
ان الاحتراز عنه يمكن  
بان يختار وقتا لا فساد  
فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فانت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر \* ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فانت الاداء في الوقت لاننا جعلنا جزءا من الوقت سببا لضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فاجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا لتحقيقه فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا لکماله لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والنظير اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الشجر وقت الطلوع \* ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد القوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون آتيا بترك الاداء \* لاننا نقول انما ينقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه اتقاء الوجوب في الوقت \* ولانه لما كان مأورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداءه بانتم بتركه وتفصيله (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا لضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله (قلنا) البب كامل من وجده ناقص من وجده الواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي اعني \* الا انه يقتضى انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فالوقت التغيير ليس بوقت لقضاء شئ من الصلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير \* والجواب الصحيح ما ذكره شمس الامم رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق النفوت بمضي الوقت صار دينيا في ذمته فثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصير دينيا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه ينع صيرورته دينيا في الذمة \* وحققة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيم ما يعتقدونه آلهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متحملا في الوقت الامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى بنقص النقصان \* وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فانت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز ادائها بصفة النقصان ولا يلزم اذا سلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى اجرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند اجرار الشمس

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ﴿ ٢٢٩ ﴾ ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

لم يقبل التعيين بتعيينه  
قصدا ونصا وانما  
تعيين ضرورة تعين  
الاداء وهذا لان تعيين  
الشرط او السبب  
ضرب تصرف فيه  
وليس الى العبد ولا ية  
وضع الاسباب  
والشروط فصار  
اثبات ولاية التعيين  
قصدا ينزع الى الشركة  
في وضع المشروعات  
وانما الى العبد ان  
يرتفق بما هو حقه ثم  
تعيين به المشروع  
حكما ونظير هذا  
الكفارة الواجبة في  
الايان ان الخائن فيها  
بالتحيار ان شاء اطعم  
عشرة مساكين وان  
شاء كساهم وان شاء  
حرر رقبة ولو عين  
شيئا من ذلك فصد الم  
يصح وانما يصح  
ضرورة فعله لما قلنا  
ومن حكمه ان التأخير  
عن الوقت يوجب  
القوات لذهاب شرط  
الاداء من حكم كونه  
ظرفا للواجب انه  
لا ينفى غيره لانه

الص او ظهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت  
حسب لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينيا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا  
كذلك حال مس الاثم رجه الله تعالى \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيا في اول الوقت  
ثم سافر في اخره وقاته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى  
كل الوقت \* لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل  
يثبت من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر  
فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكمال \* ولان  
الرخصة باعتبار السفر وبعده خروج الوقت السفر باق فبعضى الوقت لا يتقلب فرضه اربعا  
بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله ( لان  
هذا لا يروى ) اي عن السلف كابن حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال  
ابو اليسر في هذا المقام لانسلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا \* ومن المشايخ  
من قال لا يجوز لان القوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت ولا يجوز في وقت  
ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في  
الرمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله ( لما لم يكن متعينا ) يعني  
لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا في الاداء \* والواو في قوله والاختيار للحال \*  
والضمير في فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذي دل عليه الكلام \* قصدا الى بالقلب بان  
نوى ان يكون هذا الجزء سببا \* ونصا اي بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية  
لا تعين ويجوز الاداء بعده \* وهذا اي عدم قوله التعيين قصدا ونصا \* وليس الى العبد  
ولا ية تعيين الاسباب والشروط اي من غير تفويض اليه وههنا كذلك \* ينزع الى الشركة  
اي يقضى ويذهب اليها يقال فلان تزج الى ايه في الشبه اي ذهب \* والتعيين نوع تصرف  
لانه تقيد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه \* ثم تعيين به المشروع اي ما تضافه تعين ما هو متعلق به  
قوله ( وانما للعبد ان يرتفق ) يعني ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل  
ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفق وانما جعل  
الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة قول لا بل فيه نوع ضرر لانه  
ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليد التعيين باداء الصلوة وفيه  
فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذي ييسر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف رحمه الله  
قوله ( ان لا ينفى غيره ) اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير  
مستغرقا بالواجب فلا ينفى مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال  
معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل  
بمنافع بدنه فكان الوقت خلقا عنها فيبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع يملو كذله بصرفها الى اي  
نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفى وجوب دين اخره لاقضاء دين آخر عن ذلك

مشروعا فعلا معلومة في ذمته من عليه فيبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم ينفى غيرها من الصلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن ﴿٢٣٠﴾ حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد

المال كذا هذا \* وكذلك من اجر نفسه خياطة الثوب ملك ان يخطب ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا آخر كذا هنا قوله ( انية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ) اي ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه \* ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه \* ثم لا بد من تعيين النية وهو ان تعيين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت \* ولم يصرمذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكرك فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جازوا يجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والانتعاش ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانهما من العوارض \* وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التفسير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله ( وانما قلنا انه معيار ) اي الوقت معيار \* لانه قدر اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بتقصيره كالمكيل بالكيل \* وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة \* ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيديا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له \* وسبب له عطف على معيار اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه \* ومن حكمه اي حكم هذا النوع \* شغل المعياره اي بهذا الواجب الموقت به \* وهو اي المعيار واحد والواو للمحال فاذا ثبت له اي للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعني المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله \* وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم وهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعه يتقضى شرعية

لم يصرمذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما زمه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقته فما جعل الوقت معيارا له وسبب الوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا معيارا له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما ذكر في باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منقيا لان الشرع لما اوجب شغل المعياره وهو واحد فاذا ثبت له وصف اتقنى غيره كالمكيل والموزون في معياره فاتقنى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما سبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع

الصوم فيه تام الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيثبت انه مشروع في حقه الا انه ( الغير )

الغير ثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص  
 بالفطر دفعا له شقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال  
 \* قوله رخص له ان يذعه بالفطر معناه ان الترخص محتص بالفطر دون غيره فلو جوز ناله الصوم لا  
 عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع  
 لانقياد الشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم فانعدم فعله اي اداؤه الواجب الاخر او التطوع \*  
 لعدم مانواه اي اعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل \* وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى  
 عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو  
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر  
 الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يذع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا اشتغل  
 بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم  
 يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب \*  
 ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو  
 اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله (ولهذا صح اداؤه) وهذا عند جمهور  
 الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم \* وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن  
 عمر وابي هريرة رضي الله تعالى عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار  
 هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم \* الصائم  
 في السفر كالفطر في الحضر \* وقال \* ليس من البر الصيام في السفر \* وتمسك الجمهور بقوله تعالى \* فن  
 شهد منكم الشهر فليصمه \* وهذا يعبر المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره \* ومن كان مريضا او على  
 سفر \* ابيان الترخص بالفطر فينفيه وجوب الاداء لاجوازه \* وفي حديث انس رضي الله  
 عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على  
 البعض والاخبار في هذا كثيرة \* وتأويل حديثهم اذا كان يجهد الصوم حتى يخاف عليه  
 الهلاك على ما روى انه عليه السلام مر برجل مغشي عليه فداجمت عليه الناس وقد ظلل  
 عليه فسئل عن حاله فقيل انه صائم فقال \* ليس من البر الصيام في السفر \* يعني لمن هذا حاله  
 كذا في المبسوط قوله ( بلا توقف ) احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول  
 بعض مشايخنا العراقيين فانه \* وقوف على ما يظهر من حال المؤدى في اخر الوقت عندهم  
 لان السبب هو الجزء الاخير عندهم \* واحتراز عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف  
 على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان  
 قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو التمسك لم يوجد فنوجود  
 اصل السبب قلنا بالاجواز لفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت  
 في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو  
 البيت \* ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك قوله ( وصار كونه ناسخا لغيره )

رخص له ان يذعه  
 بالفطر وهذا لا يجعل  
 غير الفرض مشروعا  
 فانعدم فعله لعدم  
 مانواه وكذلك على  
 قولهما اذا نوى  
 النقل او اطلق النية  
 وكذلك المريض في  
 هذا كله وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله  
 الوجوب واقع  
 على المسافر ولهذا  
 صح اداؤه بلا  
 توقف الا انه رخص له  
 الترخص قضاء لحقه  
 وتخفيفا عليه فلما سأل  
 الترخص بما يرجع الى  
 مصالح بدنه فقيما يرجع  
 الى مصالح دينه وهو  
 قضاؤه ما عليه من الدين  
 اولى وصار كونه  
 ناسخا لغيره متعلقا  
 باعراضه عن جهة  
 الرخصة وتمسكه  
 بالعزيمة

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره \* شرعاً اي صار كون صوم رمضان ناسخاً لغيره من الصيامات متعلقاً بعارضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة \* فاذا لم يفعل اي لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا \* يبقى اي غير صوم الوقت \* شرعاً لان المعلق بالشرط \* معدوم قبل وجود الشرط فصحح ادأؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النقل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني ولا فائدة في النقل الاثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلاً الى الاثقل لالي الاخف \* واذا لم يثبت الترخيص ببق صوم الوقت \* شرعاً فابتدأ بنية النقل كما في حق المقيم \* وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النقل ليس من حكم الوجوب وان تحقق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والناسخ الى عدة من ايام اخر فلا ينتفى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسي وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخيص بالفطر فتأجل وجوب الصوم في حقه بالاضافة لمن نذر ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان الا ان يجمله ولما نوى صوماً اخر ما تجمله فبقى رمضان في حقه كشعبان ما لم يجمل الفرض فيصح منه اداء النقل وغيره \* تبيين بهذا انه مترخص باداء النقل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الابصوم الوقت \* واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح نية النقل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النقل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا يحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمل اولى ان يقع عنه \* وعلى الرواية التي يقع بنية النقل عن النقل قبل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق \* ولان المطلق يحتمل النقل والفرض الوقت يقبلهما فكان الحمل على النقل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت علمي جميع الروايات لان الترخيص وترك العزيمة وهي صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير رمضان فقيه اولى وليست بنية صريح النقل ايضا بل هي يحتملها كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخيص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت \* وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله ( اما المريض فالصحيح عندنا ) الى اخره \* احسن تزبه عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده

واذا لم يفعل بقی  
مشرعاً فصحح ادأؤه  
ولان الاداء غير  
مطلوب منه في سفره  
فصار هذا الوقت في  
حق تسليم ما عليه بمنزلة  
شعبان فقبل سائر  
الصيامات والطريق  
الاول يوجب ان لا  
يصح النقل بل يقع  
عن الفرض والثاني  
يوجب ان يصح وفيه  
روايتان عنه واما اذا  
اطلق النية فالصحيح  
ان يقع عن رمضان  
لان الترخيص والترك  
لا يتحقق بهذه العزيمة  
واما المريض فان  
الصحيح عندنا فيه ان  
يقع صومه بكل حال  
عن الفرض لان  
رخصته متعاقبة بتحقيقه  
العجز فيظهر بنفس  
الصوم فوات شرط  
الرخصة فيلحق  
بالصحيح

رحمه الله فقال واذا كان مريضاً ومسايراً فاصام رمضان بنية واجبا آخر فعند أبي حنيفة بصير  
صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع في ظاهر الرواية انه بصير صائماً عن رمضان  
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه بصير صائماً عما نوى \* وهو اختيار شيخنا  
الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي  
والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر  
ابو الفضل في الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بالصحيح  
والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله نصا انه اذا نوى  
التطوع يقع عن التطوع \* وما ذكرهنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما \* قلت  
وكشف هذا ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء ولا يعاب فيه بقول مخالفهم  
وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الرأس والعين  
وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالمراض الرطوبة وفساد الهضم وغير ذلك والترخص  
انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفها من البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع  
ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق  
الترخص بنفس السفر وقيم السفر مقام المشقة لما عرف \* ثم عندنا يثبت الترخص بخوف  
ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم  
يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل  
زيادة المرض وصام عن واجب آخر لاشك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر  
بوجه فعلي هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لا يتوسع  
كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم  
يشترط فيه العجز الحقيقي فدفع الحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم  
لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص  
دفعاً للهلاك عن نفسه كما يثبت بالا كراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض  
عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزاً ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض  
الوقت \* فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض  
الذي اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض \* ومراد المصنف من قوله ان رخصته  
متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز \* وقوله فان  
الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في  
المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تأويل  
لا وجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى  
عمومها الظاهري و اشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا \* بوضوح ما ذكرنا ما قال شمس  
الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان  
اباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء بخلاف المسافر \*

فاما المسافر فيستوجب  
الرخصة بعجز مقدر  
بقيام سببه وهو  
السفر فلا يظهر بنفس  
الصوم فوات شرط  
الرخصة فلا يطل  
الترخص فيتعدي  
حينئذ

بطريق التنبية الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولما صار \* ٢٣٤ \* الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او مأول ومراده مريض يطبق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدل على تأمل على صحة ما ذكرنا والله اعلم قوله ( بطريق التنبية ) التنبية الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيهه على جواز باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولي لانه اهم \* فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله ( ولما صار متعينا ) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المفصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اى وجه وقع الفعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه \* وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكالواستأجر ان سلنا لحيطة له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او اداء الواجب بالعقد \* والفقهاء الجامع للكل انه لما اخذتعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب اجاده \* ولناجران \* احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله واجاده في وقت عين والاجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه \* والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعني بها الصلاحية التي يمكن بها من اداء العيادة او غيرها وهو مأول وربان يؤدى بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صار فماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليجعل الاختيار \* لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كالا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاخير فان المستحق منافعه ان كان اجير وحد او الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجيرا مشركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المتبني بها وجد الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل \* قال شمس الائمة في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل

( باختيار )

يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الوجود يستحق منافعه قلنا ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قرينة وانما القرينة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت بما يتصور فيه الامساك قرينة الا واحدا فانعدم غير الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لاستحقاق منافعه كما نعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثم فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعي رحمه الله

باختيار المحل ومعنى القر به حصل حاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع  
 فيه لحصول الثواب له \* فالخصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل  
 تأثير النية في تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن  
 جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما  
 وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل  
 العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار امرضنا عن تعيين النية كما  
 نذكره مع الشافعي رحمه الله عليه \* وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب  
 لظفره يقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله \*  
 وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون  
 صائماً ما لم يبق \* والفرق لظفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين  
 الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قر به وفي هذا المسافر والمقيم  
 سواء كذا في المبسوط \* وقوله كصاحب النصاب اداءه هبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيساً  
 عليه لظفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديوناً او هبته متفرقة فاما اذا لم يكن كذلك  
 فلان اتيه ما تفي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فانك  
 في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالتزام على مذهب الخصم \* مما يتصور فيه الامساك  
 قر به اي من فرض الوقت والقضاء والندور والكفارة والنفل \* الا واحداً وهو فرض  
 الوقت \* لم يكن بدمن التعيين اي تعيين المنافع للعبادة \* لانه عبارة اي عقد الهبة عبارة  
 والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازاً عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه  
 ليس بشئ قوله ( لما بقيت منافعه ) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع  
 ونية واجب اخرى ونية الصوم مطلقاً عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح  
 عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اي تعيين  
 الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه في عزيمته وهذا لان الصوم  
 متنوع في اوصافه فراضوا نفلاً كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر  
 في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركة  
 زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة  
 لاعتبار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفي الجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا  
 المعنى كما في الصلوة \* ولا يقال تعيين المحل لقبول المشروع دون غيره قداغنى عن تعيين  
 الوصف \* لاننا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يعني تعيين المحل  
 عن ذلك شيئاً اذ نحن ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعيين المحل وانما  
 اعتبرنا التحصيل على ما حققنا \* ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية  
 بالاجماع وبنية النفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبي

لما كانت منافعه بقيت  
 على ملكه وجب  
 التعيين حتى يصير  
 مختاراً لا مجبوراً ولو  
 وضعنا عنه تعيين  
 الجهة لصار مجبوراً  
 في صفة العبادة وخلقاً  
 معنى العبادة عن الا  
 قبال والعزيمة وقلنا  
 الامر على ما قلت الا  
 انه لما اتحد المشروع  
 في هذا الوقت تعين  
 في زمانه فاصيب  
 بمطلق الاسم ولم  
 يفقد بالخطأ  
 في الوصف كالتعيين  
 في مكانه فصار جوازه  
 بهذه النية على انه  
 تعيين لاعلى ان  
 التعيين عنه موضوع  
 فكان هذا ما قولاً  
 بموجب العلة وقال  
 الشافعي رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق لي فقال  
 اعجبت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حجج عن نفسك ثم عن شبرمة فامر بالحج لفسه  
 باحرام انعقد لغيره فجزونا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة \* ولا يمكن الحائى الصوم بالحج  
 لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه \* ولكننا  
 نقول الامر على ما قلت اى لا بد لا وصف من التحصيل بالنية تنفيا للجبر كما لا بد للاصل منه الا  
 ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا جعنا على ان الشرط هو نية الصوم  
 المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم  
 نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي  
 والواحد في مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيد الوضوء  
 يا انسان او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذلك انما نحن فيه الامساك قد وجد  
 بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علماءنا  
 رحمهم الله انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل  
 في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض \* وكذلك اذا نوى النفل  
 لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصارت كالنوى  
 الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف  
 لغا فبقى مطلق النية ( فان قيل ) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا  
 وههنا الصوم معدوم يوجد بتخصيله 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 يتأدى بمطلق النية لان سلم انه يتأدى  
 بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان المتوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا  
 لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل \* كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض  
 لانه ترك الثقل الى الخفيف فانه لو افطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان  
 يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما \* ويصحده انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه  
 نفل يكفر فكيف يجوز ان بصيرنا بالصوم المشروع بنية النفل ( قلنا ) انه قد نوى اصل الصوم  
 ووصفه الوقت لا يقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة  
 بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم  
 غيره بخلاف عمر و فاه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت  
 الاتفاق فيلقوا ما في ضمها \* ونظيره الحج على مذهبه \* وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل  
 يكفر \* وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزم الله تعالى  
 وبين مقداره واطهر لنا الزم لذلك الفعل بطريق لاربية فيه فلو لا الالتزام الظاهر لما سمي  
 الفعل فريضة \* والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لالعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهي ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فيعد ذلك اتسامه بسمة القرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهور ثبوته يقين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيتم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد اولم يشأ كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا غير ان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان الامر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد في غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر\* ثم قال في اخر هذه المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف جيدا الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام\* الاعمال بالنيات وانما امرى\* فاناسنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذي ترك العمل بالجبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام\* ولكل امرى\* مانوى\* يقتضى جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجد توقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجاع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا ما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لا يجزئه لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد لفقده شرطه ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضي بطريق الاخلاق باول النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه وايجاد دون تصحيح الماضي لانه خرج عن يده ولم يبق قادر او لا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر برده الحقيقة لانه مأثور بالكل ولم يوجد فآثره موجب في الكل بالاجحاد في البعض خلاف الحقيقة الاترى انه لا يكتب بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله بعدم العزيمة وان غير تجزى\* فسد الباقي ضرورة عدم التجزى\* ولا يقال لما صح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا\* لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة يقين\* فهذا معنى قوله ووج

لما وجب التعيين  
شرطا بالاجاع  
وجب من اوله لان  
اول اجزائه فعل  
مفتقر الى العزيمة فاذا  
ترسخ بطل فاذا  
اعترضت العزيمة  
من بعد لم يؤثر في  
الماضى بوجه لان  
اخلاص العبد فيما قد  
عمله لا يتحقق وانما  
هو لما لم يعمل بعد  
فاذا فسد ذلك الجزء  
فسد الباقي لانه لا  
يجزى ووجوب  
ترجيح جانب الفساد  
احتياطاً

ترجع الفساد احتياطاً \* ولا يلزم عليه النقل فإنه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر  
 شرعاً فيمكن ان يجعل صائماً من حين نوى لما نينه قوله ( وهذا بخلاف التقديم ) اي تأخير النية  
 عن اول الامساك بخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضاً  
 ولم يحز التأخير \* والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعني انه قد عزم في الليل انه يمسك  
 لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزم في المستقبل ولم يعترض  
 عليه اي على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يصاده من ترك العزيمة والافطار بعد  
 الصبح \* والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط  
 المناقاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلاً فلا كل وما يشبهه لا ينافي عزمه فاذا لم يبطل  
 يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع  
 الصيامات من القضاء وغيره فاما المتأخر فلا يتصور تقديمه اصلاً فلا يمكن الحكم به لان الشيء  
 انما يقدر حكماً اذا تصور حقيقة \* وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكماً الى اخر  
 الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة لتعذر كذا هنا \*  
 ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمثلين فقال الاترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح  
 ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول  
 النهار واخره كالم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره \* والاترى ان في الصوم الدين  
 وجب الفصل بين هذين الوجهين اي بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يحز التأخير  
 بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره  
 \* وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل اتصاف النهار يحز به واختلف في ذلك طريق اصحابنا  
 فمنهم من سوى بينه وبين النقل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو  
 المذكور في الكتاب فنكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطاً ينبغي ان يكون شرطاً على وجه  
 لا يؤدي الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات  
 ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت في الاعمال  
 الاغلب فلم يكن بد من تجوز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوي التقديم في  
 هذا المعنى لاننا لم نجوز التأخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر  
 غالب وقد يشبهه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تنظر المرأة عن الحيض ولا تشعر الا  
 بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم  
 في الليل ولا يعلم بوجود الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة  
 وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدي الى فوات الصوم ( فان قيل ) لا مساواة بين الحاجتين  
 لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة في حق  
 البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لا على ما يتلى  
 به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلاً للنية وان كان يتصور  
 بقاء الحيض النائمة والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه \* على

وهذا بخلاف التقديم  
 لان التقديم واقع  
 على جملة الامساك  
 ولم يعترض عليه ما  
 يبطله فيبقى فاما  
 المعترض فلا يحتمل  
 التقديم الاترى ان  
 النية بعد نصف النهار  
 لا يصح والاترى ان  
 في الصوم الدين  
 وجب الفصل بين  
 هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لافي حق الكل لان ما ثبت الحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا ناسوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة في اصل الحاجة لافي قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذا الخاصة منها في موضعها كالعام في مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاخص القول بالجواز فيه \* وما ذكرنا من بناء الاحكام على ما علم وغلب دون ما شد وندر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حين الندرة فلما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها من ضرورة كثرة الجهات كثرها على ان الجهة لو لم تكن الاجتهت النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق \* وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قد انفجوز وافي موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنبيين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة \* حتى ان وجود النية من النهار في حق من لا عذره من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور وجوده في غاية الندرة فيلحق بالعدم \* او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية قصار كالمعذورين \* واذا حقت معنى المسئلة فاصغ لشرح ما في الكتاب \* فقوله الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة معناه النية محتاج اليها لغيرها لالذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تقويت ذلك الغير \* وهذا الامساك واحداى الكف الى اخر النهار ركن واحد متمد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزى صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم بحكم بصحة الكل \* وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشيء لا ينجز لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* لما دخل جمع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلية من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى \* ثم اتوا الصيام الى الليل \* صارت كشيء واحد فلا ينجز أصححة وفسادا والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد غير متجزى صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضاً للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة

العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع  
 كما في سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجود بوقوعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع  
 وهذا معنى قوله للعجز \* ولهذا لو اغنى عليه او يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم يتأدى  
 صومه \* ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لاستدامة النية من اولها الى  
 اخرها \* وحال الشروع في الاداء اى الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط  
 عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع \*  
 وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشبه  
 لا يعرف الا بالجموم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق  
 الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل  
 وبعد ما كان متيقظا يشبهه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله \* وصار حال  
 الابتداء في الصوم من حيث انه يخرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه  
 يخرج فيها على الثبات على العزيمة \* وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها  
 من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية  
 بابدء الصوم متعذر وانثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير  
 متعذر كما في ابتداء الصلوة \* والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة  
 به في حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كانية المتصلة بابدء  
 الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى \* ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية  
 بابدائه \* اطلق التقديم اى اجاز مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى  
 في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال  
 الشروع ولا حال البقاء حقيقة \* وجعل اى العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجودا تقديرا \*  
 فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى  
 الامساك من الصبح الى الغروب \* ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود  
 حقيقة حالة الاداء \* على حد الاخلاص اى على حقيقته \* وكلمة على متعلقة بالاداء  
 لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة  
 وقد عدت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا \* والعجز الداعى الى التأخير موجود في  
 الجملة يعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ومخصص له فكذلك  
 هو داع الى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كفى حق المقيم بعد الصبح وامثاله \*  
 وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تدفع بتجوز التقديم في الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار  
 وانما يندفع بالكفاية بتجوز النية من النهار \* وفي يوم الشك ضرورة لا زمة اى فى حق الكل  
 لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض  
 رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا لا يجوز نية النفل

ثم العجز اطلق التقديم  
 مع الفصل عن ركن  
 العبادة وجعل  
 موجودا تقديرا  
 فصار له فضل  
 الاستيعاب ونقصان  
 حقيقة الوجود عند  
 الاداء على حد  
 الاخلاص والعجز  
 الداعى الى التأخير  
 موجود في الجملة في  
 حق من يقيم بعد  
 الصبح او يفيق عن  
 اغنامه وفي يوم الشك  
 ضرورة لازمة لان  
 تقديم النية من الليل  
 عن صوم الفرض  
 حرام ونية النفل  
 عندك لغو فقد جأت  
 الضرورة فلان ثبت  
 بها التأخير مع الوصل  
 بالركن اولى ولهذا  
 رجحان في الوجود  
 عند الفعل وهو حد  
 حقيقة الاصل  
 ونقصان القصور  
 عن الجملة بقليل  
 يحتمل العفو فاستويا  
 في طريق الرخصة بل  
 هو ارجح وهذا  
 الوجه يوجب  
 الكفارة بالفطر فيه

فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلان ثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى \* وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخرى منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بهامع وصلها بالركن كان اولى ( فان قيل ) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار التأخرة تقديرًا كالتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عن ما في المستقبل بقيت كذلك واقرنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فتى تأخرت صارت كأنوى صوم بعض اليوم اذ هي لا تعمل في الماضي بوجه ما ( قلنا ) لاحاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلتن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوما جازة الامساكات في اليوم شئ واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال \* ولهذا اي ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة \* وهو اي الوجود عند الفعل \* حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقرنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في التأخرة دون المتقدمة \* ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة \* يحتمل العقول لان القليل محل العقو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع ما دون الحصص مما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في التأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة \* فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بهابل هذا رجع اي التأخير اولى بالتخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لاننا نقول اقنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرا لا تحقيفا فصار جهة النقصان في التأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح ( فان قيل ) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع ( قلنا ) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال في الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كأل الصلوة نفسها وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله ( ولما صح الاقتصار ) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اي لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذله حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع والثالث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي تقابلها بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكيته على وفاق الدليل \* خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجهه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان وهو ان يشترط الوجود في الاكثر الضمير ارجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الاكثر لان الاقل الذي لم يصادف النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم \* ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعني انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديري واعتبار ما دونه فلماذا لم تجوز الصوم بالنية بعد الزوال \* ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام او افاق بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال \* لاننا اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وهنالك اذات الاكثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعابها قوله ( ورجحنا الكثير على القليل ) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته ارجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت لشيء باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع \* وعبارة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رجع جانب العدم على جانب الوجود احتياطا الامر بالعبادة ونحن رجعنا الموجود على العدم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعله الشافعي رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا قوله ( ولان صيانة الوقت ) يجوز ان يكون عطفًا على الدليل المتقدم من حيث المعنى \* ويجوز ان يكون عطفًا على قوله لانه في الوجود راجح يعني ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اى في وجوده وذاته ارجح ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا على العبادة واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما  
ولما صح الاقتصار  
على البعض للضرورة  
وجب المصير الى ماله  
حكم الكل من وجه  
خلفا عن الكل من كل  
وجه وهو ان يشترط  
الوجود في الاكثر  
لان الاقل في مقابله  
في حكم العدم ولا  
ضرورة في ترك هذا  
الكل تقديرا فلم تجوز  
بعد الزوال ورجحنا  
الكثير على القليل  
لانه في الوجود راجح  
وبطل الترجيح على  
ما قلنا بصفة العبادة  
لانه حال بعد الوجود  
والكثرة والقلة من  
باب الوجود  
والوجود قبل الحال  
فوجب الترجيح به  
على ما ياتي بيانه في باب  
الترجيح ان شاء الله  
ولان صيانة الوقت  
الذي لا درك له اصلا  
على العبادة واجب  
وهو معنى قول  
مشايخنا

الاداء لا الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانه احتراز عن القوات واليه اشار النبي عليه السلام بقوله \* من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر \* ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين لا يجوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل اتصاف النهار فوجب القول به اذا تجوز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لقوت الفضيلة كن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجنائز لان الفائت اصل العبادة وهما الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لقواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت اصل الصوم اذا الحاجة تدفع ما يمكن \* وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهى اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من اداها بالتيمم فلا يجوز استدراك الفضيلة بتفويت فضيلة اخرى \* وكذا لا يسقط الترتيب لقوت الجمعة لان الوقت وقت الفائت بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت \* وفي قوله لا يدرك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز نية من النهار لانا نأجوزناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذى لا يدرك بالقوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء بقي على الاصل قوله (ان اداء العبادة في وقتها مع التقصان اولى) اى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاجراء اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضا) اى صار ترجيح الكثير على القليل للحملة التأخير متعازضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان \* احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضى ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر \* والثانى صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا \* وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعى وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطاً لان كل واحد من الترجحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعى هو راجع الى الحال ولهذا اعدل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثانى لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله) ذكر في المبسوط اذا أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابى يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح

ان اداء العبادة في وقتها مع التقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله

فبتكامل جنائته بالفطر كالأول كان نوى بالليل \* وجه قول أبي حنيفة \* ومحمد رجما الله أن ظاهر  
قوله عليه السلام \* لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل \* بنى كونه صائما بهذه النية والحديث  
وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندره بالشبهات كمن وطئ \* جارية بانه مع العلم بالحرمة  
لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام \* أنت ومالك لأبيك \* وما ذكره هنا موافق للمنقولة \*  
وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في طريقته لافرق في وجوب الكفارة بين ما إذا نوى من الليل  
وبين ما إذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما إذا نوى من  
النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية ( فان قيل ) لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية  
في الشرع فلا يجوز العمل به فالما لجواز التقديم فظاهر جهة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم  
نية الزكوة على الأداء وغيرهما ( قلنا ) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا  
الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا \* وتوقف الامر على ما  
يوجد بعده وجود في الحسابات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة ونصرفات  
الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة  
حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوتية المؤداة مع تذكر الفاتنة  
حكمها موقوف عند أبي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر  
طريقا مسلوكا قوله ( ولم نقل بالاستناد ) جواب عما قاله الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر  
في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض  
مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط اختياره فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان  
الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للشترى وحدثت زيادة في مدة  
الخيار في يد البائع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد  
في ذلك المالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن  
الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في  
الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي قوله  
( ولا يفسد الجزء الاول ) رد لقوله اول اجزاء الفعل مقتدر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن  
فساده يلزم فساد الباقي فقال نحن لانقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك  
بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفة على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات  
فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان  
عبادة لما بين ان الامساكات في كونها صوماشي \* واحدا لا يجزى فاقتران النية بجزء منها كان اقترانا  
بجميعها ضرورة عدم التجزؤ \* وان لم يتصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى  
الوقت الذي يمكن الاستدراك تبيينه لم يكن صوما \* فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء  
العبادة مقترن بالنية تقدير ايكافي النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل  
الفساد وهو انعدام النية قوله ( والامساك في اول النهار قربة ) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد  
ولا بفساد الجزء  
الاول مع احتمال  
طريق الصحة  
والامساك في اول  
النهار قربة مع  
قصور معنى الطاعة  
فيه لانه لامشقة في  
الامساك في اول  
النهار فصار اثبات  
العزيمة فيه تقديرا  
لا تحقيقا وفاء حقه  
وتوفير الحظ

بيان احتمال طريقتي الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلامه ويبيانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فن السرف والشرف ولهذا وعد الله تعالى في الاخرة الغداء والعشاء فقال \* ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا \* والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيرها الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة واما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا وما تقدم عليه تعالىه ومعنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى وهو اصل فيستتبع تبعه فيما ثبت فيه كالم يستتبع ولد هادي الاسلام والعناق والرق والاستيلاء والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فيثبت النية فيما تقدم تقديره وان لم يثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديراً لا تحقيقاً وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده والله اعلم \* ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكما الصحيح المقيم عندنا وعند زفر لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا في المبسوط \* وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمه الله فهذا يشير الى ان عندنا في حنيفة ومحمد رحمه الله لا يجزيهما \* وجه عدم الجواز ان الابداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كالتقصاء \* ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل اتصاف النهار كما يصح من المقيم وكان نفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يمتثل المعيار ليوجد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي \* فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر واراد ان ينفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد اتصاف النهار \* وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل بصير صائما من حين نوى لان النبي عليه السلام قال \* اني اذا لصائم \* وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال \* ولان مبنى التطوع على النشاط فيأدى بقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاهدا وراكبا مع القدرة على القيام والزول وكذا الصدقة النافلة ايسر بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنه امساك بخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد الا من اوله ولم يتأد بالنية في الاخر لان الصوم عرف قرينة بمعياره ولم يعرف بمعياره الا يوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء تناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لا يمنع من صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاشاني وقد يوجد في الشرع امساك بعض اليوم قربه كما في يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربه في غيره من الايام ايضا \* ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربه الا بمعيار شرعى ولم يعرف معياره في الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا مدخل للرأى في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلائيه والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجاع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر يحجب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا او راكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تنفع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدى ذانفا سقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به \* ولا تمسك له في الحديث فان قوله عليه السلام \* اني اذا لصائم \* اخبار عن حالة العزم فعبر بلسانه بما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المهود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر لنشاطه في التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلي ركعة او يكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة او تقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجاع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيتاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لاني تغيير التقدير الشرعى \* واما الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء تناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة قوله ( ومن هذا الجنس ) اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشمس رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان يقول الله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة \* لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غيره رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبنيث \* واجبا اي بالنذر \* لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين اي متنافيين او متغايرين وهما كونهما نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر اتى النفل ضرورة \* فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النفل مشروما فالما في ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحقه فلا يعتبر في احتمال ذلك العارض بما لو لم يندر

واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب قتل الكفارات الموقنة باوقات غير متعينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لاسباب ومن حكمها انها من حيث جعلت قريبة لانتستغنى عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على الواجب فلانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلهذا كانت النية من اوله شرطا ليقع الامساك من اوله من العارض الذي يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا فوات له مالم يكن الوقت متعينا

اي الصوم المشروع في هذا الوقت \* واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل صفة التلفية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة \* فاصيب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة \* ومع انقطاع في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان \* لكنه اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدوه \* لحقه اي لحق صاحب الشرع \* فاعتبر اي هذا الوقت \* في احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى صاحب الشرع \* بما لو لم ينذر اي بعدم النذر \* او المعنى فاعتبر النذر او التعيين في حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اي بالعدم \* يعني كان الموجب الاصل في هذا اليوم هو النفل حقا للعباد وصوم القضاء والكفارة كان محتمله فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدتا السهوي ربه قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا \* واعلم ان اراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لان هذا النوع في بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على ما عرف فكان ارادته في القسم الذي يليه اولى وانما اورده في هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورده ههنا قوله ( واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب هو القسم الثالث من اقسام الموقنة \* فالشيخ ذكر هذا القسم في اقسام الموقنة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شباها مما جيعا فشبهه بالموقنة انه تعلق بوقت مقدره وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم تعلق بوقت متعين يفوت الاداء يفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا \* والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين \* لاسبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها وسبب القضاء التفويت او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر المطلق اي المنذور المطلق النذر \* ومن حكمها اي من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قريبة لانتستغنى عن النية وتكفي في اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان \* فاما على الواجب فلا اي فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما في قوله رأيت اسدا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ  
والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدر الكفضيلة صوم الوقت التي لا يدرك  
اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلى للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا  
لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النقل  
فلا ينفذ على غيره فلماذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت  
فاذا نوى من الليل صوم القضاء يعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيحوز واما اذا انعقد  
الامساك لموضوع الوقت وهو النقل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت \* وهذا في الحقيقة جواب  
عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق  
الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه  
انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابى الحسن الكرخي ان عند ابى يوسف رحمه الله  
يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقفة فهو المشكل)  
اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق \* منه اى من الموقفة على تأويل المذكور \* وهو حج  
الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لاني نفسه \* وبيان الاشكال من  
وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تأدى باركان معلومة ولا يستغرق  
الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة  
واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم \* والثاني بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض  
العمر ووقته اشهر الحج وهى من السنة الاولى بتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار  
اشهر الحج من السنين التي يأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبهها  
كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح  
التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل طرف الاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اجر الحج  
عن هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش  
ادى وان مات تحقق الفوات فسميها مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله  
(واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعنى لا يدري اوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من  
وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة  
اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام  
الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا \* ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل  
عام صالح لادائه حتى اذا اجر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق  
لكون ذلك عاما من عمره \* فالما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو  
صحيح اى ثابت مع الوصف الاول عند ابى يوسف رحمه الله يعنى اشهر الحج من العام الاول متعين  
للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأتم تأخير  
عنه كافي للصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من  
الموقفة فهو المشكل منه  
وهو حج الاسلام  
ومعنى قولنا انه مشكل  
ان وقته العمر واشهر  
الحج في كل عام صالح  
لادائه ام اشهر الحج  
من العام الاول وقت  
متعين لادائه ولا  
خلاف في الوصف  
الاول حتى اذا اجر  
عن العام الاول كان  
مؤديا فالما الوصف  
الثاني فهو صحيح عند  
ابى يوسف في الحال  
واشهر الحج في هذا  
العام الذى لحقه  
الخطاب به بمنزلة وقت  
الصلوة فاذا ادرك العام  
الثاني صار ذلك بمنزلة  
العام الاول لا يبصر  
كذلك الا بشرط  
الاداء التوقل

وقال محمد رحمه الله موسعاً بسع تأخيره ﴿ ٢٤٩ ﴾ عن العام الاول وقال الكرخي وجاعة من مشايخنا

ان هذا يرجع الى  
ان الامر المطلق عن  
الوقت يوجب  
الفورام لامثل  
وجوب الزكوة  
وصدقة الفطر  
والعشر والنذر  
بالصدقة المطلقة  
فقال ابو يوسف على  
الفور وقال محمد رحمه  
الله على التراخي  
فكذلك الحج فامتحن  
الوقت فلا والذي  
عليه عامة مشايخنا  
ان الامر المطلق  
لا يوجب الفور بلا  
خلاف فاما مسألة  
الحج فمسئلة مبتدأة  
فذهب محمد رحمه الله  
في ذلك ان الحج فرض  
العمر بلا خلاف الا انه  
لا يتأدى في كل عام الا  
في وقت خاص فيكون  
وقته نوعاً من انواع  
اشهر الحج في عمره واليه  
تعيينه كصوم القضاء  
وقته النهردون الليالي  
والى العبد تعيينه فلا  
يتعين الذي يليه الا  
بتعيينه بطريق الاداء  
الآتري انه متى اداه

(بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوماً من  
ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأنم لان وقت القضاء جميع  
العمر فكذلك ههنا \* وانما خص هذا الظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله  
لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كان  
وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت  
الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يبرف) اي حقيقة الخلاف  
في تعيين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله  
وجوبه بطريق التصديق فيلزم منه تعيين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه  
بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعيينه للاداء (فان قيل) لما ثبت  
ان وقته متصديق عند ابى يوسف لم يبق مشكلاً كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال  
الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتصديق على سبيل  
الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى  
انه لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظراً الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل  
التصديق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا  
للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قلناه قوله (مثل وجوب الزكوة) جمع الشيخ  
بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير  
الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني \* فامتحن الوقت فلا ي  
ان يكون تعيين الوقت مختلفاً فيه ابتداء فلا \* معنى مسألة الحج بنية على ان في الامر المطلق  
اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابى يوسف خلافاً ل محمد لان الخلاف فيها ابتدائي  
قوله (فاما مسألة الحج فمسئلة مبتدأة) اي غير بناءة فعند ابى يوسف هو واجب على الفور  
حتى يأنم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلني وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابى حنيفة  
رحمهم الله قال سئل عن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب  
عنده على الفور وعند محمد رحمه الله بسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت \* فان اخره  
ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد  
فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فيأثم \* وعند الشافعي رحمه الله لا يأنم  
بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثم بالتأخير فاما الوجوب  
فثبت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاجاجع كافي تأخير صوم القضاء والكفارة  
ويجب الايصاء بالفدية وان جاز تأخيره \* وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفي ان التأخير عند  
الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق  
الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى \* وذكر في اشارات الاسرار لابي فضل الكرمانى وقال  
محمد والشافعي رحمه الله يجب موسعاً يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

(٣٢) كان مؤدياً ولو كان الاول متعيناً لصار بالتأخير موقوفاً

يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذامات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخرج يفوت لم يحل له التأخير وبصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة \* واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت اداة الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افراها لاشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الا ويوهم ادراك الوقت بعدها وانما ثبت العجز بعرض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزبل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمرو وقت اداة النهر دون اليبالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعين العبد فعلا فكذا هذا \* ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التى من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هى المتصلة بعمره يقينا والتى لم يحجى بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت حجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تقويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة \* بحقه ان يمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت يمضى الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة \* ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا \* وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تقويتا على ما ذكر في الكتاب \* فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لافوات الابالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يبطلها بالموهوم \* ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا ( فان قيل ) قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وتزلت فرضيته سنة ست منها فعمل ان التأخير جائز ( قلنا ) تأخير عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحرب وغيره \* ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن عمه قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في

والدليل عليه انه بقي وقتا للنفل مع انه لم يشرع في مدة واحدة الاحج واحد ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان فثبت انه غير متعين بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لا مزاج له لان المزاج لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والمات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

و بصير الساقط بطريق التعارض كالساقط ﴿ ٢٥١ ﴾ بالحقبة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخيره

عن اليوم الاول  
لا يفوته والتعارض  
للمحال غير قائم لان  
الحياة الى اليوم الثاني  
غالبه والموت في ليلة  
واحدة بالقبضاء نادر  
فلا يترك الظاهر  
بالنادر واذا كان  
كذلك استوت الايام  
كلها كانه ادر كها جملة  
فخير بينها ولا يتعين  
اولها ولا يلزم ان  
النفل بقى مشروعا  
لانا انما اعتبرنا التعيين  
احتياطا واحترازا  
عن القوت فظهر ذلك  
في حق المائم لا غير  
فاما ان يبطل اختيار  
جهة التقصير والمائم  
فلا ولا يلزم اذا ادرك  
العام الثاني لانا انما  
عيننا الاول لوقوع  
الشك فاذا ادركه  
وذهب الشك صار  
الثاني هو المتعين وسقط  
الماضي لان الماضي لا  
يحتمل الاداء بعد  
مضيه وفي ادراك  
الثالث شك فقام الثاني  
مقام الاول ومن حكم  
هذا الاصل ان وقت  
الحج ظرف له لا معيار

حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره الى السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عنى فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادرالك السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمه انك تحيي فلذلك التأخير فيقول او ما يدريني ما ذاني علم الله فافتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الائتم وان مات كما هو قول الشافعي او الائتم بنفس التأخير وان لم يموت كما هو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه \* ثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقبة) يعني قد سقط اشهر العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحياة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بيننا انهما سواء في هذه المدة فصار كانه سقط حقيقة اى صار كان اشهر الحج بعد ايس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تقويتا كتأخير الظهر عن وقته بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيرهم عن اليوم الاول لا يفوته لما ذكر فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للمحال غير قائم اى تعارض الحياة والموت في ليلة غير قائم لان الحياة غالبية والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط تعارض الحياة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاجا لليوم الاول فلم يثبت تعيينه للاداء فجاز التأخير \* وفي بعض النسخ لان التعارض للمحال قائم اى تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجي اليوم كما في الحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحياة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير \* وقوله للمحال اشارة الى ان التعارض في الحج للمحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه بقى وقتا للنفل \* وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا يعارض خوف القوت لانه امر اصلي فيظهر التعيين اى اثره في حرمة التأخير وحصول الائتم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الائتم جميعا \* فاما ان يبطل اى بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمائم بالشروع في النفل فلا معنى شروعه في النفل اختيار جهة الائتم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كاله اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اى وقت

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للظهور مقام المضر \* الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف الرمي وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها \* وصفاتها اى وهياتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمي فيه وكيفية السعي والرمي وتقديم بعضها على بعض \* لامعيارها اى لامدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشايبته اوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشمرع فيه الاحج واحد وذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فانه لو اذن فيه اداء حج اخر لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان في الاول كافي وقت الصلوة فثبت انه في ذاته ظرف لامعيار واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله العبادات متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيار لذلك الفعل فلا يصير مستغرابه فلا يقتضى تعيينه محلا لتلك الفعل نفي غيره لان الحال يحمل انما نفي غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للحمل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فرغ من قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والامر بالتجمل لا ينفي ما قلناه كالامر بتجمل الصلوة في آخر الوقت لا ينفي غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغونية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانهما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عذمت في غيرها من الطاعات ولهذا لا يجب في العمر الامرة بحجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض \* صيانته اى الحج الاسلام عن الفتوت \* واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من اداؤه مستحق عليه من السفه والسفيه عندى مستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لاله كالمبذر في امر الدين اولى فيجعل بذية النفل انما تحقيا لمعنى الحجر وبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع \* توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بذية التطوع تلغونيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فاذا في اصل الحج \* ولا يقال لما علمت نية النفل لم يبق اصل النية كافي الصوم على اصله \* لانا نقول الصفة في هذه العبادة قد انفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقی اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عذمت لم يبق اصل الصوم \* لكننا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى العبادة

فيكون القول بالجرح لصيانة الحج مؤديا الى تقويت الحج \* بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار له بعد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنقل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجرح الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولنا باطلاله اذا العبادة لا تقع من غير اختيار قط \* بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر \* وقوله وقط لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلانية \* وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقدير الاعلى انه جائز من غير اختيار اصلا \* وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يحجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصا حاكما في شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتم مقام نيته كالأوامرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة \* فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على يده عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجرى في الشروط ولا تجرى في الافعال الا ترى ان النيابة تجرى في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجرى النيابة في اعمال الصلوة \* بوضعه ان النيابة عند تحقق الحجز وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الانغاء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها الحجز لانهم اذا حضروا المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذر \* وعند بعضهم نيابتهم عند في الافعال يصح ايضا قال شمس الأئمة رحمه الله وهو ان صحح الا ان الاول ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا القرب الى ادائه لو كان فيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند الحجز بالاجماع قوله (وجوازه عند الاطلاق) الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لان سلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف الحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا اخر نصا اندفع به ما تبين بالحال \* واما الاحرام عن الابوين فاما يصح لانه يجعل ثوابه لهما ولا حدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعد ما احرم عنهما لان جعل الثواب لهما ولا حدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح \* و ذكر شمس الأئمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه وامه حجة الاسلام من غير وصية او وصى به الميت اجزاء ان شاء الله وتمسك فيه باحد يثبت ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الا  
طلاق بدلالة التعيين  
من المؤدى اذا الظاهر  
انه لا يقصد النفل  
وعليه حجة الاسلام  
فصار التعيين لمعنى  
في المؤدى لا في  
المؤدى فاذا نوى  
النفل فقد جاء صريح  
بخلافه فيبطل به  
بخلاف شهر رمضان  
لانه متعين لامر اح  
له في وقته لا معنى  
في المؤدى وهذا  
كعدم البلد لماتعين  
لمعنى في المؤدى وهو  
تبطل عن ادائه دلالة  
بطل عند التصريح  
بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت بقاء الورثة مطرقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فهذا قيد الجواب بالاستثناء \* واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كالمسجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريم انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريم ( فان قيل ) ما ذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي او صديق لي فقال عليه السلام اجمعت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة ( قلنا ) ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الا ترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانسخ والله اعلم قوله ( واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي خلافا للكرخي ) المطلق انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وامة المتكلمين الى انه على التراخي \* وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابوبكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور \* وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لا محالة \* وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى انه على الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي الابدليل \* ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لو اتى به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد \* تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذا الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل \* ولان التأخير تقويت لانه لا يدري بقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاختمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء \* ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثاني \* واعتبر الامر بالذهي والانهاء الواجب بالذهي يثبت على الفور فكذا الايتار الواجب بالامر \* وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الالطلب الفعل باجتماع اهل اللغة فلا تقييد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية للاشياء وهذا لان قوله افعال ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان \* يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي

واما الامر المطلق  
عن الوقت فعلى  
التراخي خلافا  
للكرخي

خارجان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في  
 زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته المحصول واحداستوت الازمنة كلها  
 وصار كالوقيل افعال في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان \*  
 الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك  
 من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور \* وكذا بحكمه  
 وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت  
 بخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته وان لم يفعله فيكون هذا  
 الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمرة بشرط ان لا يتخلى زمان العمر منه فيثبت الوجوب  
 عليه بوصف التوسع لا بوصف التضيق \* والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا  
 وشرعا \* اما عقلا فلانه لو قال لعلامه افعال كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي  
 وقت شئت بشرط ان لا يتخلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر \* واما شرعا فلان الصلوات  
 المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في  
 اي وقت يفعله لانه اتى بالمأمر به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لامن  
 جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به \* واما الجواب عن كلماتهم فنقول قولهم في جواز  
 التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه \* قلنا ما ذكركم حكم الواجب المضيق فاما  
 الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يتخلى الوقت عنه ولو اخلى عصى  
 وائم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب \* وقولهم في التأخير تقويت وذلك حرام قلنا  
 القوات لا يتحقق الابعوتة وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزء يدركه  
 من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء  
 الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به  
 والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاتجاه في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان  
 قيل) ما قولكم فيمن مات بغتة يموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا  
 اذا اطلقنا له التأخير واخترتمه المنية من غير ان يحس بحضورها لم تصور اطلاق وصف  
 العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم يموت غير عاص فله  
 بيق للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من  
 الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما يباح له بشرط ان لا يكون تقويتا وتقييد المباح بشرط فيه  
 خطر مستقيم في الشرع كالرعي الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه يمكن  
 من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بان يمكن من البناء على  
 الظاهر مادام يرجو الحياة عادة وان مات كان مفترقا تمكنه من ترك الترخص بالتأخير \* ومنهم  
 من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن  
 الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تقويت المأمور به ثم اذا احس بالقوات

بظهور علامات الموت منعناه من التأخير لانه تقويت بعد فاذا مات بغتة فجأة فهو غير مفوت للمأوربه لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لالي العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا فلم يصح وصف فعله بالتقويت فلم يحزان بوصف بالعصيان \* ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التقويت فوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه \* وكذا الانتهاء في النهى فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يعين للاداء جزء من العمر الابدليل على اننا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله ( على ما اشترنا اليه ) متعلق بقوله فعلى التراخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف قوله ( ومن هذا الاصل ) اي ومن الخالص

على ما اشترنا اليه  
والله اعلم ومن هذا  
الاصل

( باب النهى )

( باب النهى )

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب \* ثم النهى في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح \* وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول من هو دونه \* وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء \* وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض وفيهم ما فيها من الاحترازا ت عما ذكرنا في حد الامر \* ولما كان النهى مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من من يف او مختار قيل مقابله في حد النهى \* ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى \* ولا تقربوا الزنا \* والكرهية كقوله تعالى \* وذروا البيع \* اذ معناه ولا تبايعوا والتحقيق كقوله تعالى \* ولا تمدن عينيك \* الآية \* وبيان العاقبة كقوله تعالى \* ولا تحسبن الله غافلا \* والدعاء كقول الداعي لا تنكثني الى نفسي \* والتأسي كقوله تعالى \* لا تعتذروا اليوم \* والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء \* والشفقة كقوله عليه السلام \* لا تتخذوا الدواب كرامسي \* فهي مجاز في غير التحريم والكرهية بالاتفاق \* فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشتركة بينهما بالاشترك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة نسخ اصول الفقه \* وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف وهذا لا سبيل اليه \* ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة النهى عنه لانه ضد الامر فكما

( ان )

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الأثمار فكذلك طاب  
 الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه \* وذكر في الميزان ان حكم النهى صيرورة  
 الفعل المنهى عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وموجب التحريم  
 هو الحرمة كوجوب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما وجوب  
 الانتهاء لحكم النهى من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت  
 بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى \* ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه كما  
 ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبه كما لا يأمر بشئ الا لحسنه  
 قال تعالى \* وينهى عن الفحشاء والمنكر \* فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر \*  
 والمنهى عنه في صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب  
 والظلم \* وما تحقق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح \* وما قبح لغيره وصفا كالبيع  
 الفاسد \* وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما استعرفه قوله ( والنهى  
 المطلق نوعان ) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبح لعينه او لغيره او المطلق عن  
 القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه \* نهى عن الافعال الحسية وهى التى  
 تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع \* ونهى عن التصرفات الشرعية وهى التى  
 يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها  
 ومعرفة على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن  
 كونها قرينة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما \* ولا  
 يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلى او يبيع علمنا حسا انه  
 فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر \* لانا نقول نحن نعلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا  
 يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف  
 الا بالشرع ( فان قيل ) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل  
 كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا ( قلنا ) انهم انما يتعاطون مبادلة المال  
 بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعث واشترت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تضبط فلا  
 بل انما هى ثبتت بالشرع \* وما شبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح \* معنى فى اعيانها  
 بلا خلاف لان الاصل ان ثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضاف اليه فلا  
 يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه لا يمكن تحقيق هذه الافعال مع صفة  
 القبح لانها توجد حسا فلا تمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى  
 خلاف كونها قبيحة فى انفسها كالوطى \* فى حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله  
 تعالى \* قل هو اذى \* لذاته ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان  
 وسائر الاحكام التى ثبتت عليه ونظير الاول قول الطيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع  
 من الاكل معنى فى اللحم وهو انه لا يوافق ونظير الثانى قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

قال والنهى المطلق  
 نوعان نهى عن الافعال  
 الحسية مثل الزنا  
 والقتل وشرب الخمر  
 ونهى عن التصرفات  
 الشرعية مثل الصوم  
 والصلوة والبيع  
 والاجارة وما اشبه  
 ذلك فانه نهى عن الافعال  
 الحسية دلالة على  
 كونها قبيحة فى انفسها  
 لمعنى فى اعيانها بلا  
 خلاف الا اذا قام  
 الدليل على خلافه

عرفت انه مسموم يكون المنع لقمح في غيره وهو السم لالعينه قوله (واما النهى المطلق) اى  
 عن القرائن الدالة على ان المنهى عنه فيجب لعينه ولغيره \* لكن متصلا به اى لكن يقتضى فيجاء  
 متصلا بالمنهى عنه \* مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون  
 للتحريم لا للتنزيه \* وحقيقته وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار  
 العبد لان يصير مجازا عن النسخ والنفي \* الا يقوم الدليل استثناء من القولين \* فيجب  
 اثبات ما احتمله النهى وراه حقيقته اى على خلاف حقيقته \* على اختلاف الاصول اى الاصلين \*  
 حقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه  
 مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره \* ومحملة ان يثبت القبح في غير المنهى عنه فلا  
 يبقى مشروعا اصلا وبصير النهى مجازا عن النسخ فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان  
 يكون المنهى عنه فيجاء لغيره مشروعا باصلا لان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله  
 وهو ان يكون فيجاء لعينه غير مشروعا اصلا كما في قوله تعالى \* ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم \* وكافى  
 بيع المضامين والملاقيح على ما بينه \* وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في عين المنهى عنه فلا  
 يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحمى ومحملة ان يثبت القبح في غير المنهى عنه فيبقى المنهى عنه  
 مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه فيجاء لعينه غير  
 مشروعا اصلا لان يقوم دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيجمل على محتمله وهو ان يكون فيجاء  
 لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض  
 فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهى وراه حقيقته على اختلاف الاصول \* وبيان هذا  
 الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسائل \* وحاصل المسئلة  
 ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو  
 الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب  
 المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابى بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين \* وذهب  
 بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات \* ثم القائلون بانه يدل على البطلان  
 مطلقا اى في العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم  
 يدل عليه شرعا لالغة \* والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا  
 الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها \* ثم لا بد من تفسير  
 الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن  
 كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء ولم يجب  
 فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على  
 حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء \* وفي عقود المعاملات معنى الصحة  
 كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للثابت \* واما البطلان فعناه في العبادات  
 عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجهما عن كونها اسبابا

واما النهى المطلق عن  
 التصرفات الشرعية  
 فيقتضى فيجاء للمعنى في  
 غير المنهى عنه لكن  
 متصلا به حتى يبقى  
 المنهى مشروعا مع  
 اطلاق النهى وحقيقته  
 وقال الشافعي رحمه  
 الله بل يقتضى هذا  
 القسم فيجاء في عينه  
 حتى لا يبقى مشروعا  
 اصلا بمنزلة القسم  
 الاول الا ان يقوم  
 الدليل فيجب اثبات  
 ما احتمله النهى وراه  
 حقيقته على اختلاف  
 الاصول وبيان هذا  
 الاصل في صوم يوم  
 العيد وايام التشريق  
 والربوا والبيع الفاسد  
 انها مشروعة عندنا  
 لاحكامها وعند باطلة  
 منسوخة لاحكام لها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة \* واما الفساد في ادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه \* وذكر صاحب الميزان فيदान الصحيح ما استجمع اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرايطه \* قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرايطه الموضوع عنه شرعا \* والفاصد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجه ملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة \* والباطل ما كان فانت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل \* واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفساد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفساد فانه مشروع باصله دون وصفه فانه عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهى عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله \* ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عررضي الله عنه في بطلان نكاح الشركات بقوله تعالى \* ولا تنكحوا الشركات \* واستدل الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى \* وذر واما بقرى من الربوا \* بقوله عليه السلام \* لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق \* الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة \* ولان الامر يقتضى الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضى ما يقابله الصحة وهو البطلان لو جوب تقابل احكام المتقابلات \* ومن قال بالفساد شرعا لالفة قال لادليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او اجتهت لك \* ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به ثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبسائه المذكور في الكتاب \* والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهى عنه شرعا كان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في المأمور به شرعا لاذكرنا من ضرورة حكم الامر والنهي الاترى انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضى القبح بكذب القائل كالوقيل امره لا يقتضى الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة \* ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهى عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه  
الله بان العمل بحقيقة  
كل قسم واجب لا  
محالة اذ الحقيقة  
اصل في كل باب  
والنهي في اقتضاء  
القبح حقيقة كالامر  
في اقتضاء الحسن  
حقيقة

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا المعنى في عينه ﴿ ٢٦٠ ﴾ الابدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا

المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بحقيقة الحسن واجب \*  
ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لاغيره  
والضمير في كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الابدليل كالامر  
بالقتال والحدود فكذلك النهى في صفة القبح اى فكلام النهى في صفة القبح فيجب العمل  
بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين النهى عنه لاغيره الابدليل \* ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر  
فقال \* وهذا اى ما ذكرنا من اقتضاء النهى قبحا في عين النهى عنه \* لان المطلق من كل  
شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلى اذ لا يقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة  
العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في النهى عنه لاني غيره  
كافي جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلى فوجب القول به \* ومن قال بانه يكون  
مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه  
حقيقة مع ان النهى اضيف اليه \* حقيقة في الوصف اى يجعل النهى حقيقة في الوصف  
مع ان النهى غير مضاف اليه \* وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان  
الاصلا ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه فتى  
ثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات  
مالم يوجب الكلام وابطال ما اوجبه \* وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا  
بصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة  
النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول قوله ( واذا ثبت هذا الاصل ) وهو ان  
النهى بحقيقته يقتضى القبح في عين ما اضيف اليه كان لتخرىج الفروع وهو خروج الافعال  
الشرعية المنهية من ان يكون مشروعة طريقان \* احدهما ان يندم مشروعيها باقتضاء النهى  
اى بمقتضاه وهو القبح \* او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت  
مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كشوت القبح \* والثاني ان تندم بحكم  
النهى والفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه \* وبيان  
ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في النهى عنه بالنهى لزم ان لا يبقى مشروعا لان  
من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى \* شرع  
لكم من الدين ما وصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والنوصية الامر  
بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان  
ما وصى به الانبياء عليهم السلام \* والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين  
جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان وما لا يجرى فيه النسخ من الشرايع كما  
ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره \* ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هي ان المفردة  
بمعنى اى فكان تفسير ما وصى به فلا يستقيم لانها تدلح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة  
الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه \* واما المعقول فهو ان شرع الشئ استبعاد

لان المطلق من كل  
شئ يتناول الكامل  
منه ويحتمل القاصر  
والكمال في صفة  
القبح فيما قلنا فن قال  
بانه يكون مشروعا  
في الاصل قبيحا في  
الوصف يجعله  
مجازا في الاصل  
حقيقة في الوصف  
وهذا عكس الحقيقة  
وقلب الاصل واذا  
ثبت هذا الاصل كان  
لتخرىج الفروع  
طريقان احدهما ان  
يندم المشروع  
باقتضاء النهى والثاني  
ان يندم بحكمه  
وبيان ذلك ان من  
ضرورات كون  
التصرف مشروعا  
ان يكون مرضيا  
قال الله تعالى \* شرع  
لكم من الدين ما وصى  
به نوحا وللشروعات  
درجات وادناها  
ان تكون مرضية  
وكون الفعل قبيحا  
منهيا ينافي هذا  
الوصف وان كان  
داخلا في المشية  
والقضاء والحكم

كالكفر وسائر المعاصي فانها بمشية الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاء

( من )

من الشارع لعباده يوضع طريق يصلون بسلو كه الى السعادة العظمى وهى رضا الله سبحانه  
وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضاه بسلو كه قال تعالى \* رضى الله  
عنهم \* يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان \* ورضوان من الله اكبر \* والقبح لذاته لا يكون  
مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت اقبح بالنهاى لما ذكرنا  
فيتمنى المشروعية ضرورة قوله ( فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا ) اى بانا لانتهاى  
مدة المشروعية فيها \* بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بما اقتضاه  
النهى وهو القبح والحرمه وهذا لان النهى مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحرمه سابقين  
على النهى ليصح النهى فصار كأن الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فاصير على  
هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائد مولانا العلامة حيد الملة والدين  
رحمه الله ( قوله الثانى ) اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى هو ان من حكم النهى  
وجوب الانتهاى وصيرورة الفعل على خلاف وجهه وهو ترك الانتهاى والاقدام على الفعل  
معصية \* و بين كونه اى كون الفعل معصية و بين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه  
من المعاملات كعقد الر بوا \* وطاعة كما اذا كان من العبادات \* تضاد وتنافى التضاد راجع  
الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللغو والنشر  
المشوش \* اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف \*  
واما التنافى بين المشروعية والمعصية فن حيث ان الشئ اذا كان مشروعا لا يكون معصية  
البتة و بين اللامعصية والمعصية تنافى \* ثم شرع فى تخرىج الفروع على هذا الاصل بعد تهديه  
والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال \* ولهذا \* اى ولما ذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى  
عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا  
وعلى اولاده وان سفلوا و حرمة امهاتها وان علون و بناتها وان سفلن على الرجل بالزنا \*  
لان المصاهرة شرعت نعمة و كرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصاصا به من بين  
سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات \*  
وكذا حرمة الكناح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستدلال بالكناح الذى فيه ضرب استرقاق  
ولهذا تعلقت باسماء نبي \* عن الكرامة نحو اسم الام والبنات والاخت فالخقت ام المرأة و ابنتها  
بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة و كرامة \* و اشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها  
اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة  
الابرى ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بهما علينا فقال \* وهو الذى خلق من الماء  
بشرا فجعله نسبا وصهرا \* اى ذانسب وذا صهرو والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة  
فى تحريم الكناح \* واذ ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام  
لا يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كالاواطء ووطى \* الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب  
والحكم لا يقال ان العالم واعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كان الاعزاز لا يلائم الجاهل

فصار النهى عن هذه  
التصرفات نسخا  
بمقتضاه وهو التحريم  
السابق والثانى ان  
من حكم النهى  
وجوب الانتهاى وان  
يصير الفعل على  
خلاف وجهه  
معصية هذا موجب  
حقيقته و بين كونه  
معصية و بين كونه  
مشروعا وطاعة  
تضاد وتنافى ولهذا  
لم تثبت حرمة المصا  
هرة بالزنا لانها  
شرعت نعمة تلحق  
بها الاجنبية بالامهات  
والزنا حرام محض  
فلم يصلح سببا للحكم  
شرعى هو نعمة

ولامناسبة هنا \* والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر وجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجعت عليه والنكاح امر حدثت عليه فلم يجزان يعمل احدهما عمل الاخر \* ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاعتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لاننا علمنا منع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاعتسال شرع لتنظيف رزوال التجاسة وهي في الزنا موجودة بل اشد فكان اولي بايجاب الاعتسال \* وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شيء وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا \* واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحه والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امه ابنته فان حرمة المصاهرة تثبت في هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد وجوب المهر والعدة وثبوت النسب \* وتأيد ما ذكرنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما يحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لا يحرم الحلال \* وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن غشي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب في الغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا \* وتظهر ثمرة الاختلاف في ملك الاكساب ونفوذ البيع وجوب الكف عن الغاصب اذا مات الغصوب وغير ذلك \* قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدينية والدنيوية فيتعلق بسبب مشروع لا محذور لان المحذور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكف عن الملك لانه متعد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والمالك في الضمان انما يقع للمالك بسبب الجناية ولكن ملك الاصل \* واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهي عنها يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد مشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والمالك لا لان النهي يقتضي المشروعية فيهما بل لما ذكره من بعد وكلامنا في النهي عن الافعال الشرعية فلا يستقيم باؤها عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان النهي عنه شرعيا وحسبيا قوله ( ولا يلزم اي على ما ذكرنا ان النهي عن المشروع بوجوب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروع عام كونه فاسدا لان الاحرام منهي لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم يقطع بجناية الجاني وكلا منا فيما يقدم شرعا لا فيما لا يقطع بجناية الجاني

يُفسد حجه واحرامه و يبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه أداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام  
وكذا اذا احرم مجامع الالهة بنعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهي عنه فمر فنان النهي والفساد  
لا ينافي الشرعية \* وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد  
صححها وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الابداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر الفساد  
في رفعه صورة وان اثر في معناه حتى وجب عليه القضاء برد عليه المسئلة الثانية لان الفساد فيها  
مقارن فينبغي ان يمنع من الانعقاد لجمع بينهما ليحجب عنهما بحجاب يشملهما وهو ان الجماع  
غير الاحرام وليس بوصفه ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف  
القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد يفصل احدهما عن الآخر فكان النهي  
عن الاحرام مجامعها بمعنى في غيره متصل به وصفا فكان من قبيل النهي عن الصلوة  
في الارض المغصوبة والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانه قد صححها \* والدليل  
عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع في الفاسد لا يوجب القضاء بحال كمن شرع في  
الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صححها ثم فسد وكان ينبغي ان لا يفسد كالصلوة  
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع مجاور  
لا متصل على ما ذكرنا لكنه محظوره كالكلام للصلوة والحدث للظهاره ففسد لا ارتكاب المحظور  
كما يفسد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ في قوله لكنه محظوره فصار مقسدا ولا يقال  
لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزم ان يمنع من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع \*  
لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظورا الاحرام بعد وجود الاحرام لاقبله لان الشئ مالم  
يوجد لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد  
فاذا داوم عليه بعدما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد احرام ابتداء  
وينبغي ان لا يبقى بعد ما فسد غير الاحرام لازم شرعا لا يحتمل البعض بالاسباب الناقصة من  
الخارج بخلاف الصلوة والصيام فان الفساد في ايجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام  
فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس  
الكلام فيه انما الكلام في ان النهي في وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه  
لا يجوز الامتناع عنه بانع بل يجوز ذلك بدليله كما في سائر الحقايق \* وذكر في القواطع ان  
انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمواخذات من الشرع  
على انواع فيجوز ان يكون هذا الالتزام وابقاء المرء في عهد افعال الحج ليقعها ولا يسقط بها  
الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهي وفعله الحج على  
وجه العصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلناه واليه اشار الشيخ ايضا في قوله  
ولم يقطع بخباية الجاني قوله ( ولا يلزم ) اى على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي  
عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد يقي مشروعا بعد النهي حتى كان واقعا موجبا  
لحكم مشروعه وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق في  
الحيض او في طهر  
جامعها لانه منهي عنه  
لمعنى في غيره وهو  
الضرر بالمرأة بتطويل  
العدة او بتليس  
امر العدة عليها

المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاتفاق فان عددي الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا يحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر فان طاقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ما ذكرنا اشارته في قوله \*تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا\* وفي الطلاق في طهر الجماع هو تليس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطى معلق فيعتد بالحبل او غير معلق فيعتد بالافراء والحامل قد تحيض على اصلي فلا يتمكن من الزوج \*وكذا تليس امر النفقة\* لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى \*وان كن اولات حمل فانتقوا عليهن حتى يضعن حملهن\* ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا يجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة قوله (ولهذا) اي ولما قلنا ان النهي ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية اي السفر الذي هو معصية كسفر الابوق وقاطع الطريق والباغي سبيل الرخصة للنهي اي لكونه منها عاذه شرعا يعني لما كان منها عاذه كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعي سببا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله (ولا يملك الكافر) عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اي لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا في دارنا كانوا مقهورين حكموا ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهي ايضا اي لكونه منها عاذه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منها عاذه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرايع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمان والمناهي واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال \*ويرد ما قلنا في مسئلتى الزنا والغصب في هاتين المسئلتين ايضا قوله (ولا يلزم) اي على هذا الاصل الظاهر فانه منهي عنه محذور وقد انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة ولم يقدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كافي القتل العمدة فانه محذور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرج من ان يكون صالحا لايجابه فكذا في الظهار \*ولنا ما احتج به محمد في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انها ما عايتكون او لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعبي لا تبصرو ولا دمي لا تظر \*وبانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالاثمار بما امره والانتهاه عما نهى باختياره نال الجنة بفضل من عصاه بترك الاثمار والانتهاه استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له ليقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو حرام غير مشروع يتعلق به جزاء زاجر دنه فيعتد حرمة سببه كالفصا ص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه

بمحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه  
 فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا  
 موجب حقيقة النهي \* واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كالتوجه  
 الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن  
 ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ \*  
 نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه  
 وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمه \* ثم النهي  
 كما يوجب تصور المنهي عنه يقتضى قبجه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به  
 والاوجب الترجيح ففي الفعل الحمسى امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح  
 فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح \* ثم  
 اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى  
 من وجوده \* احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهي لفته وعرفا وشرعا \* اما لفته فلانه متعدد  
 لازمه انتهى يقال نهيه فانه كما يقال امرته فانم والاثمار والامتناع واحد \* واما عرفا فلما  
 ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعشى لا تبصر وللانسان لا تطر \* واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق  
 الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى  
 لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولفته اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا  
 لفته \* وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح  
 راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن  
 اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى \* وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال  
 حقيقة النهي لانه ح بصيرتها وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذى  
 ثبت مقتضى به لان في ابطال مقتضى ابطال مقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين  
 المنهي عنه عامدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه  
 تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى \* ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع  
 ونهيه وجوب الاثمار وجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله  
 تعالى مجال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به  
 عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع \* وقيل معناه يراد به عدم الفعل  
 في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي  
 ايجاب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايجاب الاثمار لا غير الاول اوجه قوله ( وهما  
 في طرفي نقيض ) اى كون الامتناع عن الشئ مبنيا على عدمه مع كون عدم الشئ مبنيا على  
 الامتناع عنه متناقضان اى مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتناقض ولا يريدون  
 بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو ان

ولنا ما احتج به محمد  
 رحمه الله في كتاب  
 الطلاق ان صيام  
 العيد وايام التشريق  
 منهي والنهي لا يقع  
 على ما لا يتكون وبيانه  
 ان النهي يراد به عدم  
 الفعل مضافا الى  
 اختيار العباد وكسبهم  
 فيعتبر تصوره ليكون  
 العبد مبتلى بين ان  
 يكف عنه باختياره  
 فيثاب عليه وبين  
 ان يفعله باختياره  
 فيلزمه جزاؤه  
 والنسخ لا عدم  
 الشئ شرعا لينعدم  
 فعل العبد لعدم  
 المشروع بنفسه ليصير  
 امتناعه بناء على  
 عدمه وفي النهي  
 يكون عدمه بناء على  
 امتناعه وهما في طرفي  
 نقيض فلا يصح الجمع  
 بحال والحكم  
 الاصلى في النهي ما  
 ذكرنا

النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيمتد التصور فاما القبح  
 اى قبح المنهى عنه فوصف قائم اى ثابت بالنهي للنهي عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع  
 من القبح وذلك حسن \* مقتضى حال والعامل فيه قائم \* به اى بالنهي \* تحقيقا لحكمه  
 اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام \* فكان اى القبح فى المنهى عنه تابع للنهى  
 من حيث انه ثبت به فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء \* على وجه  
 يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاء وهو النهى \* فيصير المقتضى ح دليلا على الفساد  
 اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز  
 تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى وضعه وهو ما ورد النهى فيه وذلك بابقاء  
 المشروعية ليقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو ايقع بقدر الامكان الى آخره \*  
 قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليعمى تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على  
 وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لو صف زائد متصل به ما يمكن كما ثبت الحسن للأمر به على  
 وجه يكون الزم وهو الاثبات عينه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى  
 لو اثبت القبح عينه انعدم المشروعية والنهى للانتهاء لالاعدام فلم يثبت عينه ليقى مشروعا  
 واثباته وصفه ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابا للمعنى راجع الى المنهى عنه لان  
 الوصف منه \* قال صاحب القواطع فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين  
 بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد  
 فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بيينة ان العبد مأذون بالصوم ما موربه وليس فى وسعه الا  
 النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة ففوض الى الشرع لالى العبد فبالنهي خرج  
 الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما  
 نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من  
 العبد صح النهى وتحقق ولهذا الوار تكبه كان ماصيا مستحقا للعقاب لارتكاب المنهى عنه واثباته  
 بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى  
 وجد منه \* قال وهذا لان الحجمة والفساد معنيان متلفيان من الشرع وليس الى العبد ذلك  
 وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والافلا \* قال  
 ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسيبا وصورة لانه للمم وافق  
 امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية \* قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل  
 المتصور من العبد حسا لاشرا \* والجواب عنه انا لانسل ان فعل العبد يدون اعتبار الشرع  
 اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار  
 الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية  
 لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لاحقيقة والنهى ورد  
 عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الابدليل \* بوجه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف  
 قائم بالنهى مقتضاه  
 تحقيقا لحكمه فكان  
 تابعا فلا يجوز تحقيقه  
 على وجه يبطل به ما  
 اوجبه واقتضاء  
 فيصير المقتضى دليلا  
 على الفساد بعد ان  
 كان دليلا على الصحة  
 بل يجب العمل  
 بالاصل فى موضعه  
 والعمل بالمقتضى  
 بقدر الامكان وهو  
 ان يجعل القبح وصفا  
 للمشروع فيصير  
 مشروعا باصله غير  
 مشروع بوصفه  
 فيصير فاسدا هذا  
 غاية تحقيق هذا  
 الاصل فاما الشافعى  
 رحمه الله فقد حقق  
 المقتضى وابطل  
 المقتضى وهذا فى  
 غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك  
 فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما ويعال مجازا كسمية صورة الاسد  
 اسدا \* واجاب الغزالي ايضا في المستصفي عما ذكرنا ان الاسم بصرفه الى موضوعه القوي  
 الاما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل  
 الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع  
 بدليل قوله عليه السلام «دعي الصلوة ايام اقرائك» وقوله جل ذكره «ولا تنكحوا ما نكح ابائكم»  
 وامثال هذه المناهي عمالا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف  
 الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهي عنه وان لم  
 ينعقد صومه \* وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم القوي  
 وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حبة او لعدم اشتهاه او عدم طعام لا يكون مرتكبا للنهي عنه  
 بالاتفاق مع تحقق الامساك القوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي \* ولان المنهي  
 عنه لو كان الصوم القوي فلانه اذا عن الصوم الشرعي فبقي ثابتا \* وقال بعضهم الفعل  
 عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه وشروعا به ذلك \*  
 والجواب ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل  
 فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا  
 ببقاءه مشروعا \* ولا يقال حقيقة انه ان يكون المنهي عنه قبيحا في ذاته ومنتصورا في  
 نفسه فكما قلتم ان انتهاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتهاء  
 القبح عن ذات المنهي عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت  
 موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه وانما يثبت في غيره \* لانا لانسلم  
 ان النهي باثبات القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهي عنه  
 به يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا لا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المأمور به  
 لا يصير مجازا في المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة بل يصير مجازا بل يبقى على حقيقته وهو  
 الايجاب فكذا هذا \* ولانسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهي بل يثبت حتى  
 لو اقدم على بيع الرابوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه  
 حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قول الشارح حرمت البيع وجعلته سببا  
 لحصول الملك في العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات  
 والاحكام \* على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى بما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد  
 مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا في ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهي فكان  
 الاول اولى قوله ( فان قيل هذا صحيح ) اي الجمع بين العمل بحقيقة المنهي وبين الفساد  
 والقبح في المنهي عنه انما يصح في الافعال الحسية لانه لا ينعدم وتوجد بصفة القبح والفساد  
 فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التناقض والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح  
 في الافعال الحسية  
 لانها لا تنعدم بصفة  
 القبح فاما الشرعية  
 فتنعدم لما قلنا فلا بد  
 من اقامة الدلالة على  
 ان المشروعات يحتمل  
 هذا الوصف قيل له  
 قد وجدنا المشروع  
 تحتمل الفساد بالنهي  
 كالاحرام الفاسد  
 والطلاق الحرام

الدليل على ان المشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة في الارض المنصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة \* والصلوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم \* وما شبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والخلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا \* على هذا الوجه اى صفة الفساد \* رعاية لما نزل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منزله واتباع وهو المقتضى في منزله وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل \* ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا لان يجعل كلاهما في المشروعات واحدا من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان النهى في المشروعات يقتضى بقاء مشروعيتها قوله (منهى بوصفه) وهو الثمن \* اى ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يتدفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف \* فاذا باع عبدا بالخر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح آدمى ويجرى فيه الشح والفضة وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمنقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء ما بعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلحت ثمننا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمنقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا \* وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين ونخمر العصير لانعدام المالية وانما يندم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك في الخمر بقوله \* ومن افع للناس \* ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انعدام المالية كالمسرفين لانه فسد تقوى ما شرع ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما في حق اهل الذمة فانهقد العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خرا بعبد \* اى يبيع الخمر بالبعبد كبيع العبد بالخر في انعقاد البيع بصفة الفساد \* وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد

والصلوة الحرام  
والصوم المحظور يوم  
الشك وما شبه ذلك  
فوجب اثباته على  
هذا الوجه رعاية  
لما نزل المشروعات  
ومحافظة لحدودها  
وعلى هذا الاصل  
يخرج الفروع كلها  
منها ان البيع بالخر  
منهى بوصفه وهو  
اثنان لان الخمر مال  
غير متقوم فصلح ثمننا  
من وجه دون وجه  
فصار فاسدا لا باطلا  
ولا خلل في ركن  
العقد ولا في محله  
فصار قبيحا بوصفه  
مشروعا باصله  
وكذلك اذا اشترى  
خرا بعبد لان كل  
واحد منهما ثمن  
لصاحبه فلم يعقد  
في الخمر لعدم محله  
وانعقد في العبد  
لوجود محله وفسد  
بفساد ثمنه

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الاتباع والوسائل يقال كتبت بالقلم \*  
 والامان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة  
 فيبطل البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر فبقي  
 العبد مبيعا فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد  
 منهما ثمنا لصاحبه \* بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة \* وفي  
 قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل  
 واحد منهما اتما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا  
 لان المبيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا  
 لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة في البوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان  
 قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعنين ولكن اذا كانت الخمر غير  
 عين يجب ان يعقد في العبد فاسدا وان ادخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل  
 وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او درهم ثوب صح وتعين العبد والثوب للبيعة \* ثم بين  
 حكم المسئلتين فقال فلم يعقد اى البيع في الصورتين في الخمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك  
 فيها وان اتصل بها القبض وينعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فيثبت  
 الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى  
 في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع \* لانه اى المذكور ليس بمال  
 في الحال ولا في المال بخلاف الخمر وكذا لا يعد مالا في دين سماوى فوق العقد بل الثمن وهو باطل  
 لعدم ركنه \* وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما  
 تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى  
 قاض بجوازه لا ينفذ لانعدام ما هو ركن العقد كذا ذكر شمس الأئمة السرخسى  
 رحمه الله قوله (ولا متقوم) بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة  
 ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها \*  
 ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تقوم  
 في العقود \* قالوا المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفسها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق  
 والجرح في غير الذبح ففساد لا باطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه \* وذكر في  
 الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة الجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم  
 ذكوة كالحنيق والوقد فانه يجوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم  
 ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفسها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفسها سواء  
 لان المذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفسه  
 سواء \* لابي يوسف رحمه الله انهم يتولونه كالخمر ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدنون  
 بخلاف الميتة حتف انفسها لانها ليست بمال في حق احد \* وهكذا ذكر في التجنيس من غير

بخلاف الميتة لانها  
 ليست بمال ولا متقومة  
 فوقع البيع بلا ثمن وهو  
 غير مشروع وكذلك  
 جلد الميتة لانه ليس  
 بمال ولا متقوم

خلافاً لمحمد قوله ( وكذلك بيع الربوا أي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال  
 بمال في أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة \* غير مشروع بوصفه  
 وهو الفضل أي بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف \*  
 وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه  
 نفع أو للعقد عليه وهو من أهل الاستحقاق \* والربوا قد يكون اسمًا للعقد ولنفس الفضل  
 ففي قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد أي بيع هوربوا وفي قوله الشرط الفاسد  
 مثل الربوا المراد منه نفس الفضل أي الشرط الفاسد في إفساد البيع وعدم المنع من الانعقاد  
 مثل الدرهم الزائد لأن الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث أنه  
 فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه \* ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى \* وحرّم الربوا \*  
 وقوله عليه السلام \* لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا سواء بسواء \* الحديث  
 وما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الأحاديث ورد معنى في غير البيع  
 وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا يندم به أصل المشروع لأنه إيجاب وقبول  
 من أهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا أمرين  
 زائدين على العقد فكانا غيره \* لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك  
 الأثرى أن صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرّم الانتفاع بهما فلما  
 كانت الحرمة لا ينافي ملك اليمين لا ينافي في سببه \* وكان ينبغي أن لا يفسد العقد لما ذكرنا أن النهي  
 راجع إلى غيره إلا أن النهي أن لم يتصل باصل العقد اتصل بوصفه لأن الفضل أو الشرط إذا  
 دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فإنه يقال بيع راجح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير  
 لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الأجل ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا أصله  
 رفع وصف البيع لا أصله ووصف المشروع أنه بيع حلال جائر فارتفع الوصف وصار  
 حراماً فاسداً وبقي الأصل موجباً للملك ( فإن قيل ) لما بقى أصله موجباً للملك فلما ذواته  
 ثبوت الملك على القبض ( قلنا ) لأن السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سبباً للملك  
 إلا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فأنعدم الملك قبل القبض لقصور السبب \* كذا في الأسرار  
 قوله ( ولهذا قلنا ) أي ولأن النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة  
 أبداً \* أن النهي لعدم الوصف من شهادته أي شهادة المحدود في القذف وهو الأداء حتى لو شهد  
 لا يقبل وكذا يخرج به من أهلية العان أيضاً لأن العان أداء وقد فسد الأداء وبقي الأصل أي أصل  
 الشهادة لأن عدم القبول إنما يتصور إذا كانت الشهادة موجودة شرعاً وإذا بقى أصلها انعقد  
 الكاح بها كما انعقد بشهادة الأعمى لأن الانعقاد لا يتوقف على وصف الأداء وأهليته قوله ( منها  
 صوم يوم العيد ) الصوم في يوم الفطر ويوم الأضحى وأيام التشريق مشروع عند علمائنا  
 الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك  
 عن أبي حنيفة رحمه الله \* ثم إذا صح ندره في ظاهر الرواية يفتى بان يفطر في هذه الأيام

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسداً لا باطلاً وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أن النهي لعدم الوصف من شهادته وهو الأداء وبقي الأصل فيصير فاسداً ومنها صوم يوم العيد

ويقتضى في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة \* وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا \* ويانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوده ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلنا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممنوع الوجود شرعا كما في الليل وايام الحيض \* ولهذا قال لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهم لم يشربوا بمجموعين بالاجماع \* والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعاً بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المنصوبة \* ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به التكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفاتحة يمكن فيه النقصان حتى وجب جيره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفت ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح التذرية لقوله عليه السلام \* لا نذر في معصية الله \* ولنا ما مر ان النهي عن المشروع يقتضى بقاء مشروعيته الى آخره \* وما ذكرهنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم \* وتقريره ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشرة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشداداً لغيرها من الامانات واكثر اتقائاً لما يخاف حلوله من النعمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الاشارة في قوله تعالى \* لعلمكم تقون اياماً معدودات \* وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حامله على المواساة اليهم \* وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة والخداعة المنسية للعواقب ورد جراح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاهما الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثيرة ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهار والليل والليل الى اعدت للسكون والراحة وضعا والنهار اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل فتعينت النهار للصوم ليكون على خلاف العادة ليتحقق الحكم التي ذكرناها \* ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محللاً لهذه العبادة وارداً يجعل هذه الايام محللاً لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذي يدل

وايام التشريق حسن  
مشروع باصله

على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار \* وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقرية \* ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة ما لم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمه الله عليه \* وقوله قرية لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقرية ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القرية فكان مشروعا \* ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر \* ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منها عنه لذاته كان النهى لغيره لامحالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه \* ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعه في هذا الوقت بالصوم \* وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكثي لتبوت المغايرة بين الشئيين تصور وجود احدهما بدون صاحبه \* واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية \* وقوله فلم يتقلب الطاعة معصية بل معناه ان يحدث هذا الوصف او يورود النهى لم يتقلب الصوم الذى هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض \* ثم استوضح ما ذكره بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا يفسد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقرية قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعه في هذا الوقت بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا يفسد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك المتناول اصله طاعده ووصفه معصية لما ذكرنا \* وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا ففسد الصوم به \* وهذا هو طريقه القاضي الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين \* واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام \* لا تصوموا \* فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الابدليل \* واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعده التسليم لان سلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغنية عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر به باله مباشرة ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لنفى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لنفى ضده لا يمكن اثبات ما لا يتناهى من الافعال \* ولا يبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذه وانما يستحيل ان لو كان اخذ لما هو تركه \* وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضراده فقيام ترك القعود والانتكاه والركوع السجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع والاجابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد الصوم غير هو المنهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم \* وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المعيار غير سديد ولا بد من بيان شرط المعيار ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المعيار بين الشيتين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يميز الانفكاك بين جنسهما كجواهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر \* وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه شئ واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهريّة مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد بالذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات \* ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكها عن الآخر فن اعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون  
 العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري  
 الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله  
 في حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب \* ثم قال والذي اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه  
 الا بمعرفة مقدمات \* منها ان الترك ضد للتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة  
 فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لانه عدم الصلوة من قبله لان العبد  
 لا يعاقب من غير فعل منهي باشره وما ثم ارتكبه \* ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضد واحد  
 يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا \* ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك  
 للاضداد كلها ويجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك  
 الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو  
 واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب  
 وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد  
 آخر \* ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالتعدد لعارض اوجب ذلك من  
 مصادفه المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامي الى انسان ما اذا لو اصاب السهم  
 المقصود اليه ونفذه و اصاب آخر لم يقصده اخذ في حق الاول باحكام العمود وفي حق الثاني  
 باحكام الخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام  
 المتعلقة به \* ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما واجب الاعتبار ويجعل  
 الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية \* وبعد الوقوف على هذه  
 المقدمات نخوض في ايضاح ما مرنا ايضاحه فيقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب  
 والجماع واجابة دعوة الله تعالى عبادة بالقرابين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال  
 خالصة لله تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله  
 تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى  
 قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء  
 واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة ما دونها فيها لما تعلق به من  
 الحكم والمصالح التي بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهياعنه باعتبار انه في حقها ترك  
 لواجب فيكون منهياعنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلاشك فان اجابة الدعوة  
 غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع  
 في انفسها مما لا يشك فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد  
 المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهياعنه وباعتبار الاضافة الى  
 الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار  
 الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت من المثال في المقدمات \* ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلي للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة  
 وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم  
 باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة  
 التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل  
 كانه موصوف متبوع فبقي الصوم مشروعا وبقي فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان  
 بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه \* وهو معنى قول الشيخ في الكتاب  
 انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمة ذكرا \* ولو صام عن واجب آخر لا يجوز  
 لحصوله مختلفا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك  
 اجابة الدعوة \* وهذا كما جوز علماء نايغ السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لا يمكن ايراد البيع  
 على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما \* ثم لو صام في هذه  
 الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما  
 يتحقق فيها وقتا في ذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عياء خرج عن نذره  
 باعتاقها وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها \* والافضل ان يصوم في وقت آخر ليكون  
 مؤديا لكل ما اوجب عليه مع التخاص عن ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع  
 الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره \*  
 ولا يقال ان الهوى لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية \* لانقول  
 من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او الحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر امامن لم  
 يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم \* وهذا بخلاف الصلوة في  
 ارض مفسوبة لان المنهي عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى بارتكاب  
 وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء معلوم لا يتحد بينهما بوجه \* ولا يلزم ان من رأى رجلا  
 يفرق وهو في الصلوة وقد امكنه التخليص لوقف الصلوة فيقطع حيث يجوز وان كان  
 مأمورا بتركها منها عن ترك التخليص والمضي في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة  
 منها عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما اوجب عليه كاملا \*  
 وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث  
 جازت صلوته مع ما بينا \* وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس الى  
 عدو من المشركين قد اظلم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه  
 الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الفريق  
 منه في اخذ يده فيخلصه وقرب القاضد للقتل منه في قبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض  
 اعضائه فيمسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما في حالة الصلوة  
 البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والابيض  
 في حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب المنهي بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخره وعبادة وليس بمنهى عنه كالمصلي يرمي بصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه \* وهذا الان الركن في باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لاداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لوكثر لوجود الاعراض عن العبادة فاماترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان \* وكذا المشتغل بالصلوة في وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تارك للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم \* هذا كله كلام الشيخ ابي المعين رحمه الله \* وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء \* وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصفه قائمه فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق باخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صح النذره اي بهذا الصوم \* او ولان ترك تناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذره لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قرينة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذره \* والمعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا اي وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغديوم النحر فلم يمنع صحة النذره (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر لصوم واجابه ذكر للمعصية وقصد اليه فلم يصح كن نذرت ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكر الله وقصد اليه كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينغقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة واجاب قرينة وقد بدا ان جهة القرينة اصل فيه فيصح النذره (فان قيل) ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر ان قال الله على صوم يوم النحر يصح نذره واذا اضاف الى الغدبان قال الله على ان اصوم غدا وغد يوم النحر يصح نذره (قلنا) وجهه انه اذ انص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح النذره لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرى العبد عن عهده

منهى عنه فلم يصح واذ قال غدا فلم يصح في نذره بالمنهى عنه فصح نذره وهو كالمراة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيزى لم يصح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغد يوم حيزها صح نذرها ويجب عليها القضاء \* والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المراة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا لاداء الصوم فلما علفت النذر بصفة لا تليق اهلا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه قوله (ولهذا) اى ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية \* اذا شرع في صوم يوم التحرثم افسده لا يلزم منه القضاء في ظاهر الرواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لابى جعفر \* وذا ذكر في المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابى حنيفة وعليه القضاء في قول ابى يوسف ومحمد رحمهم الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة \* وجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للنهي عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت كائن صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حتى فلا يجب على القاطع شئ لخصوله مضافا الى صاحب الحق \* فبرى العبد عن عهده اى عهده القطع او عهده ما شرع فيه كمن امر غيره بانلاف ماله فانلفه لا يضمن لانه يأمره بخلاف النذر فانه ينذر ما صار مرتكبا للنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما ذكر قوله (ومنها) اى ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلو كها اى زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اى زالت او غابت اى الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولا يقيح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم لله تعالى لتكون حسنة كما في سائر الاوقات \* وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهى كما كانت قبله \* والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لطرفية العبادة \* كما جائت به السنة وهى ماروى عمرو بن عبيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سألته عن الصلوة \* صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضرة حتى يستقبل الظل بالروح ثم اقصر عن الصلوة فانها ح تنجس جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضرة حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان وح يسجد لها الكفار \* وفي حديث الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال \* انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزنيها في عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت  
طلوع الشمس و  
دلو كها مشروعة  
باصلها اذ لا يقيح في  
اركانها وشروطها  
والوقت صحيح باصله  
فاسد بوصفه وهو  
انه منسوب الى  
الشيطان كما جاءت به  
السنة الا ان الصلوة  
لا توجد بالوقت لانه  
ظرفها لا معيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقتها فاذا كانت عند قيام الظهر فارنها فاذا مالت فارقتها فاذا دنت للمغيب فارنها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات \* فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان \* ورأيت في بعض القصص ان زرادشت العين امر الجوس بالصلوة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم \* وقرنا الشيطان ناحيتارأسه \* قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب يسجد الكفار للشمس عبادته \* وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان النهى في كل منهما ورد لعني في رصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال الان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف في اتحاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فساد مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معيار له على ما امر قوله ( وهو سببها ) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما يؤثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكمال كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيمكن في الصلوة في الارض المغصوبة حيث تأدى بها الكمال فقال الوقت وان كان ظرفا ولكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لافي الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب \* وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النقل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والالم يستقم هذا الكلام لان كلامنا في النقل لافي الفرض وقيل في معنى سببية الوقت ان ادرالك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا لان الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة ثبت ان مطلق الوقت سبب \* فقيل لا يتأدى به اى بالذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكاملة وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكمال لا يتأدى بالناقص ( فان قيل ) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكمال كما يتأدى بالصلوة في الارض المغصوبة ( 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 فقواته لا يمنع عنه لانه لا يخجل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عيبا عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كفارة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فقصاصه لا يمنع عن اداء الواجب \*

وهو سببها فصارت  
الصلوة ناقصة  
لا فاسدة فقيل  
لا يتأدى به الكمال

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر فقواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التي لاتراد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم وهذا قلنا نجبر بالسجود فلا يظهر في حق المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بقصانه قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة فان قضاءها في وقت آخر مكروه واجزأه وقد اساء لانه لو اتىها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لانها منتهى عنها فلم تجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهى عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا الواسك في الليل لا يكون صوما بحال \* ويعرف به اى يعرف مقدار الوقت حتى ازداد بازياده وانقص بانتقاصه \* فازداد الاثر اى اثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع \* يوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان بصير حتى ترتفع الشمس فهذا لزمه وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه حقيقة الفرق ما ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون لبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل والابن فان اسم الماء كينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون لبعض اسم الكل كاسكنجيين المتركب من الماء والسكر والخل لا يكون لبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجيينا \* وكذا الدمى مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المترتبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الدمى معروف ذلك عند اهل اللغة لانواع في ذلك ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهى الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهى ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منها غنمه ولهذا لو حلف ان لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في عيئه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد على ما انعقد والمنعقد الماضى كان مشتملا عليهما فاضى لولزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة بما سبق من المعصية والندم عليه فريضة وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه يجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضى مرجحا على

ويضمن بالشروع  
والصوم يقوم بالوقت  
ويعرف به فازداد  
الاثر فصار فاسدا فلم  
يضمن بالشروع  
والنهي عن الصلوة  
في ارض مفصولة

جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة  
 في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء  
 مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطق الاسم  
 عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد  
 ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا حلف ان لا يصلي فشرع في  
 الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل  
 متفلا ما لم يوجد منه السجدة لان مادون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه  
 الاوقات فلم يكن الشروع منه باعنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهي  
 عند وجود السجدة فامضى قبل ذلك انعقد عبادة محضه وابطالها حرام وصياتها واجبة  
 ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ماضى امتناعا عن ابطال العمل وهو  
 واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا  
 عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية  
 وهي ابطال عبادة محضه فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد  
 افسد عبادة ووجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف)  
 اي ليس بوصف ولا سبب فلم يتسدد ولم ينتقض ايضا حتى تأدى بها الواجب الكامل باتفاق  
 الفقهاء الا ان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين  
 البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض \* وانما كان النهي متعلقا  
 بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران  
 منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون  
 الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تابعا في الطريق ذاهبين وترك السعي  
 يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاورا فوجب  
 الكراهة دون الفساد \* وفي بعض الشروح القبح المنصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال  
 كامل ووسط وناقص \* فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالمشروع ولم يتأد به  
 الكامل \* والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم  
 واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغسوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالمشروع  
 والناقص في الصلوة في الارض المغسوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان  
 لان القبح فيها على طريق المجاورة لاعلى طريق الاتصال في الحقيقة \* واعلم ان العلماء قد  
 اختلفوا في الصلوة في ارض مغسوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر  
 واحمد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان  
 القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل  
 المعين غضب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صححت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا

متعلق بما ليس  
 بوصف فلم يتسدد  
 فكذلك البيع وقت  
 النداء وهو بخلاف  
 بيع الحر والمضامين  
 والملاقيح لانه اضيف  
 الى غير محله فلم يعقد  
 فصار النهي مجازا  
 عن النفي وهذه  
 الاستعارة صحيحة  
 لما بينهما من  
 المشابهة والاختلاف  
 فيه انما الكلام في  
 حكم حقيقته

(وذلك)

وذلك باطل وهذا لان فعله واحده وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع  
والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو خاص به مثابا بما هو معاقب  
عليه \* ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة  
الزراع لكنهما متلازمان فيما تازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين \* وتمسك الجمهور باجتماع  
السلف فانهم ما مروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع نثرة وقوعها  
ولانها الظالمين عن الصلوة في الاراضي المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر \*  
وبان الفعل وان كان واحدا في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد  
الوجهين مكره واما الوجه الثاني واما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينه  
ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غضب مكره والغضب يعقل دون الصلوة  
والصلوة تعقل دون الغضب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد متعلق الامر والنهي الوجهان  
المتغايبان \* وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان  
ارتكبت النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخطا الثوب في تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه  
ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل  
وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما  
المكلف لم يخرج عن حقيقتيهما \* وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يرمى الى كافر او الى  
كافر بحيث يرمى الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل  
بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد امرين مختلفين \* وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله  
ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به \* لانا انما جعلناه عاصيا  
من حيث انه يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في  
مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه  
غاصبا \* الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة  
واتما يقرب بافعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا قنبت انهما وجهان مختلفان وان  
كان الفعل واحدا \* ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في  
جواب ما يرد نفضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اي بقاء المشروعية مع ورود النهي  
يخالف بيع الحر \* او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقح من حيث ان  
النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها  
بوع اضيفت الى غير محلها اذا المدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد لان عقاد من المحل بطلت لعدم  
المحل وصار النهي عنهما مستعار للنفي بهذه القرينة \* واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من  
المشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع فاحدهما رفع الاصل والآخر رفع الصفة \* اولان كل  
واحد منهما عبارة عن العدم \* اولان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النهي للنفي في قوله  
تعالى «فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج» والمضامين ما تضمنته اصلا بالفحول ومنه قول

الشاعر ( شعر ) ان المضامين التي في الصلابة \* ما التحول في الظهور والحدب \* جمع مضمون من ضمن الشيء \* بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا \* والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من تحت الدابة اذا حبلت \* وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الاموصول لا يحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار \* وصورته ان يقول بعث الولد الذي سيحصل من هذا الفعل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله ( وكذلك صوم الليالي ) اي وكبيع الحرو والمضامين والملاقيح صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه منهي عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي عنه بمعنى النبي \* ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان اقبح في الجوار وهو الامساك في الليل لالمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان اقبح لمعنى متصل بوقت الصوم قوله ( ولا يمكن ) لان الآدمي لا يجبي بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهار للصوم لان الابتلاء بتحقيق فيها لان النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل فعلى وفاق هو اها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذا صل بناه العبادة على مخالفة العادة لاعلى موافقتها \* ولا يقال بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو احدي المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا \* لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها قوله ( ولا يلزم النكاح بغير شهود ) اي ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروع عامعانه منهي عنه بدليل تحقق حكم النبي فيه وهو الحرمة \* وبدليل انه لو حل قوله عليه السلام \* لانكاح الابشهود \* على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النبي كما حل قوله تعالى \* فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج \* عليه لهذا المعنى لانا لان سلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهارة وكقولك لا دخل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفائه ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتفأ اصلا \* وقوله واما يسقط الحد جواب سؤال يرده على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا فينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لانا لانتقاد اصل العقد اذا الشبهة ما يشبهه الثابت وليس بنات قوله ( ولان النكاح شرع ملك ضروري ) يعني ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولو وجب حملها على النبي والنسخ ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثبات موجهه وهو الحرمة مع

( الشروعية )

اليالي لان الوصال غير مشروع ولا يمكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا لابتلاء فصار النهي مستعارا عن النبي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لانكاح الابشهود فكان نسخا وابطالا واما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع ملك ضروري لا يفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي بخلاف البيع لانه وضع ملك العين والتحرير لا يصاده لان الحل فيه تابع الاترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتل الحل اصلا كالامة الجوسية والعبيد والبهايم وكذلك الخمر

المشروعية لا في الم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع للملك ضروري لا ينفصل عن  
 الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة  
 واسترقاق لها حكما من غير جنابة ولكنه ان شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم بشرع  
 لا يجمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع  
 النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلالا في نفسه وهذا لا يظهر  
 اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومانعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى  
 انه لو قطع طرفها واوجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج  
 واذا كان الموجب الاصل في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما  
 لتضاد بينهما في الحرمة ثابتة بالاجماع في عدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج  
 السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة  
 خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النهي ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد  
 النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع  
 الظهار الموجب الحرمة لانه انما انعقدوا في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض  
 فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بصدده والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان  
 منزلة من تزوج امرأة وهما مانع حسي لا يمكنه الوصول اليها الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح  
 لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغاية الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح  
 بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منقضي) اي محمول على  
 النهي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجهما  
 عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن تقيدا  
 للحل لانها قوله (مستعار عن النهي) اي للنهي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في  
 النص العقدا فنهي محمول على النهي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة  
 الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم  
 فتخرج عن محلية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النهي لا محالة \* قال شمس الائمة الكردي  
 رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نفصاعا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان  
 مشروعا ثم صار منهياعنه ابقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل  
 قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتنا) فلم يكن من هذا الباب \* ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد  
 نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما  
 فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال  
 الحسية يوجب انقضاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب \*  
 ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانقضاء  
 المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم  
 منقضي لعدم محله فلفظ  
 النهي في قوله تعالى  
 ولا تنكحوا ما نكح  
 اباؤكم من النساء  
 مستعار عن النهي واما  
 استيلاء اهل الحرب  
 فانما صار منهيابواسطة  
 العصمة وهي ثابتة  
 في حقنا دون اهل  
 الحرب لانقطاع  
 ولا يتنا عنهم ولان  
 العصمة متساهية  
 ينتهي سببها وهو  
 الاحراز فسقط النهي  
 في حكم الدنيا

مشروع رعاية لتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا نقضاً لذلك الاصل \* وتوجيه الجواب  
 اننا لانسلم ان الاستيلاء منهي عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكاً  
 له بالاجماع ثبت انه منهي عنه لغيره وليس ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما ثبتت في حقنا  
 دون اهل الحرب لانها انما ثبتت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية  
 التبليغ والالزام فكانوا في حق هذا الحكم اعني ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من  
 المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم  
 على الصيد سواء \* ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء  
 ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلاً آخر يفرق به بين الاموال  
 والرقاب فقال ولان العصمة مناهية يعني ولئن سلطنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق  
 الجميع الا انها انتهت بانتهائها سببها وهو الاحراز لان العصمة وهي عبارة عن كون الشيء محرم  
 التعرض لمحصنات حق الشرع او لحق العبد انما ثبتت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة  
 بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهت كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب  
 فينتهي العصمة الثانية به كما ينتهي عصمة النفس بانتهائها الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهائها سببها  
 سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظوراً لانه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق (فان قيل)  
 ابتداء الاستيلاء مورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد  
 ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زالت العصمة  
 الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خيراً  
 فصارت خلافاً لا ينفق البع وان صار محل للبيع بعد زوال الخيرية كذلك هذا (قلنا) قد ثبت  
 بالدليل ان للفعل المتمدح حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف  
 في حق المسح ولبس الثوب في حق الخنث والاستيلاء فعل متمدح فصار بعد الادخال في  
 دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصالح سبياً للملك كاستيلاء  
 المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب \* وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج  
 عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب ارسال  
 ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيماً للحرم وصيانة لحرمة فاننا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه  
 لا يجب ارسال والجزاء يؤدي ذلك الى تفويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم \*  
 فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بتمتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلاً \*  
 وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سبياً للملك بحال لان عصمتهم عن  
 الاسترقاق ثبتت بالحرية التامة كدرة الاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم \* وبخلاف ما اذا دخل  
 المسلم دار الحرب مستأماً فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال اليد  
 والدار جميعاً وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم  
 بالاحراز والمسلم لا يحزر نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة الماواستولى عليه في دار الاسلام \* وحقبة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف بتحقيقه في موضعه \* ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فملك بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سبب للملك وعنده ما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة والله اعلم قوله (واما الملك بالغصب) الى آخره جواب عن نقض اخير يرد على ذلك الاصل ايضا \* ووجه وروده ما ذكرناه في الاستيلاء \* واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك في المعصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا فنذبح الغاصب وسلم الكسبه له \* وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع وزوائده المتصلة والمنفصلة \* ومع هذا في هذه العبارة بعض الشبهة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله \* فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت للملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لاحكامنا بنا بالغصب مقصودا ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس يتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تتبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعامحضا وثبوته في البيع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط \* ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفاشئة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب بمقابلة اليد \* قال لان المضمون بالغصب ما فات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما ذكرنا ما فات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاما هو قائم ليفوت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا بقي الملك في المعصوب كما كان \* وكان ينبغي ان يثبت للملك في الضمان للمالك يد الا اذا تعالي مثال المضمون لكن اثبات يد المالك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فان ثبت للملك في الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفاتت والجابر وماتت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المعصوب اذا كان مديرا وتعذر رد وجه الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت للملك فيه للمعصوب منه ضرورة تحقق المماثلة \* وفصل المدير بوضع ان الضمان بمقابلة اليد اذا لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالغصب  
فلا يثبت مقصودا به  
بل شرطا لحكم  
شرعي وهو الضمان  
لانه شرع جبر او لا  
جبر مع بقاء الاصل  
على ملكه اذ الجبر  
يعتمد الفوات

الشرط وإن تم بقضاء القاضى يذبحى ان يزول ملكه عن المدبر كالوقضى بجواز بيع المدبر  
واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب  
كما فى المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل فى ملك رجل واحد \* وحيثنا فى ذلك قول  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الشاة المفصولة المصلية \* اطعموها الاسارى \* فقد امرهم  
بالصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصديق بملك الغير اذا كان مالكمها معلوما لا يجوز  
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه \* ولان الضمان انما يجب  
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لامتلاء كيسه وبده الا ترى  
انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لاقية اليد ويتقدر بمالية العين \* والدليل عليه  
انه خلف عن الضمان الاصلى بالغصب والمضمون الاصلى هو المال المغصوب بعينه بالايجاع  
وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلى بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك  
المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يبدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز عن هذا  
كما لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن عين المغصوب \* وهذا اولى بما قاله الخصم لانه جعل  
المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير فى الشرع ونحن  
جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان \* ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق  
الجبر بالاتفاق والجبر يستدعى الفوات لاحتماله لانه انما يجبر الفات دون القائم كان من ضرورة  
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه فى العين ليكون جبر المافات ولتحقق المائلة التى هى شرط  
ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه  
لاحتماله كما فى قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التملك منه على نفوذ العتق  
فيه ضرورة كونه شرطا فى المحل لان يكون قوله اعتقه عنى سببا للتملك مقصودا \*  
وتبين بما ذكرنا انا تثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا  
لحقه فى الفات ثم انعدام الملك فى العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا  
بحسنه \* وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان  
الشرط مما يثبت بالاثار به مقتضى الامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت  
مقتضى الاثار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء او لائم العتق كالوصح بالشراء ثم امر بالاعتاق  
فكذا ههنا يزول ملك الاصل او لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كالواتى بما ينص  
على الازالة من ضمان بيع \* وتبين ان الغصب موجب للملك فى البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء  
والشراء نصا ( فان قيل ) قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان فى بدل  
المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع الثمن ليقابل به البدل وفى بدل خلافة الشرط عدم  
الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتميم مع الوضوء والاعتداد بالا شهر مع الاعتداد  
بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفى بدل الخلافة اذا  
ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

وتيمم فنهنا اذا عاد العبد من الابق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف  
 (قانا) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكننا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما قضى  
 القاضى بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل  
 البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد  
 ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر  
 على الماء قوله (وشرط الشئ تابع له) لانه يثبت لتصحیح الغير لان يثبت مقصودا بنفسه  
 ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالمهارة للصلوة فصار اي ثبوت الملك للقاصب  
 الذي هو شرط \* حسنا بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان  
 وان قبح ان لو ثبت الملك للقاصب مقصودا بالغصب \* ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر  
 بوجهين \* تقرير الاول اتناقول في فصل المدبر بزواله عن ملك الغضوب منه بعد تقرر حقه  
 في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب  
 كان للقاصب دون المغضوب منه ولكن لا يدخل في ملك القاصب صيانة لحق المدبر فان حق  
 العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف  
 لتحقيق الشرط فيثبت هذا القدر \* ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في  
 ملك الموقوف عليه \* وقوله في ملك المشتري اراد به القاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء  
 الضمان \* وتقدير الثاني ان في المدبر القيمة ليست بدل عن العين لان ما هو شرطه وهو انعدام  
 الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن القصاص الذي حل بيده ولكن هذا عند  
 الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا  
 تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن القصاص الذي حل بيده \* ونظيره فصلان احدهما ضمان  
 العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل ايجاد  
 الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين \* وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ  
 القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل  
 تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضى  
 كذا في المبسوط قوله (فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين \* واجب اي  
 ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة \* وهذا اي جعله مقابلا لقطع اليد \*  
 جائز اي يمكن محتمل يجوز التصير اليه عند الضرورة كالجواز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من  
 غير ضرورة وبصار الى الجواز عند الضرورة قوله (واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة  
 اصلا) وهذا بدقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره \* فقال نحن لانوجب  
 حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكننا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه  
 سبب للماء كالوطى الخلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمت \*  
 وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطى الخلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان

وشروط الحكم تابع  
 له فصار حسنا  
 لحسنه وانما قبح  
 لو كان مقصودا به  
 وفي ضمان المدبر قلنا  
 بزوال المدبر عن  
 ملك المولى لكونه  
 مالا يملوكا تحقيقا  
 لشرط المشروع  
 وهو وجوب الضمان  
 ولا يدخل في ملك  
 المشتري صيانة لحقه  
 ولان ضمان المدبر  
 جعل مقابلا بالفايت  
 وهو اليد دون  
 الرقبة وهذا طريق  
 جائز لكن لا يبصر  
 اليه عن المقابلة  
 بالرغبة الا عند  
 العجز والضرورة  
 فالطريق الاول  
 واجب وهذا جائز  
 واما الزنا فلا يوجب  
 حرمة المصاهرة  
 اصلا بنفسه انما  
 هو سبب للماء والماء  
 سبب للولد وجودا

ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم وبصيران شيئاً واحداً ويثبت له حكم الانسان يعنى ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطاً ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينهما وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابنائهم لذلك الماء الذي هو بعضها واذابث للماء والماء بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الماء انساناً استحق سائر كرامات البشر ومن جعلها حرمه المحارم فيثبت الحرمة في حقه للبعضية اعنى تحريم عليه امهات الموطوءة وبناتها وابعاء الواطئ وابعائهم للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اي يتعدى حرمة اباء الواطئ وابعائهم من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضاً للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءاً منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءاً منه لانه مضاف اليه بتامه ايضاً فصار الولد على هذا التحقيق سبباً لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكماً \* والدليل على صحة ما ذكرنا من المعنى لتعليل عمر رضى الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف يتبعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن \* ثم اقيم الوطئ مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض الى فاقم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديراً واعتباراً للاحتياط \* وكان الوطئ الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضاً وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضاً للآخر والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى \* فمن ابغى وراء ذلك فاولئك هم العادون \* وبقوله عليه السلام \* نأكل اليد الملعون \* الا ان اتركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة \* وانما يختلف حكم هذه البعضية بالحل فان القاء البذر انما يكون حرثاً في المحل الذي خلق منبتاه وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا للمعنى المساس عن شهوة وانه سبب للوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سبباً للوطئ هو حرث والبعضية في الحرث فالمتصل به لا يكون علة للحرمة كذا في الاسرار \* فلماذا قلنا لا يثبت الحرمة بالواطئ ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة \* وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للمحد لا يصلح سبباً للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصالح ان يكون سبباً للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور \* الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذ جعلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بنى آدم ويكون نسبة ابائهم وتوحيه عليه ويتوقف في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لانه

زنا فكذلك ههنا \* وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الاتساب التشريف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني ( فان قيل ) فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما في الجارية المشتركة ( فلنا ) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للعضية ليس محظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احديهما مشروع والآخر محظور كما مر فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خلافا فيما هو سبب للحد فيجب الحد \* ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز عنها \* وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى \* فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم \* وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا يتباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص للاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع للاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط \* قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا يتحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة \* ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابي ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضي الله عنهم \* وذكر الامام البرغري في طريقته ان في المسئلة اجماع الصحابة \* وكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يقرب منه \* ثم ما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذي استدلل به الشافعي رحمه الله فاننا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء قليل وكالوطى بالشبهة ووطى الامة المشتركة ووطى الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لانه حرام بل للعنى الذي قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط قوله ( والولد هو الاصل في استحقات الحرمات ) اى الحرمات الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى \* ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا \* ثم يتعدى اى الحرمات المذكورة \* منه اى الولد \* الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطى وبناته لا يتعدى الا الى الام \* ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل  
في استحقات الحرمات  
ولا عصيان ولا عدوان  
فيه ثم يتعدى منه الى  
اطرافه ويتعدى منه  
الى اسبابه وما يعمل  
لقيامه مقام غيره فانما  
يعمل بعله الاصل الا  
تري ان التراب لما قام  
مقام الماء نظر الى  
كون الماء مطهرا  
وسقط وصف التراب  
فكذلك يهدر وصف  
الزنا بالحرمة لقيامه  
مقام ما لا يوصف  
بذلك في ايجاب  
حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كاهو مذكور في عامة الشروح فافهم \* ويتعدى اى سببية ثبوت هذه  
الحرمة \* والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما  
رجع اليه الضمير المستكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ  
يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه \* الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطى \*  
والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشانجي والظر الى انفرج خلافا له ولابن ابي ليلى \* وما  
يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية \* فانما يعمل بعله الاصل اى بالمعنى  
الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحية الحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية  
الاصل كالنوم والتقاء الخنازين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة علمت  
علمها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم \* وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة  
التطهير نظر الى صلاحية الماء لا تطهيره ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلوين فكذلك هما  
اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة  
سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة واقبح لما ذكرنا \* وما روى انه  
عليه السلام قال \* ولد الزنا شر الثلاثة \* فذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون  
اصح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين  
السربلي \* لقيامه اى زنا \* مقام ما لا يوصف وهو الولد \* بذلك اى بوصف الحرمة \* في  
ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة  
لا في حق سقوط الحد والله اعلم قوله ( واما سفر المعصية ) هذه المسئلة رابعة المسائل  
الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب \* وقال انه ليس بمنهى لمعنى في عينه بل  
هو منهى لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانقضاء مشروعيته  
كالوطى \* حاله الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير \* وهذا لان خطاه انما  
صارت سفر بقصد مكانا بعيدا لا بقصد الاغارة والبعثى والتردد على المولى الا ترى انه لو قصد  
ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر  
مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم  
يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين  
بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلى سببا للترخص قوله ( ولا يلزم على هذا )  
اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب فحما في غير المنهى عنه حتى يبق  
مشروعا \* النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب فحما في عينها حتى لا تبقى مشروعا عاصيا \*  
لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى في الافعال الحسية \* مع كمال المقصود وهو  
ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء \* على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال  
الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله ( والنهى ) اى المنهى عنه في صفة القبح \* ينقسم انقسام  
الامر اى المأمور به في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر \* ما قبح لعينه وضعا  
وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان \* وقسم يحتمل

واما سفر المعصية  
فغير منهى لمعنى فيه  
لانه من حيث انه  
خروج مديد مباح  
وانما العصيان في فعل  
قطع الطريق او التردد  
على المولى وهو  
مجاور له فكان كالبيع  
وقت النداء ولا يلزم  
على هذا النهى عن  
الافعال الحسية لان  
القول بكمال القبح فيها  
وهو مقتضى مع كمال  
المقصود يمكن على  
ما قلنا والنهى في  
صفة القبح ينقسم  
انقسام الامر ما قبح  
لعينه وضعا مثل  
الكفر والكذب و  
البعث وما قبح لمحقا  
بالقسم الاول وهو  
بيع الحر والمضامين  
والملاقيح لان البيع  
لما وضع لتمليك المال  
كان باطلا في غير محله  
وما قبح لمعنى في غيره  
وهو البيع وقت النداء  
والصلوة في ارض  
مغصوبة

ذلك كالكذب فان فمحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين كما ورد به الاثر وهو في مقابلة الصلوة \* وما قبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والخرليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ايسر بمال صار بيعه عيبا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتعدى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عيبا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التفويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج \* وما قبح لمعنى في غيره مجاور يقبل الانفكاك مثل البيع وقت الداء والصلوة في ارض من مفسوبة وهذا في مقابلة السعي والظهارة \* وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفامثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

( باب معرفة احكام العموم )

( قوله ) العام عندنا يوجب الحكم فيما تاوله اي في جميع الافراد الداخلة تحته \* قطعا وبقينا وقد فسرناهما في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما استفق عليه \* ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهي والخير في ذلك وفيه خلاف كما سنبينه \* وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى \* لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة \* فبحسب التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة الحمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله ( لا يقضى على العام اي لا يترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله ( مثل حديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها الى كرهوا المقام بها لانهم توافقه فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوه واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوي حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزها البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم جنس محلي بالام فيتناول ابوالابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لمناصح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ( فان قيل ) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ ( قلنا ) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا

( باب معرفة احكام العموم )

العام عندنا يوجب الحكم فيما تاوله قطعا وبقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على ان المذهب هو الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرينين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام استنزها البول

ان المثلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله ( ومثل قوله عليه السلام \* ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة \* يجب العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله للعموم قوله عليه السلام \* ماسقته السماء ففيه العشر \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجب العشر في اقل من خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام \* ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة \* فالمراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا يجب في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة \* والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبداه اعط زيدا درهمين قال له لا تعط احدا شيئا كان ناسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له \* وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك كذا في القوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر \* وذكروا بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله اتما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله لانهما لمتساويا يرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانهما عمل به فيما وراء الخمسة الاوسق وحكما بتفاوت الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فاجبا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية عملا بهذا الحديث وجعل الحديث الخاص مخصصا له \* وابي حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله ( ولما ذكر محمد ) عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى \* وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد \* اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لاخر في كلام موصول كانت الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق \* واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف وعلى قول محمد رحمه الله يكون الفص بينهما نصفين \* وجه قول ابي يوسف ان باجابه في الكلام الثاني تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان الموصول فيه والمفصول سواء كافي الوصية بالرقة لانسان وبالخدمة او الغلة لاخر كذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة \* ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني وبقى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثبت

ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله في اوصى بخاتمة لانسان ثم بالفص منه لاخر بكلام مفصول ان الحلقة للاول واما الفص بينهما وانما استحققه الاول بالعموم والثاني بالخصوص وهذا قولهم جميعا

المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهم نصفين \* وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثاني \* بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمره ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض في الايجاب وكذا السكنى والثمره \* يوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الافضه صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناول له ولهذا جعل عبارة عاوريا المستثنى وبمثله لو اوصى بالرقبة الاخدمتها وبالدار الاسكنها او بالبستان الاثمرته بطل الاستثناء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء في اخراجها فاذا اوجبهما للاخر اختص بهما من اوجبهما كذا في المبسوط وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والابيضاح والزادات للقاضي الامام فخر الدين والزادات للامام العتابي والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعا مجمولا على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد \* ويؤيده ما ذكره القاضي الامام في التوقيم وقد دل على هذا القول فتاواهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى الى آخره فقد اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف \* وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة في الزادات من غير ذكر خلاف ابى يوسف وانما ذكر خلافه في المبسوط \* او تصرف في الاشارة في قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا \* او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقه الحدود بل القصد فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل في اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء تماما فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لا يخل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة في مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث انه لا يمكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لانه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظر وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاما لتعدد اعتبار اجزاء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجري الا في العام قوله (وقالوا) اى العلماء الثلاثة في رب المال الى اخره \* اذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتخصيص او باتفاقهما ثم نهما رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فهناولى فيجعل اختلافهما حجة عن العموم \* وان كان بعد التصرف وقد ظهر ريح فقال المضارب امرتنى بالتزويد خالفت فالريح لى وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والريح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفي المقدح سر ان دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا في رب المال  
والمضارب اذا  
اختلفا في العموم  
والخصوص ان  
القول قول من يدعى  
العموم .

ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البر وقد خالفت قال قول المضارب مع  
 يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رجه الله القول قول رب المال وهو القياس \* وفي قول  
 الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايهما يدعى العموم فالقول قوله \*  
 زفر رجه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال، ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله  
 فكذلك اذا قر به بصفة دون صفة كالمعبر مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول  
 فيه قول المعبر والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله \* ولان  
 مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتام ذلك باعتبار العموم في التفويض  
 لتصرف اليه \* والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به  
 جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتخصيص على ما يجب  
 التخصيص كالوكالة \* وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد \* واذ ائبت  
 ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمسعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعى  
 تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كافي للبيع اذا ادعى احدهما شرطا  
 زائدا من خيار او اجل قوله (ولو لا استوائهما) اي ولو لا المساواة بين الخاص والعام  
 او بين الخصوص والعموم \* لما رجب الترجيح اي ترجيح العموم ههنا \* بدلالة العقد وهي  
 ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه  
 لا يساوي الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذي لم يثبت خصوصه) يعني العام من الكتاب  
 والسنة المتواترة \* لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما  
 ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهم لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض  
 القطعي \* هذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا  
 ونقل ذلك عن ابي بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وهو  
 قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة  
 رضی الله عنهم فان ابا بكر جمع الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث يخالف الكتاب وعمر  
 رضی الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في البتوتة انها لا تستحق النفقة وقال لا تترك  
 كتاب الله بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضی الله عنها حديث تعذيب  
 الميت بكاء اهله وتلت قوله سبحانه \* ولا تزر وازرة وزر اخرى \* اورد هذا كله الجصاص  
 ذكر ابواليسر في اصوله \* واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن  
 احمد السلمي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظني انه اراد به القاضي  
 الشهيد ابانصر المحسن بن احمد بن المحسن بن احمد بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف  
 بالقاضي الشهيد فاما ابوالفضل فمروفي بالحاكم الشهيد \* ما قلنا وهو ان العام مثل الخاص  
 في ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اي ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز  
 بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره \* اذا ترك التسمية على الذبحة عامدا لا تحل

ولو لا استوائهما  
 وقيام المعارضة  
 بينهما لما وجب  
 الترجيح به دلالة  
 العقد وقد قال عامة  
 مشايخنا ان العام الذي  
 لم يثبت خصوصه  
 لا يحتمل الخصوص  
 بخبر الواحد والقياس  
 هذا هو المشهور  
 واختاره القاضي  
 الشهيد في كتاب  
 الفرر فثبت بهذه  
 الجملة ان المذهب  
 عندنا ما قلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى \* ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية \* ومطلق النهي يقتضى التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النهي للبلغة فيقتضى حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى واهل فسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبح فالمذبح الذى يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى \* اوفدوا اهل لغير الله به \* وقال الشافعي رحمه الله تحل لحديث البراء بن عازب وابى هريرة رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمي اولم يسم \* وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدم بشرى يأتوننا بالحمان لا يدري بذكرون اسم الله عليهما لا قال \* اذكروا اتم اسم الله وكوا \* قال ولا تمسك لكم في الآية لان الناسى قد خص منها بالنص وهو ما روى انه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسيا فقال \* كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم \* فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان \* وانخصه بحديث عائشة والبراء وابى هريرة رضى الله عنهم \* فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لان اسم ان الآية لحقها خصوص لان الناسى ليس بتارك بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للمجيز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا ثبت ان الناسى ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الآية فثبتت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظنى لا يعارض القطع \* ولان التخصيص انما يجوز اذا بقى تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم الجمع وهما لم يبق تحت الص الا حالة العمد فلو اطلق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز \* مع انه لا يستقيم الخلق العامد باسى لان الناسى عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فثبت التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط الذبح في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكفى الاكل في الصوم يفصل بين الناسى والعامد \* ولان الخلف انما يبصر اليه عند العجز عن الاصل كفى التراب مع الماء والمجيز انما تحقق في حق الناسى دون العامد \* ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع الاعراض عنها بخلاف الناسى فانه غير معرض \* واما حديث عائشة فدليلها انها سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل وانما افق النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له تناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى \* واما حديث البراء وابى هريرة رضى الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في

المبسوط ( فان قيل ) المراد من الآية \* اماماذبح لغير الله كما قال الكلبي \* او ذبايح المشركين  
 للاوثان كما قال عطاء \* او الميتة والمنخقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل  
 متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله \* وبدليل قوله عز اسمه \* وان الشياطين  
 ليوحون \* اي ليوسوسون الى اولياءهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في  
 تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتل الله لاني متروك التسمية \*  
 وبدليل قوله جل ذكره \* وان اطعموهم انكم لمشركون \* وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار في  
 اباحة الميتة لاني متروك التسمية ( قلنا ) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية  
 عمدا وغيره والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب \* وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك  
 التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمة فسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا  
 اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم البساحي عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا \*  
 وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اولياءهم فلنا سلمان هذا النص يدل على ان سبب  
 نزول الآية بمجادلتهم في الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل  
 وهي الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف  
 دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بآثارها ان الميتة حرمت لكونها  
 متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حلت  
 على الميتة وعلى ذبايح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه  
 ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز \* قال شمس الائمة في المبسوط كان ابن عمر  
 رضى الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا به قال مالك واحسب  
 الظواهر وكان على وابن عباس رضى الله عنهما يفصلان بين الناسي والعامد كما هو مذهبنا  
 فقد كانوا يجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكنى باجماعهم  
 حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسمع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي  
 يجوز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع والله اعلم قوله ( وكذلك قوله تعالى  
 ومن دخله كان امنا \* ) مباح الدم برودة اوزنا و قطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم  
 لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبيع حتى يضطر الى  
 الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى \* ومن دخله كان امنا \* علق الامن بالشرط فيثبت عند  
 وجود الشرط لان يكون ثابته فكل من معناه والله اعلم صار امنا ولا يتحقق الامن الا بازالة  
 الخوف وغير الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن في حقه فعرفنا ان النص متناول  
 للجاني فيثبت الامن في حقه \* وقال الشافعي رحمه الله يقتل فيه لان الجاني قد خص من الآية  
 بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لسادخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل  
 فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه \* وقوله عليه السلام \* الحرم لا يعيد عاصيا ولا فار ايدم \*  
 وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله  
 تعالى ولا تأكوا  
 مما لم يذكر اسم الله  
 عليه عام لم يلحقه  
 خصوص لان  
 الناسي في معنى  
 الذبايح لقيام الملة  
 مقام الذبايح فلا يجوز  
 تخصيصه بالقياس  
 وخبر الواحد  
 وكذلك قوله ومن  
 دخله كان امنا لم  
 يلحقه الخصوص  
 فلا يصح تخصيصه  
 بالاحاد والقياس  
 وقال الشافعي العام  
 يوجب الحكم لا  
 على اليقين وعلى  
 هذا مسائله

فلا لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى \* وبالقياس على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه \* وقال ومعنى الآية من حجه فدخله كان آمنا من الذنوب التي اكتبها او من النار \* فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية \* وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فصح التمسك به او ثبت الحكم فحين دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد فالانزام عليه بهذه الآية متعذر واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم \* ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيها آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت في الحرم \* لانا نقول مقام ابراهيم مقام عنده ابراهيم وتعبدوا لبراهيم كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنه صار الحرم مأمنه ايضا تعالاه لانه من حريمه \* لانا نقول حرمة التمتع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مأمن للجاني ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله \* ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن نعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم ير وانا جعلنا حرما آمنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلامعنى للفصل بين البيت والحرم \* ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم \* ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقتل في حرمة آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت \* وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك \* ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وبقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا ان قيل هو آية بيّنة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامان ثبت فيها تعالاه لفس حتى لم يحل الجنابة على اطراف المرتد والكافر

في الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيقاه الامن الذي ثبت  
 تبعا \* بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشا بعد فوات  
 طرفه فكان انلاف طرفه اخراجا له عن الصيدية \* ولان من ثبت فيه نص مقصود وهو  
 قوله عليه السلام لا تنفر صيدها الحديث \* وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان  
 النص تناول الداخل في الحرم وبال دخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه \* ولان المتجهى الى  
 الحرم معظم حرمة بالاتجاء اليه فاستحق الامن والمثني \* هاتك لحرمة فلا يستحق الامن \*  
 واما قتل ابن اخطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر \*  
 اما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يعيد عاصيا والزيادة ليست مشهورة ولان ثبت فيحمل على  
 انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله ( قال الشافعي العام يوجب الحكم لا على اليقين بمعنى موجب  
 العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل  
 الخاص اولي بالمصير اليه من العام متقدما كان او متأخرا كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي \*  
 على هذا دلت مسأله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل  
 الحديث كذا ذكر شمس الاثمد رحمه الله \* وبسببه ان الشافعي رحمه الله اجاز العربية وهي ان  
 يتباع الرجل ما على رؤس النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد الجفاف تمرا فيمادون خمسة  
 اوسق لما رى انه عليه السلام رخص في العرايا سئل زيد بن ثابت رضي الله ما عرايا كم هذه  
 قال ان محابيح الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب لياتينا وليس بايدينا نقد يتاعه وعندنا  
 فضول فوتمان التمر فرخص لنا رسول صلى الله عليه ان يتباع بخر صها تمرا فئاكل مع الناس  
 الرطب \* فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه \* وعندنا لا يجوز  
 ذلك البيع لان ما على رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا بعموم ذلك  
 الحديث فرجعناه بعمومه ولكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقتنا  
 العربية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري  
 دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه  
 مكان ذلك تمر محدودا بالخرص ليندفع ضرورة عن نفسه ولا يكون مخلفا للوعد وهذا عندنا  
 جائز لان الموهوب لم يصرم ملكا للموهوب له مادام متصلا بملك الواهب فإعطيه من التمر  
 لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعا مجازا لانه في الصورة عوض يعطيه \*  
 للخرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيمادون خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة  
 مقصورة عليه فقل كما وقع عنده \* وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيمادون  
 خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته السماء فقيه العشر كرا جمع ابو يوسف  
 ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل  
 حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ للم يعرف بينهما جعل كما فهموا وداما فجعل الخاص  
 مخصوصا للعام حتى لو علم كون العام متأخرا كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له قوله

وقال بعض الفقه الو  
 قف واجب في كل عام  
 حتى يقوم الدليل  
 وقال بعضهم بل يثبت  
 به اخص الخصوص  
 اما من قال بالوقف  
 فقد احتج بان اللفظ  
 العام يحمل فيما يريد  
 به لا اختلاف اعداد  
 أجمع الا ترى انه  
 يؤكد بما يفسره  
 فيقال جاء في القوم  
 اجمعون وكاهم فلما  
 استقام تفسيره بما  
 يوجب الاحاطة علم  
 انه كان محتملا الا ترى  
 ان الخاص لا يؤكد  
 بمثله يقال جاء في زيد  
 نفسه لاجب لانه  
 يحتمل الجواز دون  
 البيان فلا يؤكد  
 بالجميع وقد ذكر  
 الجمع واريده البعض  
 مثل قوله تعالى الذين  
 قال لهم الناس ان  
 الناس قد جمعوا لكم  
 وانما هو واحد  
 فلذلك وجب  
 الوقف

(وقال)

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا \* فمنهم من قال ليس في اللفظة صيغة معينة للعموم خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تقيد عموما ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما وبجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعا الا ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في الجمل \* والخبر والامر والنهي في ذلك سواء \* وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من اصحابنا \* ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة \* ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه بوجوب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رضيهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله \* ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي \* ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم \* فعند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلاً \* وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص الخصوص \* وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لافي الاعتقادات لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل \* وكذا اذا قال على دراهم لفلان فعند الفريق الاول والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال على شيء \* وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانها اخص الخصوص \* وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم ههنا متعذر فيصير الى اخص الخصوص \* ثم لما كان وجوب التوقف عند الفريق الاول للاجمال او للاشتركا اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين \* فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اي في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه \* ندك على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جائئ القوم كلهم واجهون ولو كان العموم بالاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجهه كالتخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجهه بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه \* واذا كان كذلك كان البعض مراداً منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة الجمل فيجب التوقف فيه \* وحاصل الفرق ان قوله جاءني زيد موضوعه الاصلى معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له ايضا بطريق المجاز وهو مجي \* الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصلى في العام فالجمع وذلك وجد

في الكل فيأدونه من الأعداد إلى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له أيضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكدهما يقطع الاحتمالين أي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءني القوم انفسهم كلهم او اجعون ولا يقال جاءني زيد بنفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه في موضوعه الاصل كان بمنزلة الجمل بخلاف الخاص \* و اشار إلى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع أي صيغة الجمع واريده البعض أي البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احدان يوافيه العام المقبل بدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الإشجعي عشرة من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعني المؤمنين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحدان الناس أي اهل مكة قد جمعوا لكم أي الجيش لقتالكم فخشوهم ولانأتوهم فزادهم ذلك القول ايماننا أي ثبوتنا في دينهم واقامة على نصرته نبيهم \* وما استعملت هذه الصبغ في الخصوص استمالة اشياء كما استعملت في العموم بل استعملها في الخصوص اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا . متشابهان ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متمم كن ادعى على العكس \* واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لا بحالة حتى يتبين المراد \* والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف عليه بالتأمل وبالبيان كما في المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الحاء وكسرها هو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمه الله ان صبغ العموم موضوعه في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورد هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لاننا من عن الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لاننا من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محذور اذا احتمال ارادة العموم قائم ايضا قلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا \* ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقدة على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق الاول \* ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والتدب

وجه القول الاخران  
الاخص وهو الثلاثة  
من الجماعة والواحد  
من الجنس متيقن  
فوجب القول به

والتحريم والتزويه في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر  
 لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله ( ووجه قولنا والشافعي انه موجب ) الى آخره  
 واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول  
 والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيد احرار اشارة الى المعقول  
 قوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع \* اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت  
 دلالات على المعاني المقصودة وقدم تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين  
 العقلاء بمعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر  
 المقاصد اذ الالفاظ لا يقصر عن المعاني اعني المعاني التي يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم  
 باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ \* فكان لتخصيص  
 مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل  
 ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد \* وهو مراد باللفظ العام فلا بد من  
 ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله ( الا ترى ) متصل بقوله عرفنا معنى الدليل  
 على انه مقصود بين الناس عرفنا ان من اراد ان يعتق جريح عبيده جلة يقول عبيدي احرار  
 ولا سبيل له الى تخصيص هذا المقصود الا بالتعميم فن جعله موجه التوقف فانه يسد على المتكلم  
 باب تخصيص مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة رحمه الله \* واعتراضوا  
 على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة ثبتت توقيفا ونقل لا قياسا \* وان  
 سلم ان ذلك واجب في الحكمة لانسلم عصمة واضعي اللغة حتى لا يتخالفوا الحكمة في وضعها  
 الا ترى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تنزع للحال لفظا خاصا حتى لم  
 استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروائح ثم لم تنزع للروائح اسما حتى لم  
 تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال  
 احمر او اصفر \* ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل  
 عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه في غير  
 الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص \* واما بيان الثاني وهو العمدة  
 في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة  
 الدين متوارث اى ثابت فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفي  
 عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضي الله عنه انها يعتد بابعدا الاجلين لان قوله تعالى  
 والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفون اى اوجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر  
 وعشرا اى يعتد هذه المرة وقيل عشرا ذهابا الى اليبالي والايام داخله معها يقتضى انها  
 تعتد باربعة اشهر وعشرا \* وقوله عز اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء  
 اجلهن ان يضمن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير  
 معلوم فوجب القول بابعدا الاجلين احتياطاً \* وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا و  
 الشافعي انه موجب  
 لان العموم معنى  
 مقصود بين الناس  
 شرطا عرفيا لم يكن  
 له بد من ان يكون  
 لفظ وضع له لان  
 الالفاظ لا يقصر  
 عن المعاني ابدأ  
 الا ترى ان من اراد  
 ان يعتق عبيده كان  
 السبيل فيه ان يسميهم  
 فيقول عبيدي احرار  
 والاحتجاج بالعموم  
 من السلف متوارث  
 وقد احتج ابن مسعود  
 رضي الله عنه في  
 الحمل انه ينسخ سائر  
 وجوه العدد بقوله  
 واولات الاحمال  
 اجلهن ان يضمن  
 حملهن وقال انه  
 اخرهما تزولا

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر في النزول عن قوله عز اسمه \* والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن \* الآية حتى قال من شاء باهله عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصصى يعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى \* يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا \* فلماذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله (فصار ناسخا) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للمخاض الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه \* والذين يتوفون منكم \* واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه \* فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتر فى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا وولات الاحمال \* وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا \* خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بمومه حكم هذا النص الخاص النسبى فى حق الحامل لكونه متأخر عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للمخاض \* ثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القرين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالتأخر لمعرفة به \* وكذلك اختلف على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطباءك اليمين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى فلان يحرم الجمع بينهما وطباءك اليمين كان اولى وقوله جل جلاله \* او ما ملكت ايمانهم \* يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا \* ووافق عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم \* ولا يقال المبيح عبارة والحرم دلالة فلا يتعارضان \* لاننا نقول قد خص من البيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل نترجم عليه \* على اننا نقول الحرمة نابعة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطى جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكبير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على ايراث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه \* نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة \* واجروا قوله تعالى \* الزانية والزانى \* والسارق والسارقة \* ومن قتل مظلوما \* وذروا ما بقى من الربوا \* ولا تقتلوا انفسكم \* ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم \* وقوله عليه السلام \* لا وصية لوارث \* لا تنكح المرأة على عمتها \* من القى السلاح فهو امن \* لا يرث القاتل \* لا يقتل والد بولده \* الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم \* وبدل عليه انه لما نزل قوله تعالى \* لا يستوى القاعدون من المؤمنين \* قال ابن ام مكتوم وكان ضريبا يارسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للمخاض الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطباءك اليمين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهو قوله تعالى وان تجمعا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين \* ولما نزل قوله تعالى \* انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم \* قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمد الجاه وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى الآية تنبيها على التخصيص وام ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدلت بلفظ مشترك او مجمل \* ولما نزل قوله تعالى \* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاننا لم نظلم نفسه فين النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر \* واحتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا بحقها ولم يكر عليه ان تعلق بالعموم وهذا امثاله لا تنحصر حكاية فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجررون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الاما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رد \* قال الامام اعز الى رحمة الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى العموم لا يختص بلغة العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يعقل عنها جميع اصناف الخلق فلا يعضوها مع الحاجة اليها \* ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام \* وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام \* وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض \* ويأتي ان السيد اذا قال لعبد من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا من جلتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فالعلاء اذا سمعوا في اللغات كلهارا او اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرتني باعطاء من دخل وهذا قد دخل \* واوله اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك اما فقلت لعلك اردت القصار او السوداء وتوجب التأديب بهذا الكلام ونبيل له مالك والنظر الى الطول واللون وقدمت باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي \* واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قدر أي جماعة كان كلامه خلفا منقوصا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستكرا وهذه احدى صيغ العموم فان التكرة في النفي تم عند القائلين بالعموم \* ولذلك قال تعالى \* اذ قالوا اما انزل الله على بشر من شيء \* قل من انزل الكتاب الذي جاءه موسى نورا \* انما اوردها نقضا على كلامهم فان لم يكن عام فلو ورد القرض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر \* واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او امائي ومات عقبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او يتزوج باي جواريه بغير رضاه الورثة واذا قال العبيد الذين هم في يدي \* لك فلان كان ذلك اقرارا محكوما به في الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر \* ولا خلاف انه لو قال اتفق على عبيدي غانم او على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة من دخل الدار ويذبحي ان تراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها ( فان قيل ) ان سلنا لكم ما ذكرتموه فانما نسلم بسبب القران فاذا عرى عن القران فلانسل وفي قوله اتفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالاتفاق على الجميع بقريته الحاجة الى النفقة وفي قوله اعط من دخل داري لقريته اكرام الزائر ( فلنا ) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لا اتفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا بالاتفاق مطيعا بالتصنيع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا بقي العموم قوله ( وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثلاثة وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اذ عناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلي باللام فيتنسول الجمع نكاحا ووطئا قوله ( ثم قال الشافعي ) الى آخره \* اختلف ارباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند \* وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجه قطعي كوجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس \* تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة لخصوص في العام قائم لانه لا يرد الاعلى احتمال لخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه \* ان الله بكل شيء عليم \* لله ما في السموات والارض \* واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد \* وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال تخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين \* وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما نذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة لخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه واردة الباطن لا تصلح دليلا لاننا لم تكلف دليلا ذلك الغيب فلا يبقى له عبرة اسلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه وإذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة  
 مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك  
 اذا تراجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين  
 فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرج عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا  
 يعتبر من غير دليل \* واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه  
 لا يوجب شيئا مالم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال  
 فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص  
 يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فهو هوام في كل زمان وكل عام  
 محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم \* ويدل على صحته واية الصحابة  
 والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان  
 ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم \* وتمسك من قال بان موجهه قطعي بان اللفظ متى  
 وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل  
 على خلافه ثم صيغة العموم موضوعه له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا قطعا  
 حتى يقوم الدليل على خلافه كافي الخاص فان سماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى  
 يقوم الدليل على صرفه الى المجاز \* فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا  
 لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر  
 الا ان يظهر دليل قبل ظهوره يكون موجه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما  
 كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل \*  
 بوضوحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه بوجه التلبس  
 على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة  
 الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب \*  
 قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة  
 واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في  
 الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا ننصل اليه من  
 الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلان علم قطعا وانه كلام حسن ولكن  
 يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازه \* والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس  
 في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا  
 في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سديا اثبت  
 الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد \* كاقامة البلوغ  
 مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقتهم حتى سقط اعتبار  
 الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله \* وكذا

والجواب عما احتج به طائفة اهل المقالة الاولى ان ادعى انه واجب لما وضعه لانه محكم لما وضعه فكان محتملا ان يراد به بعضه فيصالح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجي مجازا

باب العام اذا لحقه

الخصوص

فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما

او مجهولا وقال غيره

ان كان المخصوص

معلوما بقي العام فيما

وراء المخصوص على

ما كان وان كان

مجهولا يسقط حكم

العموم وقال بعضهم

ان كان المخصوص

معلوما بقي العام فيما

وراءه على ما كان

فاما اذا كان مجهولا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كما قال ان اخبرني ابك تحييني او تبغضيني فانت طالق فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا \* قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلما سقط في حق التبغ في حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيها ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج به الطائفة الاولى) يعني الواقفية ان ادعى انه اي العام واجب لما وضعه وهو العموم قطعا من عدم دليل الخصوص \* لانه محكم لما وضع له اي فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحية لارادة الخصوص \* فكان محتملا ان يراد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص \* بما يحسم اي يقطع بالكلية \* باب الاحتمال اي صلاحية الان يراد به بعضه \* ليصير محكما اي غير قابل لمعنى آخر يعني انما يصلح توكيده مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما نذره الخصم انه بجمل او مشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد اذ الخفاءه وتعييننا لبعض مسمياته \* كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجي اي غير مجي زيد بل يحتمل مجي غيره وكتابه \* وانما لم يتعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا وانما سويتا في موجب العام بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره \* وقول الفارق الاجاع . نعقد على التكاليف باوامر ونواها . قلنا فكذا الاجاع . نعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكافين على معنى كونهم مكافين بمعرفتها كقوله تعالى \* وهو بكل شيء عليم \* وكذلك عومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الاتجار عن المعاصي والانتفاء للطاعات ومع التساوي في التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

باب العام اذا لحقه الخصوص

اعلم ان التخصيص لغة تميز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا \* وفي اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه \* فقول تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام \* وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه \* وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص \* وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام \* والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن \* واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا بالتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة ذلك \* ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصذر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يغير

فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال (موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق وتغير باستثناء مجهول بلا خلاف \* ويقولنا مقترن عن الناسخ  
 فانه اذا تراخي دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا وصاوستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله  
 تعالى \* ثم التخصيص يجوز في جميع اللفظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ  
 لا يؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كما امتناع النسخ فيه \* ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان  
 اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من  
 النسخ في شئ \* كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي  
 قال الله تعالى \* ما نذر من شئ \* انت عليه الاجلته كالريم \* واوتيت من كل شئ \* وقد اتت  
 تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلها كالريم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء \* واذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين \* احدهما ان العام بعد  
 التخصيص هل يبقى عام في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا \* والثاني انه هل يبقى حجة  
 بعد التخصيص ام لا \* اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب  
 ام نفس الاجتماع \* فن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد  
 التخصيص الى ان ينهى التخصيص الى مادون الثلاثة فمح بصير مجازا \* ومن قال شرطه الاستيعاب  
 قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد واحد لان الكل يذني بانتفاء جزئه فلا يبقى  
 عام ضرورة \* فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بهمومه بعد التخصيص لانه لم يبقى  
 عاما \* وقيل بل هي مسألة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة  
 شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص \* وذهب بعض من شرطه الاستيعاب  
 الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فن حيث انه تناول بقية المسيمات كما تناول قبل  
 التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا \* وفي  
 اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوها في غير هذا الكتاب \* اما الفصل  
 الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه \* فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص  
 منه حجة \* فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية  
 وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف  
 فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او  
 مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص المخصوص اذا كان  
 معلوما \* وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي  
 ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان \* ثم من قال منهم ان  
 موجه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد \*  
 ومن قال منهم ان موجه ظني يبقى عنده ظنيا \* وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر  
 في العام اصلا \* وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص  
 فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل المخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو العين في طريقته \*  
 وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما عرض المصنف عنه قوله ( بعامة العمومات ) اى  
 باكثرها \* مادون ثمن الجن خص من الآية وذلك مجهول ولها وقع الاختلاف فيه فقبل  
 ربع دينار وقبل ثلاثة دراهم وقبل عشرة دراهم \* وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل  
 وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بآياته لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت بان الربوا يجرى  
 في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي  
 عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذ بقيت الجهالة لايجوز التمسك  
 عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع \* وكذلك اى وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود  
 وهى قوله تعالى الزانية والزانى \* السارق والسارقة \* والذين يرمون المحصنات \*  
 \* الشيخ والشيخ اذا نيا لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود  
 ما استطعتم \* ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تلتفته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به \* وفيه  
 اى فيما خص وهو مواضع الشبهة \* ضرب جهالة اى لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا  
 فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه \* وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل  
 عام سواء خص منه شىء او لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله ( والصحيح من مذهبنا  
 الى آخره \* والدليل على ان المذهب ما ذكره الشيخ ان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد  
 البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان  
 شرط الخيار قد خص منه \* واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام \* الجار  
 احق بصقبة \* وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق  
 بصقبة \* واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهى عليه السلام عن بيع مالم  
 يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح \* وابو  
 حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعيا  
 لان القياس لا يكون موجبا قطعيا فكيف يصلح معارضته لما يكون موجبا قطعيا كذا ذكره شمس  
 الائمة رحمه الله \* وما ذكره يصلح دليلا على المذهب فى الخصوص المعلوم لافى المجهول اذ ليس  
 فيما ذكره مخصوص مجهول \* الا ان القاضى الامام ابا زيد ذكر فى التوقييم والذى ثبت عندي  
 من مذهب السلف انه بقى على عمومته بعد التخصيص فى الفصلين جميعا ولكن غير موجب  
 للعلم قطعيا فروى المذهب فى الفصلين فثبت المذهب به قوله ( اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم )  
 اى بالعام الذى خصه . انه فان فاطمة احتجبت على ابي بكر رضى الله عنهما فى ميراثهما من ابيهما بمعموم  
 قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوصاً منه ولم ينكر احد  
 من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه فى حرمانها الى الاحتجاج  
 بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانور ماتر كناه صدقة \* وعلى رضى الله عنه احتج على  
 جواز الجمع بين الاختين تلك الجين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احلتهما آية مع لونها

بعامة العمومات لما  
 دخلها من الخصوص  
 وعلى القول الثانى  
 لا يصح الاستدلال  
 بآية السرقة وآية  
 البيع لان مادون ثمن  
 الجن خص من آية  
 السرقة وهو مجهول  
 وخص الربوا من  
 قوله واحل الله البيع  
 وحرمة الربوا وهو  
 مجهول وكذلك  
 نصوص الحدود  
 لان مواضع الشبهة  
 منها مخصوصة  
 وفيها ضرب جهالة  
 واختلاف الصحيح  
 من مذهبنا ان العام  
 يبقى حجة بعد  
 الخصوص معلوما  
 كان الخصوص او  
 مجهولا الا ان فيه  
 ضرب شبهة وذلك  
 مثل قول الشافعى  
 فى العموم قبل  
 الخصوص ودلالة  
 صحة هذا المذهب  
 اجماع السلف على  
 الاحتجاج بالعموم  
 ودلالة ان فى ذلك  
 شبهة اجماعهم على  
 جواز التخصيص  
 بالقياس والآحاد

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخي فقد احتج بان ذلك بخصوص اذا كان مجهولا او جب جهالة في الباقي لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلاح تعليقه ولا يدري اى القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة الخصوص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ما قلنا وان كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان الاستثناء لا يحتمل التعليق فكذلك هذا

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير\* وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يعد انكاره من المكابرة فكان اجماع قوله ( وذلك دون خبر الواحد ) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضته لخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس\* ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر التبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضته للعام المخصوص منه حتى صرح بتخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة\* قوله اما الكرخي ( احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في الباقي لان اى فردين من الباقي لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه \* وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقته في الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء بين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدم اعمامة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الامقارنا كالاستثناء حتى لو كان ظاهريا يكون دليل التسخ لادليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقي كالاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالجمل بل يجب التوقف فيه الى تبين المراد \* واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله وافادته بنفسه اذ هو لا يفتقر في افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليق والدلائل التي يوجب كونها معلولة لاتفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليق لا يدري اى قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كالمخصص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول\* بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليق لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كالمورفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا\* ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جوع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حله على احدها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا قوله ( ووجه القول الثاني ) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص المعلوم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذلك تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خلافا في الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خلافا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعا عند بعضهم

وظننا عند آخرين \* قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مراد بالكلام اصلا والعدم لا يعمل \* ولا لما ادعوا انه بصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقي بعد التخصيص كما يتاوله قبله \* ولئن سلمنا انه بصير مجازا لان سلمنا انه بصير مجازا لانه يظهر بالدليل انه اراد به ما وراء الموضوع كانه لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتياج الصحابة بالعمومات المختصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم \* وقولهم يحتمل انه اراد به بعض ما وراء الموضوع قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص قوله ( ووجه القول الآخر ) احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتاول بعض ما يتاوله العام على خلاف موجه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بياننا واذا كان كذلك لم يتبره بصيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارض الدليل كافي النسخ فانه لو طرأ الجمل على ظاهره ناسخا لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما تناوله فاذا لم يستقم المعارض لكون المعارض مجهولا لا سقط دليل الخصوص ونقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله \* وهذا بخلاف الاستثناء فانه دخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول اعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الازيد الا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا او جوب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا بجمل فلا يجب العمل به قبل البيان قوله ( ودليل ما قلنا ) اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ما ذكرنا من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء الموضوع لان يكون المراد رفع الحكم عن الموضوع بعد ان كان ثابتا \* ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا يجعل نسخا لخصوصا وايس اشتراط المقارنة الاتحقيق شبه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير \* ويشبه النسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام \* وحكم النسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يمنع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقي على ما كان قطعا \* فلا يجوز الحاقه اي الحاق دليل الخصوص \* باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الاطلاق باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر \* بل وجب اعتباره اي اعتبار دليل الخصوص \* في كل باب اي في كل نوع من الموضوعات المعلوم والمجهول \* بنظيره في ذلك الباب وهو النسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظه اعتبار من

ووجه القول الاخر  
ان دليل الخصوص  
لما كان مستقلا بنفسه  
حتى لو تراخي كان  
ناسخا سقط بنفسه اذا  
كان مجهولا لان  
المجهول لا يصلح دليلا  
بخلاف الاستثناء لانه  
وصف قائم بالاول  
فاوجب جهالة فيه  
وهذا قائم بنفسه  
معارض للاول  
ودليل ما قلنا ان دليل  
الخصوص يشبه  
الاستثناء بحكمه  
قلنا انه يبين انه لم  
يدخل في الجملة الا ترى  
انه لا يكون الا مقارنا  
ويشبهه النسخ  
بصيغته لانه نص قائم  
بنفسه فلا يجوز الحاقه  
باحدهما بعينه بل  
وجب اعتباره في كل  
باب بنظيره

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في  
مسئلة التي على ما عرف \* وكصدقة الفطر لما كانت شتملة على معنى القرية والمؤنة اعتبر كل  
واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في  
المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء  
المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره \* ولو قال بنظيره او  
قال فيعتبر في كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في نظيره راجعا الى كل باب  
اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر في شبه  
الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما  
كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح قوله ( فقلنا اذا كان ) هذا شروع  
من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا  
متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة في الاول وهو المخصوص منه \* بحكمه اي  
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام \* اذا اعتبر بالاستثناء اي  
ردليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه \* وسقط اي هذا الدليل  
في نفسه \* بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا  
اي متناولا لمجهول لا يمارض الاول بل يسقط بنفسه \* وحكمه اي حكم دليل الخصوص وهو  
بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة \* قائم اي ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه  
لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه  
فبقي الاول على ما كان \* ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت  
باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم  
بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان \* فكأنه رجع جهة سقوط  
دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام \* فصار الدليل اي العام مشتبا لتردده  
بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه الناسخ فيه اوجب  
بقائه على ما كان \* فلم يظله اي العام بالشك لان ما كان ثابتا يقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه  
شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم \* ويجوز ان يكون المراد من الدليل  
دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يظله عائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص  
مشتبا في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يظله بالشك واذا لم يظل دليل الخصوص بالشك  
لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم  
ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اي  
فصار دليل الخصوص مشتبا لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو  
الوجه والحاصل ان لا يبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك  
ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالفقود لا يورث منه بالشك ولا يرث

فقلنا اذا كان دليل  
الخصوص مجهولا  
اوجب جهالة في  
الاول بحكمه اذا اعتبر  
بالاستثناء وسقط في  
نفسه بصيغته اذا اعتبر  
بالنسخ وحكمه قائم  
بصيغته فصار الدليل  
مشتبا فلم يظله بالشك

ايضا بالشك قوله ( وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة الاستثناء  
وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم \* او معناه وكما  
صار العام مشتبا في المخصوص المجهول فكذلك بصير مشتبا في المخصوص المعلوم ايضا فلا  
ينطه بالشك والاحتمال \* وسياق الكلام يدل على هذا الوجه \* لانه اي لان دليل المخصوص  
يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص  
قائم بنفسه . منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل \* وعلى احتمال التعليل بصير مخصوصا اي  
بصير ما تناولته العلة التي تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام  
وذلك مجهول فواجب جهالة الباقي قوله ( كما انه لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة جواب  
سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء  
وكذا لا يجوز تعليل النسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل  
ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما  
يثبت الحكم في غير المنصوص عليه وعلى وفق ما اثبتته الاصل الذي يستنبط منه ثم النص  
وهو دليل المخصوص ههنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم على وجه المعارضة  
فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه \* فلما النسخ قائما بعمل بطريق المعارضة لاعلى وجه  
البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد \* وكذا التخصيص ابتداء  
بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا  
من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبينا او اذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لاجمالة  
وهو لا يصلح معارضة النص قوله ( فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه  
عن معارضة النص \* فيصير قدر ما تناوله النص اي العام مجهولا \* او بصير قدر ما تناوله  
النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان  
المخصوص مجهولا \* هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار  
صيغة دليل المخصوص التي بها يتحقق شبه النسخ \* فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم  
فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل المخصوص شبه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل  
التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما  
ورائه لانه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف \* فدخلت الشبهة  
اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله  
ايضا لان باعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيخرج العام من ان يكون حجة  
وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرفت  
موجبا فلا يطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فوجب العمل دون العلم قوله  
( وهذا ) اي المخصص المعلوم \* بخلاف النسخ اذا ورد معلوما اي تناولا للمعلوم \* في بعض  
ماتناوله النص اي العام فان الحكم فيما بقي من العام بعد ورود نسخ معلوم في البعض لا يتغير

وكذلك اذا كان  
المخصوص معلوما  
لانه يحتمل ان يكون  
معلوما وعلى احتمال  
التعليل بصير  
مخصوصا من الجملة  
كما انه لم يدخل لاعلى  
سبيل المعارضة  
للنص فوجب العمل  
به فيصير قدر ما تناوله  
النص مجهولا هذا  
على اعتبار صيغة  
النص وعلى اعتبار  
حكمه لا يوضح التعليل  
لانه شبه بالاستثناء  
وهو عدم والعدم  
لا يعلل فدخلت  
الشبهة ايضا وقد عرف  
موجبا فلا يطل  
بالاحتمال وهذا بخلاف  
النسخ اذا ورد في  
بعض ما تناوله النص  
معلوما فان الحكم  
فيما بقي لا يتغير لاحتمال  
التعليل لان النسخ  
انما يعمل على طريق  
المعارضة لاعلى تين  
انه لم يدخل تحت  
الصيغة فيصير العلة  
معارضة للنص

بسبب احتمال التعليل كالتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى آخر  
 ما ذكر في الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفي \* وليس معناه ان احتمال  
 التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل  
 ليس بوجود لتغير كقوله ( شعر ) ولا ترى الضب بها نجح \* اى ليس في تلك  
 المفازة ضب لئيجح لان الضب موجود ولكنه لا نجح \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما  
 يقال ينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعمل لان  
 الناسخ انما لا يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع مائت بالنص بالقياس وقد عدم  
 ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال  
 في دليل الخصوص فثبت التعليل \* فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ في  
 استقلال الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء في كونه مينا ولا يشابه  
 في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص  
 فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل  
 لكن كونه مستبدا يوجب فثبت الاحتمال وذلك كاف كحقيقته \* وبين الشيخ رحمه الله في  
 شرح التوقيم الكلام في الخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في الخصوص المعلوم بهذه  
 العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في النصوص  
 التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعلل تعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء  
 والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم لا يعلل فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول  
 تحت العام بارادة المتكلم الى ما بقى فصار في الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص  
 وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رحمه الله الارادة في العام قبل التخصيص \* الا ان بينهما  
 فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة  
 ايضا فثبت الارادة الباطنة ايضا في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف  
 الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستدليه فكان اعتباره اعتبارا في الباطن وذلك لا يوقف عليه  
 فيؤدى الى الخرج فلا يعتبر ايضا اصلا \* واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم  
 دون العمل \* الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع  
 الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا يبطل اصله وههنا عني في العام اذا خص منه شئ وقعت  
 الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل  
 ان لا يكون موجبا \* وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى ما بقى  
 فصار مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاما واحتمال لا يسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه  
 دخل في حد التعارض فيبقى العام على عومه كما كان عدم ظهور الدليل وما كان طريق بقاءه  
 عدم الدليل لم يكن ثابتا يقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد  
 به \* بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعليل  
 يقع على ما وضع له  
 دليل الخصوص  
 وهو ان لا يدخل  
 تحت الجملة فلا يصير  
 معارضا للنص فاذا  
 ثبت الاحتمال فلم  
 يخرج عن الدلالة  
 بالشك صار الدليل  
 مشكوكا باصله فاشبه  
 دليل القياس فاستقام  
 ان يعارضه القياس  
 بخلاف ما ثبت بخبر  
 الواحد لانه يقين  
 باصله فلم يصلح ان  
 يعارضه القياس

عندما والعدم لا يعمل فاذا لم يعمل اقتصر على قدره وقدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراه معلوما  
 بلا شبهة \* وبخلاف النسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جاء النسخ كان انهاء لذلك  
 الحكم فاذا ورد النسخ خاصا فاحتمال ان يكون معلولا لم يجوز تغيير ذلك الحكم الثابت  
 بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل  
 التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكمه بل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن  
 داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تبين لنا ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يكن  
 داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اي نظير  
 الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذحظا منهما وهو دليل المخصوص من المسائل \*  
 اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين حر وعبدا وبين عبد حى وميت او بين مائة وذكية او بين  
 خر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجوز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او المائة او  
 الخمر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في  
 هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الخمر او الذكية او الخمر انما يجوز بخصته من الثمن بان  
 قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما واما البيع بالخصه لا يجوز ابتداء لمعنى  
 الجهالة كما لو قال بعث منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد  
 الاخر ا وقال بعث منك هذين العبدين الآهنا بهذا بخصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هاهنا \*  
 وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد \* فان فصله بان قال بعتهما بالف كل  
 واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله عندهما العقد جائز في العبد والذكية  
 والخل بما سمي بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل  
 واحد منهما عدت العلة المفسدة في ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر في البيع  
 ابتداء وبقاء فوجود الفساد في احدهما لا يؤثر في العقد على الآخر لان تأثيره في العقد على الآخر  
 اما باعتبار التسوية واحدهما ليس يتبع للآخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذ كل  
 واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد الا ترى انهما لو كانا عبيد وهلك احدهما قبل القبض بقي  
 العقد في الآخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرطا لقبول العقد في الآخر اذا صح الايجاب  
 فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا بالضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الآخر وذلك لعدم  
 اذالم يصح الايجاب في احدهما \* وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا فالعقد يفسد  
 في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هذا \* وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما في  
 الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر بدليل ان المشتري  
 لا يملك قبول العقد في احدهما دون الآخر واشترط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط  
 فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد \* وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة  
 الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى ان شرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب  
 لان هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود الحلية فيهما \*

ونظير هذه الجملة  
 من الفروع ان البيع  
 اذا اضيف الى حر  
 وعبد بثمن واحد  
 والى حى وميت  
 وخر وخل

وقوله فهو باطل يوهم ان العقد لا ينعقد في القن اصلاحا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كافي الحر  
 والمذكور في الاسرار و بسوسط الامام السرخسي و بسوسط الامام خواهرزاده يشير الى انه  
 ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون  
 البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اي المسائل التي ذكرناها نظير  
 الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على  
 العبد والذكية وانخل ابتداء بالخصه كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلماً  
 بالباقي بعد الثبوت واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين فأت أحدهما قبل التسليم او استحق  
 او وجد أحدهما مدبراً او مكاتباً او باع جاريتين فوجدت أحدهما مدبراً او مدبراً او ام  
 سمي لكل واحد منهما ثمناً او لم يسم عندنا خلافاً لفر رحمة الله فيما اذا وجد مكاتباً او مدبراً او ام  
 ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطاً لقبول العقد في  
 القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسألة الحر \* وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في  
 العقد لان دخول الأدمي في العقد باعتبار الرق والقوم وذلك وجود فيهما ثم استحق أحدهما  
 نفسه فكان بمنزلة مالهو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق أحدهما وهناك البيع جائز في  
 الآخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمناً او لم يسم \* يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفساد  
 على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز  
 بيع المدبر ينفذ قضاؤه \* وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره  
 برضاه جاز في اصح الروايتين \* وكذا يبيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى  
 القاضى بجواز بيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابى حنيفة و ابى يوسف رحمة الله \* واذا  
 ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى في غير محله لا ينفذ عرفنا  
 انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك  
 للشترى صيانة لحق العتق عليهم وكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول \* وبقى  
 العقد صحيحاً في الآخر لان الجهالة بامر عارض اذا ثبت كانه معلوما وقت البيع و جهالة الثمن  
 بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدین قبل التسليم يبطل البيع في الهالك و يبقى في  
 الجى بحصته من الثمن كذا ههنا ( فان قيل ) ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم  
 ( قلنا ) الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر  
 قوله ( ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط ) اضافة الخيار الى الشرط  
 اضافة الشئ الى سببه كزكوة المال وحج البيت اي الخيار الذى يثبت بسبب الشرط \*  
 ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشئ الى سببه كمال الزكوة وقت الصلوة  
 اي الشرط الذى يوجب الخيار ويثبته \* واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع  
 السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعاً على ما يعرف من  
 بعد ان شاء الله تعالى \* ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما  
 لم يدخل تحت العقد  
 فبقي الاخر وحده  
 ابتداء بحصته  
 وكذلك اذا قال بعث  
 منك هذين العبدین  
 بالف درهم الا هذا  
 بحصته من الالف  
 فصارت هذه الجملة  
 نظير الاستثناء

كاجتماعهما في دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للفسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل بشبهى دليل الخصوص في العام قوله ( اذا باع عبدين ) هذه المسئلة على اربعة اوجه \* احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعث هذين العبدين بالف على اتي بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الآخر وهو مجهول والمالك لا يثبت في المجهول ابتداء \* واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة و جهالة الثمن يمنع صحة العقد وصار كالمو قال بعث هذين العبد بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما وذلك باطل كذا هذا \* والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بمئتمائة على اتي بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كالو قال بعث هذين العبد بالف الا احدهما بمئتمائة \* والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اتي بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الشاقى مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما تبقى في الآخر على الصحة لان العقد بينهما منعقد اذا ايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية صححت جملة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فعمل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صححت تسمية جملة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كافي القن والمدبر \* الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما انعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لالضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن في حق الحكم كافي بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لابنص قائم منع ثبوت الحكم فيه ومأبئت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة \* وذكر في نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدبر داخل

واذا باع عبدين فبات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتباصح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمى ثمنه

في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى كما ذكرنا ولكنه يخرج بعد ما دخل فيصير  
الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت  
في الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الابداء فيمنع صحة \* وكان القياس ان  
لا يدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان  
المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فائر المفسد وفي بيع الفن مع المدبر المانع مقترن  
بالعقد معنى لالفاظا فلم يؤثر المفسد \* والى الاوجه الثلاثة التى يراها اشار الشيخ بقوله  
فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما يعنى الثمن او المبيع ولم يعين  
الآخر \* والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعثت منك هذين  
العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على اى بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه وبصح  
العقد في هذا الوجه ويلزم في الذى لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية \*  
ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة  
كأذكرنا وفي الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه  
الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى  
حنيفة رحمه الله لاننا جماعناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكاه من الميتة والحر لم يدخل  
فى العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول  
غير المبيع لان العقد فى المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد  
لان الشرط لم يؤثر فى السبب فلا يمنع من الانعقاد فى حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه  
فى المبيع لافى غير المبيع فكان شرطا صحيحا لافاسدا فلا يمنع صحة العقد ( فان قيل ) فهلا  
علمت بالشبهين جميعا فى كل مسألة كما فعلتم فى دليل الخصوص والعمل بشبه النسخ يوجب  
جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا ( قلنا ) لان العمل بهما لا يمكن  
فى بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص \* اما فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى  
الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدى لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه  
واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدى كالولم يوجد الخيار اصلا  
وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز \* ولانالو عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان  
شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدى ولم يكن منعقدا فلا  
ينعقد بالشك \* وكذا الجواب فى الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم  
العقد فى الذى لا خيار فيه وكون الجهالة فى الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضى الامام  
رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا \* واما الوجه الرابع  
فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان فى  
القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا \* ثم حاصل ما ذكر فى الكتاب انه شبه او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن  
ولم يعين الذى فيه  
الخيار او عين احدهما  
ولم يعين الآخر لم  
يجز البيع لان الخيار  
لا يمنع الدخول فى  
الايجاب ويمنع  
الدخول فى الحكم  
فصار فى السبب نظير  
دليل النسخ وفى  
الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستيناف مسألة الزبادات مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اقام  
 الدليل على مجموع ما ذكر في وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بنى  
 الاوجه الاربعة على الشبهين فقوله فقيل لا بد من كذا بيان تفرع الاوجه الثلاثة على شبه  
 الاستثناء وقوله واذا وجد التعين في آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه  
 النسخ قوله (فقيل لا بد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لا بد من  
 اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد  
 واحد منهما لم يجز البيع كما لا يجوز بيع الحر والعبد الذي هو  
 من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون  
 الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز  
 فيناسب الدليل المدلول \* او تقديره فقيل  
 لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه  
 لجواز بيع الحر والعبد عندهما  
 فاذا لم يوجد الاعلام  
 لم يثبت الجواز  
 والله اعلم

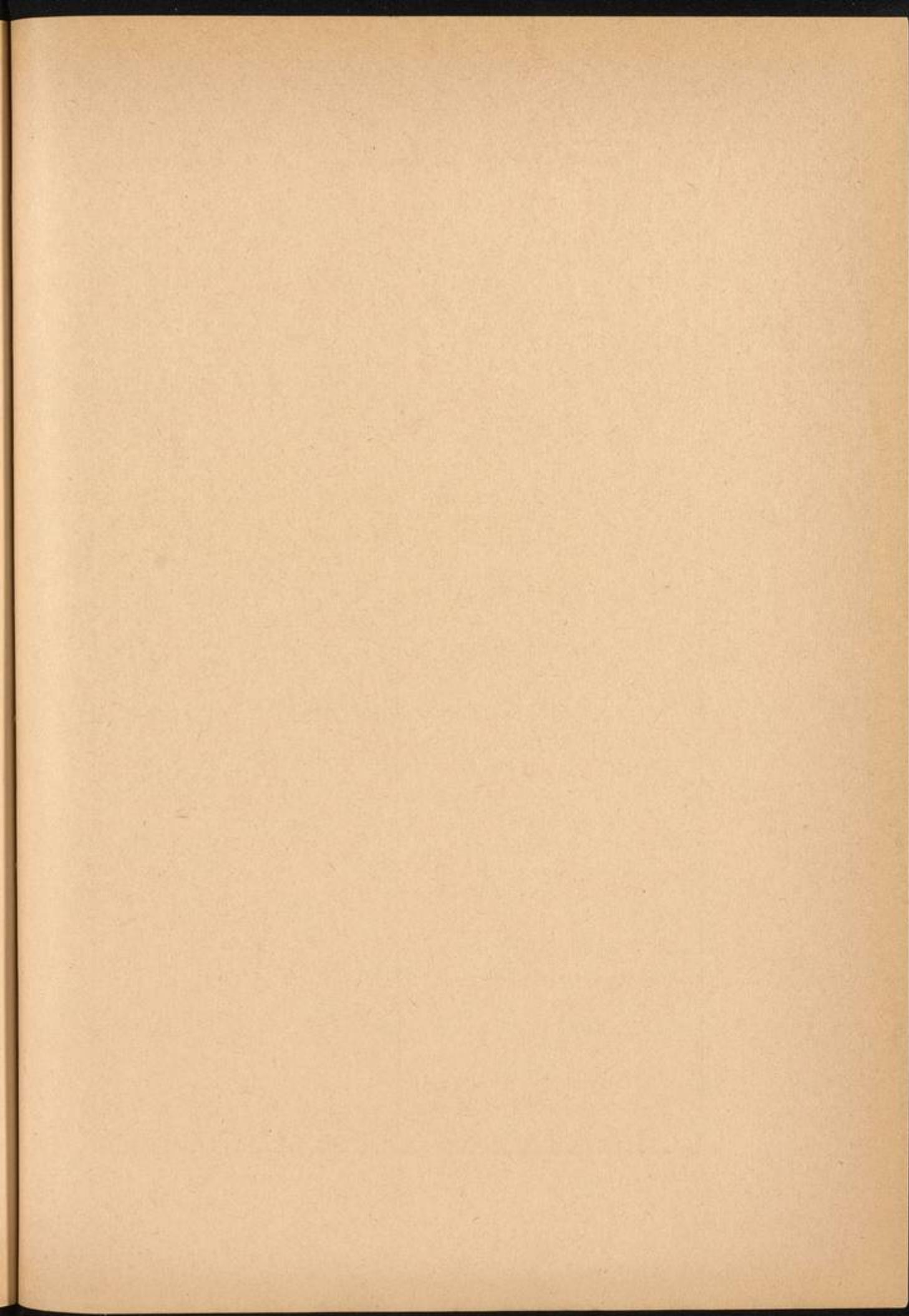
فقيل لا بد من اعلام  
 الثمن والمبيع لجواز  
 البيع بمنزلة الحر  
 والعبد واذا وجد  
 التعين واعلام  
 الحصة صح البيع  
 ولم يعتبر الذي  
 شرط فيه الخيار  
 شرطا فاسدا في الاخر  
 بخلاف الحر والعبد  
 وما شاكل ذلك في  
 قول ابي حنيفة رحمه  
 الله انه يعتبر شرطا  
 فاسدا في الاخر  
 لاحالة فيفسد به  
 البيع والله اعلم

فهرست الجلد الاول من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

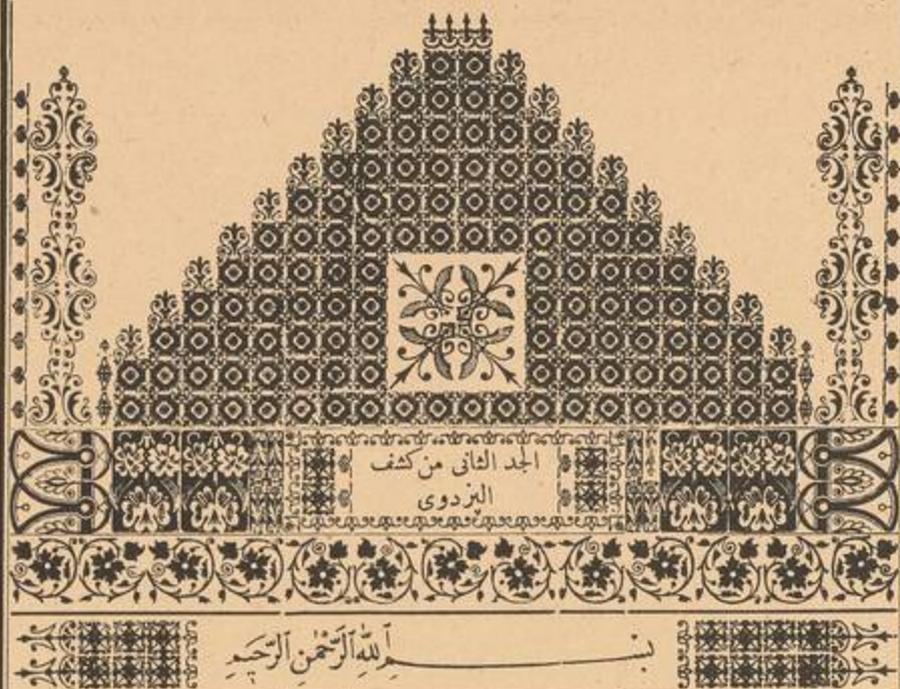
صفحة	صفحة
٤٣	٧
الجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة	بيان الاختلافات في تعريف العلم
والزكاة والربا وما له ظهور من وجه كالمشترك	٨
تعريف المؤول	بيان كون الفقه الاكبر من مؤلفات امامنا
٤٣	الاعظم رحمه الله وبيان بعض عباراته
٤٥	٦
بيان الفرق بين التفسير والتأويل	بيان توغل الامام الاعظم بعلم الكلام ثم تركه
٤٦	آياه وتوغله بعلم الفقه
بيان المراد من قول ابي حنيفة رحمه الله كل مجتهد	١١
مصيب وقول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر	بيان نزاع الامام الاعظم من جهه بن صفوان
القرآن برأيه فليتبوا مقمده من النار تعريف	رئيس الجبرية
الظاهر والنص	١٣
٤٧	بيان معنى الفقه والحكمة
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء منى	١٤
وثلاث ورباع ظاهر في الاطلاق نص في بيان	بيان حال علماء زماننا وذمهم
العدد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا	١٥
ظاهر التحليل والتحریم نص للفصل بين البيع والربا	بيان معنى الرباني والانداز ولفظ عليا وقصوى
حكم الظاهر بثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا	١٦
وكذلك حكم النص عاما كان او خاصا	بيان اجتماع مالك بن انس مع ابي حنيفة رحمه الله
٤٨	ويبحث معه واقره بانه افقه منه ومدح كتبه
موجب الظاهر والنص ظني عند اصحاب الشافعي	١٧
وقطعي عندنا	صيين ارتضا ابن شاة لا يثبت بينهما حرمة
٤٩	الرضاع
تعريف المفسر	١٨
٤٩	معنى التوفيق والتوكل والاناة والتوبة
تعارض الظاهر والنص من الكتاب قوله تع	١٩
احل لكم ما وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا	اصول الشرع ثمانية الكتاب والسنة والاجماع
ما طاب لكم من النساء منى وثلاث ورباع ومن السنة	٢٠
قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاحة الكتاب مع	معنى الاستنباط
قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له	٢٠
قراءة	بيان التعريف اللفظي والرسمي والحقيقي
٥١	٢١
تعريف المحكم	تعريف الكتاب وهو القرآن المنزل على رسول الله
٥٢	المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي آء
تعريف الظني	الاختلاف في البسملة انها من القرآن ام لا
٥٢	٢٣
تعريف المشكل	القرآن عبارة عن النظم والمعنى جميعا
٥٣	٢٤
تعريف الجمل	الاختلاف في جواز قراءة القرآن بالفارسية
٥٥	٢٦
تعريف المتشابه	اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار معرفة احكام
٥٧	الشرع الاول وفي وجوه النظم صيغة ولغة والثاني
بيان الحكمة في ازال الايات المتشابهات	في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه
٥٨	استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
بيان الحروف المقطعات في اوائل السور	والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
٥٩	والمعاني على حسب الوسع تفصيل ذلك الاقسام
الله تعالى مر في نفسه ولغيره وعلة الرؤية الوجود	الاربعة
عندنا	٣٠
٦٠	اصل الشرع الكتاب والسنة
اثبات اليد والوجه لله تعالى حق معلوم باصله	تعريف الخاص
متشابه بوصفه وسبب تسمية المعتزلة معطلة	٣٠
٦١	تعريف العام
تعريف الحقيقة	الاختلاف في ان لفظ الشيء عام او مشترك
٦٢	٣٧
تعريف الجباز	تعريف المشترك وبيان ان المتصف بالعموم حقيقة
لا يعرف ولا يوجد الحقيقة الا بالسمع بخلاف المجاز	هو اللفظ
٦٣	٣٩
٦٥	الاشتراك خلاف الاصل
تعريف الصرع والكناية	٤٠
٦٦	يجوز عند الشافعي والباقراني وجماعة من
الفرق بين المجاز والكناية	المعتزلة ان يراد بالمشترك كل واحد من المعاني

صحيحة	صحيحة
١١٨ بيان ان العبد مجبور في اختياره	٦٧ الدال بالعبارة والاشارة
١١٩ الامر اذا ريد به الاباحة او النذب هل هو حقيقة او مجاز	٧٢ اقل مدة الحمل ستة اشهر
١٢٢ الفرق بين العموم والتكرار	٧٣ الدال بالدلالة
١٢٣ الصحيح عندنا ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مطلقا او مخصوصا بوصف	٧٣ ولد ابو بكر رضى الله عنه على تمام ستة اشهر وكذا الحسن والحسين رضى الله عنهما
١٢٣ لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالصدر	٧٥ الدال بالانقضاء
١٢٩ الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد وبينها الداخلة على الجمع	٧٦ عموم المقتضى جاز عند الشافى لاعتدنا
١٣٣ بيان صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء	٧٨ الفرق بين المحذوف والمضمر
١٣٣ الاداء ثلثة اقسام وكذا القضاء	٧٩ حكم الخاص افادة مدلوله قطعاً وبقينا
١٣٨ الاختلاف في ان القضاء هل يجب بنص مقصود او بسبب يوجب الادى	٨٠ معنى القرء وعندنا وعند الشافى
١٤٩ القضاء اما يمثل معقول او يمثل غير معقول	٨٠ بعض مما يتعلق بتعديل الاركان
١٥٠ النيابة والبدل عن المحج	٨٢ بعض ما يتعلق باصول الطواف
١٥٥ ما يتعلق باسقاط الصلوة	٨٣ آية مسح الرأس مجل
١٦٧ القضاء يمثل معقول نوعان	٨٣ من ترك تعديل الاركان يلزمه سجدة السهو
١٧٦ القضاء يمثل غير معقول	٨٣ هل يلزم النية في الضوء والفعل ام لا
١٨٠ انما يتقوم بالمسال بضع المرأة تعظيماً لظفره	٨٣ اختلاف العلماء في وجوب الولا والترتيب في الوضوء
١٨٠ لا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول	٨٤ الادلة السمعية اربعة اقسام قطعي الثبوت والدلالة وقطعي الثبوت ظني الدلالة وظني الثبوت قطعي الدلالة وظني الثبوت والدلالة
١٨٠ سبب لزوم نصف المهر بالطلاق قبل الدخول	٨٤ انما الاعمال باليات ظني الثبوت والدلالة
١٨١ القضاء الذى في حكم الاداء	٨٦ حديث العسيلة
١٨٢ ومن حكم الشريعة في باب الامر ان المأمور بوصف بالسنن	٨٦ اشترط الوطى للتخيل
١٨٣ الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته	٨٨ حديث لعن الله المحلل والمحلل له وجواز لعن النبي عليه السلام
١٨٤ المأمور نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره والاول ثلثة اضرب تفصيل الايمان	٨٩ الطلاق مرتان خاص
١٨٧ الزكاة والصوم والحج حسن لمعنى في غيره	٩١ اول الطلع في الاسلام
١٨٧ لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه	٩٥ والسارق والسارقة خاص
١٨٩ بيان سبب جواز التيمم في صلوة العيد والجنائز مع وجود الماء	١٠١ تعريف الامر
١٨٩ بيان حسن الوضوء والسعى الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنائز	١٠٦ بيان لفظ الامر وجهه
	١٠٧ بيان معان الامر
	١١٠ معنى لفظ سائر
	١١٥ ما يتعلق بخطاب كن فيكون
	١١٢ وجود الموجودات بخطاب كن او بكلامه الازلى
	١١٥ الفرق بين الامر التكويني والتكليفى
	١١٥ استعمال لفظ المخالف بالى وعن

صحيفه	صحيفه
٢٦٤ سفر المعصية ليس سبباً للرخصة	١٩١ القدرة التي يمكن بها العبد من اداء ما
٢٦٨ الميتة وجلدها ليس بعمال متقوم	لزومه شرط لوجوب الاداء لا لنفس
٢٧١ بيان الحكمة في فرضية الصوم وسبب	الوجوب
فرضية الصوم في النهار	١٩١ بيان الاختلافات في جواز التكليف بما لا
٢٧٥ سبب حرمة صوم العيد	يطلق
٢٧٧ سبب كراهة الصلوة وقت الطلوع والغروب	١٩٨ بعض ما يتعلق بصلوة الجمعة
٢٨٢ النكاح بغير عهد منهى	٢٠١ القدرة اليسرة والممكنة
٢٨٣ نكاح المحارم	٢٠٢ الزكاة تسقط بهلاك النصاب
٢٩١ باب معرفت احكام العموم	٢١١ صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس
٢٩١ العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً	وذهاب الفنى
وقيناً	٢١٣ العبادات نوعان مطلقة وموقته والموقته
٢٩١ العام اذا كان متأخراً يجوز نزع الخاص به	انواع
كأبي حديث العربيين	٢١٣ الوقت ظرف للؤدى وشرط للاداء وسبب
٢٩٤ تخصيص العام بغير الواحد او القياس	للاجوب
جائز ام لا	٢١٦ سبب مقارنة الاستطاعة للفعل
٢٩٤ بيان ان القاضي الشهيد اثنان	٢١٩ الواجب الموسع
٢٩٦ هل يجوز اكل متروك التسمية	٢٢١ وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب
٢٩٨ موجب العام عند الشافعي ظني كالقياس وخبر	عندنا كما في النائم
الواحد ولهذا جوز تخصيص العام	٢٢٢ بعض ما يتعلق بالصوم والصلوة والحج
بهما	٢٢٦ ماوجب ناقصاً يؤدي ناقصاً
٢٩٩ بيان مذاهب الواقفية في العام	٢٢٧ العزيمة شغل كل الوقت بالعبادة
٣٠٤ موجب العام قطعي ام لافيه اختلاف	٢٣٠ وقت الصوم معيار
٣٠٦ العام بعد التخصيص هل يبقى حجة	٢٣٤ النية ليست بشرط في صوم رمضان عند
٣٠٦ بيان معنى التخصيص	زفر
٣٠٧ التخصيص يقع في الخبر والامر والنهي	٢٣٦ معنى العبادة والفرض
٣٠٨ بعض ما يتعلق بالربا	٢٤١ بيان علة افضلية النية من الليل في صوم
٣٠٨ ومن الاحتجاج بالعام الذي خص منه البعض	الفرض
احتجاج فاطمة على ابي بكر رضى الله عنهما في ميراثها	٢٤٣ اداء العبارة في وقتها مع النقصان اولى من
من ايها بموم قوله تعالى يوصيكم الله في	القضاء كاداء العصر وقت الاحرار اولى من
اولادكم واحتجاج على رضى الله عنه بموم	قضائه بعد المغرب
قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم على جواز الجمع	٢٤٧ بيان الوقت الذي جعل معياراً لاسباب
بين الاختين بملك اليمين مع انهما مختصان	٢٤٨ وقت حج الاسلام مشكل بين التسوية
٣١٤ دخول الشيء في العقد بصفة المالية	والتضيقة
والتقوم	٢٥٤ الامر المطلق عن الوقت على التراخي خلافاً
٣١٤ بيع المكاتب وام الولد جائز ام لا	للكرخي
٣١٥ خيار الشرط	٢٥٥ الظن عن اماره دليل من دلائل الشرع
تم فهرست الجلد الاول	كالاتجاه يجوز بناء الحكم عليه
	باب النهي
	٢٥٦ حرمة المصاهرة تثبت بالزنا
	٢٦١ سبب عدم لزوم الطلاق في الحيض او في
	ظهور جامعها فيه



الجلد الثاني من كشف الاسرار لعبدالعزیز  
البخاری علی اصول الامام فخر الاسلام ابی  
الحسن علی بن محمد بن حسین البرزذوی تغمدھما  
اللہ بفرانہ  
طبع فی مطبعة الشركة الصحافیة العثمانیة  
صانها اللہ تعالی عن الآفتة والبلیة



باب الفاظ العموم

الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه و عام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وما اشبه ذلك

باب الفاظ العموم

قدم في اول الكتاب ان العام ما ينظم جمعا من المسميات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه معناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعها الشيخ في ايراد النظائر \* ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة و ما مثلته افعال و افعال و افعلة و فاعلة كاثواب و افسلس و اجرية و غلة و قيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا \* وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير \* وجمع كثرة وهو ما سواها من الجوع \* ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكر ا ليس بعامة لكونه ظاهرا في العشرة فا دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكر ا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللفظ جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف قوله ( مثل الرجال والنساء ) الام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله \* ولقد امر على اللثيم بسبني \* وازاد منها الجوع المذكورة لا امر فة باللام و الاضافة فان

الكلام في الجمع المعرف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التقويم والميزان واصول الفقه  
لابي اليسر بلفظ التنكير فقبل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلات قوله ( اما صيغته  
فوضوعة للجمع ) اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده فوضوعة للجمع لان واضع اللغة  
ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الالاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللثلاثين  
رجلان وللثلاثة والالف رجال \* واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة \*  
قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله ( وذلك  
شامل ) اي العام بصيغته ومعناه شامل للجمع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن  
العمل به والافينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولي من  
غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت يقين وفيما زاد عليه شك واحتمال \* وحاصله ان الجمع المتكرر  
عام عندنا اي متناول لكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند  
بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحتمل على اخص الخصوص وان امكن  
العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الوجدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على  
سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعتها بى عدد شاه فيكون  
حقيقة في القدر 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  
الاجال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا  
ان يحتمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكافة موضوعة للشمول والعموم فيكون  
حمله على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولي قوله ( ولهذا قلنا ) اي  
ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تضر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشترت عبدا  
فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا \* ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث  
المعنى لان قوله ولهذا فلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك \* لان  
مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني  
فلذلك لم تعمقوا في الالفاظ قوله ( والكلمة ) اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة  
الجمع \* عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اباه وانما ذكر  
هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه  
يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما \* والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى  
الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيرا وتقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ  
انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع \*  
قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحث في يمينه ولو تزوج  
ثلاثا يحث لان الثلاثة تيقن فينصرف اليمن اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صححت يمينه حتى  
لو تزوج ثلاثا لا يحث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فوضوعة  
للجمع واما معناه  
فكذلك وذلك  
شامل لكل ما ينطلق  
عليه وادنى الجمع  
ثلاثة ذلك ذلك  
محمد صريحا في كتاب  
السير في الانتقال وفي  
غيرها فصار هنا  
الاسم عام متناولا  
جميع ما ينطلق عليه  
غير ان الثلاثة اقل  
ما يتناوله فصار اولي  
ولهذا قلنا في رجل  
قال ان اشترت عبدا  
فهو كذا وان تزوجت  
نساء ان ذلك يقع على  
الثلاثة فصاعدا لما  
قلنا والكلمة عامة  
لكل قسم يتناوله  
وقد بصير هذا النوع  
بمجاز عن الجنس اذا  
دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة للمهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه ﴿ ٤ ﴾ وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت  
فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا  
فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل  
لكن النساء من بعين وقال اصحابنا فين قاله  
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد  
فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد  
فصاعدا لما قلناه ان صار عبارة عن  
الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس  
يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى  
انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم صلوات  
الله عليه كان كل الجنس للرجال وحواء  
رضي الله عنها وحدها كانت كل  
الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة  
بالمزاجه فصار الواحد للجنس مثل  
الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا  
على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا  
على الواحد فصاعدا

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت  
فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا  
فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل  
لكن النساء من بعين وقال اصحابنا فين قاله  
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد  
فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد  
فصاعدا لما قلناه ان صار عبارة عن  
الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس  
يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى  
انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم صلوات  
الله عليه كان كل الجنس للرجال وحواء  
رضي الله عنها وحدها كانت كل  
الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة  
بالمزاجه فصار الواحد للجنس مثل  
الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا  
على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا  
على الواحد فصاعدا

وكان كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل واما العام بمعناه دون صيغته فانواع ( الامر )

الامر في معنى العموم والتكرار وسببته بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله ( ما هو فرد وضع للجمع ) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول \* والرهط اسم لمادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح \* والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير ( شعر ) وما درى ولست اخال ادري \* اقوم آل حصن ام نساء \* وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور \* او هو تسمية بالمصدر كذا في المطمع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجعه على اقوام كاز من هذا القبيل \* وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله ( مثل الطائفة والجماعة ) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعالوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلوبين فبين انهما من هذا القسم لان الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات \* كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله ( الا الطائفة ) اتفقوا ان الطائفة هي نفر اليسير \* ثم قال الحسن هي اسم للعشرة \* وقال الزهري للثلاثة \* وقال عطية للاثنتين \* وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس وقلل الابعاض في الاناسى واحد \* ولانها نعت من طاف يطوف وقل من بطوف واحدا لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وانما تدخل في الاسم للتانيث او لشبه التانيث والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة للتانيث بلاشبهة فيكون داخله لشبه التانيث وهو معنى الجمعية اذا لجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا \* او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها المعنيين كما راعى في صيغة الجمع اذا اتصل به دليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء \* وذكر في الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة وقلها ثلاثة او اربعة \* هي صفة غالبه كانها الجماعة الخامة حول الشيء \* وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا \* وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى \* وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين \* قال ابن عباس الواحد ثافوقه قوله ( ومن ذلك ) اي ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من \* وهي مختصة باولى العقول وتستعمل في الواحد والاثنتين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال ومن دخل من مملوكي الدار فهو حريته تناول العبيد والاماء \* ولفظها مذكرة وحوادث يحمل على المفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر \* وتم في الاولين لاجالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناها الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي يحتمل الخصوص والعموم

من يستمعون اليك  
 ومنهم من ينظر اليك  
 واصلمها العموم قال  
 رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم من دخل  
 دار ابي سفيان فهو  
 آمن وقال اصحابنا  
 رحمهم الله فبين قال  
 لعبد من شاء من  
 عبيدي العتق فهو  
 حر فشاؤا جميعا  
 عتقوا فاما اذا قال من  
 شئت من عبيدي  
 عتقه فاعتقه فقال  
 ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله للأمر  
 ان يعتقهم جميعا لان  
 كلمة من عامة وكلمة من  
 لتمييز عبيده من غيرهم  
 مثل قوله تعالى  
 فاجتنبوا الرجس  
 من الاوثان وقال  
 ابو حنيفة رضي الله  
 عنه يعتقهم الا واحدا  
 منهم لان المولى جمع  
 بين كلمة العموم  
 والتبويض فصار  
 الامر متناولا بعضا  
 عاما واذا قصر عن  
 الكل بواحد كان  
 عملا بهما وهذا حقيقة

هذه القرية فقال زيد وبكر وخالد وبعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط  
 من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء \* واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون  
 خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتقول زارني من اشتقت اليه وزرت  
 من اكرمني وتريدوا احدا بعينه وهو معنى قوله وهي تحتل العموم اي في الشرط والاستفهام  
 وبعض محال الخبر \* والخصوص اي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام  
 تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتغال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما  
 يستحق ككل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق  
 الكل درهما وانما يتعمم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد  
 من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله  
 كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطل الكلام ولو قعوا في الحرج وربما  
 لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيناول كل واحد منهم بانفراده \* وكذلك في الاستفهام  
 اذا قيل ازيد في الدار ام عمرو ام محمد ام اجد بطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتم عموم  
 الانفراد قوله ( قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ) نظير العموم وقوله عز اسمه \* ومنهم  
 من ينظر اليك \* نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهي  
 ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كافي الاول لكن افرد صلته في الثاني  
 وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كافي قوله تعالى \* بلي من اسلم وجهه لله وهو محسن فله  
 اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون \* وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك  
 اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يعنون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعانون  
 ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله ( واصلمها العموم ) اي تستعمل  
 في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصلى العموم وقوله ( من شئت  
 من عبيدي ) اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان  
 يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا اخر وان اعتقهم جملة عتقوا  
 الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا \*  
 وجه قولهما ان كلمة من عامة لاذي يعقل وحرف من كما يكون للتبويض يكون للجمللة قال  
 الله تعالى \* يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد \* ويكون لتمييز الجنس اي للبيان يقال سيف  
 من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان \* وهما المراد بحرف من  
 تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلفا فقال من  
 عبيدي لتمييز ماليك عن ممالك غيره في ايجاب العتق فيتناوهم جميعا كافي قوله من شاء  
 من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما في يدها من الدراهم كان الخلع  
 واقصاعا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من في التبويض لما علمت في التمييز بين  
 الدراهم والدنانير \* وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى \* فأذن لمن  
 شئت منهم \* ترجى من نشاء منهم \* والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالي

ماشئت \* كل من طعمي ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك \* وجه قول ابي حنيفة  
 رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبويض فوجب العمل بحقيقتيهما اذا الكلام محمول  
 على حقيقته ما يمكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم  
 الا بقدر ما يقع به العمل بالتبويض وذلك ان تنقص عن الكل واحدا يصير عامنا وله الاكثر  
 ويثبت العمل بالتبويض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبويض في العبيد  
 دون غيره فوجب ان تعمل في التبويض فيه لاني غيره \* فصار حقيقة ذلك ما قاله  
 ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبويض \* وانما حلت على التمييز  
 والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكسد العموم باضافة المشية الى عام  
 صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبويض فحملت على التمييز وهما اضيفت الى خاص  
 وهو مخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبويض \* وكذلك في قوله تعالى \* فاجنبوا  
 الرجس من الاوثان \* فقام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن  
 الحمل على التبويض \* وقد افترن بقوله تعالى \* فاذن لمن شئت منهم \* وقوله عن اسمه \* ترجي من  
 تشاء \* منهم \* دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله \* وقوله جل ذكره \* ذلك ادنى  
 ان تقر اعينهن \* وكذلك ترك التبويض في قوله خذ من مالي ماشئت وكل من طعمي ماشئت  
 بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يرضن بالقيمة او الدرهم وليس كذلك  
 العناق لانه قد يسمح ببعضه ويرضن بعضه فلذلك وجب القول بالامر من كذا في جامعي شمس  
 الاثمة والمصنف قوله ( يتناول البعض ) اي كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض ايضا  
 لدخول حرف التبويض في العبيد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه  
 لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة  
 لانها مع الموصول في حكم اسم وصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام \* من دخل دار  
 ابي سفيان فهو آمن \* الشخص الداخل دار ابي سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة \* وسقط  
 بها اي بسبب هذه الصفة الخصوص اي التبويض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة  
 عامة اذا المشية فيه اسندت الى مخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم  
 فيتناول بعضا عاما \* ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع لسراق  
 كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع \* ولا يقال  
 ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب  
 وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشية كما  
 ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتنعم بعموم هذه الصفة ايضا \* لانا نقول حقيقة  
 الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا  
 الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى  
 باعتبار التاثر فلا يؤثر ذلك في العموم \* قال شمس الاسلام الاوز جندی في جواب هذا

يتناول البعض الا انه  
 موصوف بصفة عامة  
 فسقط بها الخصوص

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمدكور ومعنى المفعولية ليست بمدكور ولو صار مدكوراً انما يصير مدكوراً بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم \* على اننا لانسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله ( وهذه الكلمة ) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت \* بمهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولافه من النفل كذا فدخل واحده النفل وان دخل انسان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فليجب النفل الا الواحد متقدم ونم يوجد وقسم آخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمدكور ومعنى المفعولية ليست بمدكور ولو صار مدكوراً انما يصير مدكوراً بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم \* على اننا لانسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله ( وهذه الكلمة ) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت \* بمهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولافه من النفل كذا فدخل واحده النفل وان دخل انسان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فليجب النفل الا الواحد متقدم ونم يوجد وقسم آخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

وهي تحتمل الخصوص ايضا وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد فاذا دخلت على التكرة  
اوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٩ ﴾ كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تصح الافعال الابصلة فاذا وصلت

او جبت عموم الافعال  
مثل قول الله سبحانه  
وتعالى كما نضجت  
جلودهم بدلناهم  
جلودا غيرها وعلى  
هذا مسائل اصحابنا  
وبين ما قلنا من الفرق  
بين كلمة كل ومن فيما  
قاله محمد في السير  
الكبير من دخل منكم  
هذا الحصن اولافله  
من النفل كذا فدخل  
جاعة بطل النفل ولو  
قال كل من دخل منكم  
هذا الحصن اولافله  
كذا فدخل عشرة معا  
وجب لكل رجل  
منهم النفل كما ملا على  
حياله لما قلنا انه يوجب  
الاحاطة على سبيل  
الافراد فاعتبر كل  
واحد منهم على حياله  
وهو اول في حق من  
تخلف من الناس وفي  
كلمة من وجب اعتبار  
جاعتهم وذلك  
ينافي الاولى ولو  
دخل العشرة فرادى  
في مسألة كل كان  
النفل للاول لانه  
هو الاول من كل

نم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء  
وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم  
تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله  
كانها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بديل فلا يقال كل جاؤا  
وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله ( وهي تحتمل الخصوص ) مثل كلمة من حتى  
لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن اولافله كذا فدخله جاعة على الولاء كان النفل للاول  
لاغيره كما سياتي بيانه ولا تصح الافعال اي لا تدخل عليها الابصلة لانها لازمة للاضافة وهي  
من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال \* فاذا وصلت اي دخلتها الصلة وهي كلمة ما  
اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه \* وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل  
فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني  
وغيره \* ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم  
الذي يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما تأتي اكرمك معناه كل  
ايمان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراه وقت وقوع الفعل تقول  
اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام \* فاذا ثبت  
هذا قلنا اذا قال لامرأه كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف  
الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدأ  
والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل  
مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله ( وقوله تعالى كما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها )  
قال العلامة امام الاثمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحه جناته لتبديل تعبير الصفة  
كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى \* تبدل الارض غير الارض \* اي تسوى غيظاتها بآكامها  
فلا يلزم تعذيب غير المجرم والتضييع اذا اعيدت لايكون غيره فكانت الغيرية المذكورة في  
الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات \* وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب  
العموم في التكرات وكما توجه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها  
فهى طالق فهى نعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحث في المرة الثانية \*  
ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحث في كل مرة \* وكذا الحكم في  
قوله كل عبد اشترته فهو حرو كلما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وبعه ثم اشتراه يحث  
في المرة الثانية في الميم الثانية \* وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله ( وبين ما قلنا  
من الفرق الى آخره ) ذكر في شرح السير الكبير الشمس الاثمة ولو قال كل من يدخل منكم  
هذا الحصن اولافله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع  
الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين  
كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكون واحد منهم رأس \* ولو دخلوا

وجه وهي تحتمل ( كشف ) الخصوص فمقط ( ٢ ) عنها الاحاطة وصارت ( نافي ) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول النقل خاصة لان كل الداخل او لاهو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو وجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل \* وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولافله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شئ لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كما انه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد كما انه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم تبقى لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الا ما قلنا وهو انها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد \* والحيل الحذاء يقال قد حياهه وبحياله اي بازائه واصله الواو فعني قوله وجب لكل رجل النقل كاملا على حياهه ووجب النقل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر واحد منهم على حياهه اي بانفراده لان من قد بازا اخر متفردي نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد قوله (وهي عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد \* فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اي ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاني القوم كلهم اجمعون ويان ذلك اي انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولافله رأس فدخله عشرة معا فلنقل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كتنخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رجه الله في شرح السير الكبير قوله ( لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل ) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النقل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واطهار الجلادة في قتال العدو وبديل قوله اولافلا استحقه الجماعة بالدخول اولافلا الواحد الداخل اولافلا لان الجرأة والجلادة فيه اقوى \* الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطعم في ان تدخل اولافلا ولكن ان دخلت ثانيا فلنك كذا فدخل اولافلا يستحق النقل استحسانا لانا نيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم من قول الامام لست اطعم في ان تدخل اولافلا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجدى في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي عامة مثل كل  
الا انها توجب الا  
اجتماع دون الانفراد  
فصارت بهذا المعنى  
مخالفة للقسمين الاول  
ولذلك صارت  
مؤكدة لكلمة كل  
وبان ذلك في قول  
يحمد في السير الكبير  
جميع من دخل هذا  
الحصن اولافله كذا  
فدخل عشرة منهم  
انهم نفلا واحدا  
بينهم جميعا بالثركة  
ويصير النقل واجبا  
لاول جماعة يدخل  
فان دخلوا افرادي كان  
للاول لان الجميع يحتمل  
ان يستعار بمعنى  
الكل وقسم آخر

ههنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نقل كما في كلمة كل \* او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحد كما في كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لاتدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد فصدوا وانما ثبت العموم فيها ضرورة انها ما كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول او لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه ويبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتمعا عملا بان دخل جماعة او لا واستحقوا النقل ودخل واحد او لا ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل \* ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز ان كلمة من يتناول كلمة ما عامة وهي تستعمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما منهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لاي عقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من من يعقل \* وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام \* او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل \* قال ولكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لانظير له ثم سمع موسى قال انار رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو وما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العمى بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الانستمعون ثم استهزأ بموسى وجنسه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم ليجنون وحين لم يرههم موسى يفظنون لما نهم عليه في الكرتين من فساد مسألتهم للحقا. واستمع جوابه الحكيم غليكم غلظ في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم \* في مسائل اصحابنا \* قال شمس الأئمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها بين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل و صفات من يعقل تقول ما في الدار جوابه شاة او فرس وتقول ما زيد وجوابه ما قل او عالم وقال اصحابنا فيمن قال لامتة ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما قال الله تعالى ما في السموات وما في الارض وكذلك كلمة الذى في مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لامرأته طلق نفسك من

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قل ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان  
ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم  
زيدا حر او قال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي  
ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب  
بيان حقائق حروف المعاني قوله ( وهذه ) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة  
من لانها وضعت مهمة كهي فلا يهاهما تقع على الواحد وعلى اكثر منه \* وعلى هذا اي  
وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما يخرج المسئلة المذكورة \*  
فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عومها وتجعل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد  
اي اوقعي من هذا العدد ما شئت لان الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه  
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما  
في قوله انت طالق الفاتحة الالف وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى  
اللفظ كذا هنا \* وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبويض كافي قوله اعتق  
من عبيدي من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبويض فتحمل على  
الخصوص وهو التبويض ثم يعمل بالعموم فيقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين  
كافي تلك المسئلة قوله ( ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من ) يعني ما بينا من معنى الكلمتين  
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الورد بحمده  
وسبحان ما سبح ركن لنا \* وقوله تعالى والسماء وما بناها \* اي ومن بناها في قول بعض المفسرين \*  
وعند بعضهم اوترت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والقدار العظيم الذي  
بناها \* وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كافي قوله تعالى \* فمنهم من يشئ على بطنه ومنهم  
من يشئ على رجلين ومنهم من يشئ على اربع \* وقوله عز اسمه \* افمن يخلق كمن لا يخلق \*  
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر \* وقد قيل اختير لفظ من في هذه  
المواضع لانه تعالى لما قال \* خلق كل دابة \* دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء  
على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق  
من اولى العلم فكيف بما لا علمه \* او الكلام مبنى على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه  
المواضع دون ما قوله ( وهذه كلمات موضوعات غير معلولة ) العام معنى لاصيغة قسمان  
قسم ثبت عومه بالوضع وقسم ثبت عومه بعارض يلحق به بقوله وهذه كلمات موضوعات  
اشارة الى ان اللفظ المذكور كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون  
الثاني \* ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اى من العام معنى لاصيغة النكرة اذا  
انصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كقولنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة واجبت  
عومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان  
عومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي نعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

الثلاث ما شئت ان  
على قولهما تطلق  
نفسها ثلاثا وعند  
ابي حنيفة رحمه الله  
واحدة او اثنتين لما  
قلنا في الفصل الاول  
ويجوز ان يستعار  
كلمة ما بمعنى من وهذه  
كلمات موضوعات غير  
معلولة وقسم آخر  
النكرة اذا اتصل  
به دليل العموم لان  
النكرة تحتمل ذلك  
اذا اتصل بها دليله  
مثل ما قلنا في كلمة كل  
ودلائل عومها  
ضروب وبيان ذلك  
ان النكرة في النفي  
تعم في الاثبات تخص  
لان النفي دليل العموم  
وذلك ضروري  
للمعنى في صبغة  
الاسم وذلك انك اذا  
قلت ما جاء في رجل  
فقد نفيت مجي رجل  
واحد نكرة ومن  
ضرورة نفيه نفي  
الجملة ليصح عدمه  
بخلاف الاثبات لان  
مجي رجل واحد  
لا يوجب مجي غيره  
ضرورة فهذا ضرب  
من دلائل العموم

( لارجل )

لارجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك مارأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم  
 فيها ضرور و اقتضاء لامعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا \* وذلك  
 لانه لما نفي رؤبة رجل منكر فقد نفي رؤبة جميع الرجال لانه نفي رؤبة هذه الحقيقة وهي موجودة  
 في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤبة جميع الافراد لا يلزم الجمع بين النقيضين  
 اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينفى رؤبة تلك الحقيقة \* ولهذا القول بعده لا تضرب اليوم احدا  
 من الناس عدم مخالفا عند العقل اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه  
 قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض  
 السلب الجزئي \* ويؤيد 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 \* ولم يفد الكلام الاول العموم لما  
 كان هذا رداله \* ولان النصوص والاجماع تدل على كلمة ان لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح  
 ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية  
 والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيديويه ولو كان  
 موجبا للعموم لما صح كالموقيل مارأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة  
 ذلك \* ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم المراد نفي صفة الوحدة لان نفي نفس الحقيقة  
 كالموقال مارأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤبة هذه الحقيقة الموصوفة لامطلق الحقيقة  
 كذا هذا \* وذكر بعضهم ان النكرة تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتي  
 بمال اجازته لا يتخص هذا بمال دون مال وذلك لانها اتعمت في النفي لانها ليست مختصة بعمين  
 في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التأكيد  
 اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاء العموم فالنكرة الواقعة في  
 موضعه تعم ايضا ولما كانت المعرفة بخلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في  
 حالتها الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذ قال والله لا اشتري هذا العبد اليوم  
 فاشتراه الاجزاء منه لا يحنث ولو قال والله لا اشتري هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه  
 يحنث \* ثم قبل النكرة في الاثبات انما يتخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهي  
 يحتمل العموم فانه تعالى قال \* لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا \* ووصف الثبور  
 بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم  
 في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر)  
 اى من دلائل العموم لام التعريف \* اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا  
 دخلته لام التعريف لالعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبي عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على  
 الاستفراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي علي  
 الفسوي من أئمة اللغة \* قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على افراد والجمع  
 يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا  
 دخل لام التعريف  
 فيما لا يحتمل التعريف  
 بعينه لمعنى العهد

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا  
 اللفظ يتناول بحقيقة الادنى كناية تناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كينائنا مساوي  
 البعض الكل في الدخول ترجح البعض بالثبوت وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل  
 بدليله \* واستدلوا على ذلك بقوله والله لا يشرب الماء ولا تزوج النساء ولا اشترى العبيد  
 فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الابالية \* قالوا لا يقال ذلك  
 باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذ قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقد امكن  
 صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النهي ايضا تعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال  
 الاعلى \* وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه  
 العموم والاستغراق لان العلماء اجموا على اجراء قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا  
 ايديهما \* وقوله عن اسمه \* الزانية والزاني \* على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير تكبير \*  
 وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا لاشياعا ولم ينكر  
 عليهم احد \* وكذا اريد من قوله تعالى \* والنخل باسقات \* والخيل والبغال والحمير \* هو  
 الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا \* يايها الناس \* والعصر ان الانسان  
 لفي خسر \* كل الجنس لا فرد مخصوص \* ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى \* ان الانسان  
 لفي خسر \* بمنزلة قوله الناس \* وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب  
 ويراد به كل الجنس لا الفرد \* وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام  
 انجيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجماعهم ان اللام في قوله تعالى  
 \* الحمد لله \* لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بان يقع على الادنى  
 ولا ينصرف الاعلى الابدليل مخالفا للاجماع \* ولان هذه اللام لتعريف لغة والتعريف  
 يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة  
 له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا  
 او مشاهدة \* وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس  
 كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا  
 على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف  
 للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع  
 ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع \* ولهذا قال اهل الاصول باجماعهم  
 او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار  
 ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كل تعريفه اولى من جعله علامة  
 لما ضعف في بابه وهي في نفسه \* نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل  
 التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه  
 اذا قيل جاءني رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاءني

وذلك مثل قول الله  
 تعالى والعصر ان  
 الانسان لفي خسر  
 اي هذا الجنس و  
 كذلك قول الله تعالى  
 والسارق والسارقة  
 والزانية والزاني

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في الجسي وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف \* وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحه فعند وجوده هو البعض حقيقة فن المحال ان يكون كلا الجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا \* فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان انسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهاها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد لتيقن وصار كما انه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا تزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لوقال ان كلمت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فاما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصریح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل \* وهذا هو الجواب في مسئلة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضها من هذا الجنس من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجال الطوال (فلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب الفواعل الا ان الاحسن ان نعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف \* واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متنا ولا للكل عند الاطلاق محتملا مادونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى التعمير \* وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدم التعريف من دلائل العموم \* ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم \* ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لاعلى الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لاعلى الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمك غير مرة \* وفي الجملة

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عرفوا وهو كان رحمه الله في اعلى طبقات  
 اهل التحقيق \* متغفلا في مضايق مسالك التدقيق \* فان نحن من العشور على مقصوده ومرامه  
 والوقوف على حقايق نكته وامرار كلامه \* فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله  
 (قول علمائنا) اي مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل  
 المرأة التي تزوج طالق وقد تزوج امرأه بعده انها تطلق \* وفي الكلام حذف واختصار كما  
 ترى \* واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف \* وبيانه ان اللام  
 في قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام  
 ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تعين ويتعرف بالوصف وقد  
 وصف بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه  
 في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة  
 الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتمم الحكم به وصار كما اذ قال كل امرأه تزوجها  
 فهي طالق \* بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي تزوج طالق تزوجها حيث لا تطلق لانه  
 عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون  
 مجرد وصف فبقى ايقاعها المحال فبطل \* ونظيره قوله العبد الذي اشتريه فهو حر فاشترته  
 يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بخالها لا يعتق \* وكذا لو قال لفسائه المرأة التي تدخل منكن  
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي  
 تدخل هذه الدار طالق طلقت المحال دخلت او لم تدخل \* واصل ذلك اي اصل ما ذكرنا  
 ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس \* ومثاله اي مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده \* اذا اقر  
 بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اي مقيدا بذلك الصك بان ادارصكا على الشهود واقربا  
 فيه عند كل فريق \* نعم كان الثاني هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق \* واذا كان كل واحد  
 منهما اي من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر  
 بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق \*  
 وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى  
 يلزمه الفان \* وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لنا كيد الحق بالزيادة في الشهود  
 فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقرنايا بالف عند  
 القاضي او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخره في مجلس واحد بخلاف قوله  
 انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار \* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه  
 اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب  
 لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين \* وهذا بخلاف ما لو اشهد على  
 كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما فقايدة اعادته استحكام المال  
 بتمام الحجة \* وكذا لو اقر به ثانيا بين يدي القاضي لان قايدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

ومثاله قول علمائنا  
 رحمه الله المرأة التي  
 تزوج طالق واصل  
 ذلك ان لام المعرفة  
 للعهد وهو ارتد ذكر  
 شيئا ثم تعاوده فيكون  
 ذلك معهودا قال الله  
 كما ارسلنا الى فرعون  
 رسولا فعصى  
 فرعون الرسول اي  
 هذا الذي ذكرنا  
 فيكون الثاني هو  
 الاول ومثاله قول  
 علمائنا فبين اقربا بالف  
 مقيدا بصك ثم اقر به  
 كذلك ان الثاني هو  
 الاول واذا كان  
 كل واحد منهما  
 نكرة كان الثاني  
 غير الاول عند ابي  
 حنيفة رحمه الله الا  
 ان يتحد المجلس فيصير  
 دلالة على معنى العهد  
 عند ابي يوسف ومحمد  
 يحتمل الثاني على  
 الاول وان اختلف  
 المجلس لدلالة العادة  
 على معنى العهد

بالبينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفة \* وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفة بالمال الثابت في الصك والمنكر او المرفع اذا اعيد معرفة كان الثاني عين الاول \* فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على قول ابي حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد فباعباره يكون الثاني معرفة من وجه الاثرى ان الاقرار بر بالزنا في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا \*  
 وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس آخر او بالفين ثم بالف عند ابي حنيفة رجه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل في الاكثر فعليه اكثر المسالين فقط كذا في المبسوط قوله ( وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما ) ان المنكر اذا كرر منكر كان الثاني غير الاول \* هو معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين \* وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحما مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين \* وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسى بيده لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين \* وذلك لان العسر اعيد معرفة باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكر فكان الثاني غير الاول \*  
 واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخل في الكل لا محالة مقدما كان او مؤخر او النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى \* ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعذت ضرب تعين بان لا يشار كها غير هافيه فلا يبقى نكرة و الامر بخلافه \* مثال الاول العسر المذكور في الآية \* ومثال الثاني قول الشاعر ( شعر ) صفحنا عن بني ذهل وقتلنا القوم اخوان \* عسى الايام ان يرجعن يوما كالذي كانوا \* ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول \* ومثال الرجوع اليسر المذكور في الآية \* وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأة انت طالق نصف تطلقه وثلاث تطلقه وسدس تطلقه فانه يقع عليها ثلاث تطلقات لانه اضاف كل جزء الى تطلقه نكرة فكانت غير الاولى فصار كأنه قال انت طالق نصف تطلقه وثلاث تطلقه اخرى وسدس تطلقه اخرى \* ولو قال انت طالق نصف تطلقه وثلاث وسدسها يقع عليها تطلقه واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كأنه قال نصف تطلقه وثلاث تلك التطلقه وسدس تلك التطلقه \* وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او رأيت اليوم نساء حسان او عييدا احسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشتري ثلثة من غيرهم يحث \* ولو قال ان تزوجت النساء واشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه في قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صححت هذه الحكاية عنه

العبيد فتزوج غيرهن واشترى غيرهم لا يبحث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني \*  
 ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المشركين اياه  
 بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف \* قال صاحب الكشاف يجوز  
 ان يكون الاولى عدة بان العسر الذي اتم فيه مردود يسر لا محالة والثانية عدة بان العسر  
 متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون  
 تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد  
 ما لان مع زيد ما لا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو وايضا واما اليسر فنكر متناول  
 لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول \*  
 ويجوز ان يراد باليسرين ما يسر لهم من الفتح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وما يسر لهم في ايام الخلفاء \* وان يراد بسر الدنيا ويسر الآخرة \* والنكير في يسرا  
 للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر \* وعن العتيبي او القتيبي قال كنت يوما  
 مغموما بالسادية فالتقي في روعي قول من قال \* ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح \*  
 فسمعت بالليل هاتقان السماء يقول ( شعر ) الاياها المرء الذي الهم به برح \* وقد انشدت  
 بيتا لم تنزل في فكره تسبح \* اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح \* فعسر بين  
 يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرح الله غمي \* وقال آخر ( شعر ) توقع  
 اذا ما عرتك الهجوم \* سرورا يشردها عنك قسرا \* ترى الله يخلف ميعاده \* وقد قال  
 ان مع العسر يسرا قوله ( وفيه نظر ) ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل  
 المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت  
 نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينكسر كما في قوله تعالى \* واتلنا اليك الكتاب بالحق  
 مصدقا لما بين يديه من الكتاب \* الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر معرفتين وقوله عن اسمه \* الله الذي  
 خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة \* الضعف الثاني عين  
 الاول وان ذكر المنكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا منكرتين \* والظاهر انه ليس  
 براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع  
 الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني ونبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل  
 ويكون الجملة الثانية ح مذ كورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذ كورة  
 على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله  
 تعالى \* ويل يومئذ للمكذبين \* اولي لك فاولي ثم اولي لك فاولي \* وكما يكرر المفرد في قولك جاني  
 زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى  
 النظر \* ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر  
 وقد تحقق التعذر هنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل  
 الكتاب الثاني بيانا \* لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل  
 هذا تكرير مثل قوله  
 تعالى اولي لك فاولي  
 ثم اولي لك فاولي

لا يمكن صرف القوة اثنائية الى غير الاولى فترك هذا الاصل لتعذر \* فاما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته او حفارته كقوله تعالى \* الم نخلقكم من ماء مهين \* ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة لههد واذا تعذر معنى العهد جعل على الجنس مجازا وفي الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة \* وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها اذنى الجنس وهى المتيقن بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام \* والمراد بمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفي يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تتعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تتعمم بوقوعها في موضع النفي وبكلمة كل \* فاذا قال والله لا اكل احدنا الارجلا ولا تزوج احدنا الامراة كان المستثنى رجلا واحدا وامراة واحدة حتى لو كلم رجلين وتزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفي اثبات والنكرة في الاثبات تخص \* ولو قال لا اكل الارجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفي وان كان نكرة في الاثبات لعموم الوصف والنكرة يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترب بها كإيدنا فيجوز ان يتعمم بانصافها بالوصف العام اذا الوصف والموصوف كشيء واحد \* ويؤيده قوله تعالى \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا \* حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا في جامع شمس الأئمة رحمه الله \* واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع في كل الجنس يصلح لتناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع في بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لاقوله \* وكذا قولك مارأيت رجلا عم النفي جبع الجنس كما مر بيانه وقولك مارأيت رجلا عالما عم النفي بعض الجنس وهم العالمون لاكله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا \* وكذا لو قال لا كلمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امراة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وتزوج امراة واحدة لا غير وكما زاد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول \* واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع المواضع \* وقد كنت في مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد  
جعل على الجنس  
ليكون تعريفا له مثل  
قولك فلان يحب  
الدينار اى هذا الجنس  
ذليس فيه عين معهودة  
وذلك مثل قوله انت  
تاللق الطلاق وضرب  
اخر من دلائل العموم  
اذا اتصل بها وصف  
عام مثل قول الرجل  
والله لا اكل احدنا الا  
رجلا كوفيا ولا  
اتزوج امراة الا  
امراة كوفية

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين أسكنه الله سبحانه وبحبوحه جنانه وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار نعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فليقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا \* ورايت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال فان النكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريم يتعمم فاما في موضع الجزاء والخبر فلا يتعمم كافي قوله تعالى \* فحزبر رقيقة مؤمنة \* وكقولك جاءني رجل عالم \* ثم النكرة الموصوفة بما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجه بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدينا حتى عد جميع الانواع ثم قال الارجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي ببق كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا فيتعمم \* وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال انقاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلقة واحدة على احدهما غير عين فكذلك هذا الان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا حلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذلك والنكرة في النفي تم والكناية وهي قوله فهي لانستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما لممكنى بوقوعه في موضع النفي ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من الممكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالها بطلان فحنت في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت مخلوقا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص فصار حالها بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين \* يوضع جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة تطلق عمرة مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لا غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه مما سبق \* واما محرم كلمة اى باعتبار الصفة فسينبه ان شاء الله تعالى \* فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله ( والله لا اقر بكمما ) اذا قال لامرأتين له والله لا اقر بكمما الا يوما اقر بكمما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدالانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فوجب العموم فيمكنه ابا ان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء فعدمت علامة الايلاء فان قر بهما في يومين متفرقين حثت \* فان قال والله لا اقر بكمما الا يوما لم يصرموا ليلوا وان يقر بهما جميعا من غير حث يلزمه فاذا قر بهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله ( ومن هذا الضرب ) اي من القسم الآخرو هو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي \* او من جنس النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر النكرة \* واعلم ان أيامه ان يكون بدلولة بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا لبا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اي اليه ايضا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكري في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة \* واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بكرو واحدا بان يقول زيد او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه \* ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبار عن سليمان \* ايكم يأتي بعرشها \* فان المراد الفرد من الخطابين بدليل انه قال يأتي بئني ولم يقل يأتي بئني وكذا يقال اي الرجال اناك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المستداليه والجزء على وفق المضاف اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجل قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف لا محالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المستدالي ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثني والجمع \* واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياها يتبع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكمما الا  
يوما اقر بكمما فيه ان  
المستثنى في هذا كله  
يكون عاما للعموم  
وصفه والنكرة  
تحمّل ذلك ومن هذا  
الضرب كلمة اي  
وهي نكرة يراد بها  
جزء مما تضاف اليه  
على هذا اجاع اهل  
اللغة قال الله تعالى  
ايكم يأتي بعرشها  
ولم يقل يأتي بئني ويقال  
اي الرجل اناك

ان ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لا بد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهاذا يقال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا \* وما ذكرنا هو الذي جواز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير في التخمير وغيره \* ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهي نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولا بد فيه من ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة محمولة على المعنى لانهما وان تعرفت صورة بقيت الجملة فيها معنى لانها تصلح اتناول كل واحد من احادها مضاف اليه على البدل ولهذا يصح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة بمعنى \* يوضحه ما ذكره القاضي الامام في التقويم واما كلمة اي فبمنزلة النكرة عندنا لانها تنسحب النكرة لفظا ومعنى لاستحضارها تقول اي رجل فعل كذا واي دار تريد هاو النكرة معنى قوله تعالى \* ايكم يا بني بعرضها وهي نكرة معنى اي رجل منكم لان المراد بها واحد منهم \* وكذا قوله يراد بها جزء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد بها كل ما مضاف اليه على ما بيننا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء \* وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لا بد من ان يكون جزءا من جملة فكان اي مع ما مضاف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا قدر في نفسه اعدادا ما ينطلق عليه اسم رجال واشبهه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصار في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله ( اي عبيدي ضربك ) الى آخره \* كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لا بد من ان يتعقب مادخل عليه فعل كافي كل لانها لازوم اضافتها لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفه الا يعرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا \* وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي حتى صلح وصفه يعنى عموم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر الفعل مسندا الى الضمير الراجع الى اي فيصير وصفه فيعمم كعموم قوله الارجال كوفيا وقوله من شاء من عبيدي فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا \* واذ قال اي عبيدي ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو الخطاب فلا يصلح ان يكون وصفه الا يبقى على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه \* ولا يقال قد صار اي موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما عم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله  
اي عبيدي ضربك  
فهو حر فضره  
فانهم يعتقون ولم  
يقبل ضربوك فتثبت  
انها كلمة فرد لكنهما متى  
وصفت بصفة عامة  
عمت بعمومها كسائر  
النكرات في موضع  
الابتن واذ قال اي  
عبيدي ضربك فقد  
وصفها بالضرب  
وصارت عامة واذا  
قال اي عبيدي  
ضربته فقد انقطع  
الوصف عنها فلم  
يعتق الا واحد

مفعولاً فيه بمعموم وصفه وهو القربان \* لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان  
 الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عامياً فاما الضرب فقد اتصل بالضارب  
 وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم  
 بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلماذا لم يعم به \* ولان المفعولية فضلة  
 في الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر  
 بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الايو ما اقر بكم فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفاً  
 بصفة عامة قصدوا لما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام  
 مولانا جيد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اي على ان النكرة تعم بالوصف  
 العام وان كانت في اصل الوضع للخصوص \* او على ان كلمة اي تعم بصفة عامة وان كانت  
 موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا \* فاذا قال اي نسائي فكلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت  
 واحدة ولو قال اي نسائي فكلمتكم فهي طالق فكلمتهن جميعاً طلقن جميعاً لما قلنا \* وكذا لو قال  
 اعتق اي عبيدي شئت فاعتقهم جميعاً لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى واو قال  
 ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعاً اعتقوا \* وكذا قوله اي نسائي شئت فطلقها فهي طالق  
 واي نسائي شئت فطلقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اي كما قالوا بمعموم اي في قوله  
 اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بمعموم في هذه المسئلة \* اذا قل لبيده ايكم حل هذه الخشبة  
 فهو حر فان حلها واحد بعد واحد اعتقوا جميعاً بكل حال \* فان حلها جملة فان كان يطبق  
 حلها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطبق حلها واحد اعتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون  
 الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعداً لما ذكرنا ان كلمة اي نكرة تدل على جزماً  
 تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الجملة فتم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك  
 والانفراد فيعين احدهما بدلالة الحال \* فان كانت الخشبة يطبق حلها واحد كان المراد به  
 العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلالتهم وقوتهم وذلك يحصل  
 بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة \* وان كان لا يطبق حلها واحد كان الغرض صيرورة  
 الخشبة محمولة الى موضع ربه وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل  
 على سبيل الانفراد فيعلق العتق بمطلق الجملة \* ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل  
 فاما ما بين ذلك فلا فاذالم يطبق حلها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز  
 التعليق بشيء دون الكل فلذلك قلنا اذا حلها جملة اعتقوا وان كان يطبق حلها اثنان \*  
 واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عمهم اي في هذه  
 المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة في قوله تعالى \* فمحرر رقبة مؤمنة \* وصفت بوصف عام  
 ولم تعم \* وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اي عبيدي ضربك فهو حر يتناولهم جميعاً  
 ولو قال اي عبد اسود من عبيدي ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض \* ولو قال اي  
 عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اي عبيدي ضربك

وعلى ذلك مسائل  
 اصحابنا وكذلك اذا  
 قال ايكم حل هذه  
 الخشبة فهو حر وهي  
 لا يحملها واحد فحملوا  
 عتقوا وان كان  
 يحملها واحد فحملوا  
 كلهم فرادى عتقوا  
 واذا اجتمعوا على  
 ذلك لم يعتقوا لان  
 المراد به فيما يخف  
 حله انفراد كل واحد  
 منهم في العادة لاظهار  
 الجلالة

و شتمك لم يعتق الامن جمع بين الشتم والضرب \* وكذا لو قال مستفهما اي عبيدي ضربك لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما شرنا اليد من قبل نعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما هو لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم 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 فيم هذا الفعل لصيرورته شرطاً ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا بعم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره قائم به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته \* فصار حاصل الكلام ان عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطاً واما فيما وراء ذلك تم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقاً من غير فصل فوجب الاخذ به احترازاً عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ماهو عام بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال \* فاما النكرة المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازاً عن رجال ونساء \* وقوم وورث منكرات \* او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص في موضع الاثبات ولانم انما تعرض للجائين تأكيده لانها في بيان الخلاف \* الا انها مطلقة \* نفي العموم عنها وانبت الاطلاق \* والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة على حقيقة الشيء وماهية من غير تعرض لقبه زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر \* وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها الواحدة والاولى الواحدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليهما من غير تعرض لقبه ما هو المطلق \* ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد \* ولكثرة غير متعينة هو العام \* ولو حدة معينة المعرفة \* ولو حدة غير معينة النكرة \* والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تشيل جميع العطاء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق \* وقال الشافعي رحمه الله هي اي النكرة في موضع الاثبات توجب العموم \* ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في موضع الاثبات اذا كان خبراً لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل واذ كان امرافاً لا كثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة \* وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع \* وعبارة بعضهم بعم من حيث الصلاحية لكل فرد \* فن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى \* انما قولنا لشيء اذا اردناه \* الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئاً دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها \* وبان قوله تعالى \* فخير ررقبة \* عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتناق ايها كان ولو لا انها للعموم

فاما النكرة المفردة في موضع اثبات فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي رحمه الله هي توجب العموم ايضاً حتى قال في قول الله تعالى فخير ررقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل فلنا نحن هذه مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحداً على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخاً

لما كان كذلك كذا في المحصول \* الاترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة  
 والمذمومة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الاعلى العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالابان  
 يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرا او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا  
 والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولو لانه عام لم يتصور فيه الاستثناء \* واذا كان كذلك  
 يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس  
 بالاتفاق \* وقلنا نحن هذه مطابقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة \* او النكرة المفردة  
 عن دلائل العموم مطلقة لاعامة \* لانم فرداى موضوعه لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى  
 اما صيغة فلانها ثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع يقال رقبة من رقاب  
 وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى \* انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا  
 الى فرعون رسولا \* والمراد بذلك الواحد الاترى انه لو قال الله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه  
 الاعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى \* قحور رقبة \* باعتبار رقبة  
 واحدة ولو كان هذا اللفظ عام لم يخرج عن عهدة النذر والامر بالايعتاق ثلاث رقاب فصاعدا \*  
 ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق  
 اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول  
 الاماتناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه الشمس الائمة \* واذا ثبت  
 انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض  
 للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او  
 ابيض او سنديا او هنديا الى غيرهما من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من  
 انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لاعامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من  
 خصائص العام \* وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيهه للخصم على الغلط ومنزل القدم واطارة الى  
 الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكرت من احتمال التخصيص في  
 النكرة المطلقة ليس ثابتا وانما يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة  
 للتقييد فتقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان  
 التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة  
 فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله ( وقد جعل  
 وجوب التحرير ) جواب عن سؤاله مقدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان  
 متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الخنث والظهار  
 ونحوهما فمر فنان لفظ رقبة عام والى لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير  
 جزاء لامر اى لسان وهو الخنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك  
 الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان  
 بتكرار ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرار وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب  
 التحرير جزاء الامر  
 فصار ذلك سببا له  
 فيكرر مطلقا بتكرار

بتكرار السبب من باب العموم في شئ \* قوله ( و صار ) اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك  
 جواب سؤال آخر \* وتقريره من وجهين \* احدهما ان يقال ان تقييد المطلق بنسخ عندكم  
 وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص بوجه حتى لم يجز اعتناق رقبة غير مملوكة و صار  
 كانه قيل فقهر ر رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر  
 وهو قوله \* عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة \* فقال اشترط الملك في الرقبة ثبتت لضرورة التحرير  
 المنصوص عليه واقتضاه فان التحرير لا يصح الا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة  
 الثابت بعين النص \* والثاني ان يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كاختص الزمنة  
 حتى لم يجز اعتناق غير المملوكة كما لم يجز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال  
 اشترط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك كما لا يتأدى الصلوة  
 الا بالمهارة قال عليه السلام \* لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم \* لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم  
 قوله ( ولم يتناول الزمنة ) جواب عن قوله خصت الزمنة بالايجاع فتخص الكفارة ايضا  
 فقال التخصيص انما يكون فيما تناول اللفظ اياه ظاهرا لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول  
 الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة  
 اسم للنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون  
 قائمة على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة \* وكذلك التحرير المطلق اى الكمال \*  
 لا يخلص اى لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى  
 لم يجز اعتناق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء  
 واعتناق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ مطلقا  
 كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت في قوله  
 لشي من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية في قدرته جل جلاله  
 فاذا اخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها \* وما ذكرنا  
 من العموم على سبيل البدل ان عنوانه ان كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن  
 صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبن وان عنوانه ان اللفظ يتناول على سبيل  
 الاجتماع والشمول فهو فاسدا بينما ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد الا بقرينة كذا  
 في الميزان \* واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لاننا نسئل ان هذا الاستثناء ان صح استثناء  
 حقيقي لانه لا بد في الاستثناء الحقيقي من ان يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة  
 وليس كذلك هنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلا يمكن اخراجه منه فيكون بمعنى  
 لكن وذلك لا يدل على العموم \* او يكون هذا استثناء من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة  
 على اى حال كانت الا في حالة الكفر وح ثبتت الاحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء  
 بضرورة صحته فاما ان عدم الاستثناء بلا ضرورة في اثباتها مع انها غير مذكورة فلا يثبت  
 العموم قوله ( و صار ما ينهى اليه الخصوص ) اى التخصيص نوعين بالياء لا بالف كما وقع

فان ذلك يحتمل  
 الخصوص الى  
 الثلاثة والطائفة  
 يحتمل الخصوص  
 الى الواحد بخلاف  
 الرهط والقوم  
 و صار مقيدا بالملك  
 لاقتضاء التحرير الملك  
 لا على جهة الخصوص  
 ولم يتناول الزمنة لان  
 الرقبة اسم للنية مطلقا  
 فوقعت على الكمال  
 منه الذى هو موجود  
 مطلق فلم يتناول ما هو  
 هالك من وجه  
 وكذلك التحرير  
 المطلق لا يخلص فيما  
 هو هالك من وجه فلم  
 يدخل الزمن فاما ان  
 يكون مخصوصا فلا

في بعض النسخ \* وهما مسئلتان احدهما بيان ما ينتهي اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام \* اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في العاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر الفقال الشاشي \* ومنهم من فصل فاجاز في لفظه من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يحز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة ومختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة \* وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لا امتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص \* وما ذكرنا مبني على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيادونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز \* وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما بين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخراجه عن موضوعه \* واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظه من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها يحتمل الخصوص فانها تناول الواحد والجماعة في قولك من دخل داري كرمته فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الاحاد اخراجها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذ اخصص الى اثنين او واحد لم يحز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة \* وانا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعدل هوتين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا بما خيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا وبمترخيا عند العامة ولا يجوز المتصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق \* وهذا بخلاف اسم الجنس المعروف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالة في اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمنى فالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله ( وصار ما ينتهي ) يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعد الا على مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو  
فرد بصيغته او ملحق  
بالفرد واما الفرد  
فمثل الرجل والمرأة  
والانسان والطعام  
والشراب وما شبه  
ذلك ان الخصوص  
يصح الى ان يبقى  
الواحد واما الفرد  
بمعناه فمثل قوله  
لا يتزوج النساء  
ولا يشتري العبيدانه  
يصح الخصوص  
حتى يبقى الواحد  
واما ما كان جمعا  
صيغة ومعنى مثل  
قوله ان اشتريت  
عبيدا وان تزوجت  
نساء او ان اشتريت  
ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد  
والثلاثة قوله ( فان ذلك ) اى قوله عبدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه  
ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه  
على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل  
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله ( وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة ) ولما كانت المسئلة  
الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة  
في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها  
فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبدا ونساء وثيابا  
وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة  
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة \* وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان  
اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمرو بن دينار ثبت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالي واليه ذهب  
تفطويه من الخوئين \* ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع في الاثنين  
بجواز اقنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز \* وقاعدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص  
الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال الله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم  
او نذر ان تصدق بشئ \* على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند  
العامة والاثنان عند غيرهم \* تمسك من قال بان صيغ الجمع حقيقة في الاثنين كافي الثلاثة بالسمع  
والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم \* اما السمع فقوله تعالى \* وداود سليمان \* الى قوله  
وكننا الحكمهم شاهدين اريد بصير الجمع داود وسليمان \* وقوله تعالى \* اذ تسوروا المحراب  
اذ دخلوا على داود ففرغ منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض \* فاستعمل في الاثنين  
ضمير الجمع \* وقوله عز اسمه فقد صفت قلوبكما والمراد قلبكما \* وقوله جل جلاله انا  
معكم مستمعون \* والمراد موسى وهارون \* وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب \* عسى الله ان  
يأتينى بهم جميعا \* والمراد يوسف وبنيامين \* وقوله \* فان كان له اخوة فلانة السدس \*  
والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة \* وقوله عليه السلام \* الاثنان فافوقهما جماعة \*  
وهو اوضح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع  
اولى \* واما المقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في  
الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في  
الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره  
الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركيبتها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع  
والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر \* واما استعمال ارباب اللسان  
فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا  
كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين \* واما الحكم فهو ان للثنى حكم

( الجماعة )

وهذا لان ادنى الجمع  
ثلاثة نص محمد رحمه  
الله في السير الكبير  
وعلى هذا عامة  
مسائل اصحابنا  
رحمهم الله وقال  
بعض اصحاب  
الشافعى ان ادنى  
الجمع اثنان لما روى  
عن النبي عليه السلام  
انه قال الاثنان فما  
فوقهما جماعة ولان  
اسم الاخوة ينطلق  
على الاثنين في قوله  
تعالى فان كان له  
أخوة فلانة السدس  
وصار ما انتهى اليه  
الخصوص

وفي المواريث والوصايا بصرف ﴿ ٢٩ ﴾ الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن

فعلنا في الاثنين وقال  
الله تعالى فقد صفت  
قلوبكما ولا خلاف  
ان الامام يتقدم اذا  
كان خلفه اثنان وفي  
المثنى اجتماع كفي  
الثلاثة ولنا قول  
النبي عليه السلام  
الواحد شيطان  
والاثنان شيطانان  
والثلاثة ركب ولنا  
ايضا دليل من قبل  
الاجماع ودليل من  
قبل المعقول فان اهل  
اللغة يجمعون على ان  
الكلام ثلثة اقسام  
احاد ومثنى وجمع  
وعلى ذلك بنيت  
احكام اللغة فللمثنى  
صيغة خاصة  
لا تختلف وللوحدان  
بنية مختلفة  
وكذلك الجمع ايضا  
يختلف ابنيته وليس  
للمثنى الامثال واحد  
وله علامات على  
الخصوص واجمع  
الفهاء ان الامام  
لا يتقدم على الواحد  
ثبت انه قسم مفرد

الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى  
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما  
ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه \* ومن منع استعمال ابناء الجمع  
في الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به  
الآخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشيء واحد \* وتمسك الجمهور بما  
هو المذكور في الكتاب وبما سذكروه وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم  
الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال  
المثنى اى في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان  
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع  
فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله ( وفي المواريث ) اى جبا واستحقاقا  
بصرف الجمع الى المثنى \* اما جبا فقوله تعالى \* فان كان له اخوة \* كاذكرنا \* واما استحقاقا  
فقوله عز اسمه \* فان كن نساء فوق اثنين \* صرف لفظ النساء الى اثنين مع تأكده بقوله فوق  
اثنين قوله ( عليه السلام \* والثلاثة ركب \* اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها  
بالواحد دون الجمع فعمل ان التثنية ليست يجمع حقيقة \* ولا يقال الاتحاد في الحكم لايوجب  
الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحد احكاما فكذا التفرقة في الحكم لا يدل  
على الافتراق في الحقيقة \* لانقول الافتراق بين الشئيين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق  
لا محالة وهناتبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما  
في هذا المعنى ضرورة فنصار المعنى كانه قبل الواحد ليس بركب والاثنان ليستار كى اى يجمع  
والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا  
ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذاهما فعلا كذاهم  
فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسما كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل  
الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا الموارث الثلاثة اسما على حدة  
كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله ( وله علامات على الخصوص ) مثل  
الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في  
حالتى الجر والنصب قال شمس الأثر رحمه الله ثم لو احدى ابناء مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك  
للتثنية انما لها علامة مخصوصة ففرقنا ان المثنى غير الجماعة \* قال صاحب القواطع  
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعى بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت  
رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان  
لا ينعى بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا يضاف العدد الى التثنية  
فلا يقال انا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين  
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

حروف المعاني \* ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة \* ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله ( واما المعقول فان الواحد اذا اضيف ) اي ضم اليه الواحد \* تعارض الفردان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعالا لخرفه فلما ثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استنباع كل واحد منهما صاحبه \* واما الثلاثة فاما تعارض اي يقابل كل فردا ثانيا فيستبعانه وبصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوع للجمع حقيقة \* وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المثني معنى الجمع كافي الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ما ورد لاعلى ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجب فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله ( في ابلاء الاعذار ) اي اظهارها كما بهال القاضى للنختم لدفع الحجة بمقدرة بثلاثة ايام \* وكذا امهال المرتد للتأمل \* وكدة المسح في حق المسافر \* ومدة اقل الحبض بمقدرة بثلاثة ايام \* وكدة التجير بمقدرة بثلاث سنين \* وكما في قصة موسى مع صاحبه \* وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوى بعضه بعضا \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على الموارد يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للثنتين الثلثان كالثلث \* او على سنة تقدم الامام يعني يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيم عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره واما يتقدم على الثلاثة فصاعدا \* او يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لالبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره \* وقوله وفي الموارد ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اخص الموارد من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا \* او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثني في الموارد والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فاما تعارض كل فرد انسان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على الموارد والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثني كما يتقدم على الثلاثة وفي الموارد ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والجلب فقال ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى \* فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك \* اي ان كانت الاختان لآب وام اولاب اثنتين فثبتت للاختين ثلثي المال تصریح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى \* فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا مما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين ففرقنا للثنتين حكم الجمع في الاخوات \* ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يكون للثنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة حروبه كان اولي فثبت ان للثنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيه الايتان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لاحقاق الاثنتين بالثلاث فلهذا حل الحديث عليه \* او كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لان النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى \* فان كن نساء فوق اثنتين \* والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناول لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما عن الآخر قوله (والجلب يبتنى على الارث ايضا) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الجلب لانه مبني على الارث فان الحجاب يكون وارثا بالفعل وبالقوة حتى لا يحجب المحروم عند مامة الصحابة وهو مذهبنا \* او معناه ان الجلب لا يتحقق حين لا ارث وكان الجلب مبني على الارث فيثبت للاثنتين فيه حكم الجمع ايضا فاذا يتعلق بمخزوف في الوجهين كما ترى على اننا نقول ثبت الجلب بالاخوين باتفاق الصحابة لابلانص على ما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى \* فان كان له اخوة فلامه السدس \* والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجيز ان اختلفهم فيما رأوا وفي رواية لا استطع ان انقض امر اكان قبلي وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الجلب بالاثنتين ثبت بالايجاع لابلانص الاترى ان الجلب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لاية اول الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنتين لان السفر للواحد والاثنتين كان منهيما في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما روينا من قوله عليه السلام \* الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب \* اذ فيه نهى بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر \* وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اول تأويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني \* وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه \* وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والجلب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة

مانبت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للثلاثين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى  
 آخره مذكورا في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم  
 على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام  
 ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة  
 واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف  
 الجمعة لان الامام شرط لصحة اداؤها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فهذا  
 يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صفت قلوبكم) فانما اطلق اسم  
 الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء  
 المنتفع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا مندلعظم منفعة بالزوج كما الخلق الزوج بالفرد  
 في قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه  
 كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كالوقوع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان  
 في الصورة واحدا فهذا اجازا لطلاق اسم الجمع عليهما. ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود  
 فيه فيقال للمناقذ ذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خافت  
 حفصة وعابشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شان مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة  
 وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعي واذا صح ذلك وجب حمل  
 اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغور وانما يوصف الميل به كذا في المحصول \* وقد جاء في اللغة  
 خلاف ذلك اي خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر  
 ظهراهما مثل ظهور الترسين \* وذكر في التيسير وقلوبكم على الجمع مع اضافتها الى اثنين  
 هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير متنى \* وفيه وجهان  
 آخران الافراد والتثنية قال الشاعر \* كانه وجه تركيبين قد غضبا \* مستهدف لقطعان غير  
 ترتيب \* وقال آخر في التثنية والجمع \* ظهراهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم  
 نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة  
 على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورها من اثنين لان  
 مبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب  
 اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعاً له في الدخول تحت هذه  
 الصيغة فلم يفردهما صيغة لتلايكون التبع من اجا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا \*  
 ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا  
 في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج  
 الى علامة التمييز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة  
 بخلاف الخطاب والغيبة \* وذكر في شرح اصول الفقه لان الحاجب انه لا خلاف في لفظ  
 (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو مضمئ الى شئ فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانها  
 تكمل بالامام حتى  
 شرطنا في الجمعة  
 ثلاثة سوى الامام  
 واما قوله فقد صفت  
 قلوبكم فلان عامة  
 اعضاء الانسان  
 زوج فالخلق الفرد  
 بالزوج لعظم منفعة  
 كانه زوج وقد جاء  
 في اللغة خلاف ذلك  
 وقوله نحن فعلنا  
 لا يصلح الامن واحد  
 يحكى عن نفسه وعن  
 غيره كانه تابع فلم يستقم  
 ان يفرده الصيغة  
 فاختر لهما الجمع مجازا  
 كما جاز للواحد ان يقول  
 فعلنا كذا والله اعلم

ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومتصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق  
 اللسان على كونه موضوعا لتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في  
 نحو قوله تعالى \* فقد صغت قلوبكما \* فان ما يتعد من شخصين فالعبر عنه في اللغة النصيحة عند  
 اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استئصال الجمع بين اثنين وانما الخلاف  
 في نحو رجال وسليمان وضمائر الغيبة والخطاب التي يترتب في وضع اللسان مسبوقة بما يصح  
 التثنية \* ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوقة بصيغة التثنية \* لانا لانسلم مسبوقة به اذ  
 لا يقال قلبا كما في قوله بهذا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد  
 حاد مسلكه عن محل النزاع لانا انما تثبت بعلى مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا تثبت  
 قياسا \* واما الجواب عن قوله تعالى \* وكنا لحكمهم شاهدين \* فنقول قد قيل المراد الحاكم  
 وهما داود وسليمان والتحاكم اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذ اعتبر الجمع  
 كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة \* وعن قول عز اسمه \* اذ تسورا  
 المحراب \* الى آخره ان الخصم الذي اسند الفعل الى ضميره اسم لواحد والجمع كالضيف يقال هذا  
 خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى  
 قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض  
 ولا يقال قوله ان هذا اخي يأبى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد  
 بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين ملكين لكن صحبهما آخرون في صورة الخصم فموا به  
 وعن قوله تعالى \* انا معكم مستمعون \* ان المراد موسى وهارون وفرعون \* وعن قوله تعالى  
 \* عسى الله ان يأتي نبيهم جميعا \* ان المراد يوسف وبنياه والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح  
 الارض حتى يأذن لي ابي \* على انا لانكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فحمل هذه  
 الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل \* واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم  
 يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعوا المنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمنى محافظة على  
 التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد \* وقد التزم بعضهم النعت مع  
 الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك لحكمه الوقف) اي وقف النفس على اعتقاد ان  
 الثابت به حق \* او المراد من الوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم  
 سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشركة تنبى عن المساواة ولهذا يقال  
 هو شريكي في هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشارك فكانت الثابت  
 به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد  
 لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد في التشابه بل  
 يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله  
 بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان \*  
 قال شمس الأئمة رحمه الله وبشرط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة ليتبين به

واما المشترك لحكمه  
 الوقف بشرط التأمل  
 لترجح بعض وجوهه  
 للعمل به واما المأول  
 لحكمه العمل به على  
 احتمال السهو والغلط  
 والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ايزول الخفاء والله اعلم بالصواب

( باب معرفة احكام القسم الذي يليه )

( باب معرفة احكام )

( القسم الذي يليه )

قوله ( وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه ) لاختلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجب قطعاً ما كان او خاصاً وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقدينا من قبله وقوله على احتمال تأويل هو في حيز المجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازاً فانك اذا اولت قوله جاء في زيد مثلاً بان المراد خبره او كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله ( لئلا نكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة ) يعنى انما سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللفظ فسمى القسم الاول ظاهراً لظهور معناه والقسم الثانى نصاً لزيادة وضوحه على الاول كما بينى عنه معناه القوى وكذا المفسر والحكم \* ليصير الادنى متروكاً بالا على اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالا على وترجح الاقوى على الاضعف \* وهذا اى صيرورة الادنى متروكاً بالا على \* السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث \* وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم \* ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم في قوله تعالى \* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابداً وقوله عز ذكره \* فانكحوا ما طاب لكم من النساء \* فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن للتأييد والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بمومه ازواج النبي عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر \* ومنها تعارضهما ايضا في قول عليه السلام \* الا ان لحوم الحجر الاهلية حرام الى يوم القيامة \* كذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم \* لغالب بن بحر \* كل من سمين مالك \* فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم ايضا \* وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل منكم \* وقوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً \* فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحمّل معنى آخر والثاني محكم لان التأييد التحق به والاول بمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب ردّه فيرجح على المفسر \* ولقائل ان يقول لان سلم كون الاول مفسراً لان ما لا يحمّل شيئاً سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل \* يحمّل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليس مرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات \* وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير الادنى متروكاً بالا على وهذا يكثر امثله في تعارض السنن والاحاديث

( اشهاد )

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لا آخري عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

او البر والصدق حل  
البر على الصدق  
والحق واليقين فجعل  
تصديقا ولو جمع بين  
الحق او اليقين  
او الصدق والصلاح  
جعل ردا ولم يكن  
تصديقا وحاصل ذلك  
ان الصدق والحق  
واليقين من اوصاف  
الخبر وهي نصوص  
ظاهرة لما وضعت له  
من دلالة الوجود  
للخبر عنه فيكون  
جوابا على التصديق  
وقد يحتمل الابتداء  
بجاء اي الصدق  
اولى بك مما تقول  
واما البر فاسم ووضع  
لكل نوع من الاحسان  
لاختصاص له  
بالجواب فصارت بمعنى  
المجمل فلم يصلح  
جوابا بنفسه واذا  
قارنه نص او ظاهر  
وهو ما ذكرنا حل  
عليه واما الصلاح  
فلفظ لا يصلح صفة  
للخبر بحال وهو محكم  
في هذا المعنى فاذا  
ضم اليه ما هو ظاهر  
او نص وجب حل

اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم  
تقبل شهادتهم \* واعلم ان ايراد المثال ليس من الوازم لان الاصل يتمد بالدليل والبرهان  
لالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى ولا يتم ايراد  
المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يتعب في طلب  
المثال قوله ( ومثاله ) اي مثال ترك الادنى بالا على من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد  
رحمه الله في اقرار الجامع \* واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى  
ولا يصلح ردا يجمل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتملها يعتبر  
الغالب ويحمل عليه \* والالفاظ المذكورة خمسة \* الحق \* اليقين \* الصدق \* البر \* الصلاح  
فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين \* خبر صدق \*  
فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول  
لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت \* واما  
الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت \* فاذا قال  
لا آخري عليك الف درهم فقال الاخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا وقرارا لانه  
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره ومانتقدم من  
الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كأنه قال \* الحق ما قلت \* الصدق ما قلت \*  
اليقين ما قلت \* وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق  
والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك \*  
او عليك بالصدق \* او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز  
والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة \* وقال بعض المشايخ هذا اذا لم  
يعرب او ذكر مر فوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون  
امر اله بالصدق ونهيه عن الكذب \* وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه  
انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب  
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس \*  
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال  
تعالى \* ولكن البر من اتقى \* ففي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحيته له ولغيره  
واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام  
مجمل \* واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصارت معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك  
او الزم الصلاح وترك الدعوى الباطلة \* ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق  
البر \* او الحق البر \* او اليقين البر \* او قدم البر فقال البر الصدق \* او البر الحق \*  
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ماضيا اليه بيان انه لا ترى ان البر مقرونا  
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت \* فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجع البعض على البعض عند التعارض

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهرانه متعة لان ﴿ ٣٦ ﴾ التزوج نص لما وضع له فكان محتملا

ان يراد به المتعة مجازا  
فاما قوله الى شهر  
فمحكم في المتعة لا يحتمل  
النكاح مجازا فمحتمل  
الحتمل على المحكم  
و ضد الظاهر الخفي  
وحكمه النظر فيه  
ليعلم اختفائه لمزية  
او نقصان فيظهر  
المراد ومثاله ان  
النص اوجب القطع  
على السارق ثم احتج  
الى معرفة حكم النباش  
والطرار وقد اختصا  
باسم خفي به المراد  
وطريق النظر فيه ان  
النباش اختص به  
لقصور في فعله  
من حيث هو سرقة  
لان السرقة اخذ  
المال على وجه  
المسارقة عن عين  
الحفاظ الذي قصد  
حفظه لكنه انقطع  
حفظه بعراض  
والنباش هو الآخذ  
الذي بعراض عين  
من لعله يهجم عليه  
وهو لذلك غير حافظ  
ولا قصد وهذا من  
الاول بمنزلة اتبع  
من المتزوج وكذلك

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال  
صدقت و صلحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب  
حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بائتمام امره باتباع الحق والصلاح  
وترك الدعوى الباطلة قوله ( ومثاله ايضا ) اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى  
به ايضا قول عثمان رجمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فقالت  
زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رجمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت  
شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح  
ويبطل الشرط كاشترط الخمر واشترط الخبار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر بوضعه انه لو  
شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا \* ولنا حديث  
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لا اوتي برجل تزوج امرأة الى اجل الاربعين ولو ادركته ميتا لرجعت  
على قبره \* والمعنى في ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا  
في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المتعة موقفا كالاجارة  
فما قال الى شهر وهذا لا يلبق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم  
ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة ملك التمتع بها صار المحتمل من صدر  
كلامه محمولا على المحكم من سياقه \* وهذا كالمضار به بشرط ان يكون الربح كله للعامل  
كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع \* واذا عين  
كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لالشرط فاسد دخل عليه \*  
وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع لانكاح فاشترط القاطع بعد  
شهر دليل على انها عقد العدم مؤبدا \* الا ترى انه او صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد  
مضي الشهر وهنالك وسع التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كافي الاجارة \* قال  
الحسن بن زياد ان ذكر من الوقت ما يعلم انها لا يعيد شان اكثر من ذلك كائنة سنة او اكثر  
يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأييد فان النكاح بعقد للعمر بخلاف ما اذا كرا  
مدة قديع يشان اكثر منها \* وعندنا الكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله  
طالت المدة او قصرت كذا في الاسرار والبسوط \* لان التزوج لما وضع له وهو  
اثبات ملك البضع على المرأة \* ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها  
والازدواج معها كما ذكرنا \* فمحكم في المتعة اي في افادة معنى المتعة \* لا يحتمل النكاح اي  
لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله ( مثاله ) اي مثال الخفي قوله تعالى  
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص  
باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشبهه  
الامر ان اختصا صهما بهذا الاسم لتقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء  
في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رجمه الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت او لم يكن

معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غايه القصور والهوان

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمه الله يقع \* ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في بركة بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي \* وذكروا بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار الفقل \* وذكروا شمس الائمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اخلت صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة \* ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى \* والسارق والسارقة \* الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اخص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الأدمي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان \* وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها قالت \* سارق امواتنا كسارق احيانا \* وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه \* والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كالمسروق لباس الحى وكالمسروق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احرزا الا كقنان القبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدرهم \* ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا احتفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر \* الا ترى ان الاب والوصى لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احرز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع \* ولا يبي حنيفة ومحمد رحمه الله ان هذا الفعل نافص في كونه سرقة والمالك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا لم يملكه حرزا وان الكمال فيها شرط كلياتي شبهة العدم فمجموعها اولى \* اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب \* احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى بهجم عليه من ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخفى من الناس كيلا يعثر واعي فجع فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما حرز من الايدي لا يتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا بصورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التبغ من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق \* والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لما خوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه \* اريت صورتك في سرقة من حرير \* اى في قطعة من حرير جيدة بيضا \* كذا فسره ابو عبيد وذلك اتفق بجمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردا الخصال بشهادة العرف والطبع السليم \* والتعدية بمثله اى تعدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدبر بالشبهات فكيف يحتال في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنايته وحقاقه في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفاظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لالمعنى فى الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقيوم \* وقوله وتعدية الحدود فى مثله اى فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع اكل واتم نوع نساخ لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل فى القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم \* واما بيان ما ذكرنا من نقصان المالك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له حاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين \* ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحياة وقد زالت \* واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التناول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت فى الكفن فانه مع الميت يوضع فى القبر اللبلى ولهذا يوضع فى اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفونى فيهما فانهما للهبل والصديد والحى احوج الى الجديد \* فكانت مالية الكفن وقد سلم لتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد \* واما النقصان فى الحرز فلانه لا يتخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

والتعدية بمثله  
فى الحد ود خاصة  
باطل واما الطرار  
فقد اختص به لفضل  
فى جنايته وحقق فى  
فعله لان الطراسم لقطع  
الشى عن اليقظان  
بضرب فترة وغفلة  
يعتريه وهذه المسارقة  
فى غاية الكمال وتعدية  
الحدود فى مثله  
فى نهاية الصحة  
والاستقامة وقد  
سبق بيان احكام سائر  
الاقسام فى هذا  
الفصل

واقبر ليس بحرز نفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشيء كان حرز الجنسه لانه محالة لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كحظيرة الغنم \* ولا بصير حرزا بالميت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاه له عن الاعين لاجراز الكفن \* ولا يقال فاذا لم يكن احراز اكان التكفين تضييعا \* لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احراز اكان تناول الطعام والقاء البذر في الارض ( فان قيل ) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد وبصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا ( قلنا ) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليهما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيروتها يتنا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا بصير هذا المكان موصفا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب وامام روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال \* لا قطع في المحتفي \* وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا في تفسير ابو عبيد \* وفي الصحاح اختفيت الشيء استخرجته والمحتفي النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسية \* وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن الثماننة بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا \* واما حديث عائشة رضي الله عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد بن الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان الحكم فشاوهم بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجهوا ان لا قطع عليه \* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

( باب احكام الحقيقة )  
( والمجاز والصريح )  
( والكناية )

( باب احكام الحقيقة والمجاز )

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امر اكان او نهيا اكان او نهيا خاصا او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة والتوقيف منزلة النصوص

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ \* امر اكان او نهيا اخاصا كان او عاما كقوله تعالى \* يا ايها الذي آمنوا ركعوا واسجدوا \* وقوله جل ذكره \* ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق \* فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهى عنه عام في المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف \* وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند طاعة العلماء كقوله تعالى \* اوجاء احد منكم من الفائط \* اني اراني اعصر خرا \* وقوله عليه السلام \* لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنينه \* وطريق معرفة الحقيقة والتوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللفظ بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت جمعا الا بعد السماع من صاحب الشرع

والنقل عنه \* وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف \* وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدم من قبل \* اما في الحكم اى في اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء \* الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض \* ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة الخلة بالتفاهم خلفتها وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في شئ \* من كتب اصحابنا صريحا فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيد ما ذكره القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلة ما الا ان المطلق من الكلام حقيقة حتى يقوم الدليل على مجازة لانه معنى الحقيقة اصل والثاني طارى عليه فلا يثبت الابداليه قوله (فاحتج الشافعي بمومه وابي ان يعارضه) الى آخره \* بيانه ان قوله عليه السلام \* لا تتبعوا الطعام بالطعام \* يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجاع فبقى ما وراءه داخل تحت العموم فيجزم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وتفاحتين وبشارته يقتضى كونه الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخوذا علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا \* على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة \* واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجاع على ان العلة ليست الا احدا او صاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يجزم بيع الغير المعطوم كالجلس والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الدم \* وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضی الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء \* وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربوا ورمى الشئ ازماء اى زاد ورمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجزى في غير المعطوم كالجلس والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيجزم بيع الجلس والنورة متفاضلا \* وبشارته يدل على ان الكيل هذا لهلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع ما يكال بصاعين \* او لا ما يكيل بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذه هو

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز وبيان ذلك ان النبي عليه السلام قال لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابي ان يعارضه حديث ابن عمر في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة \* الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحمله وبجواره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى \* خذوا زينتكم عند كل مسجد \* اى صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجرى الا في الحقائق وقد اريد بالمطعم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعم المقدر بالصاع بالمطعم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول \* وشبهه الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأديه ذلك الى الاخلال بالفهم لانهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة اخص الشرعية في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونها فكذا هنا عندى \* ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ايس بضرورة بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله ( لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة ) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما في الحقيقة ( فان قيل ) سبحان العموم في الحقيقة ايس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك والدليل الذي التحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه ( قلنا ) لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لانه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر \* وذلك انا قد وجدنا الواو والنون واللام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولاندل على العموم بوجه فمرقنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة \* ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانهما لا تنفك عن صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري بصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فخصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثرا في العموم قوله (والصاع نكرة) اى افظ الصاع في قوله عليه السلام \* والاصح بالصاعين \* قبل دخول اللام عليه كان نكرة بمعنى لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فوجب اتعيم \* وفي ضم قوله ويجاوره الى ما يحمله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة ما يحمله باعتبار المجاورة \* الا ترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه للشان اى ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذى صار عامابديل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه \* ليمثل في ذلك اى فيما استعير له وهو ما يحمله ويجاوره \* عمله اى كعمله في محله وهو موضوعه الاصلى ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالة وهى لام التعريف قوله (الا انها يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجم عند التعارض \* اى هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفتقان في الزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لا يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بل لازم باقى حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجم الحقيقة عند التعارض لانها لازم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هى موضوعه في الاصل فيترجم ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجم جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجم المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى اتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اى طريق جاز سلوكة من غير ضرورة فانا نجد الفصحى من اهل اللغة القادر على التعبير عن صدوره بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا الحاجة والضرورة \* وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد \* والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفح درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى \* واخفض لهم جناح الذل من الرحمة \* وان لم يكن للذل جناح \* وقوله \* فاصدع بانؤمر \* اى اظهروه غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج \* وقوله عز اسمه \* وقيل بالارض ابلعى ماءك \* ويا سماء اقلعى \* وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والجرى للماء لالانهار \* وقوله علت كلمته \* فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض \* وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى \* والله تعالى على اى منزلة عن العجز والضرورات ثبت انه ليس بضرورى \* ولا يقال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عومه اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك \* لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والسماع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال الظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جازان يوجد المقتضى

( في القرآن )

فالصاع نكرة زيد  
عليها لام التعريف  
وليس في ذلك معهود  
ينصرف اليه  
فانصرف الى جنس  
ما اريد به ولو اريد به  
عينه لصار عام فاذا  
اريد به ما يحمله و  
يجاوره مجازا كان  
كذلك لوجود ذلك  
الا ترى انه استعير له  
ذلك بعينه ليعمل في  
ذلك عمله في موضعه  
كالثوب يلبسه  
المستعير كان اثره في  
دفع الحر والبرد مثل  
عمله اذا لبس بحق  
الملك الا انها  
يتفاوتان لزوم وبقاء  
والمجاز طريق مطلق  
لا ضرورى

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا \* وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على ما مر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله \* قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيقدر بقدرها \* وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر الاصمهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه بصرف نفيه واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمنع ذلك في كلام الله تعالى \* وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة \* وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا للصدر التكلم بالمجاز والامر بخلافه \* وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى \* وقولهم المجاز كذب فيمنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما ح واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتناقضان \* وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية \* وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز فمنهم من تأول بمضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى \* واسأل القرية \* وقوله \* فوجدافيهما جدارا يريد ان يقص فاقامه \* انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه \* وعلى خلق الارادة في الجدار \* ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه \* ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين \* ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى \* انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون \* كذبا لاننا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع \* وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه \* وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يتخلو من ان يقول المعلوم شئ \* كما قالت القدرية او يقول ليس بشئ \* كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمهم ان يكون قوله تعالى \* وقد خلقتك من قبل ولم يك شيئا \* مجازا وعلى الثاني يلزمهم ان يكون قوله عز اسمه \* انزلنا الساعة شئ عظيم \* مجازا \* واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله  
تعالى وهو افصح  
اللغات والله سبحانه  
وتعالى على عن العجز  
والضرورات

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرح وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يثق بشئ من القرآن فلا يناظر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة \* لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسميا اولى به من غيره \* الا اذا كان مجهورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مجهورا اي ترك الناس العمل به و ارادته عن هذا اللفظ فبحوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتاوله عند الاطلاق سواء كان المجران بالعادة والتعذر بل تعين المجاز \* وبصير ذلك اي كونه مجهورا دليل الاستثناء اي نازلا منزلة فيصير المسمى المجهور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ لكن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيم جمع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحث وان اخذ في النقلة من ساعته كقال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لقوات شرط البريه وهو استغراق العدم جمع العمر كالودخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال \* الا انه لا يحث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مجهورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الخالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذا اليمين تعقد للبر لا للحث ولا يتصور المنع وبمحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كأنه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان حره قبل ذلك) فثبات المجرع بعد عينه من ذلك الجرح لا يحث وان وجد الاتزهاق الذي به بصير الجرح السابق قتل بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الخالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مجهورا وقس عليه مسئلة الطلاق \* وكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحث لان اكل عين الدقيق مجهور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء \* وينصرف بعينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه والبسوط \* وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحث لان الدقيق يتأكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تظني فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا بامان وجه (قلنا) يحث به \* وفي البسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه \* وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت نيته فيما فيه تغليب حتى يحث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر \* وكذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لا يسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للو الداب ولا يبنى عنه بحال ويقال للجذاب مجازا ويصح ان يبنى عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالمالك والعارية الا ان يكون مجهورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فحين حلف لا يسكن الدار فانقل من ساعته وكن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

مجهورا لتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمرا وتمنه ان لم يكن قوله ( استخالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه \* وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه \* مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجد هارميدة للمعنيين المنفصلين جميعا ونعم ذلك من انفسنا قطعان ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول \* الا ترى ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توشأ من لس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح ما نكح ابوك وطئوا لا عقدا وتوشأ من المس مساو وطئا صح من غير استخالة فكذلك يجوز ان يحمل قوله تعالى \* ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم \* على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله \* اولستم النساء \* على الوطئ والمس باليد من غير استخالة \* ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صححت ارادة الجميع ايضا عندهم \* قالوا وقد حكى عن سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان \* قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكحل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأنم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لاننا نأثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما \* وكذا ارادة الكحل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما \* ولمن ذهب الى امتناعه وجهان \* احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا \* وبيان الاستخالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشئ الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشئ الواحد لا يحل مكانين \* وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة او لا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين \* والاستخالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى \* وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب ضمنا كاف التشبيه للمعرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف \* ورابعها ان المجاز لا يعقل من

استخالة اجتماعهما  
مرادين بلفظ واحد

الخطاب الابقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون  
الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة \* ولكن الفريق الاول  
اعتراضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لانسل ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة  
والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كل واحد فيستحيل وصفه  
بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمال اي تلفظه واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة  
في ذلك كما بينا \* وعلى الوجه الثاني انا لانسل لزوم كونه غير مرید لما وضعت الكلمة له  
اولاً بل اللزوم كونه مریداً لما وضعت له اولاً وثانياً وهو المجموع ولا يلزم من ارادتها معاً ان  
لا يكون الاول مراداً \* وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود و اراد به اسداً  
ورجالاً شجعاناً لا يمنع ان يضم كلف التشبيه في البعض دون البعض \* وعلى الوجه الرابع  
ان ما ذكرتم لا يلزم منا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال  
لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم  
قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً  
وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل \* والوجه الثاني وهو  
اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا  
قولهم حار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً  
اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت حاراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً واذا قال رأيت  
حارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجهه واذا كان كذلك كان استعماله  
فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز ( فان قيل ) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي  
والمجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فما اذا جوزناه بطريق  
المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يبعد ما كان مبنيًا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق  
اسم الجزء على الكل ( قلنا ) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسل ذلك  
لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لا بد من ان يكون داخلًا تحت لفظ موضوعه  
ليثبت كليتته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات  
فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلًا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها  
جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص  
والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما  
بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية \* ولا يقال الكلية ثابتة من حيث  
ان دلالة اللفظ لا يبعد عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلا من هذا الوجه \* لانا نقول  
لانسل ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه في شئ من استعمالهم  
فكانا بمنزلة وصف البحر والحصى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل  
على انه يصلح للمجاز \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم \* ولا تمسك لهم فيما حكموه

عن سيويه اذالم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به \* وقوله استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما \* مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الابناء والموالي \* واحترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما \* لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين \* موضوع اي موضوع له \* والآخر اي المفهوم الآخر \* مستعارا منه اي له \* فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة \* او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع \* والآخر وهو المجاز مستعار منه اي موضوع له \* فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحالة ان يكون الثوب الواحد \* على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاله وعارية في حقه ايضا \* يعني الالفاظ للعاني بمنزلة الكسوة للشخص فكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد \* ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالاته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين \* وان اردتم استحالاته بنسبة شخص واحد فسلم ولان المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه \* لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير معنى كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين \* وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه كما انه احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية \* الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى \* حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم \* مع ان اسم الام والبنات للجددة وبنات الولد مجاز لان ما ذكرنا عين مذهب الخصوم \* واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثبتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كأنه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع \* او بدلالة النص وهي ان العمة والحالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع  
والآخر مستعار منه  
فاستحالة اجتماعهما كما  
استحالة ان يكون  
الثوب على رجل لبسه  
ملكاله وعارية معا  
ولهذا قلنا فيمن اوصى  
لمواليه وله موال  
اعتقهم ولمواليه موال  
اعتقوهم ان الثلث  
لذين اعتقهم وليس  
لموالي معتقيه شيء  
لان معتقيه مواليه  
حقيقة بان انعم عليهم

والبنات لان يحرم من مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى \* ولا يقال  
الثوب المرهون اذا استعاره الراهن وابسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان  
واحد \* لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق  
لانتفاع 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 العارية  
عليه مجاز لان تملك المنافع من لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقائه  
عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة قوله (فصار ذلك) اي الانعام  
عليهم بالاعتناق \* كولا دمهم لحياتهم بالاعتناق \* يعني ان المولى بالاعتناق صار سببا لحيوتهم  
كالا ب صار سببا لوجود الولد \* وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى \* او من كان  
ميثاقا حينئذ \* اي كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى \* والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينفع  
لحيوته صار في حكم الاموات كانه اذا لم ينفع بسمع ونطقه وبصره وعقله صار في حكم  
عديم الحواس والعقل قال الله تعالى \* صم بكم عى فهم لا يعقلون \* واذا ثبت هذا قلنا ان  
الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتناق يصير مسيبا  
لحيوته بازالته ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد  
ومعتق المعتق بمنزلة ولد الوالد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا  
كافي الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله (الاترى متصل) بقوله ملكا  
وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقي والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال  
الاسم المشترك لاعمومه لما مر في اول الكتاب مثل المولى لا يعم المعتقين والمعتقين في مسألة  
الوصية ويطل الوصية \* وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف  
للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعي \* وفي رواية ترجح الاعلى على الاسفل \* وفي  
رواية على العكس \* وهذه معان اي المعاني التي دل عليها الاسم المشترك \* يحتملها الاسم  
احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع \* الا انها اي لكتنهاما اختلف سقط  
العموم لما عرف ان من شرط العام تساوي الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ \*  
فالحقيقة والمجازى مفهومهما \* وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف للاسد ودلالة الاسم  
عليهما اي على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج في الدلالة على احدهما الى القرينة دون  
الآخر \* اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود في المشترك وهو الاختلاف وزيارته وهي  
عدم التساوى في الدلالة \* واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من  
جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم في المشترك بل استدلل بجواز عموم المشترك على جواز  
التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم في المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة  
والمجاز والمجاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق  
اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كالولاد  
لاحياتهم بالاعتناق فاما  
مولى المولى فوالده  
مجازا لانه لما اعتق  
الاولين فقد اثبت لهم  
ماله بالاعتناق فصار  
ذلك مسيبا لاعتناقهم  
فنسبوا اليه بحكم  
السبية مجازا او الحقيقة  
ثابتة فلم يثبت المجاز  
الاترى ان الاسم  
المشترك لاعموم له  
مثل المولى لا يعم  
الاعلى والاسفلين  
حتى ان الوصية  
للمولى وللموصى موال  
اعتقهم وموال اعتقوه  
باطلة وهذه معان  
يحتملها الاسم احتمالا  
على السواء الا انها لما  
اختلف سقط العموم  
فالحقيقة والمجاز وهم  
مختلفان ودلالة الاسم  
عليهما متفاوتة اولى  
ان لا يجتمعا

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولا متناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز في لفظ واحد \* قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلام \* من شرب الخمر فاجلدوه \* وقال سائر الاشربة يسمى خرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر \* فقال الشيخ لا يصح الخلق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر لى من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا \* ولا يقال قد الخلق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر فييجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا \* لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام \* والسكر من كل شراب \* لا يطرق الا لخلق قوله (ولهذا) اى ولا متناع المذكور قلنا في قوله تعالى \* اولستم النساء \* ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلا فلما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى انه قال اجل آية التمس على المس والوطى \* جميعا كذا ذكره الغزالي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطى \* اريد منه بالاجماع حتى حل للمجنب التيمم بهذا النص ولا ذكره في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة \* وهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للمجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حملها على الوطى \* جوز له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ( فان قيل ) قد قرئت الآية بقرايتين لا مستم ولمستم من الملازمة والمس فيحمل احدهما على الوطى \* والاخرى على المس باليد كما حملتم القرايتين في قوله تعالى \* حتى يطهرن \* بالشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الحالين ( قلنا ) لانزاع فيه وانما النزاع في حل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم \* وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نساءه ثم يخرج الى الصلوة \* ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للمجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للمجنب ولم يجعلوا المس حدثا لقول بجواز التيمم للمجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقرايتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولا متناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان \* ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلثة لبني فلان \* ولفلان ذلك لاولاد فالثلث للذكور ومن ولده دون الاناث في قول ابى حنيفة الاخر وفي قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شىء \* لمن بالاتفاق \* وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا في غير  
الخمر انه لا يلحق  
بالخمر في الحد لان  
الحقيقة اريدت  
بذلك النص فبطل  
المجاز ولهذا قلنا في  
قوله تعالى اولاستم  
النساء ان المس باليد  
غير مراد لان المجاز  
مراد بالاجماع وهو  
الوطى حتى حل  
للمجنب التيمم فبطل  
الحقيقة ولهذا قيل فيمن  
اوصى لاولاد فلان  
اولاد بناته وله بنون  
وبنو بنين جميعا  
ان الوصية لابناته  
دون بنى بنيه لما قلنا

دون بني ابنه لان الاسم لاو لاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم  
 والمجاز لا يزاحم الحقيقة \* وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في  
 العرف على القريتين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحطبة والشرب من الفرات \* واوصى  
 لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتها الاختلاط والانفراد لان اسم  
 الولد للجنس \* وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه \*  
 ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية \* فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس  
 الأئمة في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان او لاولاد فلان فلا حاجة  
 الى الفرق \* ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد استعمل في اولاد الصلب  
 واولاد البنين استعمالا شاعرا فالما لفظ الولد لم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول \* فبين ان  
 ما ذكره الشيخ مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما قوله ( فان قيل ) الى آخره لما فرغ من  
 تهذيب هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرتد نقضه على هذا الاصل من المسائل  
 والجواب عنها وهي عدة مسائل \* احدها مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه  
 في دار فلان فدخلها حافيا او متملا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول  
 حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز \* وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع  
 قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير  
 مهجورة كذا في المبسوط \* وذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول  
 راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فصدق ديانته وقضاه \* والثانية قوله عدي حريوم يقدم فلان  
 من غير نية يقدم فلان ليلا ونهارا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للهار حقيقة  
 ولليل مجاز \* فان نوى بياض النهار يصدق ديانته وقضاه وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله  
 انه يصدق ديانته لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صبار عبارة عن الوقت بعرف  
 الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق للقاضي \* وجه  
 الظاهر انه اسم بياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا بصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع  
 قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق ان نوى حقيقة وضع القدم في  
 القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله \* والثالثة مسألة السير وهي ظاهرة \*  
 والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دار بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار  
 المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي  
 في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما \* وعند الشافعي اذا قال لا ادخل  
 مسكن فلان فكذا الجواب \* وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى  
 فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله ( قيل  
 له وضع القدم مجاز عن الدخول ) اي عبارة عنه \* ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر  
 بصلة عن او كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني هو مجاز

فان قيل قد قالوا فيمن  
 حلف ان لا يضع  
 قدمه في دار فلان انه  
 يحنث اذا دخلها  
 حافيا او متملا وفيمن  
 قال عدي حريوم  
 يقدم فلان انه ان قدم  
 ليلا او نهارا عتق  
 عبده وفي السير  
 الكبير قال في حربي  
 استأ من على نفسه  
 وابناه انه يدخل فيه  
 البنون وبنو البنين  
 وفيمن حلف لا يسكن  
 دار فلان انه يقع على  
 الملك والاجارة و  
 العارية جميعا قيل له  
 وضع القدم مجاز  
 عن الدخول

في هذا المعنى وهو الدخول \* لانه موجب اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه  
 فاستعير لحكمه \* وانما حلتاه على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لاعت  
 مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيد  
 بالركوب والتعل والحفاء فيحتمل في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه  
 راكبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة  
 او كافرة او مؤمنة \* الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحتمل في يمينه كذا في فتاوى  
 قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله ( باطلاق المجاز  
 وعمومه بمنزلة الترادف ) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظه الاطلاق  
 فقال يحتمل مطلق الدخول الذى هو مجازه و ذكر غيره لفظه العموم فقال يحتمل بموم المجاز  
 فجمع الشيخ بينهما والمطلق يشابه العام من حيث الشبوح حتى ظن انه امام قوله ( وكذلك اليوم )  
 الى آخره اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت  
 بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حل  
 الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب  
 \* ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها الذى  
 يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم  
 افهام المراد \* ثم لاشك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريدين فيرجح احد محتمليه بمظروفه  
 فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب  
 والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركنت هذه الدابة  
 يوما وساكنته في دا واحدة شهرا يحتمل على بياض النهار لانه يصح مقدار اله فكان الحمل عليه \*  
 وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان  
 يحتمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب \* ثم في قوله انت حرا وعبدى حريوم يقدم فلان وانت  
 طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير  
 حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحتمل اذا قدم ليلا  
 او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى \* وفي قوله امرئك يديك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك  
 يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى او قدم فلان ليلا لا يصبر  
 الامر يدها ولا يثبت لها الخيار \* واعلم ايضا انه لا اعتبار لماضيف اليه اليوم وهو القدم في هذه  
 المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاقوات  
 الجوهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حريوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم  
 في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه  
 لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرئك اليك في يوم قدمه فكان اعتبار  
 بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فمرئاناه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

لانه موجب  
 والدخول مطلق  
 فوجب العمل باطلاق  
 المجاز وعمومه  
 وكذلك اليوم اسم  
 للوقت ولبياض  
 النهار ودلالة تعين  
 احد الوجهين ان  
 ينظر الى ما دخل  
 عليه فان كان فعلا  
 يمتد كان النهار اولى  
 به لانه يصلح معيارا  
 له واذا كان لا يمتد  
 كان الظرف اولى  
 وهو الوقت ثم العمل  
 بموم الوقت واجب  
 فذلك دخل الليل  
 والنهار بخلاف قوله  
 ليلة يقدم فلان فانه  
 لا يتناول النهار لانه  
 اسم للسواد الخالص  
 لا يحتمل غيره مثل النهار  
 اسم للبياض الخالص  
 لا يحتمل غيره

احد محتمليه \* والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته  
 طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا ونهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان  
 بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى يابض النهار كقوله امرأك بيدك يوم  
 يقدم فلان \* وذكروا في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها  
 ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار بما يتوقفت فذكر اليوم فيه  
 للتوقيت في تناول يابض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل  
 التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكروا في الهداية  
 في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا  
 طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل \* وفي هذه  
 المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف ودون القدم الذي هو مضاف اليه  
 ثبت ان المعبر ما ذكرنا (فان قيل) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه  
 المسئلة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه  
 ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف \* وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف  
 في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام  
 مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه  
 المسئلة \* وكذا امامه المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف \*  
 وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد  
 ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه  
 فيكون هذا اولى بالاعتبار بما ذكرته وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ.  
 (قلنا) بعد ما نظف بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها  
 بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحتمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح  
 وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرأك بيدك  
 يوم يركب فلان او يسافر فلان \* او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم  
 ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه \* وان كان المظروف  
 ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرأك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت  
 حر يوم يركب فلان او يسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه باعتبار  
 المظروف يقتضى حل اليوم في المسئلة الاولى على يابض النهار وفي الثانية على مطلق  
 الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا  
 او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حله في الاولى على مطلق الوقت وفي الثانية على يابض  
 النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا ونهارا ولا يعتق العبد ان سافر ركب ليلا \*  
 فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظر الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا \* فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا \* ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسألة المبسوط \* فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد \* وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التي لزمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لان تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها وترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا مما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وترأى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق ومآله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله ( واما اضافة الدار فاما يراد به ) اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادية وانما تهجر لبعض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك \* فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيبحث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه \* وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دار يسكنها فلان باجارة او باعارة يبحث في ميمته وان دخل دارا مملوكة لفلان و فلان لا يسكنها يبحث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى بحث وان سكن دارا له قد باعها بعد ميمته لم يبحث لانه جعل شرط البحث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله ( واما مسألة السير ) الكبير اذا قال الكفار امنونا على اباثا ولهم ابناء وانا ابناء فلان على القرينين جميعا استحسنانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار  
فانما يراد به نسبة  
السكنى اليه فيستعار  
الدار للسكنى فوجب  
العمل بعموم نسبة  
السكنى وفي نسبة  
الملك نسبة السكنى  
موجودة لا محالة  
في تناوله عموم المجاز  
واما مسألة السير ففيها  
رواية اخرى بعد  
ذلك الباب انه  
لا يتناولهم ووجه  
الرواية الاولى ان  
الامان لحقن الدم  
فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ، ولكننا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانه وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقوقا لقوله عليه السلام \*الآدمى بذيان الرب\* ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بآدمى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى \*يا بنى آدم\* الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبتت الامان بمجرد الاشارة اذا دعاها الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افضل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة \* والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه \* اعمارجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت قتلتك فانا فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع \* وما روى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال انكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام حى فقال كتنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا عرفكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا وانت اسير فى ايدينا اقولوا فقال فيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرتم تقتلوه فقال متى امتك فقال قلت لي تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه فانه الله اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها لا يستحق بالصورة والشبهة \* ولان فى اثبات المزاجحة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان \* ولان طلب الامان بهذه اللفظة لا يظهر الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنوا على آباءنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا بحالة وبنو البنين يلقى صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم الاصول فلماذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الأئمة فى اصول الفقه \* ولا يقال الجد اصل الاب خليفة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فليبقى اثبات الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خليفة فلان يثبت له الامان الذى يثبت بآدمى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا لخليفة كان اولى \* لاننا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم بعد اعادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي  
 جانب الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجد فاما اذا وجد معارض فلا كافي جانب الآباء  
 فان جهة كون الجدة تبعاً في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلاً من  
 حيث الخلق مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب  
 الميراث فبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث  
 بعد الاب \* وذكروا في الاثمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء  
 والامهات وانهم مخصوصون باسم فلا يتناولهم اسم الآباء والامهات على وجه الاتباع لقروءهم  
 كما لا يتناولهم مع انه سمي اباً في قوله تعالى \* قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل  
 واسحاق \* واسماعيل كان عماليقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت امي في  
 قوله تعالى \* وورفع ابوه على العرش \* اي اباؤه وخالته وفي قوله عليه السلام \* الخالة ام \* حتى لم يقبل  
 احدهما يدخلان في الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما  
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجدو والجدوة \* ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم  
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا تبعاً لهم وانهم  
 ينسبون اليه باسم النبوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولاً لهم \* وهذا  
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ان فهو  
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجدي پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر  
 پسر \* هذا حاصل ما ذكره في الاثمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل  
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً فليثبت الامان بهما ايصال الشبهة  
 الاسم تبعاً وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكتباته تبعاً يلزم ان يكون الاب  
 مملوكاً لابنه وهو شذويع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز  
 نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل التبوع تبعاً \* ولان الكتابة  
 من شعب الحرثبوت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكيف ثبت له الحرية اذا  
 اشترى ابنه الحر فكذلك ثبت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتاً للحكم بقدر دليله \*  
 والوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول  
 الجد ظاهراً ليثبت له الامان ابتداءً بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن  
 بطريق السراية \* والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكيم لا باعتبار لفظ  
 بدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه \* وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناوّلهم يعني بني  
 الابناء \* لكن بطل العمل به اي بذلك التناول يعني امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله  
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضاً على الاصل المذكور ايضا وانما فردها عن  
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة \* ثم من الناس من زعم  
 ان الجمع بين الحقيقة والجماز جائز عندهما واستدلوا بها بين المسائل المذكورتين اولاً

وهذا الاسم بظاهره  
 يتناولهم لكن بطل  
 العمل به لتقدم الحقيقة  
 عليه ففي ظاهر الاسم  
 شبهة  
 فان قيل قد قال ابو  
 يوسف ومحمد فيمن  
 حلف لا يأكل من هذه  
 الخبطة انه يحسن ان  
 اكل من عينها او ما  
 يتخذ منها وفيه جمع  
 بينهما

وابى القاضى الامام وشمس الائمة والشىخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك قال صدر الاسلام  
 انهما اجل قدرا من ان يشبه عليهما هذا \* اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل  
 من هذه الخنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها  
 او سويقها لا يحنث بالاجاع اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذا عندهم لانه اذا نوى العين فقد  
 نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحته نيته  
 عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفه الى الخبز \* وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحته  
 نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه \* وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع  
 على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث  
 باكل عين الخنطة \* اشار محمد فى الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا  
 اشار الى انه لو اكل عينها لا يحنث \* وذكر فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف ويحمد يحنث  
 ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الخنطة عندهما واما رد السؤال  
 على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز \* وهذا الوجه الصحيح عند الشىخ وشمس الائمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ  
 وذكر الشىخ الامام المعروف بنحو اهرزاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخنطة  
 للعين حقيقة والخبز مجاز وانهما لا يجتمعان فى لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز  
 والسويق لما اختلفا كذا المبنى وانصرفت يمينه الى الخبز لا يبقى الحقيقة مرادة \* وما ذكر فى الجامع  
 ما اول بمعنى قوله وان قضى حنثاى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على  
 قولهما اذا لم يكن له نية \* واما المسئلة الثانية فهى ماذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين  
 يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابى حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه  
 ويشرب منه بغير واسطة و لو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف  
 من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان \* وعندهما لو اغترف منه بيده او اناه فشراب  
 يحنث \* ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم يتو ذلك كيلا يصير جامعا  
 بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز \* واما  
 المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة  
 اوجه \* ان ينوشيثا \* او نوى النذر ولم يخطر باله اليمين \* او نوى النذر ونوى ان لا يكون  
 يمينيا يكون نذرا بالاتفاق \* ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينيا بالاتفاق \* ولو نواهما  
 او نوى اليمين ولم يخطر باله النذر كان نذرا فى الاول ويمينيا فى الثانى عند ابى يوسف وكان  
 نذرا ويمينيا عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات فى  
 الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب  
 النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة \* ويجب المحافظة على البر والكفارة  
 عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتهما \* ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن  
 حلف لا يشرب من  
 الفرات انه يحنث  
 ان كرع واشترط  
 وقال ابو حنيفة ومحمد  
 رحمهما الله فيمن قال  
 لله على ان اصوم  
 رجب انه ان نوى  
 اليمين كان نذرا ويمينيا  
 وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف بيته به عن قرينة كما اذا لم يشهد وللمبين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي البنية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذابت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيتوجه الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني \* ورجب منصرف اذ ليس فيه الاعمية وفي الحديث \* ان رجبا شهر عظيم \* الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه الميم هو الرجب الذي يعقب الميم لارجب مهم فكان معدولا عن الرجب المعروف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعمية كما في بحر اذا اردت بحر بوبك على ما عرف قوله ( اما ابو يوسف ونحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه ) اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما واستعرف السرفية \* ثم للمجاز ههنا وجهان \* احدهما ان يجعل اكل الخبطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الخبطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود خبطة في ارض كذا اي اجود خبز ويقال فلان يأكل الخبطة اي خبز الخبطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيبحث باكل الخبز ونحوه ولا يبحث باكل العين \* والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الخبطة عبارة عن اكل ما فيها يعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الخبطة ويراد ما فيها من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الخبطة لا من اجزاء الشعير واذ اصار عبارة عن اكل ما فيها يبحث باكل العين كما يبحث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم \* ولا يقال فعلى ما ذكرتم بيزم ان يبحث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها \* لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوز اربع الدقيق بالسويق متفاضلا لا يكون ما اكل من جنس ما كان \* ووجوده في الخبطة فلا يبحث كذا ذكر شمس الائمة \* وذكر الامام خواهر زاده رحمه الله ان على قول محمد يبحث قوله ( والشرب من الفرات ) تكلموا في كيفية المجاز هنا قال بعض شائخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات \* ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يبحث ولو اصار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يبحث كما اوضح عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات \* بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له يعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيبحث بالكرع والاعتراف جميعا للعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة \* فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يبحث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء \* وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما بصير مذكور مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح

فيل له اما ابو يوسف  
ومحمد رحمه الله فقد  
عملا باطلاق المجاز  
وعمومه لان الخبطة  
في العادة اسم لما في  
باطنها ومن اكلها وما  
يتخذ منها فقد اكل ما  
فيها والشرب من  
الفرات مجاز للشرب  
من الماء الذي يجاور  
الفرات وينسب اليه  
وهذه النسبة لا تقطع  
بالاواني لما ذكرنا  
في الجامع فصار ذلك  
عملا بعمومه لاجمع  
بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله  
 فاما مسألة النذر فليس يجمع ( يعني ايس ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين  
 بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة  
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار وجه  
 اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح  
 الترتيب ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم  
 المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة  
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية  
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا ووجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها  
 النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله عليكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها  
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في محرم مارية  
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل  
 الكوفة فكان النذر بواسطة وجهه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس  
 يتمتع كسراه القريب سمي اعتقا في الشرع ويستعمل ان يكون اثبات الملك اذ التملك لکنه  
 بصيغته اثبات الملك والمالك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذارحم محرم  
 منه عتق عليه فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته \* وكالهبة بشرط  
 العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا ( فان قيل ) لو كان النذر يمينيا  
 باعتبار وجهه يدعى ان لا يحتاج في بيوته الى نية كالعتق في شراء اقريب واليه ذهب سفيان  
 الثوري حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فرض في الغر فافطر او كان الخلف امرأة  
 فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة ( قلنا ) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت  
 اليم من ان يكون مرادها فصار كالحقبة المعجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل \*  
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على نية لان تحريم ترك المنذور  
 به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينيا عند القصد  
 ولم يرد الشرع بكونه يمينيا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فتح بصير التحريم  
 الثابت به يمينيا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز \* وذا كررتمس الائمة في شرح  
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كتابان \* احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند اذاعة اليمين  
 كقوله لله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فللم مغربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء  
 واللام يمتعه فاما قال لله تعالى خيرا عن فرعون آتمه وفي موضع آخر آتمته \* والاخرى  
 نذر وهى قوله على الان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فعمل عليه فاذا  
 نواهما فقد نوى بكل لفظا هو من محتملاته فنعمل بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في  
 كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستعمل فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم اجابا

واما مسألة النذر فليس  
 يجمع بل هو نذر  
 بصيغته و يمين موجب  
 وهو الايجاب لان  
 ايجاب المباح يصلح  
 يمينيا بمنزلة تحريم المباح  
 وصار ذلك كسرى  
 القريب تملك بصيغته  
 وتحريمه وجه هذه  
 مثله

( في نفسه )

في نفسه وحواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتهنى لا كرمك  
 جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كأنه قال  
 والله لا صوم من كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى \* وذكر في بعض شروح  
 هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين موجه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان  
 غير واجب فيالنذر يصير واجبا واليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره  
 كما ثبت لعينه واردة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا  
 فعلم ان اعادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل  
 على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي  
 بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصليين ظهر هذا اليوم  
 يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا \*  
 ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا \* لانا نقول  
 انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالاجماع من الشرع فثبتت الايجاب به اقتضاء  
 فسمى الوجوب ايجابا واسطة انه مقتضاه والوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو يمين  
 بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه \* وبؤيده مادكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين  
 فقد نوى ما هو معنى النذر قوله ( وطريق الاستعارة ) كذا اعلم ان الاستعارة في  
 اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهى ان تذكر احد طرفي التشبيه  
 وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبهه دالا على ذلك بانباتك للمشبه  
 ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود  
 فثبتت للشجاع ما يخص المشبهه وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر \*  
 وانما سمو هذا النوع من المجاز استعارة لتناسبه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم  
 متى ادعى في المشبهه كونه داخل في حقيقة المشبهه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبهه به  
 في معرض نفس المشبهه نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار  
 في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا قش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع  
 حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكلي  
 المخصوص اياه نظرا الى الدعوى \* وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعظم من الاستعارة 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 استعارة فهى من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة \*  
 وايضا فان العاربة ان يعطى المعير للمستعير ما عنده فاذا قلت رايت اسدا فقد اثبت الاسدية  
 للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصله للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما  
 كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز  
 يعنى المرادفله كأنهم ارادوا بهذه التسمية اياها ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للعنى المجازى

وطريق الاستعارة  
 عند العرب الاتصال  
 بين الشئين وذلك  
 بطريقتين لاثالث لهما  
 الاتصال بينهما بصورة  
 او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب \* وعن هذا قيل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا \* والمستعار له وهو الشجاع \* والمستعير وهو المتكلم \* والمستعار وهو اللفظ \* والاستعارة وهي التلغظ \* وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كالابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك \* والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب \* والمستعير وهو الذي يلمس الثوب \* والمستعار وهو الثوب \* والاستعارة وهي الالتماس \* وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين \* واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعنا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لاجازا \* فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقرار في خمسة وعشرين نوعا \* اطلاق اسم السبب على السبب كقوله عليه السلام \* بلوا ارحامكم ولو بالسلام \* اي صلوا فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالندوة استعارت عندها البلى لمعنى الوصل \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) شربت الائم حتى ضل عقلي \* كذلك الائم يذهب بالعقول \* سمي الخمر انما لتكونها مسببا لها \* واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى \* يجعلون اصابعهم في آذانهم \* اي انا ملهم وعكسه كقوله عز اسمه \* كل شئ هالك الا وجهه \* اي ذاته \* واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى \* ام ازلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون \* سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه \* ومنه قيل كل صامت ناطق اي اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) قوم اذا حاربوا شدوا ما زرعهم \* دون النساء ولو بانته مظهر \* اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال \* واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابهها شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للاسد \* واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر ( شعر ) \* فيا ليتما حبي جيعا وليدا \* اذا نحن متنا ضمنا كقنان \* ويا ليت كل اثنين بينهما هوى \* من الناس قبل الوم يلتقيان \* اي قبل يوم القيامة \* وعكسه قال شريح اصبح و نصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية \* ومنه قول الشاعر ( شعر ) اذامت كان الناس صنفا شامت \* وآخر من بالذي كست افعال \* واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفقاء اي رفقاء \* وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام \* وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين \* وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه \* قامه كقوله تعالى اخبارا \* واسأل القرية \* او لا كقول ابي دواد ( شعر ) اكل امرئ تحسين امرأ \* ونار توفد بالليل نارا \* ويسمى هذا مجازا بالنقصان \* وعكسه كقول الشاعر ( شعر ) انا ابن جلا وطلاع الشايا \* متى اصع العمامة تعرفوني \* اي انا ابن رجل جلاى او ضح امرء \* ( وتسمية )

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى ﴿ ٦١ ﴾ لاننا نلتمها فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل

وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالعائط الذي هو المكان  
المطمئن من الارض \* وتسمية الشئ باسم ما يؤل اليه كتسمية العنب بالخير \* وتسميته باسم  
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا \* واطلاق اسم المحل على الحال كقوله  
عليه السلام لا يفيض الله فاك اي اسنانك \* وعكسه كقوله جل جلاله \* واما الذين ابضت  
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون \* اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة \* واطلاق  
اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام \* واجعل لي لسان صدق  
في الآخريين \* اي ذكر احسن اطلق اسم اللسان واراد به الذكرا اذ اللسان آله \* واطلاق اسم  
الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية \* ومنه قول الشاعر يا كلن كل ليلة  
اكفا \* اي ثمن اكاف \* واطلاق التكررة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى \* علمت نفس  
ما احضرت \* اي كل نفس \* ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره \*  
واطلاق المعرف باللام واردة واحدمنكر كقوله تعالى \* وادخلوا الباب سجدا \* اي بابامن  
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير \* واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى \* وجزاء سيئة  
سيئة مثلها \* فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة \* ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال  
يريدون به الدعائه وان كان هو الدعاء عليه \* والحذف كقوله تعالى \* بين الله لكم ان تضلوا \*  
اي لئلا تضلوا \* والزيادة كقوله تعالى \* ليس كمثل شئ \* ولكن ما حصره الشيخ في قوله  
وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقتين لثالث لهما ضبط بما ذكره اذ لا يكاد  
يشذ عنه شئ \* مما ذكره ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله ( كل موجود  
من الصور ) اي من المحسوسات التي تجرى في اسمائها المجاز \* ولفظ شمس الأئمة فان كل  
موجود مصور يكون له صورة ومعنى ما زلنا نطاء السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين وردغة  
بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر ( شعر ) اذا نزل السماء بارض قوم \* رعيتاه  
وان كانوا غضابا \* اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلا رعيتاه وان كان ذلك القوم كارهين  
غضابا وام نلتفت الى غضبهم \* لان اتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم  
لكل ماعلاك فاطلك \* ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى \* فليمدد بسبب الى السماء  
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال  
فسمى المطر باسمه وهو السماء \* سمي به العائط اي سمي الحدت باسم المكان المطمئن وهو العائط \*  
لمجاورته اي لمجاورة الحدت المكان المطمئن صورة في العادة لانه يكون في المطمئن من الارض  
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى \* خذوا زينتكم عند كل مسجد \*  
لان اتصال بينهما اي بين العصير الذي يصير خيرا وبين العنب \* لان العنب مركب بثقله هو ما سفل  
من كل شئ \* ويقال تركت بني فلان منافلين اي يا كاون النفل يعنون الحب وذلك اذ الم يكن  
اهم ابن وكان طعامهم الحب قوله ( فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل ) والاحكام ايضا  
اي في المشروعات جمع هذين الطريقتين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وحوزنا

فيما تحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات  
 بالمجاورة التي يدها نظير الاستعارة في المحسوسات لا تنصل الصوري وهو معنى قوله فصار  
 الاتصال في السبب نظير الصور فيما يخص لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب  
 الاضواء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والانسات ومعنى  
 المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل  
 اتصال المطر بالسحاب \* والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعته نظير  
 الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي \* فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والخذ  
 العتق لازالة ملك المنة فانها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب بالمعنوي اذ ليس  
 بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة \* وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنة \*  
 ونظير الثانية استعارة الخوالة للوكالة فان معنى الخوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة  
 ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رجده الله لفظ الخوالة  
 للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض  
 رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويحال له احل رب المال عليهم اى وكه يقبض  
 الدين \* وكذا الكفالة بشرط براءه الاصيل خوالة والخوالة بشرط مطابقة الاصيل كفالة  
 لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما  
 يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفرائع عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال  
 الله تعالى \* يوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم قوله ( ولا خلاف بين الفقهاء ) رد لقول من  
 زعم ان المجاز لا يجرى في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والسكاح والطلاق متمسكان هذه  
 الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة  
 افعال ساثر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واران يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك  
 فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التي من باب الاخبار  
 والامر والنهي ونحوها \* وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب  
 لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا  
 منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل  
 كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق \* وقواهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى في  
 الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ  
 وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة في الكلام  
 اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه  
 كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو  
 نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان \* ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من  
 قبل حكم الشرع \* وانما ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء  
 ان الاتصال بين  
 اللفظين من قبل حكم  
 الشرع يصلح طريقا  
 للاستعارة فانه ليس  
 بحكم يختص باللغة  
 لان طريق الاستعارة  
 القرب والاتصال  
 وذلك ثابت بين كل  
 موجودين من حيث  
 وجدا والمشروع  
 قائم بمعناه الذي شرع  
 له وسببه الذي  
 تعلق به فصحت به  
 الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع ﴿ ٦٣ ﴾ سببا اوعله يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لفة

والكلام فيما يعقل  
ولا استعارة فيما  
لا يعقل الا ترى ان  
البيع للملك العين  
شرعا ولذلك وضع لفة  
فكذلك ماشا كله  
وهذا في مسائل  
اصحابنا لا يخصي  
وقال الشافعي رحمه  
الله ان الطلاق يقع  
بلفظ التحرير مجازا  
والعتاق يقع بلفظ  
الطلاق مجزا ولم  
يتمتع احد من ائمة  
السلف عن استعمال  
المجاز فقد انعقد نكاح  
النبي عليه السلام بلفظ  
الهيبة مجازا مستعارا  
لانه انعقد هيبة لان  
تمليك المال في غير المال  
لا يتصور وقد كان  
في نكاحه وجوب  
العبدل في القسم  
والطلاق والعدة ولم  
يتوقف الملك على  
القبض فثبت انه كان  
مستعارا ولا اختصاص  
للسئلة بالاستعارة  
وجوه الكلام بل  
الناس في وجوه التكلم  
سواء ثبت ان هذا  
فصل لا خلاف فيه

تاويل المجاز \* وذلك ثابت اي القرب والاتصال يثبت ويحقق \* وبين كل موجودين اي  
بين موجودين من حيث وجدان كان وجودهما حسبا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار  
الوجود الحسي وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود \*  
والمشروعات توجد شرعا وهي قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه  
وهو كونه مطلقا وحاجز اوله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة  
كما في المحسوسات \* فصحت به اي بذلك الاتصال الاستعارة \* وحاصله ان الاتصال الذي  
هو طريق الاستعارة يتحقق في المحسوس والمشروع جميعا بصورة ومعنى فيجوز به الاستعارة  
في لكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف \*  
والمشروع قائم بمعناه الذي شرعه وبسببه الذي تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام  
التعاقد الذي هو سببه ومعناه الذي شرع لاجله وهو الانضمام والارواج وكذا البيع  
والهيبة وجع المشروعات قوله ( ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ ) بيانه ان تعلق حكم  
الشرع بما جعل سببا له على نوعين \* تعلق يدرك بالعقل ونعني به انه كان ثابتا قبل الشرع  
وقد كانت اللة دال عليه كتعلق الملك بالبيع والهيبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا  
لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل المل \* وتعلق لا يدرك بالعقل بان  
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا  
ترى اهل المل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين الشيتين اذا عقل  
بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية في القسم الاول لافي القسم الثاني واذا كان  
كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ اللغوي في التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه  
بل قرر على ما كان فيصح كافي سائر اللفظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه قال شمس الامة  
رحمه الله اذا تأملت في اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المنسوب بها باعتبار اسل  
اللة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشروع  
لايجاب الملك وموضوعه ايضا في اللة \* وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الخلم  
اذ هو مضاف الى الفاعل \* وسببا مفعول ثان لشرع \* ولا يثبت خبران \* وما شا كل نحو  
الهيبة تدل على الملك اللة والاجارة تدل على ملك المنفعة لفة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها  
قوله ( وهذا ) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع في بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال  
وهذا اي استعمال المجاز في اللفظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وكذا الشافعي رحمه الله  
يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبهم وكذا لم يتمتع احد  
من السلف عن استعمال المجاز في اللفظ الشرعية فثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين  
الجمهور قوله ( مجازا مستعارا ) ترادف على وجه التأكيد وانما أكد لانه في بيان الخلاف \*  
لانه انعقد هيبة في لفظ بعض اصحاب الشافعي ان النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم  
بمنزلة الترس في حق الامة حتى يصح بلاولي ولا شاهد بلفظ الهيبة وفي حال الاحرام وان

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول  
فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينقد نكاحا لاهبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض  
وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف  
الملك على القبض وحق الرجوع لواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه  
السلام ان تزوج زوج آخر قبل تسليم النفس ولان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان  
في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه  
قسمتي فيما ملك فلانواخذني فيما املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه \* وقد  
قبل كانت المهورات اربعا \* ميمونة بنت الحارث \* وزينب بنت خزيمة ام المساكين  
الانصارية \* وام شريك بنت جابر \* وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف \* وكذا الطلاق  
كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم راجعهما \* وكذا العدة كانت  
واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطالبة الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام  
كلها ثابتة في التسري فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور وواضح اقوال الشافعي \*  
ثبتت انه اي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح وما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام  
ثبت في حق الامه لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان  
معنى الخصوصية هو التحقيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد  
كان عليه السلام افصح الناس قوله (غير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله  
هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية  
الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح وبأبي ان انعقد النكاح الابلغ النكاح والتزويج  
لما نذكر لان الاستعارة لا تجري في الالفاظ الشرعية \* اما بيان المسئلة فقول النكاح  
ينقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينقد بلفظ الاعارة والاباحة  
والاحلال \* واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينقد  
بها \* واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقبل لا ينقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت  
نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة  
وقبل ينقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحلاجية \* وانما ينقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج  
منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون  
نكاحا كذا في المطلاع واليد اشير في فتاوى القاضى الامام فخر الدين \* وكان شيخى رحمه الله  
يقول نافلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابابنت لوقال وهبتها منك  
لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا  
بانية وما ظفرت بهذه الرواية \* وعند الشافعي رحمه الله لا ينقد الابلغ النكاح والتزويج  
عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح \* وفي قول لا ينقد بغير العربي فان لم يحسن العاقد العربية  
يفوز الى من يحسنها \* وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينقد والا ينقد \* والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه  
الله ابي ان انعقد النكاح  
الابلغ النكاح او  
التزويج لانه عقد  
شرع لا مور لا يحصى  
من مصالح الدين  
والدنيا ولهذا شرع  
بهذين اللفظين وليس  
فيهما معنى التمليك بل  
فيهما اشارة الى ما قلنا  
فلم يصح الانتقال عنه  
لفصو اللفظ عن اللفظ  
الموضوع له في الباب  
وهذا معنى قولهم  
عقد خاص شرع بلفظ  
خاص وهذا كلفظ  
الشهادة لما كان موجبا  
بنفسه بقوله اشهدلم  
يقم اليمين مقامه وهو  
ان يقول احلف بالله  
لانه موجب لغيره فلم  
يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة  
 ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحسين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما  
 يثبت الملك فيه تبعاً لضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة بشرط ما بعد النكاح لا مقصودا في الباب  
 فشرع بلفظ ينبي عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم  
 الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذلك التزويج ينبي عن هذه المقاصد لانه  
 ينبي لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشئيين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخلف ومصراعي  
 الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلاً والهيئة  
 وسائر الالفاظ الموضوع للتملك لا ينبي عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ  
 الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في  
 هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان  
 ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع  
 لانه ليس في النكاح الاستحلال الفرع فلذلك يجوز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى  
 الفاظ التملك كان اولى \* الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعقد بلفظ الهبة مع  
 قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى \* خالصه لك \* وهذا معنى قول  
 اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه \* شرع بلفظ خاص اي  
 بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره \* وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى  
 قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه  
 كافي الشهادة لما كان له اللفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضى لا يجوز اقامة  
 لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان هذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا  
 من المال لا يجب القضاء به \* وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للآيات بل للدفع والآيات انما  
 يتحقق فيها بواسطة الدفع والبينة وضعت للآيات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للآيات  
 بواسطة مقام لفظ وضع للآيات بلا واسطة فهكذا هذين اللفظين ثبتت هذه المقاصد بلا واسطة  
 ولفظ الهبة وغيره انما ثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد  
 بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره \* ويجوز  
 ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للآيات واستعمل فيه حتى  
 ذكر الله تعالى في موضع آيات الوجدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره \* شهد الله انه  
 لا اله الا هو \* واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز  
 اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتقن مقامه  
 لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصراً عن الانشاء فلا ينوب متابه قوله (وكذلك  
 عقد المفاوضة) اي وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تتعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم \* وانما  
 قيده لان عنده المفاوضة ليست بمشتران وعة اصلاً حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة  
 لا يتعقد الا بلفظ  
 المفاوضة عندكم  
 كذلك حكى عن  
 الكرخي لان غيره  
 لا يؤدي معناه

المفاوضة وربما قال انه نوع من التمار كذا حكى عن الكرخى بمعنى حكى هذا المذهب  
 عن ابي الحسن الكرخى \* لان ذيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى  
 الشركة \* لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق  
 هذا اللفظ امامن التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض النصر الى  
 صاحبه فى جميع مال التجارة \* او من قولهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لا يتبين بينهم  
 وسمى به هذا العقد لانه مبني على المساواة فى المال والربح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب  
 بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة \* وفى المبسوط  
 وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا يعقد الا بلفظة المفاوضة حتى  
 اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا ما وما العنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما \* قال وتأويل  
 هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضا بحكم المفاوضة  
 قبل علمها به ويجعل نصريتها بالمفاوضة قائما مقام ذلك كما \* فان كان المتعاقدان يعرفان  
 احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكر معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر  
 هو المعنى دون اللفظ قوله ( ولهذا لم يجوزوا \* اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن  
 تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث  
 بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان اوضح العرب والعجم وكان مختصا بنوامع الكمال فلا  
 يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه \* ولكن هذا القول غير مأخوذ  
 عندهم فان صاحب القواعد ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من اللفظ الحديث  
 فالمعول فيه على المعنى لا مرادة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منه فانه لا يجوز الاخلال بلفظه  
 كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم \* وكقوله عليه السلام خمس يقتلن فى  
 الحل والحرم \* وما اشبه ذلك \* قال والاصح هو الجواز بكل حال \* واما علماءنا فاحتجوا  
 بقوله تعالى \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد الله ان ينسكحها خالصة \* اى  
 احلنا لك من وقعها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهورا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك  
 ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جلالته الا حيث نهيت الخصوصية \*  
 وقوله تعالى \* خالصة \* مصدر مؤكدة كقوله عدل الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احلنا لك  
 خلوصا \* والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كاخراج والقاعد والعافية والكاذبة  
 كذا فى الكشاف \* او هى صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك  
 بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل  
 يجب البذل حكما \* والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية  
 \* احلنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا ما رضنا عليهم فى ازواجهم \*  
 فعرسنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان الاباحة لغيره الابرض ومهر \* ولان  
 الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا  
 رواية الاحاديث  
 بالمعنى والاجواب  
 ان لفظ البيع والهبة  
 وضع ملك الرقبة  
 وملك الرقبة سبب  
 ملك المتعة لان ملك  
 المتعة يثبت به تبعها فاذا  
 كان كذلك قام هذا  
 الاتصال مقام ما ذكرنا  
 من المجاورة التى هى  
 طريق الاستعارة  
 فصحت الاستعارة بهذا  
 الاتصال بين السببين  
 والحكمين

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما  
 الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ \* واما من في هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا  
 وهب ابنته لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك \* ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت  
 بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض  
 فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة \* واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ  
 في الكتاب بقوله والجواب اى عمال الشافعي انه لا يجوز اقامة الفاظ التملك مقام لفظي النكاح  
 والتزوج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك \* وضع اى كل واحد  
 منهما ملك الرقبة \* وملك الرقبة سبب ملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان  
 ملك المتعة يثبت به تبعاله فكان الفاظ التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب  
 استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببها كما استعارت لفظ السماء للكلاء في قولهم \* اذا سقط السماء  
 بارض قوم \* اى الكلاء بدليل قوله رعيها وان كانوا غضايا لان السماء سبب المطر والمطر  
 سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى  
 الى الجماع \* واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك  
 المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال بمقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين \*  
 فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين \*  
 المراد بالسببين الفاظ التملك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالانصال  
 بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة  
 وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ  
 النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة وقال شمس  
 الأئمة رحمه الله ولا حاجة الى التية يعنى في انعقاد النكاح بالفاظ التملك لان المحل الذى اضيف اليه  
 متعين لهذا الجواز وهو النكاح انبوتة عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلحية  
 المحل لو وصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما  
 في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون  
 الآخر والفاظ التملك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا  
 يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطنى وهو لا يختلف في النكاح  
 وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حال الادا فانه في باب النكاح يثبت مقصودا به وفي ملك  
 اليمين يثبت تبعاله وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمره المتصلة بالشجر يتعلق بها حق  
 الشقيق ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا  
 اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا  
 به ملك المتعة قصدا لتبعاف يثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب  
 عما قال) اى عمال الشافعي ان النكاح عقد شرع لا مور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا  
 اولى

والجواب عما قال ان  
 هذه الاحكام من  
 حيث هي غير محصورة  
 جعلت فردا وعمرات  
 للنكاح وبني النكاح  
 على حكم الملك له  
 عليها لانه امر معقول  
 معلوم الا ترى ان  
 المهر يلزم بالعقد لها  
 ولو كان ما ذكرت  
 اصلا وهو مشترك  
 لما صح ايجاب العوض  
 على احدهما ولهذا  
 كان الطلاق بيد الزوج  
 لانه هو المالك واذا  
 كان كذلك قلنا لما شرع  
 هذا الحكم بلفظ  
 النكاح والتزوج ولا  
 يختصان بالملك وضعا  
 ولغة فلان يثبت بلفظ  
 التملك والبيع والهبة  
 وهى للتملك وضعا  
 اولى

فلا ينفرد الابلغف النكاح والتزويج هو انما لانسل ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك  
 المتعة وماورائه من فروع النكاح وثمراته لامن الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن  
 ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد  
 تحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان تكون هي المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح  
 مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلى ان يثبت عقيب علته لا بحالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل  
 مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام  
 على المرة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه \* ولو كان  
 ما ذكره الشافعى من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك  
 المصالح مشتركة بينهما \* وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت في حق الجميع قطعا فكان  
 جعله اصلا في النكاح اولى \* واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى في النكاح ما ذكرنا  
 وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعنا ولغة ترادف \* او وضعنا اى فى اصل  
 الوضع \* ولغة اى فى استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب \* جواب سؤال  
 يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغى ان لا ينفرد  
 النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لغة \* او كان استعمال  
 الفاظ التملك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج \* فقال انما صلح الايجاب اى  
 اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العيين لهذا الحكم فى اثبات هذا الملك بهما  
 والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع \* ويانه ان الاسم الموضوع  
 للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسمع من غير ان يعقل  
 معناها الا ترى ان الاعلام يدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا  
 والاسود يسمى كافورا وبدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان  
 النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل \* وكان هناك اذا احتيج الى  
 القياس يعتبر المعانى فكذلك هنا اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعانى ليصح استعارة هذا  
 اللفظ لمعنى آخر \* فلما ثبت الملك الذى هو مقصود فى الباب \* بهما اى بلفظى النكاح والتزويج \*  
 وضعنا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك \* صحت التعدي به اى صحت  
 تعدي ثبوت الملك وكان الباء زائدة \* او صحت تعدي ثبوت الملك \* به اى بكون الملك ثابتا بهما  
 والباء للسببية الى ما هو صريح فى التملك وهو الالفاظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة  
 والاعارة والاحلال واخوانها فان الاجارة والاعارة لملك المنفعة بعوض وغير عوض  
 وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال \* والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف فى موضعه  
 مع ان الاقراض فى محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمى والاستقراض فى الحيوان لا يجوز \*  
 واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المنفعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما  
 او اباحه له او اذن له ان يمنع به لا يملكه وانما يملكه على ملك المبيح فكذا اذا استعملت فى الكاح

وانما صلح الايجاب  
 بلفظ النكاح والتزويج  
 وان لم يوضع للملك  
 لانها اسمان جعلتا  
 علما لهذا الحكم والعلم  
 يعمل وضعه لا بمعناه  
 بمنزلة النص فى دلائل  
 الشرع وانما يعتبر  
 المعانى لصحة الاستعارة  
 على نحو ما يستعمل  
 للقياس فلما ثبت الملك  
 بهما وضعنا صحت  
 التعدي به الى ما هو  
 صريح فى التملك

لا يثبت به الملك \* وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجب الخلافه مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا ( فان قيل ) الهبة ايضا لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض ( قلنا ) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف في السبب لتعريفه عن العوض بتأخر الملك الى ان تقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا لو ماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسه كذا في المبسوط \* وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيها عن المتبرع عمدة ما لم يتبرع به واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لتأخر الملك نيا للعمدة عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله ( فان قيل فهلا صححت ) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السيدين والحكيم \* وتوجيهه ان يقال لو صححت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان تصح استعارة النكاح لبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصل به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه الاستعارة فبدل على فساد الاولى \* 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 كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعقله فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض \* وهذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره \* والمسئلة على اربعة اوجه \* احدها الخلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكك عبد فلهو حر فملك نصف عبد وبعده ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكذا في العبد المعين \* وجه الاستحسان ان ملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكك مائة درهم فعبدى حرانه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان \* والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكك مائة درهم قط ولعله قد ملكها او زيادة متفرقة

فان قيل فهلا صححت استعارة النكاح لبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جيعا لا بحالة لا يناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قيل له الاتصال من هذا الوجه على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا للحكمها والحكم لا يثبت الا بعقله فاستوى الاتصال فحمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكك عبد فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه

لكن للمم يجمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا \* وكان ابو بكر الاسكافي اذا ارادتهم اصحابه هذه المسئلة دعابحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت ما تى درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق \* والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حرا فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك \* والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث \* الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام \* والثالث \* والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول \* والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه يمكن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين \* ولان الانسان في العادة انما يستحبر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مر بذا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستحبر ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا \* وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رجهما لله \* والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشترى بجله لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ \* فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط \* قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يحجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتاق قوله ( وان قال عتيت بالملك الشراء \* هذا هو التقريب يعنى ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف بصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك \* لسببه اى لعلمته فيحوز وفيه تعليق عليه فيصدق القاضى ايضا \* والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة \* وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي بصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجمع وفي العبد المعين يستويان وان قال عتيت بالملك الشراء كان صدقا في الحكم والديانة وان قال عتيت بالشراء الملك كان صدقا في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

فيجوز ولا يصدق القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لالعدم صحة  
 الاستعارة \* ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى  
 بحجبه المقتضى على وفق مانوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى  
 اذا كان فيه تخفيف \* وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف  
 درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه  
 يقتضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع \* والثاني وهو  
 الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع الى الحكم بما  
 هو سبب محض ليس بعلة وضعت له \* لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع  
 سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء في العلة  
 اكثر منه في غيرها بقوله محض احتراز عن العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب  
 بذاته بحال \* ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت  
 بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال  
 ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهو انت حررة وانما يضاف الحكم وهو  
 زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض  
 ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس  
 بشرط ههنا \* وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان  
 يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون  
 المستعاره متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة  
 اللازم والسبب مقتدر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب واردة  
 ما هو من لوازمه تقديرا وهو السبب فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه  
 وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء  
 الامه الجوسية والاخت من الرضاة والعبدو الهيمه جازر لحصوله وجبه الاصلى وهو الملك  
 وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولازمه لعدم  
 افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم واردة اللازم فلهاذا لا يجوز استعارة  
 المسبب للسبب \* الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فينذ تجوز استعارة المسبب له ايضا  
 كقوله تعالى اخبارا اناى اراقى اعصر خرا اى عشا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخبر  
 بالعنب \* وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسبيه وهو النبات لاختصاصه به \*  
 وكقول الراجز \* اقبل في المسبب من ربابه \* اسمة الابال في سخابه \* سمي الماء باسم مسبيه  
 وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الابالنبات ولا يوجد النبات الابالماء \* وذلك لانه  
 اذا كان المسبب مختصا بالسبب صارا في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذا كان متعلقا  
 بالسبب ايضا من حيث ان المسبب لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين\*  
 الا ترى ان الخبر لما اخصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء  
 العنب ولا قيام للعنب بدون ماء\* وكذلك النبات او ارتفاع السنام لما يحصل الا بالمطر  
 صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك  
 المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا  
 يصح استعارته له قوله ( ان يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم\* قيل قوله والسبب  
 للمحكم عطف تفسير وفأذنته دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول\*  
 وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب  
 مختصان بالمشروعات وبؤيده ما ذكره شمس الأئمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح  
 استعارة الفرع للاصل قوله ( وهذا كالجمل الناقصة\* اي الاتصال بين السبب والمسبب  
 الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكلية في قوله زينب طالق وعمره  
 مثلا نقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفها وقوله وعمره جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر  
 وهذا وانفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى  
 ليصح اشتراكهما في الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا  
 التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم  
 عدم لهما في نفسها\* والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلاق الثلاث في  
 قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق\* وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم  
 وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان  
 الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبتت موجهة قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بان ان لا عدة  
 فيلغو ما بعدها\* ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى  
 المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه  
 لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذي هو اقوى منه\* ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل  
 من يصلي صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم  
 الضمان في حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون صلوته هذه  
 مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله ( وعلى هذا الاصل\* اي  
 على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان انفاذ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان  
 قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب\*  
 وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل حقيقة الوصف  
 بالحرية فيحتاج الى النية ليعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التملك للنكاح حيث يصح  
 بدون النية لان اضافتها الى الحررة لا تدل الاعلى النكاح فان الاب اذا قال لاخر بعث ابنتي  
 منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعذبت جهة

وهو ان يستعار  
 الاصل للفرع والسبب  
 للمحكم لان هذا  
 الاتصال ثابت في حق  
 الفرع لافتقاره ولا  
 يصح ان يستعار  
 الفرع للاصل لان  
 هذا الاتصال في حق  
 الاصل معدوم  
 لاستغناؤه وهذا كالجمل  
 الناقصة اذا عطف  
 على الجملة الكاملة  
 توقف اول الكلام  
 على آخره لصحة آخره  
 وافتقاره فاما الاول  
 فقام في نفسه لاستغناؤه  
 وعلى هذا الاصل  
 قلنا ان الفاظ العتق  
 تصلح ان يستعار  
 للطلاق لانها وضعت  
 لازالة ملك الرقبة  
 وذلك بوجوب زوال  
 ملك المتعة تبعا لا  
 قصدا على نحو ما  
 قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله يصبح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق للعتق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بنى

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية قوله ( وقال الشافعي \* لا يجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكنية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافا له \* قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا \* اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررت اى ارسلته \* واما شرعا فلان كل واحد منهما ازال الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه ( وقلنا ) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتهما منحصر على الاتصال ذاتا ومعنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فاستعارة بالكنية وصار بمنزلة قوله اسقني ناولا بالعتق قوله ( من الوجه الذي قلنا ) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية والزرور \* هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الموجود اى من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخلى في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازمه واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما معنى لا يتصور وجودهما بدونهما \* فاما بكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل \* ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى الخصوص المشهور وانما عوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لا يصح بكل معنى \* الا ترى ان البحر والجمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للبحر والمحموم \* وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهور اكان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخليل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز التعليل بقياس الشبه \* هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله \* تعالى فاعتبروا \* فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

لان ذلك يبطل ( كشف ) الامتحان ويصير ( ١٠ ) الموجودات ( ثانيا ) في الاحكام كلها متناسبة

وبطلانه لا يخفى على ذي لب \* وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطلاوة وبهجة وفصاحة ويميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريفات واستخراج غرائب التشبيهات فلوجازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عبوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجاع قوله ( ولا مناسبة بينهما ) اى بين الطلاق والعناق \* من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكاة في المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لفته وشرعا وايد اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله \* اما لغة فلان معناه التحلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله \* ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال \* اما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق بزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبتته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لا غير \* وما روى انه عليه السلام \* قال النكاح رق \* محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته \* فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الفرح اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت \* وهذا شايع بالشين المعجمة اى منتشر مشهور في كلام العرب \* واما شرعا فلان الرق الذى هو في حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احيائه واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدم مشابهاة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحي مشابهاة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا حي واميت في محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا لحياء الحقيقي واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالمالكية ( فان قيل ) لانسنان الاعتاق اثبات القوة بانيات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما تثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا في الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط ( قلنا ) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

( وثبت )

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيده فلا يخلو الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع في كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعدم مشابهاة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحي مشابهاة

وتثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوباً الى العتق بالولاء لانه احياه معنى \* وقوله علة  
 المالكية والولايات كونه آدمياً غير مسلم بل العلة كونه حراً وقد زالت الحرية بالكلية  
 بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة \* واما قوله يصح تعليقه بالشرط  
 فلا يكون اثباتاً فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذى فيه معنى التملك بالشرط اما الاثبات  
 الذى ليس فيه معنى التملك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا  
 ( فان قيل ) ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية  
 التى يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابن حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة  
 الملك على ما عرف في مسألة تحرى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطاً عنده كان مشاهياً للطلاق  
 معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له ( قلنا ) الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة  
 ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعاً اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه  
 بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله ( فهاذا الاكن استعار الجمار للذكى  
 والاسد للجبان ) يحتمل وجهين احدهما ان الجمار انما يستعار للبيد والاسد للشجاع للمناسبة  
 بين المحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الجمار للذكى الذى هو ضد البيد والاسد للجبان  
 الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلاً وهو قلب المعقول وخلاف  
 الموضوع \* والثاني ان للجمار نوع ذكاه وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعيراً في مكان  
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى اوصل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرج به  
 الى الطريق ولو اخفى شيئاً في المغازة وقد علف جاره شعيراً في ذلك الموضع ثم نسي ذلك  
 الموضع بهديه جاره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع شجاع وهوانه وان كان  
 فاراً من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالاً شديداً لا يقاتل غيره  
 مثله فاستعارة الجمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعنيين فاسدة لكونهما غير  
 مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة \*  
 قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله في مسألة العتاق  
 تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التملك  
 والتزويج فان التزويج لو وصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لاثبات الملك كله  
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للمملوك في المالكية بوجهه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره  
 الا انما يجوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سبباً متى كان حكم النكاح وقوع ملك  
 على المرأة قبل فعل التمتع وان افرقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب  
 العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فاذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح  
 قوله ( فان قيل ) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجهه ان يقال قد  
 ذكرتم ان استعارة السبب للسبب يجوز وكذا ان ملك الرقبة سبب الملك المتعة فهو سبب ملك  
 المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعث عبدى شهراً بدرهم او بعثك

فهاذا الاكن استعار  
 الجمار للذكى والاسد  
 للجبان فان قيل الس  
 لا يصح ان يستعار  
 البيع للاجارة كالا  
 يستعار الاجارة لبيع  
 وملك المنفعة تابع  
 لملك الرقبة قيل له  
 قد قال بعض مشايخنا  
 ان البيع لا ينعقد بلفظ  
 الاجارة والاجارة  
 ينعقد به وذلك  
 يتصور في الحر تقول  
 بعث نفسى منك  
 شهراً بدرهم لعمل  
 كذا وهذا جائز فاما  
 اذا قال بعث منك  
 منافع هذه الدار  
 شهراً بكذا لم يجوز كذا  
 ذكره في اول كتاب  
 الصلح وهذا ليس  
 لفساد الاستعارة  
 لكن لفساد في المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور ﴿٧٦﴾ البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز فكذلك

نفسى مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح ايضا فنع الشيخ ما ذكره هذا السائل اولو قال لان سلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ \* ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال \* وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر اذا قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى نفسه دون منفعه وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة \* واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تنعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لا لخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد \* وبانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين \* فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقفا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشرين شهرا فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة \* ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابن يوسف ولم يجز في قول محمد \* ولو آجره من غيره جاز \* ولو باع هذا السكنى بعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر في التقيوم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لا لخلل في الاستعارة \* وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة او لا \* فان لم يذكر بان قال بعث عبدى منك بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بعا الاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على الجواز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة \* وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة فلا روية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بعا فعلى ذلك التعارف يجوز وان اجاز في تعارف اهل اللسان ببلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار \* ويجوز ان ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر \* وينعقد بعا صحح بالامكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما في قوله بعثك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت \* ويجوز ان ينعقد بعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على الجواز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض وكان الحمل عليه اولى من الحمل على الجواز وهو الاجارة قوله ( لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة ) اي لاضافة العقد اليها \* لان ذلك اي المذكور \* وهي المنفعة معدومة \* ليس في مقدور البشر اي ليس في قدرته ايجادها او ليست هي داخله فيما هو مقدور البشر \* حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز \* في الاصل اي في حقيقة الاجارة \* فكذلك ما يستعار لها اي فكلاصل المستعار في احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك فيما يستعار لها او صار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهي الجرم من النساء فثبت ان فساد اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان الجواز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابن حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله هو خلف عن الحكم بيانه فبين قال لعبدك وهو اكبر سنامنه هذا بنى لم يمتنع عند هما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كن حلف ليسن السماء ان النبي انعدت للبر لاحتمال وجوده فانعدت للكفارة خلفا

عنه فاما الغموس فلم ينعقد للمحكم الاصل فلا ينعقد خلفه وهذا نظير مسألة الغموس وقال ابو حنيفة ( الاستعارة ) رحمه الله

الاستعارة كما في الحر \* وصار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار  
 للنكاح في غير محله اي في محل النكاح وهي المحرم من النساء فانها المالم تكن محل حقيقة النكاح  
 لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع المالم يصلح لاجارة اليها  
 لم يصلح لاجارة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا  
 ان الفساد لعدم المحلية لانفساد الاستعارة قوله ( المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ) الى  
 اخره \* اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات  
 معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها \*  
 وانه لا بد لثبوت 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 ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز \* والحقيقة والمجاز  
 من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ  
 استعمل في كذا \* وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا  
 عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة \*  
 او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا  
 عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف  
 عن الحقيقة في التكلم وقال هو خلف عنها في الحكم \* ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع  
 هذا اسد فعندما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات  
 الهيكل المخصوص \* وما فرغ سمعتك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد  
 منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين  
 شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم \* وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع  
 خلف عن التكلم بقوله هذا اسد لهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم  
 يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء  
 على صحة التكلم \* وقوله لعبد الذي يولد مثله لثله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابني  
 فعندما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق  
 \* وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا  
 ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة  
 بناء على صحة الكلام \* لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة باعتبار الخلفية والاصالة  
 فيما هو المقصود اولي من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة \* ولا بى حنيفة رحمه الله  
 ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجاء اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم  
 الذي هو استخراج اللفظ اولي مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني \* وتحقيقه  
 ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل

ان المجاز خلف  
 عن الحقيقة في التكلم  
 لاني الحكم بل هو  
 في الحكم اصل

النقل الى المستعار له بحيث بصير عينه عينه \* وكذا صفة لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما تصور الانتقال في اللفظ \* الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن الانظمنقل اليه فعر فانا الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلفو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا \* وفي قول ابى حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم \* وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم يعتقد لا يجب حكم الحقيقة اصلا وهو البتة فيلغو كما قال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق \* او قال هذا اخي \* او قال لعلام صغيره هذا جدي \* او قال لعبد هذه بنتي \* او قال لامته هذا غلامي \* وانما قلنا انه لم يعتقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائى وابن حسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير معتقد لا يجب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة \* وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البتة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزاو وبالوطئ شبهة لكنه لما اشترى نسبة من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز \* ونظير هاتين المسئلتين الخلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لان عقاد السبب موجب للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء عين سموسة فيصالح لا يجب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الخالي فاما الغموس فلم يعتقد لا يجب الاصل وهو البر فلا تصالح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس \* على ان نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراشه في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز \* واهذا صارت ام القلام ام ولد له لو كانت في ملكه كالواقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البتة وهي: الانصيرام ولده للاستحالة \* ولا يلزم على هذا الجواب اذا قلنا لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معرفة النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه حرمت عليه \* لاننا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجب انقضاء حل المحلقة من الاصل وذلك حقه لاحقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم النبوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنة بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق \* وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به كما في معروف النسب \* وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان النبوة من اسباب العتق فانه اذا قل لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابني ثبت النبوة وتثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة النبوة فكان هذا اللفظ سببا للنبوة والنبوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للسبب طريق مهور فيجعل اللفظ مجازا لمسيبه احتراما عن الالغاء وصار كانه قال عتق على من حين ملكته \* ولا يقال العتق ليس من احكام النبوة بل هو حكم الملك لان الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان النبوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها له \* لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له \* الاتري ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موصرا ولا يضمن ان كان موصرا فلو لا انه صار معتق بهذه الدعوى لما تعلق بد ضمان مختلف بالايسار والاعسار لانه لا يصنع له في التملك كذا في الطريقة البرغرية \* واما قولهم لا بد الخلف من تصور الاصل فملم ولكن الخلفية في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبر موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات النبوة وقد تعذر العمل بحقيقته قوله مجاز متعين فيعمل بمجازه \* ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله (الاتري ان العبارة تغيره دون الحكم) يعني ان التغير الذي هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرنا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم \* وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كاللفظ الشجاع في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الاتري ان العبارة تغير  
به دون الحكم فكان  
تصرفا في التكلم  
فتشترط صحة الاصل  
من حيث انه مبتدأ  
وخبر موضوع  
للايجاب بصيغته وقد  
وجد ذلك فاذا وجد  
وتعذر العمل بحقيقته

الشجاعته فلا يتغير بالشجاع والاسد \* وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع  
 خلف عن قوله هذا شجاع \* وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين  
 ملكته \* وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم  
 به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنامنه خلف عن النبوة  
 وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز  
 فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا \* ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا  
 ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لا كبر سنامنه لان حكم  
 الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس يمتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في  
 الاصغر سنامنه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم  
 الاصل والامر بخلافه \* ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا  
 ان الخلفية اذا تكوّن بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف الالفاظ بل المراد  
 من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة \* ولا يقال كيف يكون هذا اسد  
 خلفا عن هذا اسد و ليس بينهما تعبير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشيء لا يكون  
 خلفا عن نفسه \* لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف  
 في المحل الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل  
 هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على النبوة التي لم توجد في محل  
 المجاز فصحت الخلفية قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه  
 صار مستعارا حكمه اى للآزم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة النبوة عند ثبوت الملك  
 قوله (كانت كاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على  
 وجه النكاح بصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم يقع لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك  
 الرقة في هذا المحل لان الحرية لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه \* وقال لفظ الهبة كذا  
 يعنى انهما لا يسلطان عدم انعقاد حكمه الاصلى في هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرية  
 وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء \* الا ترى ان تملك الحر كان  
 مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه  
 فعرنا انه ليس بمسئول ولكنه امنتع لعارض وهو عدم جواز النسخ \* فاما هذا اى النبوة  
 في الاكبر سنامنه فمسئول بمره اى بالكلية عقلا وشرعا \* على انا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة  
 بطريق المجاز وانما تثبت بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك  
 النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة نصير مملوكة للزوج في حق الوطئ الا انه  
 ثابت من وجد دون وجهه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته  
 والا ثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز \* ولان منافع البضع في حكم العين  
 على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع \* والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

وله مجاز متعين صار  
 مستعارا لحكمه بغير  
 نية كالنكاح بلفظ الهبة  
 وقال لفظ الهبة يتعقد  
 لحكمه الاصلى في  
 الحرية لان احتمال بيع  
 الحرية وهبتها مثل  
 احتمال مس السماء واما  
 هذا فمستحيل بمره وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله  
 هذا نصرف في التكلم  
 فلا يتوقف على احتمال  
 الحكم كالاتسائة فان  
 من قال لامرأته انت  
 طالق الفال اتسائة  
 وتسمع وتسمع انه تقع  
 واحدة ذكره في المنقو  
 ويجاب ما زاد على  
 الثالث من طريق الحكم  
 باطل لكن من طريق  
 التكلم صحيح والاستثناء  
 تصرف في التكلم بالمنع  
 فصح فكذلك هذا لما  
 كان تصرفا في التكلم  
 صحت الاستعارة به  
 لحكم حقيقته وان لم  
 يقع لايجاب تلك  
 الحقيقة ومن حكم  
 الحقيقة عتق من حين  
 ملكه فجعل اقراره

في شريعتنا لا تصور لان عقاده سببا للحكم الاصلى كالوثنية عقلا لا ترى ان نكاح المحارم لما  
 انسخ ولم يبق مشروعا لم يعقد سببا للحل اصله لم يصر حتى شبهة في سقوط الحد عندهما  
 مع بقاء المحل في حق الاجنبي فهنا اولى لارتفاع المحل بالكلية \* وهذا بخلاف الخلف  
 على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فيعقد سببا \* وما قال الالهية  
 تعمل بحقيقتها ايسر بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم  
 صحة النقل الى الغير وسائر ما يرتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها الملك النقل الى الغير  
 باسباب الملك ولكن المعرله فيما اذا وطئت بشبهة وملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها  
 عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل لبس بشرط لصحة الجواز \*  
 ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني بجيبا للكلية هما \*  
 هذا نص في النكاح اي استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في النكاح فلا توقوف  
 على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في النكاح لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان  
 من قال لامرأته انت طالق الفالاستثناء وتسمعة وتسعين صحح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع  
 الاواحدة \* نص عليه في المنتقى وهو امم كتاب الحاكم الشهيد ابي الفصلى ومعلوم ان  
 ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا يزيد للطلاق على الثلاث فكان  
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبحى ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما  
 صح من حيث النكاح والاستثناء تصرف في النكاح بالنع من ثبوت المستثنى صحح الايجاب  
 والاستثناء \* وكذلك لو قال نسائي طوائق الازينب و فطمة وهند او خديجة او قال عبدى  
 احرار الاسالم وزيعا وفرقا وايس له من العبد غيرهم صحح هذا الاستثناء وان كان في الحكم  
 استثناء الكل من الكل لم ذكرنا \* فكذا هذا الى المجاز لما كان تصرفا في النكاح صححت الاستعارة \*  
 به اي بقوله هذا ابني او بهذا الطريق \* لحكم حقيقته اي للزوم \* موضوعه \* وان لم يعقد  
 لايجاب تلك الحقيقة اي لاثبات موضوعه الاصلى في هذا المحل \* ومن حكم الحقيقة اي  
 ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اي بالعتق من  
 حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله ( فعتق في القضاء ) يعنى لما صار قوله هذا ابني اقرارا  
 بالحرية من حين ملكه لانشاء للعتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه  
 حجة على نفسه كما اقر به صريحا كاذبا \* وكلام الشيخ بشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى  
 كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغرى في طريقته بما اشار اليه  
 فقال \* فان قيل لوجه تصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الانشاء بالحرية او للاقرار  
 بالحرية لوجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه  
 عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وايس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل  
 بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه \* ولا وجه الى الثانى  
 لانه كذب محض يقين لاننا علم انه لا يعتق بالبوة لان ذلك مستحيل وام يوجد اعتاق من جهة

فعتق في القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل الاكراه والهزل فاذا كان كذبا يقين  
اولى ان يبطل \* قلنا هذا مجاز للاقرار بالحريية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره  
والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط \* وقوله انه كذب يقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البنوة  
لا في الحريية فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا \*  
وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده  
في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى  
وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا قوله ( بخلاف النداء )  
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا بني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة  
رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل بمعنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة  
في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة  
الاسم لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبجا  
ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم نشغل بتصححه باثباته ووجه اللغوي الحقيقي  
او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر به فيجب تصححه باثبات معناه الحقيقي او المجازي  
ان امكن قوله ( بخلاف قوله يا حر ) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب  
وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حرا ويا عتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر  
وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع  
للخبر وعلى الاسقاط الرقبه فكان عينه قائمة بمقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى  
على لسانه عبدي حر يعتق فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يعتق في الخاليين \* وذا ذكر  
في المبسوط لوجعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه فقال يا حر لم يعتق  
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف  
قوله يا بني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكراه دون التحقيق  
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا سود  
وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى ثبت اقتضاء  
كقوله يا حرا يعتق \* وان لم يكن كان استحضارا للمادى بصورة الاسم كقوله يا طويل  
وهو قصير وقوله يا بني لا كبرسانه او اصغر منه وهو معروف بالنسب \* وبما ذكرنا  
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم  
يصح التكلم به فلا يمكن تصححه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فبلغوا  
ضرورة \* واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان  
للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه \* وفي ظاهر الرواية  
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك فيراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى \* انما المؤمنون اخوة \*

بخلاف النداء لانه  
لاستحضار المنادى  
بصورة الاسم لا بمعناه  
فاذا لم يكن المعنى  
مطلوبا لم يجب  
الاستعارة لتصحح  
معناه بخلاف قوله  
يا حر فانه يستوى  
نداءه وخبره لانه  
موضوع للخبر  
فصار عينه قائما بمقام  
معناه فصار المعنى  
مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى \* والى عاد اخاهم هودا \* وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتقد على هذا الطريق \* ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رجم وهذه الوساطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فإبصر العتق بدون الوساطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كسواء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فمتى لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا \* وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتقد عليه بواسطة الاب فلم يثبت الوساطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب اعتقا في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كناية عنه فالما الولاد ففسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه \* وقد ذكر الامام البرغرى ان لارواية في قوله هذا جدى فنقول بانه يعتقد \* واما قوله لعبد هذه بنتى فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس محل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الجمار فتلغو \* ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بنى آدم جنس مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى اشي فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام بايجابه ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا لابن بوجه الاترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا \* ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيناه صحیحتان فانه لا يلزمه شئ ولا يحمل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقهاء لان الفقهاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فيثبت لم يلزم الجاني شئ فثبت ان الجنابة وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها في الجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع القوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حارا واستقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للسمية والسبع ولا يكون جملا \* ومن الناس من زعم انه يصير جملا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما يمكن اعادة الحقيقة لم يكن جملة على احدهما بولي من جملة على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاترى ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لمل اللفظ عليه واذا حل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب  
ان العمل بالحقيقة متى  
امكن سقط المجاز لان  
المستعار لا يزاحم  
الاصل

حال التساوي لاحدهما من جهة على الآخر \* والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار كأنه قال اذا سمعت اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه \* ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ما قلنا \* وقولهم هم في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساوا يابن المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم دليل يصرفه اليه قوله ( وذلك ) اي نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار \* وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد من القروء الذي هو جمع كثرة جمع القلة قوله ( لان القروء الحقيقة وللطهر مجاز ) اعلم انه لا خلاف ان القروء استعمال في الحيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش \* دعي الصلاة ايام اقرانك \* يعني ايام حيضك \* وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتلطفا في كل قرء تطليقة يعني الطهر وقال الشاعر \* يارب مولى حاسد مباحض \* على ذي ضغن وضب فارض \* له قروء كقروء الخبيض \* وقال الاعشى \* افكل عام انت جاشم غزوة \* تشد لاقصاها غريم غرائك \* مورثة ما لاولي في الحى رفعة \* لما ضاع فيها من قروء نسانك \* واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع في الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف في ان الاستعمال بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز \* فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذي ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك \* وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا و اشار اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه مأخوذ من كذا يعني هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فهذا عرف ان المذكور ههنا لا يناقض المذكور في اول الكتاب \* ثم ذكر للاشتقاق وجهين \* احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا اي جمعه وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقاة سلاقط وما قرأت جنينا اي لم تضم رجهما على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر \* هجان اللون لم تقرأ جنينا \* وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم يجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيا حتى تسوم فاما الطهر فليس بشئ \* يجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه يجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكل الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى \* والضمير في به راجع الى القروء \* وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القروء

وذلك مثل قولنا في الاقراء انها الحيض لان القروء الحقيقة وللطهر مجاز من قبل انه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجتمع فاما الطهر فاما وصفه بالمجاورة مجازا ولان معنى القروء الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع  
 للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة \*  
 والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى  
 وان كان وجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى  
 الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض حقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا  
 الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة ولطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر  
 مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى \* وذكر الامام البرغزي ان الطهر لا يأخذ اسم القرء  
 الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخالف بين  
 الحيضين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم  
 اولى \* قال ولان الحيض اول المتقل اليه واول المتقل عنه لان الطهر الاصل لا يسمى  
 قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى  
 الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره  
 لا كفارة في اليمين الغموس عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى (ولكن  
 يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \* والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد  
 القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان ما يقابله وهو اللفظ ما جرى على  
 اللسان من غير قصد \* وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين  
 بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب المالك وهذا  
 اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير  
 للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة  
 القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا في التقويم  
 وغيره \* فكان معنى قوله لما يعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة  
 الشرعية قوله (وكذلك النكاح \* لفظ النكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام  
 \* نكح اليد ملعون \* وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية \* فلا سقى الله ارض  
 الكوفة المطرا \* التاركين على طهر نساءهم \* والناسكين بشطى دجلة البقرا \* وقول  
 الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد \* ويهرب من صلة المادح \* كبكر تحب لذيد النكاح  
 وتهرب من صولة الناكح \* وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى \* فانكحوا ما طاب  
 لكم \* وقوله عليه السلام \* تناكحوا والدوا تكثروا ويقال كنا في نكاح فلان الا ان استعماله  
 في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم عنوى مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراى  
 التزمه وضمه اليك ويقال في المثل انكحنا القرى فمنرى اى جمعنا بين العير والجمار فسنرى  
 ما يحدث كذا قيل \* وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حنف بمملة \* تغشمرت بي  
 اليك السهل والحبلا \* اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما  
 يعقد حقيقة وللغرم  
 مجاز وكذلك النكاح  
 للجمع في لغة العرب  
 على ما عرف والاجتماع  
 في الوطئ ويسمى  
 العقد به مجازا لانه  
 سببه حتى يسمى  
 الوطئ وجاءا فكانت  
 الحقيقة اولى وامثلة  
 هذا اكثر من ان  
 يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جاعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضم احكاميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق \* وبهذا تبين ان جل قوله تعالى \* ولا تنكحوا ما نكح ابائكم \* على الوطى كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد \* قال صاحب الكشف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملازمة والقربان والتغشى والايان وقوله \* حتى سمي الوطى متعلق بقوله والاجتماع في الوطى ( فان قيل ) فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد اتمت ذلك ( قلنا ) المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد الفطنين لا يبصر عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون \* وكذا الوطى المقصود بخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطى الاماء ليس مقصودا وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يتخلو عن تحمل وتكلف قوله ( ولهذا ) اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخر ما مة ولدت ثلاثا اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولد وستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحمّل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخبر البيان والنسب لا يحمّل التعليق بالشرط \* وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد \* ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالخيرية على اصله كما في مسألة الاكبر سنامنه فصار كما انه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يعلو واصلا ومتى يمكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كان ثابتا على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب لانه الولاد ههنا يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره \* واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين \* ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عتاه وكذا ان عنى الاكبر لانه وادام الولاد يعتق بموت المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حاة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهاذا يعتق نصفه \* واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال \* الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امه ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى ﴿ ٨٧ ﴾ يعنى الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته

من قبل امه في مقابله  
اصابته من قبل نفسه  
بمنزلة المجاز من  
الحقيقة وامثلة هذا  
اكثر من ان نحصى واذا  
كانت الحقيقة متعذرة  
او مهجورة صير الى  
المجاز بالايجاع لعدم  
المزاحة اما المتعذر  
فمثل الرجل يحلف  
لا يأكل من هذه  
النخلة او الكرمه  
انه يقع على ما يتخذ منه  
بمجازا بخلاف ما اذا  
حلف لا يأكل من  
هذه الشاة او من  
هذا البئر او من هذا  
الرطب فانه يقع على  
عينه لان الحقيقة  
قائمة وكذلك اذا  
حلف لا يأكل من  
هذا الدقيق وقع  
على ما يتخذ منه لان  
الحقيقة متعذرة  
وكذلك لو حلف  
لا يشرب من هذا  
البئر لم يقع على  
الكرع وهو حقيقة  
لما قلنا واختلفوا فيما  
اذا اكل عين الدقيق  
او تكلف فكرع من  
البئر فقبل لما كان  
متعذرا لم يكن مرادا

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنيّة على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان  
جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا الاصل واذا كان  
القصد غيره كانت حرية بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وبما منافاة  
وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهاذا  
قال يعنى من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله ( ولا يعتبر ما يصيب كل  
واحد ) يعنى الاوسط والاصغر من قبل امه \* لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه  
بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه  
من قبل نفسه لا يتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة \* ودروى عن ابى يوسف رحمه الله في هذه  
المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعنى من الاكبر نصفه لان حاله تردت  
بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه  
فلا يعنى شئ \* منه فلهاذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله ( متعذرة او مهجورة )  
المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمسئلة ككل النخلة والمهجورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن  
الناس تركوه كوضع القدم \* وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق  
والمهجور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله ( لا يأكل من هذه  
النخلة ) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل  
كالرهباس وقصب السكر الرطب \* وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لهائمه كالنخلة  
والكرمه وان لم يكن لهائمه فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه \* وهذا اذا لم يكن له نية فاما  
اذا نوى شيئا فيمينه على مانوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة  
الكردرى رحمه الله قوله ( لا يشرب من هذا البئر ) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر  
وهى ملئى فيمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لاعلى الاعتراف وعندهما  
تقع على الاعتراف كذا في بعض شروح الجامع \* وان لم يكن ملئى فيمينه على الاعتراف لاعلى  
الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة \* فان تكلف فكرع منها قيل يحتمل لان الحقيقة اذا صارت  
موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة  
وانتفى التعذر كانت داخله في عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات  
عندهما \* وقيل لا يحتمل لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لا تمنع  
الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز هو  
ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البئر فيجازها وهو ارادة  
الاعتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحتمل بالكرع \* وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة  
عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرا كما لا اعتراف فجعل  
عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة  
غير مستعملة والمرف فيها الاعتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

قوله (حلف ان لا يتكلم) اذا قال لامته او لمتكوحته ان تكلمت فكذا وقعت يمينه على الوطئ  
 لامران السكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز \* فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المتكوحه  
 ثم تزوجها لا يحنث \* وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بها لها وقعت يمينه على العقد لان  
 الحقيقة \* \* \* مجزرة شرعا وعقلا \* فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناول له لتعذر شرعا  
 فكذا في هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره  
 اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاعرف على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى  
 يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسائلة  
 وموافقة فكان ضدا امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده \* وفي الاستحسان يجوز  
 اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لاننا كنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا  
 بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا  
 لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه  
 الانكار والاقرار \* وانما جلسنا على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل  
 بنفسه والذى يتقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا  
 لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان  
 \* \* \* مجزرا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا جلسنا على هذا النوع من المجاز كالعبد  
 المشتركين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعه الى نصيبه خاصة لتصح عقده  
 بهذا الطريق \* غير ان عند ابى يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير  
 مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له والموكل  
 يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا التوكيل \* وعندهما يملك الاقرار  
 في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء  
 لانه لما ترتب على خصومة الاخراياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله \* \* \* جزاء سيئة سيئة  
 مثلها \* والمجازاة لا يكون سيئة \* \* \* ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فاجرى فيه يسمى  
 خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء \* والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف  
 الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخدم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا  
 قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى  
 لو تكلم بعدما كبر يحنث \* والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا  
 الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او مرفعا حترافا عن الالفاء كما اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا  
 الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار ترمالم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا  
 الى اليمين ان يضره اكل الرطب \* وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا  
 يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذلك بصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه واوترك  
 اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا يأكل لحم جمل فاكله لحم كبش

فلا يحنث وقيل بل  
 الحقيقة لان سقوط مجاز  
 فيحنث والاول اشبه  
 لان اصحابنا  
 قالوا فيمن حلف  
 لا يتكلم فلانقوهى  
 اجنبية انه يقع على  
 العقد فان زنى بهالم  
 يحنث فاسقطوا  
 حقيقةه واما المهجورة  
 فنزل من حلف لا يضع  
 قدمه في دار فلان ان  
 الحقيقة \* \* \* مجزرة  
 والمجاز هو المتعارف  
 وهو الدخول فحنث  
 كيف دخل ومثاله  
 ان التوكيل بالخصومة  
 صرف الى جواب  
 الخصم مجازا فيتناول  
 الانكار والاقرار  
 باطلاقه لان الحقيقة  
 \* \* \* مجزرة شرعا  
 والمهجور شرعا  
 مثل المهجور عادة  
 الا ترى ان من حلف  
 لا يتكلم هذا الصبي  
 لم يتقيد بصباه لان  
 هجران الصبي  
 \* \* \* مجزور شرعا

لا يحنث \* وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا ينقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقيد والتعريف ولا يصلح للتقيد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشدا متناعا من اكل لحم الكبش \* ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكل لحم هذا الحيوان \* واذا عرفت هذا كان ينبغي ان ينقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبالة يصلح داعيا الى الخلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا اكلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام \* مجرورا شرعا لقوله عليه السلام \* من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا \* وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد ذوال الصفة يحنث لبقاء الذات \* بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث ينقيد بالصبا وان كان حراما مجرورا شرعا لانه صار مقصودا بالخلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقيد اليمين به وان كان حراما كمن حلف لبشربن اليوم خرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقه مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا قوله ( وعلى هذه الجملة ) اي الجملة التي ذكرنا ان يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير \* وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن \* فان النسب قد ثبتت من زيديان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض \* ويشتهر من عمرو ولو وجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز \* والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كالم قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه \* وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم لاه واه واه ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما اعتق من كل واحد منهم الا الثلث كالمواثنا العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب \* وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولما له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اشهر حاجتنا الى حساب له نصف وثلاث واهله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبيده ومثله يولد مثله وهو معروف بالنسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازة لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيدي ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام نصير ام ولده

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسمهم ويسعى في ثمانية \* ومن الاصغر ستة اسمهم ويسعى في خمسة  
ليستقيم الثلث والثلثان قوله ( وقال في الجامع كذا ) رجل له عبد ولعبد ابن ولابن ابان في  
بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل  
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين  
ثلاثة ارباعه \* ولو كان من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكامله لان احدا التوأمين لا يفصل  
عن الاخر في النسب \* اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعلق النسب  
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود \* اما العتق فقد  
قبل ان الذي ذكره قولهما فاما عندنا في حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن  
التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كافي مسألة كتاب  
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب \* والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف  
لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بهما بينان من قال  
لعبد وهو معروف بالنسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك  
ههنا \* وليس هذا كسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على  
السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الامم وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع  
بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما  
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنا لكان اولاده حرة له وهم في ملكه فيعتقون عليه  
لان من ملك ذارح محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال \* واذا ثبت هذا  
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين  
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة  
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حريقتين بان يراد نفسه او ابوه او جده \*  
واما الاخر فان اراد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اراد به اخوه لم يعتق واحوال  
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف  
فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه  
فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه \* وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي  
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبار احوال الحرمان \* ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله  
الاسبب واحد وهو الفهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التجيز والتعليق والكتابة  
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما متحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى  
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا  
اصيب بسبب استحتمل حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الاترى ان من اصاب  
شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب  
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة \* وقوله في الكتاب في صحته احترام

قال في الجامع في  
عبد له ابن ولابنه  
ابان فقال المولى في  
صحته احد هؤلاء  
ولدى ثم مات وكلهم  
يصلح ابنا له انه يعتق  
من الاول ربه ومن  
الثاني ثلثه ومن كل  
واحد من الاخرين  
ثلاثة ارباعه وعلى  
قياس ذلك الجواب  
لو كان لابن العبد  
ابن واحد وكلهم  
يولد مثله انه يعتق  
من الاول ثلثه ومن  
الثاني نصفه ومن  
الثالث كله لاحتمال  
النسب ولو كان  
تحرير العتق من كل  
واحد ثلثه

واما في الاكبر سنامنه  
 فلا يبي حنيفة رجه الله  
 طريقان احدهما انه  
 اقرار بالحرية فيجب  
 ان يصير مقرا بحق  
 الام ايضا لانه يحتمل  
 الاقرار والثاني انه  
 تحرير مبتدأ من قبل  
 ان الاقرار بالنسب  
 لو ثبت ثبت تحريرا  
 مبتدأ حتى قلنا  
 في كتاب الدعوى  
 في رجلين ورثا عبدا  
 ثم ادعى احدهما  
 انه ابنه غرم لشرىكه  
 كانه اعتقه لان ثبوت  
 النسب مضاف الى  
 خبره لان الخبر به قائم  
 بخبره فاذا كان كذلك  
 جعل مجازا عن التحرير  
 وحق الام لا يحتمل  
 الوجود بابتداء  
 تصرف المولى لانه  
 ليس في وسع البشر  
 اثبات امومية الولد  
 قولا لانها من حكم  
 الفعل فلم يثبت  
 بدونه وقد يعذر  
 الحقيقة والمجاز معا  
 اذا كان الحكم ممتنعا  
 لان الكلام  
 وضع لمعناه فيبطل  
 اذا استحتمل حكمه  
 ومثناه

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب  
 حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر حاجتنا الى حساب له ثلث ورابع وادناه اثنا عشر  
 حق الاول في ربه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من  
 الاخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة  
 عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين  
 فتحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعي فيه فنقول  
 ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلثة ارباعه وايس خمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه  
 في اربعة فيصير مائة والمال ثمانمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول  
 في ثلثة فضر بناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد  
 من الاخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح  
 الجامع للمصنف رجه الله قوله ( واما في الاكبر سنامنه ) يعني مهمما يمكن في العمل بحقيقة  
 النسب بعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية وثبت  
 امومية الولد به فاما الذي يمكن كما في الاكبر سنامنه فابو حنيفة رجه الله يجعله مجازا في الحرية  
 \* وذلك بطريقتين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بان ام الغلام ام  
 ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا  
 ابني مجازا الاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا  
 علي من حين ملكته وادم ولد لي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر  
 لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الاتري انه لو ورث رجلان عبدا  
 مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشرىكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا  
 مبتدأ لغرم لان الشريكين اذا ورثا قريبا احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه  
 وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولده لانه ليس تحرير الغلام ابتداء تأثير في ايجاب امومية  
 الولد لانه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا  
 بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو  
 الاستيلاء وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحرير مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى  
 خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان الخبر به في حق علم السامع قائم \* اي  
 ثابت بخبره \* فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره \* جعل هذا الخبر مجازا  
 عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه \* والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب  
 الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لصحة التحرير  
 ابتداء \* ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء  
 الاتري انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضمنا لشرىكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص  
 بالانشاء كذا قال شمس الائمة رجه الله قوله ( وقد يعذر ) اي وقد يمنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

وذلك ان يقول الرجل  
 لامرأته هذه بنتي  
 وهي معروفة النسب  
 وتولد لمثله او اكبر  
 سنامنه فان الحرمة  
 لاتقع به ابدأ عندنا  
 خلافا لشافعي رحمه  
 الله لان الحقيقة  
 في الاكبر سنامنه  
 متعذر وفي الاصغر  
 سنامنه اثبات الحقيقة  
 مطلقا لانه مستحق  
 من اشهر منه نسبها  
 وفي حق المقر متعذر  
 ايضا في حكم  
 التحريم لان التحريم  
 اثبات بهذا الكلام  
 لوضح معناه مناف  
 للملك فلم يصلح حقا  
 من حقوق الملك  
 وكذلك العمل بالمجاز  
 وهو التحريم  
 في الفصلين متعذر  
 لهذا العذر الذي  
 ابيناه فلا يمكن ان  
 يجعل النسب ثابتا في  
 في حق المقر بناء على  
 اقراره لان الرجوع  
 عنه صحيح والقاضي  
 كذبه ههنا فقام ذلك  
 مقام رجوعه بخلاف  
 العتق لان الرجوع  
 عنه لا يصح

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ  
 متمما لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكتابة  
 عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصححاله فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة \* مثال  
 ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتاله او تصلح وهي معروفة النسب هذه بنتي  
 لاتقع الفرقه به ابد اعني سواء اصصر على هذا القول او اكدب نفسه بان قال غلطت او او همت الا انه  
 اذا اصصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصصر عليه صار ظالما  
 يمنع حقه من الجماع لانه يتمتع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق  
 كافي الجب والعنة \* وواقنا الشافعي رحمه الله في التي لاتصلح بنتاله وقال في التي تصلح بنتاله  
 انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولد انفي لهذا الملك منه ملك اليمين ثم ملك اليمين  
 بنتي هذه اللفظ في ملكه فهذا اولى \* وهذا لان موجب الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب  
 قوله فيما يمكن \* ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني التي تصلح بنتاله والتي لاتصلح  
 بنتاله متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على  
 الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير  
 ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر  
 اثره في العتق \* لوجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشهر نسبائه  
 فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير \* ولالي الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت  
 موجب وهو البتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما  
 اليه اثبات حرمة هي من موجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح  
 حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت  
 ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له \* ولان حل المحلية ثبت شرعا  
 كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينقص برقتها فيكون الاقرار بالبتية في حق الحل اقرارا  
 عليها فيكون باطلا \* وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كتابة عن التحريم في الاكبر سنامنه  
 على اصل ابي حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنامنه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين  
 متعذر ايضا \* لهذا العذر الذي ابيناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي  
 هو من لوازم البتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا  
 الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو  
 التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ايس من وجبات هذا الكلام ولو ازمه فلا يصح استعارته  
 له ايضا فلذلك بطل قوله ( بخلاف العتق ) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته  
 في الاصغر سنامنه يمكن على مأمرو وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنامنه لان البتية بعد الثبوت  
 موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا اذنت به الكفارة وثبت به الولاء لاعتق ينافي  
 الملك ولهذا او اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

( موجب )

ومن حكم هذا الباب  
ان الكلام اذا كانت له  
حقيقة مستعملة ومجاز  
متعارف فالحقيقة  
اولى عند ابي حنيفة  
رحمه الله وقال ابو  
يوسف ومحمد رحمهما  
الله العمل بمعوم المجاز  
اولى وهذا يرجع الى  
ما ذكرناه من الاصل  
ان المجاز عندهما  
خلف عن الحقيقة  
في الحكم وفي الحكم  
للمجاز رجحان لانه  
ينطلق على الحقيقة  
والمجاز معا فصار  
مشتلا على حكم  
الحقيقة فصار اولى  
ومن اصل ابي حنيفة  
انه خلف في التكلم  
دون الحكم فاعتبر  
الرجحان في التكلم  
دون الحكم فصارت  
الحقيقة اولى مثاله من  
حلف لا يأكل من  
هذه الخنطة

موجب البتة فيجعل كناية عنه \* وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه  
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن  
حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك  
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريم ما غير مملوك له بحق الملك غير لازم  
ولا نافذ كما لو اخطب بجمرة في ملك الغير او اخطب به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم  
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لان حيث اثبات حرمة  
مؤبدة فالحرمة المؤبدة علققت باسباب حكمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك  
النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سبباً له بحال بل هو  
سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لان حيث تملك فانما لو توهمناه صادقا لم يكن  
بينهما نكاح من الاصل ولا تحل له بحال واذا لم يحتمل لم يصح كناية عنه فلغاصر يرحمه وكنايته جميعا  
وقوله ابنياء اي بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته  
جعلته بالياء معذري وما لما يكنه من بلاه اذا اخطبه وجربه واحدا المفعولين ههنا محذوف والتقدير  
ابليتك اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفته في معرفته نص عليه في الاسرار  
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس  
لها نسب معروف وقال غلطت واخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم  
الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل  
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب ونصلى  
بنته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار  
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول  
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او بالرد الا  
ان الشيخ وضع المسئلة في معرفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ  
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ  
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح بمعنى قبل  
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معرفة النسب فقام تكذيب  
القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه ووضح هذا المعنى في عناق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته  
هذه بنتي وهي معرفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق  
النسب ولو اذ كذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك  
اذا صار مكذبا في النسب شرعا وفي العناق او اذ كذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق  
ثابتا كذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز  
غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة  
بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان

المجاز اغلب استعمالاً عند أبي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبر للمجاز وهذا أي هذا الاختلاف بناء على اختلاف فهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار إثبات الحكم لأن الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز أولى لأن حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها وعند أبي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لأنه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث أنه يجعل عبارة قائمة. قام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز. مقصوداً لأنه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظان ملافي حقيقته عند الايمان واما بصرار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته \* هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومها متساوياً للحقيقة ولادلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متساوياً للحقيقة \* وذكر في شروح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقبل ان كان المجاز اغلب استعمالاً فعندهما العبرة للمجاز لأن المرجوح بمقابلة الراجح ساقط وكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة للحقيقة لأن العمل بالاصل يمكن فلا بصرار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فبقية العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لأنه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقية العبرة للمجاز \* ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحيم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ماوراء النهران مآقل مشايخ العراق قول أبي حنيفة ومآقله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا يأكل لحماً فاكل لحم ادمي او خنزير حنت عنده لأن التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحماً ولا يحنث عندهما لأن التعامل لا يقع عليه لأن لحمها لا يؤكل عادة قوله ( يقع على عينها ) لأن عينها مأكولة عادة فانها ثقلي فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل ايضا باحبا حبا فان من اشترى حنطة مضعفها كهمي ليخبز انهار خوة ام علكة ولما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كافي العنب والرطب \* وعندهما لما كان التعارف من اكل الحنطة اكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع بينه على مضمونها أي على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخله في عموم المجاز و اشار شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله في شرح الايمان الاصل الى ان قول أبي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسئلة لأنه قال التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك في قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في قوله « ولقد امر على اليمين يميني » واذا لم يوجد التعارف في معينة لا يترك العمل بالحقيقة لأن الحقيقة انما يترك نية غيرها وبالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالوا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لم يمس السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازاً وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

فاكل الخبز والبتانة ان يقول لا آكل حنطة فيحنت باكل الحنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا يحنت باكل الدقيق والسويق والخبز والثالثة ان يقول لا آكل هذه الحنطة و اشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينا او خبزها لا يحنت لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنت لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الحمل فذبحه واكله حنت والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حيا فكان يمينه على حيا قوله ( يقع على الكرع خاصة ) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال \* هل عندكم ماء بات في شن والاكرعنا في الوادي \* وذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا للحقيقة بعمومه والاختزالاواني لا يقطع هذه النسبة لانها لاتعمل عمل الانهار في امساك الماء فيحنت بالاغتراف والكرع يجيء العموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنت لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كرمه كرمته الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كروعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لاتكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او اميخض والله اعلم

( باب جملة ما يترك به الحقيقة )

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي بصرفها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعنى به الشرعيات \* والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله ( بدلالة الاستعمال والعادة ) \* قيل هما متراد فان \* وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصل الى معناه المجازى شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذلك حقيقة شرعية \* ومن العادة نقله الى معناه المجازى عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعنى انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازى في الشرع والعرف دون موضوعه الاصل كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان الممهودة والفرس \* والعادة راجعة الى الفعل كما سببته وهى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله ( فانها اسم للدعاء ) الصلوة الدعاء لفة قال عليه السلام \* واذا كان صائما فليصل اى فليدع \* وقال \* الاعشى تقول بنتي

يقع على الكرع خاصة عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات وذلك لا يقطع بالاوانى لانها دون النهر في الامساك

( باب جملة ما يترك به الحقيقة )

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما الاول فنقل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اى ادع ثم سمي بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت لذلك

وقد قربت مرتبلا \* يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا \* عليك مثل الذى صليت فاغتمضى  
 حينها فان جنب المرء مضطجعا \* اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب \* وقال  
 ايضا وصهبا طاف بهوديا \* وبرزها وعلبها ختم \* واقبلها الريح فى دنها \* وصلى على  
 دنها وارتسم \* اى استقبل بالخمير الريح ودعا \* وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت  
 الى الاركان المعلومه فلما ذكر قوله ( قال تعالى واقم الصلوة لذكري ) اما من قبيل اضافة المصدر  
 الى المفعول اى لذكري فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن \* او من قبيل  
 اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكارك بالمدح والثناء كما قيل فى تفسير قوله تعالى ( ولذكر الله اكبر )  
 اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه \* او اقمها لانى ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شربة  
 وابراده ههنا للمعنى الاول قوله ( وكل ذكر دعاء ) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه \* وتحقيقه  
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكرم وشأنه تعرض منه لطلب حاجته  
 منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه \* وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث  
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم \* افضل دعاء اعطيت انا والنبيون قبلى اشهد ان لا اله  
 الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير قال ما تنكر من ذائم  
 حدث بقوله عليه السلام \* من تشاغل باثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين  
 \* ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جديان \* شعر \* اذكر حاجتى ام قد كفانى \*  
 حياؤك ان شيمتك الحياء \* وعلك بالحقوق وانت قرم \* لك الحسب المهذب والسنة \*  
 اذا اتنى عليك المرء يوما \* كفاه من تعرضه اثناء \* فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فاظنك  
 برب العالمين كذا فى ربيع الاربار وغيره قوله ( وكالحج فانه قصد فى اللغة ) الحج  
 القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعمد او بها يقصد الحق المطلوب قال  
 الخليل السعدى \* شعر \* واشهد من عوف حلولا كثيرة \* يحجون سب الزبران المزغرا \*  
 اى يقصدونه ويختلفون اليه \* والسب العمامة والزبران لقب حصين بن بدر الفزارى  
 وهو فى الاصل القمر ثم تعرف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف \* وكذلك  
 نظايرها من العمرة \* العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزبارة يقال اعتمر  
 اى زار \* وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة  
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على  
 الطهارة قال تعالى \* وتزكهم بها \* قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها  
 عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع زكوزكا اى نما  
 ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة  
 فيه ولطهارة مؤدية عن الانام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة بمجورة \* حتى  
 صارت الحقيقة بمجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات  
 اليهودية ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية \* وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم  
 الصلوة لذكري وكل  
 ذكر دعاء وكالحج فانه  
 قصد فى اللغة فصار  
 اسما لعبادة معلومة  
 مجازا لما فيه من قوة  
 العزيمة والقصد بقطع  
 المسافة وكذلك  
 نظايرها من العمرة  
 والزكوة حتى صارت  
 الحقيقة بمجورة وانما  
 صار هذا دلالة على  
 ترك الحقيقة لان  
 الكلام موضوع  
 لا استعمال الناس  
 وحاجتهم فيصير المجاز  
 باستعمالهم كالحقيقة  
 ومثاله ما قال علماءنا  
 رحمهم الله فيمن نذر  
 صلوة او حجبا

اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للفهم  
 والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان بحكم الاستعمال  
 كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناول الكلام الابقرينة \* وهذا كاسم الدراهم  
 يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا  
 بقريته لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر  
 شمس الائمة رحمه الله قوله ( او المشى الى بيت الله ) اذا قال على المشى الى بيت الله لزمه  
 حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح  
 اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا  
 فلا يصح التزامه بالنذر كالمشى الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابى حنيفة رحمه الله \* يوضحه  
 ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المشى بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج  
 او عمرة كان اولي وصار كالوقال على الذهاب او السفر الى بيت الله \* ولكننا تركنا القياس بالعرف  
 الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك  
 واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه بسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ  
 بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة  
 فبقى ما وراءها على القياس \* وعندنا المشى المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف  
 الى الكعبة على ما عرف في موضعه \* ولو قال الله على ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه  
 ان يهديه استحسانا وفي القياس لاشي عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة  
 فلان لا يلزمه غيره اولى \* وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار  
 اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره  
 سقط اعتبار حقيقته في نفسه \* كذا في البسوط \* والمعنى المجوز للتجاوز هو ان الضرب  
 على حطيم الكعبة اماره اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر  
 السبب واردة السبب \* ومثاله كثير مثل ما لوقال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى  
 بالحرم وكالوقال على ان انحر ولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابى  
 حنيفة ومحمد استحسانا قوله ( وقالوا فمين حلف ) انما فرق بين النظائر الاولى وبين  
 هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل  
 بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبهه بالمجاز \* يقع على المتعارف \* اذا خلف  
 لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شيء  
 فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به  
 الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في الثناير ويباع مشويا \* وكان  
 ابو حنيفة رحمه الله يقول او لا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة  
 انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحث

او المشى الى بيت الله  
 او ان يضرب بثوبه  
 حطيم الكعبة ان ذلك  
 ينصرف الى المجاز  
 المتعارف ومثاله كثير  
 وقالوا فمين حلف لا  
 يأكل رأسا انه يقع  
 على المتعارف استحسانا  
 على حسب ما اختلفوا  
 ويسقط غيره وهو  
 حقيقة وكذلك لو  
 حلف لا يأكل ايضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدارجهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر  
البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقالوا لا يبحث الا في رأس الغنم فعلم ان الاختلاف  
اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان  
قوله ( انه يختص بيض الاوز والدجاجة ) هذا اللفظ يشير الى انه لا يبحث بأكل ماسواهما  
من البيض لان التعارف يختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول  
بمنه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام  
والعصفور وما شبه ذلك \* وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير  
من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد  
بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل  
عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها \* فهذا يدل على انه يبحث بماسواهما  
كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه اوضح من كثرها  
الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة  
كذا في الصحاح قوله ( ولا يأكل طيخا ) وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة  
مالم ينو غيره استحسانا وفي القياس يبحث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الأخذ بالقياس  
ههنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص  
وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتتخذ منه الباحات \* قالوا وانما يبحث  
اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فالما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوحا \* فان طبخ بالماء باها فأكل من  
مرقه يبحث لانه يسمى طيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم \* وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء  
ولا نيئه فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجز لم يذكرنا  
ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله  
( وكل عام سقط بعضه كان شديها بالمجاز ) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو  
ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول ما بقي تحته  
بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت  
في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب  
فقال العام اذا سقط بعضه صار شديها بالمجاز لانه انتقل عن موضعه الاصل من وجه وهو الكل  
الى غيره وهو البعض \* على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه اخص الخصوص بطريق الإشارة  
فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار  
ظنيا فحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادها ههنا قوله ( وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير )  
اي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل  
في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة  
في الاكل مختصة برأس الغنم \* وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع

انه يختص بيض الاوز  
والدجاجة استحسانا  
ولو حلف لا يأكل  
طيخا اي شواء انه  
يقع على اللحم خاصة  
استحسانا وكل عام  
سقط بعضه كان شديها  
بالمجاز على ما سبق  
وهذا ثابت بدلالة  
العادة لا غير

كاشاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما \* وهكذا في مسألة الطبخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة \* بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما يدلنا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه وان يكون اللفظ متناولا لافراد عمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتمتعصم بالبعض بالنظر الى ما أخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عموم لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه \* لتأكلوا منه لحما طرياً \* ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اي اشتد والمحممة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كما هو الوجود بالجواهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر \* بوضوحه انه لا يذكر الابقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنارة لما لم تذكر الابقرينة للقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنت في بيته مع انه لا يذكر الابقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف \* وبعضهم ذكروا انه لا يحنت باكل لحم الخنزير او الادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام الترمذاشي \* ولئن سلمنا انه يحنت على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى المحمية فيه لانه متولد من الدم كالحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمي فعرنا ان القرينة لتعريف لحم الشاة والطيور وبيان الحرمة للقصور في معنى المحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنت كما اوحلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنت قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالخريد حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتب والثابت من وجهه دون وجهه لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجهه دون وجهه فللدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناول له الكلام بدون النية ولكن يتناول له مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى \* او تحرير رقبة \* لانه يتناول الذات المرفوق والرق لا يتقص بالكتابة لقوله عليه السلام \* المكاتب عبد ما بقى عليه درهم \* ولانها يحتمل الفسخ واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجهه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

فيتأدى به الكفارة \* وهذا بخلاف المدبر واما الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حرولا تأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يداورقبة ويملك استقلالهما واستكسابهما وطى المدبرة واما الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت من جهة العتق لا يستعمل الفسخ بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله ( لا يتناول الميتوة المتعدة ) بمعنى من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجد لبقا ملك اليد والدواعى فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطى والدواعى فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية \* وفائدة القيد انهما لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية \* فصار العمام اى قوله لحما الواتع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة \* مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبهها بالجواز قوله ( ومن هذا القسم ما يعكس ) اى ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال و ههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية \* اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحث بأكل الرطب والعنب والرمان وذلك ما عكس ما هو عليه في قول الشافعي وان نواها عند الحلف يحث بالاجاع كذا في التحفة \* قالوا ان الفا كهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التعم وهو الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفا كهة ما يقدم بين يدي الضيفان للتفكه به لالشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين \* و ابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفا كهة قال تعالى \* فيهما فا كهة ونخل ورمان \* وقال جل ذكره \* فانبتنا فيها حبا وعبا وقضبوا زيتونا ونخلنا وحناق غلبا وفا كهة و ابا فتارة عطف الفا كهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليه والشئ لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشئ الواحد في موضع المنة بل فطين ولان الفا كهة اسم مشتق من التفكه وهو التعم قال الله تعالى \* انقلبوا فا كهين \* اى ناعمين والتعمز ايد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا هو قوت من جلة التوابل اذا ايس \* واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا \* كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فل هذه الزيادة لا يتاوها مطلق اسم الفا كهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لانه نقصان \* ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا نبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكتملة لمعنى السرقة كالضرب والشم كل واحد مكمل لمعنى الايداء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا غير لغناء وهو التبعية اذا الاصله تنا في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم \* ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح النجوم ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه

لا يتناول الميتوة المتعدة لما قلنا فصار مخصوصا وللخصوص شبه بالجواز ومن هذا القسم ما يعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحث عند ابي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقال لا يحث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفا كهة اسم للتوابع لانه من تفكه مأخوذ وهو التعم قال الله تعالى انقلبوا فا كهين اى ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا للرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول  
وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان  
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفروع كالوالدين والمولودين  
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله ( والاسم ناقص )  
اي اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص في نفسه \* مقيد اي بكونه تابعا \* في المعنى اي بالنظر  
الى معناه في اصل اللغة \* وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو  
حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف  
في زمانها وفي عرفنا ينبغي ان يبحث في ميمه ايضا بالاتفاق قوله ( وكذلك ) اي وكالطريق  
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الادم وهو ما اذا حلف  
ولا يأكل اداما ولا يتلوه انه يقع على ما يصطغ به مثل الخبز والزيت والبن دون الجبن والبيض  
واللحم والسمك في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادم  
اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة  
يقال ادم الله بينكما وادم اي اصلح والفسخ \* وفي الحديث \* لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم  
بينكما \* يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكالالتبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج  
فيه الى الحمل قصد ولا الى المضغ والابتلاع كذلك كالخبز وكذا كل ما يصطغ به هذه الصفة  
فاما اللحم والجبن والبيض واما التي تحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصد فيكون  
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادم من غير  
نية وعند محمد رحمه الله يبحث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا  
ان الادم مشتق من المؤدومة وهي الموافقة فابؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما  
وقال عليه السلام \* سيد ادم اهل الجنة اللحم \* واخذ لقيمة يمينه وتمره بشماله فقال \* هذه ادم  
هذه \* فعرقان ما يوافق الخبز في الغالب ادم الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ  
والتمر والعنب لان الادم تبع فابؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فالجبن والبيض واللحم فلا  
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط \* ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي  
الجامع الصغير بهذه العبارة \* حلف لا يأدم بادم قال الادم كل شئ يصطغ به قال الفقيه ابو  
جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادم وحده لا يبحث لان الادم  
به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يبحث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم  
الادم يلزمه اكله وحده ومع الخبز قوله ( وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة ) اي في  
مسئلة الادم دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوخ اطلاق اسم الفاكهة على العنب  
والرطب والرمان حقيقة وعرفا وجود معنى اتنع فيها وعدم شيوخ اطلاق اسم الادم على  
البيض واللحم والجبن الاترى ان الادم يسمى صبغا لان الخبز يغرس فيه ويلون به وهذا المعنى  
لم يوجد في هذه الاشياء لم يكمل فيه معنى التبعية قوله ( تركت حقيقة الامر ) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد  
في المعنى فلم يتناول  
الكامل وكذلك طريقه  
فيمين حلف لا يأكل  
اداما انه يقع على ما  
يتبع الخبز لان الادم  
اسم للتابع فلم يجز ان  
يتناول ماهو اصل  
من وجه وهو اللحم  
والجبن والبيض  
وعند محمد يبحث  
في ذلك كافي المسئلة  
الاولى وعن ابي  
يوسف رحمه الله  
روايتان في هذه  
المسئلة واما الثابت  
بسياق النظم فقل  
قول الله تعالى فن  
شاء فليؤمن ومن  
شاء فليكفر انا اعتدنا  
للظالمين ناراً تركت  
حقيقة الامر  
والتخيير بقوله عن  
وجل انا اعتدنا  
للظالمين ناراً وجل  
على الانكار  
والتوبيخ مجازا

ومثاله ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في الحرب إذا استأمن ﴿ ١٠٢ ﴾ مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا

فان قال أنت آمن  
ستعلم ما يلقي أم يكن  
أمانا ولو قال انزل  
ان كنت رجلا لم  
يكن أمانا ولو قال  
لرجل طلق امرأتى  
ان كنت رجلا وان  
قدرت او اصنع  
في مالي ما شئت ان  
كنت رجلا لم يكن  
توكيلا وقال رجل  
لرجل لي عليك الف  
درهم فقال الرجل  
لك على الف درهم  
ما ابعدهك لم يكن  
اقرارا وصار  
الكلام للتوبيخ  
بدلالة سياق نظمه  
واما الثابت بدلالة  
من قبل المتكلم فمثل  
قول الله تعالى  
واستغفر من  
استغفرت منهم  
بصوتك انه لما استحال  
منه الامر بالمعصية  
والكفر حل على  
امكان الفعل وافتدائه  
عليه بجاز الان الامر  
للايجاب فكان من  
المعنيين اتصال  
ومثاله من دعى الى  
غذاء خلف لا تغذى  
انه يتعلق به لما في

فليؤمن متروكة ههنا بقريته فمن شاء وحققة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقريته قوله انا  
اعتدنا للظالمين اي الذين عبدوا غير الله نار او كذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجب  
رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه \* وحل اي الامر في قوله \* فليكفر \* على الانكار اي على ان  
المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر \* والتوبيخ اي التهديد والوعيد كما في قوله  
تعالى \* اعلموا ما شئتم انه بما تعملون بصير \* مجازا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه  
لمناسبة \* وبيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب وقائده امان ان يكون راجعة الى الامر  
كقولك خط لي هذا الثوب او اجلي هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل  
هذا الطعام ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فتمت قابله  
المأمور بالرد والعصيان فذلك يوهم للامر انه اتمار ودعوى لظنه ان نفعه يعود الى الأمر فيطلب  
منه ضد المطلوب الاول وبأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لعنيين احدهما  
تنزيه نفسه عن عود عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف  
الطبع والعقل والثاني انه لما خالف امره ابغضه الأمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى  
للمم يتمثل ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه اني اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران  
ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الاوقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور  
بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ \* وكلام الله تعالى نزل على  
اساليب استعمال الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ \* وذكر في بعض الشروح ان  
هذا من قبيل ذكر الضد واردة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهي وهذا وجه  
حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استغفرت منهم بصوتك) اي استزل او حرك من استطعت  
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر \* انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود  
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يلقى بكرمه وحكمته ان  
يطلب من عدوه ابايس ان يستغفر عبادته \* حل على امكان الفعل اي تمكنه منه وافتدائه اي جعله  
قادر عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني  
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر  
للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اني امكنتك  
واقدرتك على تهيجهم ودعائهم الى الشر \* وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما في بعض النسخ  
فكان بين المعنيين اي الايجاب والافتدائه اتصال يشير الى ما ذكرنا يعني لما كان الامر للايجاب ولا  
ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والافتدائه اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب  
فيحوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من  
الفروع قوله والله لا اتعدى جوارح المن دعاء الى الغداء فقال تعالى تقدم معي فان حقيقة هذا  
الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر وواقع في موضع النفي اذ التقدير لا تغذى تغذيا  
فيقتضى ان يحنث بكل تغذيو جدد بعد كل لوقاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يقع

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغذي الغذاء الذي بين يديه لا الى غيره فيقيد به واذ اتقيد بكلام الداعي به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كأنه قال والله لا تغذي الغذاء الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرنا مسألة الخروج \* ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار اليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حرو سياتي بيانه \* وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقنة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما ثلثا وهو ما يكون مؤبدا للفظا وموقنا معني واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فحلفان لا ينصرانه ثم نصرانه بعد ذلك ولم يحثوا وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى \* واستغفر من استغفرت \* انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولا تنفاهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لامر لمعنى في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الا لزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله ( على الفور ) اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث فقبل جاء فلان من فورهاى من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم اتيت فلاناً من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله ( قوله تعالى لا يستوى الاعمى والبصير ) حقيقة للمعوم لان المصدر اثابت بدلالة الفعل عليه نكرة في موضع النفي فتم الا ان العمل بمعومها معتذر لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لبوة المحل عن قبول العموم \* ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض ما دل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النفي ونفي المساواة في الفور في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة \* وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما يمكن القول به \* متمسكين بان العمل بالعموم واجب \* فما يمكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعلم الذي خص منه الا ترى الى قوله تعالى \* خالق كل شئ \* \* لما لم يكن العمل بمعوم بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم \* ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينقد للعموم اصلا لان الشئ \* ينفي بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى الجملة فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انقد للعموم ثم خص بعض الافراد بعراض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم \* وفائدة الاحتلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمى عنده \* وان دينه لا يكون كدينه المسلم \* وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى \* لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة \* والقول

على الفور لما قلنا  
ومثاله كثير واما  
الثابت بدلالة محل  
الكلام فنشل قوله  
تعالى وما يستوى  
الاعمى والبصير  
ستطعموه وذلك  
حقيقة لان محل  
الكلام وهو المخبر  
عنه لا يحتمله لان  
وجوه الاستواء  
قائمة فوجب  
الاقتصار على ما دل  
عليه صيغة الكلام

وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿ ١٠٤ ﴾ لما قلنا من قيام التغاير من وجوه كثيرة

باتغاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به \* وعندنا في المساواة مخصص بالفور بقوله جل ذكره \* اصحاب الجنة هم الفائزون \* فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان نفي المساواة في قوله تعالى \* لا يستوى الاعمى والبصير \* لم يظهر في حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحسن \* ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعمى اى الشرك الذى لا يبصر الرشد \* والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعنى كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ماروى عن عابشة رضى الله عنها انها قالت \* سارق امواتنا كسارق احبائنا \* لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الائتم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع \* الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع \* لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما \* ورأيت في حاشية انا انما علمنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحديث لدرته لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام \* انما الاعمال بالنيات \* وقوله عليه السلام \* رفع عن امتي الخطاء والنسيان \* وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابالية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها ساقطة وايسر بمراة وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكرام في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كافي قوله تعالى \* واسأل القرية \* فصار كأنه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء \* ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان \* احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التى يحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والائتم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في المحرمات \* والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنووبة والفساد في الافعال المحرمة \* وغير ذلك من الندب والكرهة والاساءة \* والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والائتم في العمل الذى هو محرم

حتى اذا قيل زيد مثلث لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول على رضى الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدماؤنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل ان غير الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجه \* وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التى تقتفر الى النية والائتم في الحرمات واثنائى الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان

(ينبنى)

يبتنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبتنى على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ما ذكر في الكتاب \* واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الاما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق \* او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب ( فان قيل ) لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من اتمى فائدة لان عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الائم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم ( قلنا ) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا \* ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا \* فلو لم يكن الخطاء وانسيان جائزى المؤاخذة كان معنى الدعاء لا يجز علينا بالمؤاخذة فيما اذا المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساد ظاهر قوله ( صار الاسم ) اى اسم العمل والخطاء واختيه \* بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم \* مشتركا اى فى معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله ( وحكم المأثم ) اى حكم هو مأثم على هذا معنى كان الثواب يفصل عن الجواز فى مسألة التوضى بالماء النجس من غير علم فكذلك الائم يفصل عن الفساد كمن صلى مرأيا مراعىا للشرط والاركان يستوجب الائم من غير فساد وكالكلام فى الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم \* هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لا يجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما مر فى اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه بلاخلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد واليباض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا يكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعانى المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لان من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوبا او ائما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا \* وما ذكر فى بعض الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لان من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشترك كلفظيا تحكما اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه \* واعلم ان انقاض الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومعنى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز فى الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأثما وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذا لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى يطل تلاق المكره والمخطئ وام يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مفيدا بزوال الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له \* وقال في حديث التيسر لما ثبت حكم الآخرة مرادا وبه بصير الكلام مفيدا يتعدى الى ما وراءه وصار كما قلناه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله \* ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الأئمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخرج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التحمل ما ترى \* وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله ( ومن الناس من ظن ) \* اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى \* حرمت عليكم اموالكم \* حرمت عليكم الميتة \* احلت لكم الانعام \* وقوله عليه السلام \* حرمت الخمر لعينها \* احلت لنا ميتتان \* على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما \* وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة \* وذهب قوم من نوابت القدرة كابن عبد الله البصرى واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطنى الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول باثبات التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا فهما معتذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ على مكان مجمل \* وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجازا لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره  
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام  
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتخالف شك في ان هذا التحريم ليس  
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجمولا وصاركا انه قيل حرم عليكم نكاح  
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم  
 شرب الخمر لعينه \* قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسرها اجعت قبل هذه  
 الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم  
 الميتة والدم وتحليل اكل النمل بهذه الآيات اجاعا الارباب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون  
 انما حكمنا بكمفره لتأويله نصا لا يحمّل الاعلى معنى واحدا ولا يحتجون عليه الا بطواهر هذه  
 الآيات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان  
 المراد بهذه الآيات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما  
 لزمه تجويز الآخر \* قال وتمايدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل دليل العقل احدهما  
 وجب المصير الى الآخر ولم يحز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان  
 التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها الوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم  
 والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين بطلان الآخر ولكننا  
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بالآخر وجهان  
 ان يكون محلا للفعل شرعا كان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن  
 العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضروري بصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة  
 عبارة عن المنع قال تعالى «وحرمت عليكم المراضع» اي منعنا قال جل جلاله «قالوا ان الله حرم  
 على الكافرين» اي منعهم شراب الخنة وطعامها \* ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه  
 وغيره وهو حرم البر لمنع الغير عن التصرف في حواشيها ووصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد  
 منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى  
 ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عما يفعل فاننا ووصف العين  
 بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لعلا مكل لانا كل هذا الخبز وهو  
 موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى  
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية  
 فان الحماية ان يظهر اثرها في المحمي بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمي  
 لا في عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لا في  
 دفع القاصد الا ان دفع القاصد عنه لعدم امكن الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر  
 «شمر» الاذهب المحافظ والحامي \* وما منع ضميتها يوم الخصام \* ذكر هذين الامرين جميعا فكان  
 المقصود حاصلا في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين  
 فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التاويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لا تنفاه الفعل فيه

كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لاشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صببه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين وانصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كزعموا خطأ فاحشا. وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستفجرة من الانجاس والجللان والخنافس والقرودة والخنازير ونحوها فانكروا فبح القبح والاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت بديهة العقول وانكروا انصافها بالحرمة لثلايلهم انصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا يفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك امارة لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكدوا الزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازما وينفي فبأن كذا اللزوم كيف يكون مجازا \* لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن بصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم \* فيقام المحل مقام الفعل يعني لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما انتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كايينا \* او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا \* وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تابعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا \* فاما ان يجعله اي التحريم المضاق الى العين مجازا في العين بصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله ككل مال الغير \* فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصله واقامة ما هو متبع وهو الفعل مقامه \* ولان فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله ( و شطر من مسائل الفقه ) شطر كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كقوله عليه السلام في الخائض \* تعدد شطر عمرها \* اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام \* تعلموا الفرائض فانها نصف العلم \* كذا في المغرب والله اعلم

( باب حروف المعاني )

هذا باب دقيق المسالك \* لطيف المآخذ \* كثير الفوائد \* جم المحاسن \* جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو \* ودقائق الفقه \* واستودع فيه غرائب المعاني \* وبدائع المباني \* فاصغ لما ينلي عليك من بيان لطائف حقائقه \* واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه \* ( بتوفيق )

مع كون المحل قابلا  
كأكل مال الغير و  
النوع الثاني ان  
يخرج المحل في  
الشرع من ان يكون  
قابلا لذلك الفعل  
فيعدم الفعل من  
قبل عدم محله فيكون  
نسخا وبصير الفعل  
تابعا من هذا الوجه  
فيقام المحل مقام  
الفعل فينسب  
التحريم اليه ليعلم ان  
المحل لم يجعل صالحا له  
وهذا في غاية التحقيق  
من الوجه الذي  
يتصور في جانب  
المحل لتوكيد النفي  
فاما ان يجعل مجازا  
لبصير مشروعا  
باصله فغلط فاحش  
و مما يتصل بهذا  
القسم حروف  
المعاني فانها تنقسم الى  
حقيقة ومجاز وشطر  
من مسائل الفقه  
مبنى على هذه الجملة  
وهذا الباب لبيان  
ما يتصل بها من  
الفروع والله اعلم  
( باب حروف )  
( المعاني )

ومن هذه الجملة

بتوفيق الله جل جلاله تسترديه بصرا في ذلك اسرار مستودعانه \* وتستفديه بنجرا في الوقوف  
على عجائب مستبدعانه \* ان شاء الله سبحانه وتمالي \* واعلم ان لفظ الحروف يطلق على  
الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل ترا كيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال  
الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف مادل  
على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها  
والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء اول دلالتها على معنى  
فان البناء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدالتها على اللصاق بخلاف الباء في بكر وبشر  
فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك  
اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور  
في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن  
واذا وغيرها لكن لما كانا اكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف  
في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد  
المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول \* وقادته  
الاختصار واثبات المشاركة \* واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة  
الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء  
يوجب الترتيب معه ونحوه يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف  
صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب \* والحاصل ان العطف لما كان عبارة  
عن الاشتراك والواو متمخصة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله  
(وهي عندنا مطلق العطف) اى لطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كزعمه بمض اصحابنا على قول  
ابن يوسف ويحمد ولا ترتيب كزعمه ذلك البعض على اصل ابن حنيفة وكزعمه بمض اصحاب  
الشافعي \* يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في  
الحكم فقط من غير ان يدل على كونهم معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفي عطف  
الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت \* هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة  
وأئمة الفتوى اى اهل الشرع \* والفتى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها  
جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان شكل كذا في المغرب \* وقال بعض اصحاب  
الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الأئمة وقد ذكر الشافعي  
ذلك في احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن  
خالف الترتيب الذي ذكره الله فيجز وضوءه \* وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل  
الجمع اما في المفرد فكقولك زيدا كع وساجدوا ما في الجملة فكقولك تعالى \* اركعوا واسجدوا  
قوله (واحتجوا) تمسك ثبتوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهي  
اكثرها وقوعا واصل  
هذا القسم الواو وهي  
عندنا مطلق العطف  
من غير تعرض لمقارنة  
ولا ترتيب وعلى هذا  
عامه اهل اللغة وأئمة  
الفتوى وقال بعض  
اصحاب الشافعي ان  
الواو يوجب الترتيب  
حتى قالوا في قول الله  
تعالى « فاغسلوا  
وجوهكم وايديكم  
الى المرافق » يوجب  
الترتيب واحتجوا  
بان النبي صلى الله عليه  
وسلم بدأ بالصفاء  
في السعي وقال « بدأ  
بما بدأ الله عز وجل  
يريد به قوله تعالى  
« ان الصفات والمروة  
من شعائر الله ففهم  
وجوب الترتيب

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعرو فيفهم منه اجتماعهما في الجئي من غير تعرض للقران او الترتيب في الجئي ولان الفاء تختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال واو احتمل الواو الترتيب لصلح الجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قو الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيدوزيدوزيد

عليه وسلم ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بهما بدأ وقد نزل قوله عز وجل \* ان الصفا والمروة من شعائر الله \* قال ابدؤا بما بدأ الله به \* ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه \* احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب \* والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتصميمه عليه السلام انها للترتيب \* والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان \* ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله ( ووجوب الترتيب ) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا \* فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها \* وبما تمسكوا به ان اعربوا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام \* بس خطبت القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى \* ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله ( وهذا حكم ) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي يتبعه من استقرت البلاد اذا تبعتها تخرج من ارض الى ارض \* ومعناه انه ينظر في استعمالهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب \* وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما \* وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعه لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما \* وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق \* من غير تعرض اي تصديقه وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيويه في سبعة عشر موضعا من كتابه \* وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيتين في الحكم لافي الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا جاءني زيد وعرو ولم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط \* ولان الفاء تختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجب من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افرق الحال بين الفاء والواو قوله ( واصله جاءني زيد وزيد وزيد ) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان اللفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر وبشر وخالدا ما اذا كانت متفقة فيمكن  
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كل المقصود فيقال زيدون احتراز عن  
التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاءني  
بكر وبشر وخالدا كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اي  
اهل اللغة لانا نأكل السمك وتشرب اللبن \* قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان النصب في  
قولك لانا نأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد  
الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين وايس الغرض ذلك وانما  
المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل وجب ان يضم ان  
وينزل قولك لانا نأكل السمك منزلة لا يمكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا  
معظوظا على مثله نحو لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي  
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له \* وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف  
فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فصوبوه صار العدول به عن المعنى  
الاول كما نهى نصبه اذ كان سببا للاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان  
حامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين  
الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما  
يكون ذلك في قولك لا تنقطع عنا فبجوفك اي لا يمكن منك انقطاع بقاء منا وكقولك لا تدن  
من الاسديا كلك اي انك ان دونت منه اكلك وبصير دونك سببا لاكله اياك وعليه قوله  
تعالى \* ولا تطغوا فيه نجعل عليكم غضبي \* اي لا تجاوزوا الحد في كل الطيبات فانكم ان فعلتم  
ذلك حل عليكم غضبي وبصير طغيانكم سبب حلول اثار انصب عليكم واذا كان المراد الجمع  
وجب اثبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول \*  
واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت  
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب  
قوله (ومثله) اي مثل قوله لانا نأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر \* لانه عن  
خلق وتأتى مثله \* اي لا تكن منك نهى عن خلق واثباته اي لا تجمع بين هذين فالنهى  
عن خلق مباح له اذا يقترن باثباته \* وما حكى عن الاصمعي انه كان يشده باسكان الياء  
ويقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الياء في تقدير النصب كقوله \* كان ايديهن بالقاع  
الفرق \* او يكون على الابتداء نحو لانه عن خلق وانت تاتي مثله \* وقوله \* ابدأ بنفسك  
فانهما عن غيرها \* فاذا انتهت عنه فانت حكيم \* فهناك تقبل ان وعظمت وتقتدى \* بالامر منك  
وينفع التعليم \* لانه عن خلق وتأتى مثله \* عار عليك اذا فعلت عظيم \* ومما تمسك به العامة  
قوله تعالى في سورة البقرة \* وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة \* وقوله عز اسمه في سورة  
الاعراف \* وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا \* والقصة واحدة امر او ما مور او زمانا

وقالوا لانا نأكل  
السمك وتشرب اللبن  
معناه لا تجمع بينهما  
من غير تعرض  
لمقارنة او ترتيب في  
الوجود ولو استعمل  
الفاء مكانه لبطل  
المراد ومثله قول  
الشاعر لانه عن  
خلق وتأتى مثله  
عار عليك اذا فعلت  
عظيم اي لا تجمع  
بينهما فهذا لبيان  
الوضع واما الثاني  
فلان كلام العرب  
اسماء وافعال  
وحروف

والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا للمعنى خاص بفردية فاما الاشتراك فاما ثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب تناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا واكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل \* قال الامام عبد القاهر وما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص بما يقتضى فاعين فلوقلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له وبجتماعه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في الجمل \* فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد وعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصاص والاشترك مما يسند الى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لماذا كرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام المخصوص اسماء كان او فعلا او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحدا وان لا يكون لمعنى واحدا للفظ واحدا لان الكلام وضع للافهام والاشترك يتخل به والترادف بوجوب اخلاء عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة \* لغفلة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضهان بين الكل \* او عذراى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية لبتين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بانأمل فيه \* لتكرار الدلالة اى يلزم التكرار ( فان قيل ) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب ( قلنا ) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاة في الموضوع شرط في الجديد كما هو قول مالك واو كان لمطلق الترتيب لم يشترط \* ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلا له \* ولا يتخالفن في وهمك انه او جبت الترتيب في قوله ته الى \* ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات \* حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدينه \* لان ذلك استفيد من قوله تعالى \* ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن \* لا من الواو \* لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء \* كان ذلك اى كونها اصلا لدلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه المناسبة \* ثم انشعبت الفروع الى الحروف التى هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم \* الى سائر المعاني التى هي فروع لمطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب وبمحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

غير عام ولا يجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك ﴿ ١١٣ ﴾ وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما

الله للمقارنة لانهما  
قالا فيمن قال لامرأته  
قبل الدخول بها ان  
دخلت الدار فانت  
طالق وطالق وطالق  
انها اذا دخلت طلقت  
ثلاثا وانها عند ابي  
حنيفة رحمه الله تطلق  
واحدة فدل انه  
جعلها للترتيب وليس  
كذلك بل اختلافهم  
راجع الى ذكر  
الطلقات متعاقبة  
تصل الاول بالشرط  
على التمام والصحة  
الثاني والثالث  
ماموجه فقال ابو  
حنيفة رحمه الله  
موجهه الافتراق  
لان الثاني اتصل  
بالشرط بواسطة  
والثالث بواسطتين  
والاول بلا واسطة  
فلا يتغير هذا الاصل  
بالواو لانه لا يتعرض  
للقران وقالا موجهه  
الاجتماع والاتحاد لان  
الثاني جملة ناقصة  
فشاركت الاول وهو  
في الحال تكلم بالطلاق  
وليس بطلاق فصيح  
التحصيل والترتيب في  
التكلم لافي صيرورته  
طلاقا كما اذا حصل

وضعوا لكل جنس اسماء فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة  
وكالتمس اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرني وسبخاني وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كما زعم  
الشافعي رحمه الله وقد بيناه ولا يجمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقية يجمل لان المراد لا يعرف منها  
وقوله مؤمنة مفسرها فلذلك بتقيد الرقية في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم  
جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق  
لا من قبيل المجمع \* ولهذا قلنا اي ولو كونها لجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك  
اذ القران فيه لا يتصور الا بالواو \* او ترتيب كما قاله الشافعي \* والجواب عن متمسكهم  
ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يمحتمل الترتيب  
وسياتي بيانه \* وكذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب  
الترتيب به كيف وانتهى ما رضى بقوله عز اسمه واسجدوا واركعوا مع الراكعين وانما عرفناه  
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي او يكون الركوع مقدمة السجود والقياس  
مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه \* وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن  
لافاضة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما من الاخرى بل لترك  
ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة  
عند عثمان الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق  
ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا  
الثاني والثالث لعدم المحل \* وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة \* وعند ابي يوسف  
ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس  
الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت  
فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى  
اخر غير الواو كما سنبينه \* والدليل عليه عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب  
في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون  
اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل  
على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا  
جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو  
اوجبت المقارنة او الترتيب \* الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق  
وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت  
الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم  
في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ولكنهما قالا موجهه الاجتماع اي موجب كلامه  
الاجتماع لان موجب العطف الاشتراكي بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود  
الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما يتم به الاول وهو الشرط

التعليق (كشف) بشروط يخلها (١٥) ازمة كثيرة فان (ثاني) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقع في الحال ولما سوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزاة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقمن كذلك كالمكرر 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 متأخر عن الشرط قدم الشرط عليه او اخره ذكرنا \* وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا دخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لانصف له \* ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق فانها تطلق واحدة لثلاثا خلافا لاجدين حبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيع بن ابي ليلى لان ازمة الوقوع متفرقة فلا تقع بمجموعة فتبين بالاول فلا يصح الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تقريب بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار \* وذكر بعض مشايخنا في بيان قولها ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها \* الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى بصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى \* وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة بصير المجئ والمرور مذكورين مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لاشراطه فيصير الشرط كالمذكور مرة اخرى كما انه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا \* وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقيل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار \* وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لان الواو اوجبت المقارنة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله موجه اى موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اى انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعلق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تنوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على الاولى لا محالة لا افتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسمها الثاني بواسطة والثالث بواسطة وبهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء  
 ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال  
 على الترتيب الذي نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الوساطة انما يبطل  
 قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب \* بخلاف ما اذا كرر  
 الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام  
 يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله اول الكلام تميز لولم يوجد الشرط آخره  
 فتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار  
 فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه او جزء منه فكان الواحد  
 مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين \* الا ترى انه لو تجز بهذا اللفظ فقال  
 انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع  
 الثلاث جملة ولم تقع الواحدة اول الثم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطاقق  
 فكلامان صيغة ولم يسم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما تغير به عن الاثنين  
 بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لا تستدرك الغلط  
 والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كما لو قال  
 ومعها اخرى \* واما قولها بصير ماتم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسبحني يانه \* وقوله وهو  
 في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة \* واعلم  
 ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه مسألة مشككة فانا متى اعتبرنا بالطلاق  
 المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد او جب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب  
 للمتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن  
 الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلمها به فكان التعاقب في ازمنة  
 التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزئة بالشرط تكلمها بها ولكنه لا يوجب  
 تعاقب الوقوع حين الشرط كالوكرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظي يوجب  
 تفريق ازمنة الوقوع كشم او ترتيب الواقع ان تعلقن جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت  
 طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة \* والثاني واليه اشير في الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق  
 للحال بل هو كلامه عرضية ان بصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل  
 وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد  
 ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما سبق وصفه بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب  
 وبصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي بصير طلاقا في الثاني انه بصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو  
 فلا توجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفريقها  
 واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما  
 فكان الشرح انما اورد قولهما آخر اورد ذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة اتباعا للقاضي الامام \* قال شمس

وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لأنها لا تعرض للترتيب لا بحالة ولا توجه فلا يترك المقيد بالمطلق وإذا تقدمت  
الاجزئية فقد انحدر حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال  
لامر أنه انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها ﴿ ١١٦ ﴾ تين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح

من الجامع فيمن زوج  
امتين من رجل بغير  
اذن مولاها وبغير  
اذن الزوج ثم اعتقهما  
المولى ما انهما لا يبطل  
نكاح واحدة منهما  
ولو واعتقهما في كلتين  
منفصلتين بطل نكاح  
الثانية فان قال هذه  
حرة وهذه حرة  
متصلا بواو العطف  
بطل نكاح النسائية  
وهذا ايضا من باب  
الترتيب وقال في هذا  
الباب فيمن زوج  
رجلا اختين في عقدتين  
بغير اذن الزوج فبلغه  
فاجازهما معا بطلا  
وان اجازهما متفرقا  
بطل الثاني وان قال  
اجزت نكاح هذه  
وهذه بطلا كأنه قال  
اجزتهما وهذا من  
باب المقارنة وقال  
في كتاب الاقرار من  
الجامع فيمن هلك عن  
ثلاثة اعبد قيمتهم  
سواء وعن ابن

الائمة وما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود  
الشرط ذلك الملقوظ به بصيرطلا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرنا  
ف عند وجود الشرط بصير كذلك طلاقا و اقما و من ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة  
فانها تين لالي عدة كالموجز قال انت طالق وطالق وطالق قوله ( واذا كان موجب الكلام  
ما قلنا ) وهو الاجتماع والاتحاد \* فلا يترك المقيد اي المقتضى للاجتماع \* بالمطلق اي بالواو \*  
وقوله واذا تقدمت الاجزئية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة  
ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جريا على ما يعنى ثبت المقارنة بالاتحاد حال التعليق الذي يقتضى الاجتماع  
في الوقوع لا بموجب الواو \* ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق  
يعنى اذا تأخرت الاجزئية فوجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجه  
الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تعرض للقران ولا للترتيب \* ثم ذكر الشيخ ما يرد  
نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب  
واثنتان على انها للقران \* منها مسئلة الامتين وهي ان رجلا اوزوج اميتين لا خبر برضاهما من رجل  
في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج كان النكاح موقفا على اجازة كل واحد منهما  
\* فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر \* فان اعتقهما المولى بلفظ  
واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانها لم يتحقق الجمع بين الحرة  
والامة لافي حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق  
وبقي موقفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها  
\* ولو اعتقهما في كلتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان الاخرى  
مثل ذلك \* او متصلتين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما استتف عليه وبقي نكاح الاولى  
موقفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة  
الزوج لا غير \* ولو اعتقتهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقفا على اجازة الزوج كما كان \* ولو  
اعتقنا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقفا على ما  
كان \* ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى \* ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما  
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى \* ولو وجد اذنتهما جميعا نفذ  
نكاحهما ولا يبطل باعتاق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيد المذكورين في المسئلة  
فتأمل قوله ( في عقدتين ) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال  
قوله ( ولو سكت فيما بين ذلك ) بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال للاخر اعتق هذا وسكت  
ثم قال واعتق هذا اعتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث لانه لما اقر بعق الاول فقد اقر  
بالثالث له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل  
واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثالث بينه وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول  
وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثالث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال

لا وارث له غيره نقال ابن اعنق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام ( حق )  
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث وهذا من باب القران قبل له

المطلق ولذلك لم يقع  
الثاني لان الاول وقع  
قبل التكلم بالثاني  
لما لم يكن الكلام نصا  
على المقارنة ولم يقف  
على التكلم بالباقي  
فسقطت ولايته  
لقوات محل التصرف  
لاخلل في العبارة  
وكذلك في مسئلة  
نكاح الامتين  
لان عنق الاولى  
يطل محلبة الوقف  
في حق الثانية لانه  
لاحل للامة في مقابلة  
الحره حال التوقف  
فطل الثاني قبل التكلم  
بعتهما ثم لم يصح  
التدارك لقوات المحل  
في حكم التوقف ولان  
الواو لا تعرض  
للمقارنة فلما في نكاح  
الاختين فان صدر  
الكلام توقف على  
آخره لاقتضاء واو  
العطف لكن لان  
صدر الكلام وضع  
لجواز النكاح واذا  
انصل به آخره سلب  
عنه الجواز فصار  
آخره في حق اوله  
بمنزلة الشرط  
والاستثناء في قول  
الرجل انت طالق  
ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف قوله ( اما في المسئلة الاولى ) اذا قال لغير  
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله  
القديم واحد بن حنبل والبيهقي بن سعيد وربيع بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب  
المقارنة \* ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه  
لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طاعتك ثلاثا عند وجود الشرط فكذا ههنا لكن  
ما قالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظاً موضوعاً وهو مع فلو جعلنا الواو عليه كان تكراراً وهو  
خلاف ما عليه اهل اللغة ايضاً \* والواو للعطف المطلق للقران ولذلك اى ولو كونها  
للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر  
من اهله في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تخصيص عليه بلفظ يوجهه ككلمة مع او من وغير  
التحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تخصيص عليه لان الواو ليست بنص  
على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا غير ايضاً لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق  
الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على آخره بانت بالاول  
ولغا الثاني والثالث لقوات محل التصرف بمحصول الابانة بالطلاق الاول ولاخلل في العبارة اى  
للفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل  
فاذا لم يبق لغا ضرورة \* ثم على قواى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم  
بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه  
شرطاً او استثناءً مغيراً \* وما قاله ابو يوسف احق فانه ما يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان  
وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقع اجبا على وجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال  
شمس الامم رحمه الله قوله ( وكذلك في نكاح الامتين ) اى وكان عدم وقوع الثاني والثالث لقوات  
المحل لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لقوات المحل  
لاقتضاء الواو وذلك \* لان عنق الاولى يطل محلبة الوقف في حق الثانية يعنى بعدما  
عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا لنكاح الموقوف \* لانه لاحل للامة في مقابلة الحره حال  
التوقف اراد به حل المحلبة اى لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحره حال توقف نكاح الامة  
فانه ان تزوج امة نكاحاً موقوفاً ثم تزوج حره نكاحاً نافذاً او موقوفاً يبطل نكاح الامة اصلاً  
وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحره والنكاح الموقوف معتبر بائداء النكاح  
لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المعقد والامة ليست بمحل لايتداء  
النكاح منضمه الى الحره فلماذا يبطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ  
عن التكلم بعتهما ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لقوات المحل في حق التوقف قبله \* وانما  
قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلبة في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها  
قد صارت حره \* ولان الواو لا تعرض للمقارنة لجمعها كلاماً واحداً بمنزلة قوله اعتقتهما  
وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله ( فلما

ونكاح الاختين) ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسألة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركك الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسألة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة \* والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين \* والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء واذا لم يغير به لم يتوقف عليه ففي مسألة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها يبطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصارت كالمجموع بكلمة واحدة فبطلوا في مسألة الامتين اعتناق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صححيا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول او صحف فم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله ( و صدر الكلام يتوقف عليه ) اي على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل \* هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى 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 اي تغير صدر الكلام بالآخر في مسئلتين لا يوجد \* ولا يقال قد يتغير في مسألة الطلاق صدر الكلام باخره لانه ثبت به حرمة غليظة \* لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيده لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيود واما ما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله ( عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم ) المغير الذي يلحق بآخر الكلام لا يتخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط \* او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتناق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله ( وكذلك في مسألة الاقرار ) عطفت على مسألة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره فكذلك في مسألة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا \* من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصارت كأنه قال اعتقهم والدي \* الا ترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان و فلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعث هذا العبد من فلان و فلان بمنزلة قوله بعثتهما فكذا

( هذا )

و صدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما بين في باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يغير باخره فلم يتوقف وكذا في مسألة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسألة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رفق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعي مكانب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن برائة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

هذا \* قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في القرآن ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا بغير اوله لان حكم الصدر لو سكنت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الی ررق عند ابی حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالكتاب عنده في الاحكام والكتائب عندنا عبد مابقي عليه درهم \* وعندهما وان لم يتغير الی الرق ولكن يتغير من براءة الی شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا الثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لالواو قوله (ولهذا قلنا) اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وبنوي اي في التوسلین من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا \* كمر الشیخ لفظه ان طول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنین علی الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم علی الملائكة وادعی ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية \* الا يرى انه قال في المبسوط وبنوي بتسليمه الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها \* وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابی حنيفة الاول وما ذكرهنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الی تفضيل بنی آدم علی الملائكة قال وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال اولاً ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضوعين ان يجمعهم في نيته \* وفي شرح الجامع الصغير للصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشئ \* لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كافي مسألة الوصية بالقرب فبل ما ذكر ههنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمنی البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة \* قال الامام الكشاني والمختار عندنا ان خواص بنی ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنی آدم من المسلمين الانتقاء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنی ادم \* وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى \* ولقد كرنا بنی ادم \* اما الكلام في تفضيل البشر علی الملائكة والملائكة علی البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الی معرفته حاجة فنكل الامر فيه الی الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسول وانتقاء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء علی هؤلاء ففوض ذلك الی الله تعالى فاما ان يجمع بين البشر وافسحهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفه عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيتكلم بح تفضيل بعض علی بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم يعني كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد في الكتاب وبنوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعي بشوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهر او هذا يصلح لترجيح فر جمع به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح لترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل آخريذكر في باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى ان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب لان الآية سقت لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لافي العين الاترى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله ( وانما ثبت السعي ) جواب عما يقال لما كانت الآية لبيان انهما من الشعائر فيم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى \* فلا جناح عليه ان يطوف بهما \* وهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب \* وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام \* ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا \* واما قوله تعالى \* فلا جناح \* اي لا تم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونبالة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التبع لله تعالى في ذلك المكان فبنى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله ( غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب ) يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضى الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيبه والبدائية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فارقتك من كنت مشغوبا به وقيل لك ما الذي تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فنقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطر ك اليه ولما دلت البدائية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة لترجيح الاترى ان ابا بكر رضى الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله عز اسمه \* والمهاجرين والانصار \* فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال \* بدأ بما بدأ الله تعالى به \* او قال \* ابدأ بما بدأ الله به \* وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الآية قوله ( فاما قوله لفلان على مائة ودرهم ) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما في قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب \* او بقل الواو لمطلق العطف فكيف جعل مينا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مينا في هذه الصورة لم تخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله ( بخبرها ) الباء متعلقة بكاملة اي كما لها خبرها \* فلا يجب به اي بهذا العطف \* وهذا فضل اي تسميتهم ابا عاوا او الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة الجمع بينهم وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مضموني الجملتين في الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هي للعطف على ما هو اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبتت لافتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كما انه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

الاشترار كما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءني زيد وعمرو ( وانما ) الثاني يختص بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاول اصليا

وانما بصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة  
 فيما تم به الاولى لا بصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدراً بقدرها الا اذا  
 استحال اثبات الشركة فبح بصار اليه \* ففي المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت  
 الدار فانت طالق وطالق الطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه \* ولا يقتضى اى العطف  
 الاستبعاد اى التفرد بالشرط كما نه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار  
 فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو اعادة الكلام الثاني يحصل  
 بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا بصار الى الاضمار \* وفادته تظهر فيما اذا قال كما حلفت بطلاقك  
 فانت طالق ثم قالها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع  
 الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد  
 لوقعت طلقتان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا \* وكذا لو قال لامرأته  
 انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار  
 الثانية تلك التولية لا بتولية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى  
 الامادة لطلقت ننتين \* وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية  
 بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقنا جميعا ولا يجعل كأنه افرد بها بالشرط وقال وفلانة  
 ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها  
 \* وفي هذا الظير نظر \* ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت  
 الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية نلتا ولو ثبتت الشركة لطلقت  
 كل واحدة ننتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف  
 منقسم عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف \* لانا  
 نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده  
 اثبات الحرمة اذ يلزم سد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود  
 فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يشوت \* وجب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلاث  
 على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكتر من ان يحصى فيصير اليه عند التعذر \* قال  
 الامام البرغرى اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق  
 ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقا واحدة ولو كان الخبر  
 كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تحلل الازمنة \* وانما بصار  
 الى هذا اى الاستبعاد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع  
 على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تولية لا يتحقق \* فصار الثاني  
 اى استبعاد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاوول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى  
 من غير استبعاد اصلها قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون)  
 فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة  
 قول الله تعالى  
 واولئك هم  
 الفاسقون في قصة  
 القذف ومثل قوله  
 تعالى يختم على قلبك  
 ويمح الله الباطل  
 ومثل قوله تعالى  
 والراحمون في العلم

نصته قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات» كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق  
وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا  
به غير راجع الى ما تقدمه ففي المحدود في القذف غير قبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها \*  
ومن هذا القبيل قوله تعالى «فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل» فان قوله ويمح الله باطل جملة  
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخله تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل  
معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ومحو الباطل  
فعرضا انه خارج عن الشرط \* وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه  
في اللفظ لانفاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى \* ويدع الانسان  
وقوله سدع الزبانية \* ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره  
بغير واو اتباعا للخط \* والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بياء لقبيل  
ويمحو الباطل \* واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك  
بالصبر حتى لا تجرد مشقة استهزائهم وتكذيبهم \* وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك  
ما وحى اليك فلا يتابعه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك \* وقيل هو عدم الفهم  
اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة  
احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اوائل بما ختم على  
قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب \* ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل  
الباطل وينصرهم حتى بصير اهل الحق ظاهرين على الباطل \* وقيل يحق الحق بالجمع  
والبراهين ويمحو الباطل بالجمع والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل  
بالجمع التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل \* بكلماته اى يحججه كذا في شرح التأويلات  
\* ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه  
\* والراسخون في العلم يقولون \* فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره \* وما يعلم  
تأويله الا الله \* لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير  
الواصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال)  
\* اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم  
الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتنوا الابد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها  
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنى  
فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة  
بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما  
كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر في ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى  
مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق  
يحتمله) يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من تحتلانه

وقد يستعار الواو  
للحال وهذا معنى  
يتاسب معنى الواو  
لان الاطلاق يحتمله  
قال الله عز وجل  
حتى اذا جاؤها وفتحت  
ابوابها اى اذا جاؤها  
وابوابها مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيحوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج \* قال الله تعالى \* حتى اذا جاؤها وفتح ابوابها \* اى وقد فتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لان فتح الاعند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن فتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرامه وتأخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله \* فادخلوها خالدين \* دخلوها ونالوا المنى \* وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) فني بعضها جعلوا الواو للمحال من غيرنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للمحال وفي بعضها اختلفوا \* فاذا قال لعبد ادالى الفاوانت حرانه لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحرى انزل وانت آمن لا يأم من مالم ينزل جعلوا الواو في المستثنين للمحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طبيعية والجملة الثانية اسمية خبرية ويتنهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للمحال ولما صارت للمحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول \* وصار كأنه قال ان ادبت الى الفاوانت حر وانزلت فانت امن \* هذا تقرير رعاية الكتب \* فان قيل \* ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانزلت فانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرط للنزول كما في قوله انت طالق وانزلت فانت حر وانزلت فانت امن لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتفق التعلق كان كل واحد واقعا في الحال \* قلنا الجواب عنه من وجوه \* احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام قال الله تعالى \* وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التاويلين \* وقال عز اسمه \* ثم دنى فمدلى \* جل على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة \* شعر \* ومهمه \* غير ارجاؤه \* كان لون ارضه سماؤه \* اراد كأن لون سمانه من غيرتها ارضه \* وقال آخر يمشى فيقمس او يكب فيعثر اراد او بعثر فيكب \* وقال القطامي كاطبت بالفدن السباع اى طينت بالسباع الفدن وهو القصر فيكون للتقدير كرن حر وانزلت \* ودالقا وكن آمننا وانت نازل اى انت حر وانزلت آمن في هذه الحالة وانما يحتمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التنجيز وايسر في وسع المتكلم تنجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت الجزية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا في رجل قال لعبد ادالى الفاوانت حر ان الواو للمحال لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحرى انزل وانت آمن لم يأم من حتى ينزل فيكون الواو للمحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانزلت فانت حر وانزلت فانت امن لا يعتق الا بالاداء والامان شرط للنزول كما في قوله انت طالق وانزلت فانت امن لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتفق التعلق كان كل واحد واقعا في الحال \* قلنا الجواب عنه من وجوه \* احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام قال الله تعالى \* وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التاويلين \* وقال عز اسمه \* ثم دنى فمدلى \* جل على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة \* شعر \* ومهمه \* غير ارجاؤه \* كان لون ارضه سماؤه \* اراد كأن لون سمانه من غيرتها ارضه \* وقال آخر يمشى فيقمس او يكب فيعثر اراد او بعثر فيكب \* وقال القطامي كاطبت بالفدن السباع اى طينت بالسباع الفدن وهو القصر فيكون للتقدير كرن حر وانزلت \* ودالقا وكن آمننا وانت نازل اى انت حر وانزلت آمن في هذه الحالة وانما يحتمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التنجيز وايسر في وسع المتكلم تنجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت الجزية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به في البز ان هذا الواو لعطف

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه بورت  
الكلام ملاحه \* والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدره كقوله  
تعالى فادخلوها خالدين \* اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن الاحوال الواقعة فان غرض  
المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون معناه ادالي الفامقدر الجزية  
في حالة الاداء وازل وقدر الامان في حالة النزول ولما ثبت المتكلم الجزية والامان في حالتي  
الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال \* والثالث ان الجملة الواقعة جالا قائمة  
مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام ادالي الفانصر حرا  
واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان  
في قوله اثني اكرمك \* والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لو لا قوله ادالي كذا  
فبانضمام هذا الكلام اليه تاخر العتق كياتاخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله ادالي كذا  
بمنزلة ان دخلت الدار في تاخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه \*  
وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا للاداء اي وصفه لا يثبت سابقا عليه اذا الحال  
لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله ( انه لعطف الجملة ) اي الواو لعطف لامكان  
العمل بالحقيقة اذا الجملة خبرتان ههنا بخلاف ما تقدم \* وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر  
وتؤنث \* على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه  
فاذا نوى الحال صححت نيته ديانه وصار كأنه قال انت طالق في حال مرضك وانت طالق في حال  
اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدق القاضى لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله  
( خذ هذا المال واعمل به مضاربة ) في البز اي خذ مضاربة واعمل به في البز كذا اللفظ المبسوط \*  
وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملة طلبيتين \* لا للحال لانها لا تصلح للحال  
ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال  
لتصحیح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على الجواز  
فيكون مشورة اثارها عليه لا شرط في الامر الاول كذا في المبسوط \* والبز متاع البيت من  
اثياب خاصة عن ابي دريد عن الليث ضرب من اثياب وعن الجوهري هو من اثياب امته  
البزاز والبزازة حرفه وقال محمد في السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب  
الصوف والخز كذا في المغرب قوله ( احدهما كذا ) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت  
في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شقوي واما معنى فلان معنى الجمع  
موجود في الاصاق الذي هو معنى الباء \* ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدي معنى  
الانصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والجمع معاوضة من جانب المرأة  
ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كما في قوله  
احل هذا الطعام ولت درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احل بدرهم سواء ووجب  
المال اذا حله لانه انعقد اجارة لاستعانة \* او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا  
فانها تقتضى العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

الجملة للحال حتى  
لا نصير شرطا بل  
نصير مشهورة  
ويبقى المضاربة عامة  
واختلفوا في قول  
المرأة تزوجها طلقني  
ولك الف درهم  
فحمله ابو يوسف  
ومحمد على المعاوضة  
حتى اذا طلقها  
وجب له الالف  
وحله ابو حنيفة  
رحمه الله على واو  
عطف الجملة حتى  
اذا طلقها لم يجبه  
شيء ولا يبي يوسف  
ومحمد طريقان  
احدهما ان الواو قد  
يستعار للباء كما استعير  
له في باب القسم على  
مانين ان شاء الله عز  
وجل فحمل على  
هذا الجواز بدلالة  
حال المعاوضة لان  
حال الخلع حال  
المعاوضة كما قيل في  
قول الرجل لاخر  
احل هذا الطعام الى  
منزلي ولك درهم  
انه يحمل على الباء  
اي بدرهم والثاني  
ان الواو للحال بدلالة  
حال المعاوضة ايضا  
ليصير شرطا وبدلا

شرطا للطلاق وبدل عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قلت طلقني في حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اي طلقت ان قبلت اللف \* ونظيره اي نظير قوله طلقني ولك الف \* وهذا اي قوله ولك الف \* لا معنى للباء هنا اي لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء في مسألة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كأنه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل للمال ايضا لانها انما حلت في مسألة الخلاف وهي قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذ لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن جعلها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة \* وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية \* وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والجمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يتركه الحقيقة \* لان ذلك اي العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق \* والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى الى الفاء وانت طالق حتى لم يصبح رجوعه قبل قبولها ويحتمل به في قوله ان حلف بطلاقك فكذا \* وذلك لانه يصير معاقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام \* ثلاث جدهن جدوهر لهن جد \* الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه كافي النكاح وسائر المعاوضات \* وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب ويجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح غير الحقيقة للعطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فيجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلم \* وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل انصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد بحرار من باب علم فيصلى صفة الحال \* وحاصله ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للمحال فلا يكون الواو للمحال وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيين فجعلت للمحال هذا تقرير كلام الشيخ \* وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحوان الجملة الاربع وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا \* ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية قالوا او لازمة نحو جاءني زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكلمه بكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظيره قوله ادالي  
 القاوانت حروانزل  
 وانت آمن بخلاف  
 خذ هذا المال واعمل  
 به فانه لا معنى للباء هنا  
 وانما حلت في مسألة  
 الخلاف على الحال  
 لدلالة المعاوضة ولم  
 يوجد وكذلك  
 في قوله انت طالق  
 وانت مريضة وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله  
 الواو في الحقيقة  
 للعطف فلا تترك الا  
 بدليل ولا تصلح  
 المعاوضة دلالة لان  
 ذلك في الطلاق امر  
 زائد الا ترى ان  
 الطلاق اذا دخله  
 العوض كان يمينا من  
 جانب الزوج فلم  
 يستقم ترك الاصل  
 بدلالة هي من باب  
 الزوائد بخلاف الا  
 جارة لانها شرعت  
 معاوضة اصلية  
 كسائر البيوع وقولها  
 ولك الف ليست  
 بصيغة الحال ايضا  
 لان الحال فعل او اسم  
 فاعل واما قوله ادالف  
 وانت حر وصيغته  
 المحال

جائى زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه \* وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز  
الامر ان \* وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمه  
في الدار \* وان كان بعده مظهر فالامر ان جاز ان نحو لقيته عليه جبة وشى \* ولقيته و عليه جبة وشى \*  
وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصالح ان يكون حالا وكيف ولا يصالح ان يكون الواو للعطف  
ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد  
عرفت ان تناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان تكون الواو للعطف تجعل  
للحال تصحيحا للكلامه واحترازا عن الالغاء \* وكذا قوله وانت حر صيغته للحال  
مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للبتداء ولو جعل حالا  
كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي  
ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان  
وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض \* ويجوز  
ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل  
اي الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه  
يشير قوله ليس بصيغة للحال اي صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما  
حالا ايضا \* وذكر في بعض الشروح ان ما يجي من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل  
من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فومالي في ولقيته و عليه جبة وشى \* مقدر باسم الفاعل  
وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشى \* فعلم ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح  
\* ولكن للخصم ان يقول فلنكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا بمثل هذه التأويل  
ايضا اي طلقني مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك \* وقيل معناه ان هذا التركيب  
لا يصالح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا  
لان نحو اهوى المفرد اذا لفرق بين قولك جاءني زيد مسرعا و جائني زيد يسرع في افادة معنى  
الاسراع ثم الظرف لا تقاربه الى العامل امامه مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو  
مذهب الاخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان  
تقدير قوله لقيته عليه جبة وشى \* لقيته تستقر عليه جبة وشى \* او مستقرة عليه جبة وشى \* وعلى  
كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل  
المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح  
بالمضمر فقبل لقيته يستقر عليه جبة وشى \* او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة  
اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصالح الجملة الاسمية لها الامع الواو فكانت هذه  
الصيغة سالحة للحال \* وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل للمهد  
اي الحال المستترة في هذا الظرف وهو قوله اولك فعل اي يستقر او اسم فاعل اي مستقر  
\* قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو واجمع فان المذكور فيها ان الجملة

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها الماتركها  
فما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف  
خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله ( و صدر الكلام ) يعنى قوله  
ادالى الفا غير مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب  
على عبده ديناً ولا يصلح للضريبة ايضاً لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح \* ولانها  
لا يزيد في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها \* والضريبة وظيفة يأخذها المالك  
\* فحمل عليه اى حل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير  
تعليقا للعتق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت  
طالق وعليك الف درهم كان اقطاعا مفيدا منه بدون اخره فلاحاجة الى الحمل على الحال  
وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فهذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك  
الف في تينك او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها الزوم \* ولان ادنى ما فى الباب  
ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا فى المبسوط \* فصلح  
اى قوله ادالى الفا \* دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله ( لدلالة فيها على الحال )  
لان الاصل فى التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت  
بالاحتمال والشك \* ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال  
شفقة ومرحمة ولما توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذى هو حقيقتهما  
وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين \* ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا  
للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل  
كلامه \* لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود  
قبله \* والكلام يحتمل الحال ايضاً لان قوله آمن نعمت فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو  
\* وايضاً انصب على المصدر من آض يبيض اذ ارجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذلك  
ايضاً اى آيضاً عائداً اليه ويقال قد اكرثت من ايض اى اكرثت انتكلم بهذه الكلمة كذا  
ذكر المبدانى قوله ( الفاء للوصل والتعقيب ) يعنى موجه وجود الثانى بعد الاول بغير  
مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقب ضرب زيد  
ولم يتناول المدة بينهما \* ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان  
من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو  
لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ايس بموجب له \* قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع  
والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت  
زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظيا وقد يكون للاتباع متجردا  
عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين  
هو الاتباع \* وذكر فى شرح الوجزان الفاء فى الترتيب على ثلاثة اوجه \* احدها ان يكون

و صدر الكلام غير  
مفيد الا شرطا للتحرير  
فحمل عليه قوله انت  
طالق مفيد بنفسه  
وقوله انت مريضة  
جملة تامة لدلالة فيها  
على الحال لكنه يحتمل  
ذلك فحتمت نيته واما  
قوله ادالفا لا يصلح  
ضريبة فصلح دلالة  
على الحال وقوله  
واعمل به فى باب  
المضاربة لا يصلح  
حالا للاخذ فى قوله  
خذ هذا المال مضاربة  
مطلقا وقوله ازل  
وانت آمن فيه دلالة  
الحال لان الامان انما  
يراد اعلاء الدين  
وليعاين الحربى معالم  
الدين ومحاسنه فكان  
الظاهر فيه الحال  
ليصير معلقا بالنزول  
الينا والكلام يحتمل  
الحال واما الفاء فانه  
للوصل والتعقيب  
حتى ان المعطوف  
بالفاء يتراخى عن  
المعطوف عليه بزمان  
وان لطف هذا  
موجه الذى وضع له

الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبني لانه من موجب الضرب  
والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة  
يسيرة كقولك جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجي زيد وعمرو مهلة يسيرة \* والثالث  
ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة  
فان الثاني بعده وبيهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول قوله (الاترى)  
توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب  
في الاخر به لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل \* لان الحكم مرتب  
على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا قوله ( اخذت كل ثوب  
بعشرة فصاعدا ) معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا  
السعر فزاد على العشرة فتقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا \* فقوله فصاعدا انتصب  
على الحال بعامل مضمرة والتقدير كان الاخذ بعشرة فزاد الثمن عقيب الاخذ فصاعدا  
من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا \* وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يقدم  
الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو  
ظاهر \* وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان  
الصاعد هو الثمن \* وكذا على العشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن  
بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون  
التقدير فزاد الثمن صاعدا اي ذهب على هذه الحالة في البعض قوله ( وجود العطف منقسمة  
على صلته ) اراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف  
وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع قالوا او لمطلق العطف ثم للترتيب مع التراخي فلا بد  
من ان يكون الفاعل مختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له  
لفظ اخر والاشترك خلاف الاصل لما مر غير مرة قوله ( ولذلك ) اي ولان الفاء للتعقيب  
قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعث هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حر انه يعتق ويجعل  
الرجل قابلا للبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب  
العقب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء و صار كانه قال قبلت فهو  
حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا \* لرد الايجاب بان جعله  
اخبارا عن الحرية الباقية قبل الايجاب \* ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت  
القبول بالشك قوله ( فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب  
فبذكرة تبيين انه شرط للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال  
ان كفايتي في صافا قطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه فيصا كان القطع  
حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمن بخلاف ما لو قال اقطع قطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن  
لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمن \* لان الغرور بمجرد الخبر

الاترى ان العرب  
تستعمل الفاء في الجزاء  
لانه مرتب لاحالة  
وتستعمل في احكام  
العلل كما يقال جاء  
الشتاء فتأهب لان  
الحكم مرتب على  
العلة ويقال اخذت  
كل ثوب بعشرة  
فصاعدا اي كان  
كذلك فزاد الثمن  
صاعدا مرتفعا ولما  
قلنا ان وجود  
العطف منقسمة على  
صلته فلا بد من ان  
يكون الفاء مختصا  
بمعنى هو موضوع  
له حقيقة وذلك هو  
التعقيب

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لاخر بعث ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع

ولو قال هو حر او  
وهو حر لم يجز البيع  
وقال مشايخنا فيمن  
قال خياط انظر الى  
هذا الثوب ايكفيني  
قيصا فنظر فقال نعم  
فقال فاقطعه فقطعه  
فاذا هو لا يكفيه انه  
يضمن كالوقال فان  
كفاني قيصا فاقطعه  
فاذا هو لا يكفيه انه  
يضمن ولذلك قالوا  
فيمن قال لامرأته ان  
دخلت الدار فانت  
عالق فطالق فدخلت  
لدار وهي غير مدلول  
بها انه يقع على الترتيب  
فتبين بالاولى ولذلك  
اختص الفاء بعطف  
الحكم على العمل كما  
يقال اطعمته فاشبعته  
اي بهذا الاطعام وقال  
النبي عليه السلام  
لن يجزى ولدو الده  
بيده يملوكا فيشتره  
فيعتقه فدل ذلك  
على ان كونه معتقا  
حكم للشري بواسطة  
الملك ولهذا قلنا فيمن  
قال ان دخلت هذه  
الدار فهذه الدار  
فعبدي حر ان الشرط

اذ لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار كالوقال هذه الطريق آمن فسلك  
فيه فأخذ للصوص متاعه لا يضمن كذا في المبسوط قوله ( فتبين بالاول ) قال بعض مشايخنا  
هذا قول ابي حنيفة فاما عندهما فينبغي ان تطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير  
ممكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا  
وحكمه على الخلاف كما عرفت \* والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب  
فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كالوقال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية  
لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى الجواز كذا قال شمس الأئمة  
رحمه الله قوله ( ولذلك ) اي ولعنى التعقيب اختص الفاء بكذا \* انما اعاد هذا الكلام ليبنى  
عليه ذكر الحديث الذي اورد \* وبظاهاه تمسك اصحاب الظواهر منهم داود والاصبهاني  
فقالوا ان الرجل اذا ملك اياه او ابنته يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله  
فيعتقه تخصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى  
\* ولان القرابة لا تمتنع بثبوت الملك ابتداء فلا تمتنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما تمتنع  
بقائه ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء \* وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرفت  
\* والمراد من قوله فيشتره فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه  
فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهده وضرب فاجمع وكتب فقرمط \* وانما اثبتنا به الملك  
ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك  
النكاح لانه لا فائدة في اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازاله لانها تعود الى ما كانت عليه  
قوله ( واطعمته فاشبعته ) اي بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن  
الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام \* فيشتره  
فيعتقه \* مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا  
فلو شرط اعتاق ابتدائي لا يكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون  
اعتاقا حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء \* كذا قيل وفيه تكلف  
قوله ( فدل ذلك ) اي قوله فيشتره فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشرع كالاشباع  
في قوله اطعمه فاشبعه \* وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق  
حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالته فكان منافيا له والمنافي  
لحكم الشئ لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشئ \* فقال انه بنفسه لا يصلح حكمه له ولكنه لا يصلح  
بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القريب اكمال له العتق فيصير  
العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتق لان السبب الموجب  
للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج  
الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناوليا عن الكفار يخرج به عن العهدة  
ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعي رحمه الله \* وانما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة

ان يدخل الاخرة بعد ( كشف ) ( ١٧ ) ( ثاني ) الاولى من غير تراخي

وقد تدخل الفاء على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم ﴿ ١٣٠ ﴾ فتصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اناك

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلى ها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يمائل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجد مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى \* او من كان ميتا فاحييناه \* اي كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياء بعد ما فني فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه \* وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافئتهما بحال اذا انصف عن نفسه وتامل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقتك يا اكرم الاكرمين \* من غير تراخي اي من غير ان يشتغل بينهما بمعمل اخر \* او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بمعمل قوله (وقد تدخل الفاء على العلل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مرتبة على العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول لانها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام مترخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اناك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار \* ويسمى هذه الفاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل \* والابشار لازم ومتعدى يقال بشرته بمولد فابشر اي صار فرحا مسرورا به ومنها بمعنى اللازم \* والمراد من الغوث المغيب قوله (انه يعتق المحال) لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضوع للتعليل فيصير معناه ادالى الفالانك حرف فلذلك ينتج به العتق \* وقوله ولم يجعل بمعنى التعليل كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقولك فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان ادبت الى الفاء فانت حر كافي صورة الواو \* فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يضر اليه من غير ضرورة \* ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا \* لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار \* ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اي ولان النساء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعائته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيتين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام او نحوهم والراهم في الذمة

الغوث وقد نجوت ونظيره ما قال علماؤنا في السأذون فيعن قال لعبد ادالى الفاء فانت حر انه يعتق للحال وتقديره ادالى الفاء فانت قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المستراخي وقالوا في السير الكبير انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليل كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فعمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر لا يسطيعه من يظلمه \* يريد ان يعر به فيعجمه \* وقونه ليدين لهم فيضل الله من يشاء ( في )

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب درهم وبعده آخر  
 كما اذا قال درهم ثم درهم بلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل  
 الفاء عبارة عن الواو ويجاز المشاير كقوله في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم \* وقال الشافعي رحمه  
 الله لم درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدرهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب  
 ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصل به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب  
 الاول فينفصل لاحتماله فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوف المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة  
 الاولى وتأكيدا كونه قال فهو درهم كقوله تعالى \* وما ارسلنا من رسول \* اي من قبلك \* الا بلسان  
 قومه \* اي بلغتهم ليبين لهم \* اي الدين الحق والصراط المستقيم \* فيضل الله من يشاء \* اي بصير ذلك  
 البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين  
 باشارة الباطل ويهدي من يشاء لا يتبع الحق \* وكقول الشاعر \* وهورؤبة \* في رواية صاحب  
 الصحاح \* يريد ان يعربه فيعجمه \* اي امره بالانحطاط ومعنى البيت انه لا يتقدر على انشاء الشعر والتكلم  
 به من وضعه في غير موضع بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام  
 وفصاحته يحسن موقفه فاذا فقد ذلك فسد فهداه \* عنى قوله يريد ان يعربه اي يفصحه ولا يلحن في اعرابه  
 فيعجمه اي يأتي به عجميا يعني يلحن فيه \* قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه  
 \* وقال الاخفش لوقوعه \* وقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع \* وقع الاعجام  
 فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح \* وذكر صاحب الكشاف في  
 رسالته الزاخرة راويا عن الخطئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة \*  
 وقال \* الشعر صعب وطويل سلبه \* اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه \* زلت به الى الخضيض قدمه \*  
 يريد ان يعربه فيعجمه \* قوله ( الا ان هذا ) اي جعله جملة مبتدأة كقوله الشافعي لا يصح  
 الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والغناء من كل وجه لانه يساري قوله على درهم  
 درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاما يمكن وفيما ذهب اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه فقيه  
 اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى  
 العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق بمقاله الشافعي قوله  
 ( على سبيل التراخي ) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت  
 جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول  
 ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهرا ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في اثر التراخي اي في ظهور اثره  
 فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكنت ثم استأنف  
 قولنا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى  
 الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون  
 التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر  
 التراخي في نفس اللفظ ايضا تقدير اكا يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالمفصل

الا ان هذا لا يصح الا  
 باضمار فيه ترك الحقيقة  
 والحقيقة احق ما  
 امكن \* واما ثم فللعطف  
 على سبيل التراخي  
 وهو موضوع  
 ليختص بمعنى ينفرده  
 واختلف اصحابنا في  
 اثر التراخي فقال ابو  
 حنيفة رضي الله عنه  
 هو بمعنى الانقطاع  
 كانه مستأنف حكما  
 قولنا بكمال التراخي

وقال ابو يوسف ومحمد رجة الله عليهما التراخي راجع الى ﴿ ١٣٢ ﴾ الوجود فاما في حكم التكلم فتصل بيانه فيمن قال

لامر أنه قبل الدخول  
انت طالق ثم طالق ثم  
طالق ان دخلت الدار  
قال ابو حنيفة رجه  
الله الاول يقع ويأخو ما  
بعده كأنه سكت على  
الاول ولو قدم  
الشرط تعلق الاول  
ووقع الثاني ولغا  
الثالث كما اذا قال ان  
دخلت الدار فانت  
طالق طالق طالق  
وقال ابو يوسف ومحمد  
يتعلقن جميعا وينزلان  
على الترتيب سواء قدم  
الشرط او اخر ولو  
كانت مدخولا بهما نزل  
الاول والثاني وتعلق  
الثالث اذا اخر  
الشرط واذا قدمه  
تعلق الاول ونزل  
الباقى عند ابى حنيفة  
رجه الله وعندهما  
يتعلق الكل ذكره  
في النوادر وقد يستعار  
ثم معنى او العطف  
بجاء للمجاورة التي  
بينهما قال الله تعالى ثم  
كان من الذين آمنوا  
ثم الله شهيد على  
ما يفعلون

بالسكوت \* وقال ابو يوسف ومحمد رجهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد ما دل  
اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لاني التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا  
والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف \* بيانه فيمن قال الى اخره  
هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول  
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق  
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رجه الله يقع الاول في الحال وبلغو ما بعده لانه لما صار  
كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير في اخره لفوات شرط  
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لاني عدة فيبلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد  
حقيقة السكوت \* واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول  
بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانت لاني عدة \*  
ولا يقال ينبغي ان يبلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع  
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك  
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع  
شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبني على الاتصال صورة وذلك  
موجوده هنا فاما التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف  
الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعلق بالشرط \*  
بوضحة انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط  
لعدم ما يوجب التعلق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال  
صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خيرا بعد خيرا \* واذا اخر الشرط في المدخول  
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر \* وعندهما يتعلق الكل  
بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلان على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة  
التراخي فلو وجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت  
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة وبلغو الثاني لفوات المحل  
بالبينونة قوله ( كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق ) يعني لغير المدخول بها  
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طنقت واحدة في الحال ولغا  
ماسواها \* ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طنقت ثنتين للعالم وتعلق  
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقبسا  
عليها لاني حنيفة رجه الله في المسائل المذكورة قوله ( وقد يستعار ثم معنى الواو ) واذا  
تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارة للواو احترازا عن الالف للمجاورة اي  
للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وشم لعطف مقيد والمطلق داخل  
في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى \* ثم كان من

الذين امنوا \* اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو \* وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاء فى زيد ثم عمرو \* وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لافى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره \* وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا \* وقال الله تعالى \* ثم الله شهيد على ما يفعلون \* قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان معنى الواو كفى قول الشاعر \* شعر \* ان من ساد ثم ساد ابوه \* ثم قد ساد قبل ذلك حده \* قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها وتبجتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون \* وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهاده على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسننهم وايدبهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى الجواز عند التعذر قلنا كذا \* وجواز استعارة ثم للواو قلنا كذا \* اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام \* من حلف على عيب فرأى غير ما خيرا منه فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير \* شرع الكفارة قبل الحنث \* وماروى فى رواية اخرى فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز \* ولنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على عيب فرأى غير ما خيرا منها فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر ببقى على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار \* ولو صححت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز \* فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ما ذكرتم \* قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلى من ايمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه \* واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود \* وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق \* وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول  
النبي صلى الله عليه  
وسلم من حلف على  
عيب فرأى غير ما  
خيرا منها فليات  
بالذى هو خير ثم  
ليكفر بيمينه  
على حقيقته لان  
العمل به ممكن لانا  
نعمل بحقيقة موجب  
الامر فيجعل الكفارة  
واجبة بعد الحنث  
وروى فليكفر بيمينه  
ثم ليات بالذى هو  
خير فحملنا هذا على  
واو العطف لان العمل  
بحقيقته غير ممكن وهو  
موجب الامر لان  
التكفير قبل الحنث  
غير واجب فكان  
الجواز متعينا تحقيقا  
لما هو المقصود واذا  
صح بان يستعار ثم  
لواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالخلف  
وبرؤية الخنث خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم \* وانما جعلناه عبارة  
عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل  
الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان \* ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز  
كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما جعلناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو  
قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الخنث  
وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته ولتوافق الروايتان \* قوله عليه السلام \* من  
حلف على يمين \* اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتسامحون  
بايمانهم حالة التخالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف  
على يمين \* وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله ( فالفاء به اولى ) اي بالواو  
اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى  
الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة  
للاو من ثم الاترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال  
درهم ودرهم \* ولهذا اي ولتقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان  
الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر  
جمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابى حنيفة وعندهما  
ثلاث \* الان الحقيقة اولى يعني لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان  
العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لاعلى الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم  
جميعا لان في كلامه تنصيحا على ان الثانية تعقب الاولى فبين الاولى لالى عدة بخلاف  
الواو \* واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى  
هذا ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو  
الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخير \*  
وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال  
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق  
\* وذاكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق  
فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب \* وذاكر الفقيه ابو الليث في المختلفات  
انه يقع عند الكل ثلاث تطبيقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن \*  
وذاكر الكرخي وانطحاوي ان المسئلة على الاختلاف \* وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث  
تطبيقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطبيقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر  
بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى \* وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان  
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأه غير مدخول بها فدخلت

فالفاء به اولى لان  
جوازه بالفاء اقرب  
ولهذا قال مشايخنا  
فيمين قال لامرأته  
ان دخلت الدار  
فانت طالق فطالق  
فطالق ولم يدخل بها  
ان هذا على الاختلاف  
مثل ما اختلفوا  
في الواو الان الحقيقة  
اولى فلذلك اخترنا  
الاتفاق في هذا واذا  
قدم الجزاء بحرف الفاء  
فعلى هذا ايضا \*

والدار بانة بتطبيقه واحدة عند ابى حنيفة وقال تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث  
 بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة \* ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان  
 دخلت الدار و ذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوى جعل  
 كلمة الفاء مثل كلمة الواو اقدم الشرط او اخر \* وذكر الفقيه ابواليث انها مثل كلمة بعد فقال  
 اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة  
 وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله ( واما بل ) اعلم ان كلمة بل  
 موضوعة للاضراب عن الاول منقيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط  
 فاذا قلت جاني زيد بل عمرو كنت قاصدا للخبر بمجى زيد ثم تبين لك انك غلطت في  
 ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو \* واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل  
 وجهين \* احدهما ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمرو فكذلك قصدت ان تثبت  
 نفي المجى لزيد ثم استدركت فائمه لعمرو \* والثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني  
 عمرو فيكون نفي المجى ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده  
 دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر \* وقد يدخل عليه كلمة لاننا كيدا  
 للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة \* وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان  
 الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في  
 اثبات الثاني مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته  
 بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما وقع  
 وبمشله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان  
 الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة قوله ( ولهذا ) اى  
 ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قل فلان على الف درهم  
 بل الفان يلزمه ثلاثا الف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول  
 واقامة الثاني وقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة  
 مقام الاول صحيح فيلزمه الما لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته  
 انت طالق واحدة لابل ثنتين \* وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة  
 وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد  
 ما اقربه او لا يبنى اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي  
 اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد وذلك باطل فلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام  
 باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك  
 النفي بقوله بل الفان اى غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف آخر كما يقال  
 حجبت حجة لابل حجبتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا لحجبتين لا غير وكما  
 يقال جاني رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا اصل مجيئه \* وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فوضوح  
 لاثبات ما بعده  
 والاعراض عما قبله  
 على سبيل التدارك  
 يقال جاني زيد بل  
 عمرو ولهذا قال زفر  
 رحمه الله فيمن قال  
 فلان على الف درهم  
 بل الفان انه يلزمه  
 ثلاثة الاف لانه اثبت  
 الثاني وابطل الاول  
 لكنه غير مالاك  
 ابطال الاول فلزمه  
 كما لو قال لامرأته  
 انت طالق واحدة  
 لابل ثنتين انها تطلق  
 ثلاثا وقلنا نحن انما  
 وضعت هذه الكلمة  
 لتدارك وذلك في  
 العادات بان ينفي  
 انفراده ويراد بالجملة  
 الثانية كالمها بالاولى  
 وهذا في الاخبار  
 يمكن كرجل يقول  
 سني ستون بل سبعون  
 زيادة عشر على  
 الاول فاما الانشاء  
 فلا يحتمل تدارك  
 الغلط وقع ثلث  
 تطبيقات حتى اذا قال  
 كنت طلقت امس  
 امرأتى واحدة بل  
 ثنتين او لابل ثنتين  
 وقعت ثنتان لما قلنا

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها طالق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك لانه باذنت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت

طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا المكان لا يبطل الاول ولعامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انتهاتين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما قر به او لا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حجبت حجة لابل عبرتين \* وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجوده لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استداركه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يمكن وعلى هذا لو قال على القان بل الف او على الفدينار لابل زيوف يلزمه ازيد المائين وفضلهما واما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما قر به او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه الممالان كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره \* قال ابواليسر انما يقع ثلث تطبيقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطبيقاتين فقد قصد الرجوع واقامة التطبيقين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل الزوم وتعلق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ نبي عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث \* وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما لضرورة اولان اللفظ دال عليه لغة اما لضرورة فمثاله قوله جاءني زيد وعمرو ثبت بحجى كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بحجى واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا \* قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فيثبت بواسطة ح بين الجملتين وام يمكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا لتعليل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت قوله (ويصل بهذا) اى بباب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة او لان القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام او لانه اقوى

(كقولك) الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة

فان استويا اعتباراً  
 اقربهما مثاله ما قال  
 في الجامع انت طالق  
 ان دخلت الدار لابل  
 هذه لامرأة اخرى  
 انه جعل عطفاً على  
 الجزاء دون الشرط  
 لانالو عطفناه على  
 الشرط كان قبيلانه  
 ضمير مرفوع متصل  
 غير مؤكد بالضمير  
 المرفوع المنفصل  
 وهو التاء في قوله  
 دخلت وذلك قبج  
 قال الله تعالى اسكن  
 انت وزوجك الجنة  
 فاكده وذلك ان  
 الفاعل مع الفعل  
 كشيء واحد واذا  
 كان ضميره لا يقوم  
 بنفسه تأكد الشبه  
 بالعدم فقبح العطف  
 بخلاف ضمير المفعول  
 لانه منفصل في الاصل  
 لانه يتم الكلام بدونه  
 على ما ذكرنا نظيره  
 انت طلق ان ضربتك  
 لابل هذه ينصرف  
 الى الثانية فاذا عطفناه  
 على الجزاء كان  
 معطوفاً على ضمير  
 مرفوع منفصل  
 وذلك احسن فلذلك  
 قدمناه

كقولك رأيت ابن زيد ولكنه ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكني الاقرب  
 ثانياً وكافي العصبات بغير قوة القرابة اولاً ثم القرب ثانياً \* مثاله رجل له امرأتان فقال  
 لاحدبهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيراً الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى  
 انه اى قوله لابل هذه يجعل عطفاً على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار  
 طلقنا جميعاً ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما \* ولهذا الكلام وجوه ثلاثة  
 \* احدها ان يجعل معطوفاً على الجزاء وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق \* والثاني  
 ان يجعل معطوفاً على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق \* والثالث  
 ان يجعل معطوفاً على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلقها  
 معلقاً بدخولها والكلام لا يحتمل على هذا الوجه بحال ويحتمل على الوجه الثاني عند وجود  
 النية فاذا عدت حل على الوجه الاول استدلالاً بفرض المتكلم وصيغة الكلام  
 \* اما الاستدلال بالفرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدراك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك  
 اعظم الامرين والتعلق في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا  
 الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم \* واما الاستدلال بصيغة الكلام  
 فهو ان العطف على الضمير المرفوع متصل بارزاً كان او مستتراً من غير ان يؤكد بضمير  
 مرفوع منفصل قبج وان كان جازماً تقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد  
 بل هوشى لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى \* اسكن انت وزوجك الجنة \*  
 فاذا استويت انت ومن معك \* فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل \* وانما وجب ذلك  
 لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فائدته  
 وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل  
 ولا على العكس \* ثم الضمير المرفوع متصل بمنزلة الجزء من الكلمة \* الا ترى ان اعراب  
 الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع  
 في يضرب \* والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا  
 احترازاً عن توالي الحركات وانما يمتاز عنه في كلمة واحدة لاني كلبين فعرفنا انه بمنزلة حرف  
 من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب  
 تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم \* ولان الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد  
 لا فتقار كل منهما الى الآخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف  
 بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظراً الى افتقاره الى الفعل لانه اذا كان  
 قائماً بنفسه بان كان مظهراً منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه اعتباراً للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه  
 بان كان ضميراً مستكناً او بارزاً متصلاً تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل  
 فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبجاً فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود  
 من كل وجه \* وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غيره مؤكد

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يغير له الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن في بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه \* اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفًا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفًا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولى \* فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى \* سيصلي نارا ذات لهب وامرأته \* فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلي على قرئته من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب \* وكذا ولا اباؤنا في قوله عز اسمه \* سيقول الذين اشركو ا لو شاء الله ما اشركونا ولا اباؤنا \* معطوف على الضمير في اشركونا للفاصل وهو كلمة لا \* وكذا و اباؤنا في قوله تعالى اخبارا \* اذا كنا ترابا و اباؤنا \* معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظائر وهما قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضى جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب \* قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكدا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل فلان فيعين العطف على الشرط وان كان ضمير امر فوفا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق \* وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله \* شعر \* قلت اذا قبلت وزهر تهادي \* كنتعاج الملائع سفن رمل \* فمع الفصل اولى \* ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلنا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى \* وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليب عليه دون التخفيف \* وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع \* وذكر شمس الأئمة في العطف الناقص انما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تدفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصر الى غيره من غير ضرورة قوله ( واما اذا استويا ) اي استوى الشبان في صحة العطف وحسنه فثاله ما لو قال ان فلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لاعلى الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فبلمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينارا وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شهبان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رجهما الله كاستثناء العشرة منها \* الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو برائة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف \* قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصله محمد وزفر رجهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة بصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف \* فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه بصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال فلان على الف درهم الا عشرة وثوبا \* قلنا لان سلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمد رجهما الله ذكر في الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الا درهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا ان في مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله ( واما لكن ) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فتوهم ان توهم ان عمرا غير مرئي ايضا فامطت كلمة لكن هذا التوهم \* والفرق بينه وبين بل من وجهين \* احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بل لكن الابعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا  
فثاله ما ذكرنا في  
الاقرار ان فلان  
على الف درهم الا  
عشرة دراهم ودينارا  
ان الدينار صار  
داخلا في الاستثناء  
وصار مشروطا مع  
العشرة لامع الالف  
لما ذكرنا ان عطفه  
على كل واحدة منهما  
صحيح فصار ما  
جاوره اولى \* واما  
لكن فقد وضع  
للاستدراك بعد  
النفي تقول ما جاءني  
زيد لكن عمرو فصار  
الثابت به اثبات  
ما بعده فاما نفي  
الاول فثبت بدليله  
بخلاف كلمة بل

بعد النفي \* وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك  
 بل كن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو ولم يأت فقولك عمرو ولم يأت جملة منفية  
 وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف \* وعمرو في قولك لكن عمرو ولم يأت مرفوع  
 بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيد لكن لم يضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب  
 وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيد لكن عمرا كذا ذكره الامام  
 عبد القاهر \* فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون  
 عطف الجملة على الجملة \* والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما في الاول  
 فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان  
 موجبها وضعا في الاول واثبات الثاني \* يوضحه ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو  
 اتنى بمعنى زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان  
 الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو اتنى بمعنى زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام  
 فانه لو سكت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق  
 بينهما قوله ( غيران العطف ) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك  
 بعد النفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق  
 انما يستقيم عند اتساق الكلام \* والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين  
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون  
 محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك  
 ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون  
 كلاما مستأنفا \* مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقربه لانسان فقال المقر له ما  
 كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو المقر له الثاني وهو فلان وان فصل  
 يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصریح بنفي ملكه عن العبد \*  
 فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار  
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له وانقر له متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى  
 المقر الاول \* ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر الثاني فيكون تحويلا لاردا  
 للاقرار ويصير قابلا له مقاربه لغيره \* فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان \* به اي بقوله  
 ما كان لي قط كان وصله به بيانا انه نفاء اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاء  
 مطلقا وصار كالجواز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة فيصير قوله على مجاز المحفظ اذا  
 وصله بالكلام فكذلك ههنا \* واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي \* كان هذا نفيا  
 مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لانسيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر جلا للكلام  
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول  
 وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول \* ومنال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما  
 يستقيم عند اتساق  
 الكلام فاذا اتسق  
 الكلام تعلق النفي  
 بالاثبات الذي وصل  
 به والافه مستأنف  
 مثاله ما قال عماؤنا  
 في الجامع في رجل  
 في يده عبد فاقراه  
 لفلان فقال فلان  
 ما كان لي قط لكنه  
 لفلان آخر فان  
 وصل الكلام فهو  
 للمقر له الثاني وان  
 فصل يرد على المقر  
 لانه نفي عن نفسه  
 فاحتمل ان يكون  
 نفيا عن نفسه اصلا  
 فيرجع الى الاول  
 ويحتمل ان يكون  
 نفيا الى غير الاول  
 فاذا وصل كان بيانا  
 انه نفاء الى الثاني  
 واذا فصل كان مطلقا  
 فصار تكذيبا للمقر  
 وقولوا في المقضى له  
 بدار بالينة اذا قال  
 ما كانت لي قط

دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يمجّد ذلك فاقام المدعى بينة انها داره فقضى  
القاضي بها له ثم اقر المقضى له انها دار فلان ولم يكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها  
لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجميع ترد الدار على المقضى عليه ولاشيء للمقر له  
لانها تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المقضى  
عليه \* بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد  
ليس للاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر  
الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول في العبد فلم يستقم رده عليه  
مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما المقضى عليه في هذه المسئلة  
فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحققت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول  
المقضى له انها ما كانت لي قط لكن المقضى عليه من اخذها بزعمه فلماذا ترد عليه \* وان  
كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه  
وهبالي بعد القضاء وسلمها الى اوباعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه \*  
وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له  
بتصديقه اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعده ما كانت لي قط فقط اراد ابطال اقراره والرجوع  
عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يبطال في حقه \* واما اذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها  
لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على المقضى عليه لان  
قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه \* وقوله ولكها لفلان كلام مبتدأ  
مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان غير ليتوقف اول الكلام عليه وبصيرا كشيء واحد فيكون  
اقرارا بالملك للغير بعدما اتقى ملكه وعاد الى المقضى عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه  
المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي \* ولكننا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان  
آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر معطوفا على النفي متصلا به لا يقع عنه ولا يحكم  
لاول الكلام بشيء قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره  
ولافرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي  
والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما في كلمة  
الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط بانصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته  
للثاني وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له \* ولهذا قالوا  
انما يصح هذا الاقرار اذا تابعا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا  
قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما هبة وقبض ولا  
بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة \* ولان اتصال النفي عن نفسه  
بالاثبات اغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا كيدا للشيء كان حكمه حكيم ذلك  
الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا الدر لفلان وسكت \* ولان النفي

لكنها لفلان وقال  
فلان انه باعني بعد  
القضاء او وهبني  
ان الدار للمقر له  
وعلى المقضى له القيمة  
للمقضى عليه لانه  
نفاها عن نفسه الى  
الثاني ايضا حيث  
وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد المؤكد \* ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا يجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اي لكننه بالاسناد اي باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء \* صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكننه الفلان وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقر به لغيره \* ويتضح هذا بفصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم يكن لي قط فان النفي فيه شهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الاقرار لان الكلام بانصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصارت تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار بطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها \* قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا \* وذكر في شرح الجامع للفقهاء ابي الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا ههنا \* وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالانلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة \* واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالبعد ما كان لي قط لكننه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكننها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة وانما العاطفة هي المخففة لانها لما اشتركتنا في الاستدراك واستوتوا في الحكم اورد الشيخ هذين المثالين في هذا الفصل \* ومثال فوات المعنى الثاني امة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفي قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسئلة صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في قوله لاجيز النكاح الا بزيادة خمسين \* وذلك لانه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لاجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة ورادا للاصل فاذا وصل به قوله ولكننه غضب علم انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال \* وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغضب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن موليا بمائة درهم فقال المولى لاجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فسح للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدراك وفي قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكننه غضب

عليه بسبب القرص حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين  
 في بعض ماشهده و ذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض ما قر فلا يوجب  
 بطلان الاقرار فافتقا \* وقوله الكلام متسق اى كلام المقر له المقر متوافقان لا  
 متافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله ( واما او ) اعلم ان كلمة  
 او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى  
 \* استغفر لهم او لا تستغفر لهم \* وقوله عز اسمه \* ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا  
 من دياركم \* وكقولك كل السمك او اشرب الابن فيتناول احد المذكورين هذا موجب  
 هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا  
 انها وضعت له قال الله تعالى \* فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم  
 او كسوتهم او تحرير رقبة \* والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد  
 الانواع لا بالجميع كما قاله البعض \* وكذلك في قوله تعالى \* فدية من صيام او صدقة او نسك \*  
 الواجب واحد منها وكذا الجائى في قولك جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله  
 ( ولم يوضع للشك ) نفي لما ذكره القاضى الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند عامة  
 الناس للتخيير في الاثبات ولا في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت  
 رأيت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولو كنتك تكون مخبرا عن رؤيته بكل واحد  
 منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى  
 احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجابات  
 والواو امر والنواهي لم توجب شكاً لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ \* وذلك انما  
 يكون في الاخبارات فاما الانشاءات فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها لا تبيح حكم ابتداء \*  
 وما ذكره القاضى الامام مذهب عامة النحاة \* وخالفه الشيخ وشمس الأئمة رحمهما الله في ذلك  
 فقال هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ايسر بمعنى يقصد بالكلام وضعا اى ليس بمقصود  
 في المحاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام \* وليس معناه ان الشك  
 ليس بمعنى يوضع له لفظا لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا \* وذلك لان موضوع  
 الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة  
 لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا لانها في الاخبارات يفضى الى  
 الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجئ \* احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو و معلوم  
 ان فعل المجئ \* وجد من احدهما عينا لانكرة اذ لا تصور صدور الفعل من غير العين وبإضافة  
 الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما  
 وجدوا انما جهله السامع فوقع الشك في الذى وجد منه فعل المجئ \* فتبين ان التشكيك انما  
 يثبت حكما واتفاقا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالمهبة وضعت لافادة ملك الرقبة  
 للمو هو ب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح  
 الوصل لبيان انه نفي  
 السبب لا الواجب  
 واما وانها تدخل  
 بين اسمين او فعلين  
 فيتناول احد  
 المذكورين هذا  
 موضوعها الذى  
 وضعت له يقال  
 جاءني زيد او عمرو  
 اى احدهما ولم يوضع  
 للشك وليس الشك  
 بامر مقصود يقصد  
 بالكلام وضعا لكنها  
 وضعت لما قلنا فان  
 استعملت في الخبر  
 تناولت احدهما غير  
 معين فافضى الى  
 الشك و اذا استعملت  
 في الانشاء والانشاء  
 تناولت احدهما من  
 غير شك تقول رأيت  
 زيدا او عمرا فيكون  
 للتخيير لان الابتداء  
 لا يحمّل الشك فعلمت  
 ان الشك انما جاء من  
 قبل محل الكلام

انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا يجوز وقد عرفت  
 ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلى فنبت انهما لم توضع للتشكيك \* وكذا التخيير يثبت  
 بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما  
 غير عين والامر للامر لا يتصور الاثمار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة  
 التمكن من الاثمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق  
 الفعل \* وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا \* ويؤيد قول الشيخين ما ذكر  
 في المفصل ان او وام واما لثامتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقمان في الخبر  
 والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره \* وما ذكر ابو علي  
 الفارسي في الابيضاح ان او لاحد الشئيين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب  
 اللبن اى افعال احدهما ولا يجمع بينهما \* وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشئيين  
 او الاشياء بان ذلك انك تقول جاءني زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبتت المجئ لاحدهما  
 لا يعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير  
 كقولك اضرب زيدا او عمرا فقدمته بان يضرب احدهما ثم خيره في ذلك فليهما ضرب  
 كان مطيعا \* وما ذكر ايضا في المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه \* احدها الشك نحو قولك ضربت  
 زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت له ان تكون ضربت عمر افانبت  
 باو وعظفت عمر اعلى زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وغيره \* و  
 الوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقدمته بضرب احدهما بغير عينه ولم يجز ان  
 تضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الامر اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن  
 هناك شئ \* موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر \* والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس  
 الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا وبقارقه  
 من آخر وهو انه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضربهما جميعا  
 لم يجز \* قال ولما كان لاحد الشئيين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما  
 لان المعنى احدهما قام \* فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا \* ما ذكرنا في المفصل  
 ويقال في او واما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة \* وما ذكرنا في المفتاح ان او في  
 الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام  
 لاحد ما يدكر لاعلى التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له  
 بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه \* ورأيت في كتاب بيان حقايق الحروف ان معنى  
 او اثبات احد الشئيين او الاشياء بمهما مع افراده عن غيره في المعنى بالترتيب لانها في حروف  
 العطف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واول للافراد وهي تجئ على ستة  
 اوجه \* ابهام احد الشئيين او الاشياء \* والشك \* والتخيير \* والاباحة \* والتفصيل  
 ومعنى الافراد فقط \* وبمعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

( اذا لم يكن )

اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اي على انها يتناول احد المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احدكما طالق\* وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كما انه قال انشئ الحرية احترازاً عن الالفاء والكذب\* او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصححاله لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعاً وعرفاً اخباراً حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخباراً حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار\* واذا كان انشاء يحتمل الخبر او يجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء بان بين العتق في احدهما كما كان للمأمر في قوله اضرب زيداً او عراً ان يختار الضرب في ايهما شاء\* ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عيناً ثم نسبها فخير ان احدهما حر لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر\* ثم انه اذا تين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكحة والنكحة ضد المعرفة فلغة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه كما اذا اوقعه في سالم لا يمكن اثباته في زبيح والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرطه اهلية الانشاء وصلاحيته المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدتين فبين العتق في الميت لا يصح\* ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارة اي هذا هو الذي اخبرت بحديثه\* او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجد لانه لا يعدو هما يقين كان العتق واقفاً في مكان البيان اظهارة وهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه\* واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة\* فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بينه وتزوج خامسة او اخت احد بهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جازله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارة لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال\* ولو كان دخل بينه لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال\* ولو قال لامرأته احدكما طالق فانت احدكما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاوجة بخروج الميتة عن محبة الطلاق\* فان قال تعينت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعاً فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله\* ولو كانت تحت حرة وامة قد دخل بهما قال احدكما طالق فثنتين ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حراً وهذا طالق او هذه بمنزلة قوله احدكما يحتمل الخبر فوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهاراً من وجه على ما ذكرنا في مسائل المتناق في الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فاراحتي تترت  
هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقهما  
تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقهما ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الفسوق قيمة  
الآخر مائة احد كما حرث مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة  
الاطهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة  
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء  
وعلى هذا فقس المسائل في الزيادات قوله (ولهذا) اي ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا  
قال وكلت هذا وهذا ببيع هذا العبد صحح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف مالو  
قال وهذا واذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله  
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه \* وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل يبيعه \*  
وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبنى على التوسع \* وكذلك  
اذا قال بيع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس  
والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كائن في المسئلة الاولى \* وفرق بعضهم فقالوا لجهالة  
فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كافي الاقرار جهالة المقربه لا تمنع صحة  
الاقرار وجهالة المقرله تمنع من ذلك \* والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا \* ووجه  
القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير غيره لا يصح للجهالة  
فكذلك التوكيل \* ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم  
بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل \* يوضحه ان الموكل  
قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدين يزوج فيوكله يبيع احدهما توسعة للامر عليه  
وتحصيلا لمقصود نفسه في الثمن (قوله والتخيير لا يمنع الامتثال) جواب عما يقال ان الموكل  
ان ما امره ببيع احد الشئيين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال  
هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كافي قوله  
تعالى \* فكفارته اطعام عشرة مساكين \* قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اي ولان او  
لاحد الشئيين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في المبيع بان قال بعث منك هذا الثوب او هذا  
بعشرة \* او في الثمن بان قال بعث منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قلت \* او في  
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم \* او في الاجرة بان قال آجرت  
هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت  
التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقى المعقود عليه او المعقود به مجهول لجهالة وؤدية  
الى المنازعة وهي مفسدة للعقد \* الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال  
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ انهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا \* وقال  
زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد التوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فيمن قال  
وكلت فلانا او فلانا  
بيعه هذا العبد انه  
صحح ويبيع ابهما شاء  
لان او في موضع  
الابتداء تخيير  
والتوكيل صحح  
استحسانا وانهما باعه  
صحح وكذلك اذا قال  
وكلت به احدهذين  
وكذلك اذا قال بيع هذا  
او هذا انه صحح ويبيع  
ابهما شاء لان او في  
موضع الابتداء  
للتخيير والتوكيل  
انشاء والتخيير لا يمنع  
الامتثال وقلنا في  
البيع والاجارة اذا  
دخلت او في المبيع او  
في الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكالواشترى احدا الاثواب الاربعة  
 على ان يأخذ ابها شاء \* وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا يفضى الى  
 المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا  
 العقد معنى الحظر لتردد عاقبته اذ يحتمل نيل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه  
 وان لا يستقر والحظر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد  
 دفعا للحاجة يتحمل الحظر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة  
 ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه  
 من الحمل اليه الا بالتبع فكان في معنى ما ورد به الشرع \* ولما لم يتحمل في الشرط  
 اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع  
 الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط وودي فيصير الزيادة لغوا  
 وصفا كذا في الاسرار \* فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا  
 المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الاخلاق به \* قلنا نعم ولكن الحكم منه غير ثابت  
 اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة ففي حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفي حق  
 العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الاخلاق \* ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما  
 في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا \*  
 لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن  
 الاخلاق به \* وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما بشير \* بمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل  
 واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه  
 لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط يثبت في جانب البايع ايضا اعتبارا به \* وذكروا  
 في المجرى انه لا يجوز في حق البايع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار  
 ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البايع لان المبيع قد كان  
 معه قبل البيع \* وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى او كان  
 من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعث منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على  
 ان آخذ منك ابهما شئت او على ان تؤدى الى ابهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الخاقا له  
 بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن \* ولان الحاجة اليه في الثمن ليست مثل  
 الحاجة في المبيع فيرد الى القياس \* وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة \* فلما المستأجر فيه  
 مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجري فيه فيجوز  
 خيار التعيين ايضا \* وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا  
 وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة  
 او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حاتوتين او عبيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول  
 الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا \* وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له  
 الخيار معلوما في  
 اثنين او ثلاثة فيصح  
 استحسانا لانه اذا لم  
 يكن معلوما اوجب  
 جهالة ومنازعة واذا  
 كان من له الخيار  
 معلوما لم يوجب  
 منازعة ولكنه يوجب  
 خطرا فاحتمل في  
 الثلاث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يحز \* وكذا هذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يحز استدلالا بالبيع \* الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احدا العبدين لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احدا الشيتين يجوز من غير شرط الخيار ( قوله وقال ابو يوسف ومحمد ) الى اخره \* اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة \* او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين \* او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المثلان مختلفين \* وصالفا في الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المثلين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به \* وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف حالة والالف المؤجلة اذ الفائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح منفضلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كما انه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين \* ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعتيق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا هنا \* ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية كذا في المبسوط \* وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فالا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجهول فكان الخيار له بكل حال قوله ( وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل ) اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى في النكاح كالتسمية في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه \* فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجب وموجب التسمية فوجب المصير اليه ما يمكن وقد وجد في مسألة الالف والالفين تسميتان احديهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فتثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل \* فذا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لا محالة فحل محل آخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في الاسرار \* فصار الاصل عندهما ان الواجب الاصلى في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه \* وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صححت التسمية ولم يثبت ثم عند ابي حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وهى مسألة الالف حالة والالفين

في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا او جب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح للمم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وببدل الخلع والعتيق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتيق والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فالما النكاح فلا يتعدى الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها في درهم او اكثر فالحيار للمرأة ان شامت اخذت الالف الحالة وان شامت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التحخير \* وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الحيار للزوج يعطيها لهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الف درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار لهما شاء \* كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله ( وعلى هذا قلنا ) اي على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التحخير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى \* فكفارته اطعام عشرة مساكين \* الاية وكفارة الخلق الواجبة بقوله عز اسمه \* فقديبة من صيام او صدقة او نسك \* وجز الصيد الثابت بقوله جل ذكره \* فجزاء مثل ما قتل من النعم \* الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا \* وذهبت شريعة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيا \* ثم انه اذا تقي بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى \* واختلف المخالفون في ذلك فعاتمهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعة ولا يجب الاتيان به وللكلف اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا تقي بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واجباب واحد من الاشياء غير عين تكليف بما اعلم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع \* وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لا على حقيقته كما يبتنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز \* تمسكوا في ذلك بان اجاب احد الاشياء اما ان يكون موجه ثبوت الحكم في واحد منها عينيا \* او في واحد غير عين \* او في الكل على سبيل الجمع \* او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتحخير ينافيهما \* وللثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصاوة الجنائز يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقي \* وعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء ما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينيا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

احتمال الاباحة حتى  
اذا فعل الكل جاز  
فاما ان يكون الكل  
واجبا فلا على ما  
زعم بعض الفقهاء  
وكذلك قولنا في  
كفارة الخلق وجزاء  
الصيد فاما قوله تعالى  
ان يقتلوا او يصلبوا  
او تقطع ايديهم  
وارجلهم من خلاف  
فقد جعله بعض  
الفقهاء للتخيير  
فأوجبوا التخيير في  
كل نوع من انواع  
قطع الطريق وقتلنا  
تحن هذه ذكرت  
على سبيل المقابلة  
بالمحاربة والمخاربة  
معلومة بانواعها  
عادة بتعريف او  
اخذ مال او قتل او  
قتل واخذ مال  
فاستغنى عن بيانها  
واكتفى باطلاقها  
بدلالة تنوع الجزاء  
فصارت انواع الجزاء  
مقابلة بانواع المحاربة  
فأوجب التفضيل  
والتقسيم على حسب  
احوال الجنابة  
وتفاوت الاجزية

البدل لانه لو ترك الكل لا يأنم الاثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى  
الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عينه وهو جازع لافان السيد  
اذا قال لعبداه اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الخائط في هذا اليوم ايها ففعلت  
اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا  
بمعينه اى واحدا ردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بتقيضه فكذا  
اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف مالم يس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا  
باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لحكمة التكليف قوله (فأوجب التخيير على احتمال  
الاباحة) التخيير الثابت بكلمة او على وجهين \* احدهما ان ثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل  
كقولك اضرب زيد او عمرا كان له ان يضرب ايها شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر  
وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فتقتصر عليه \* والثاني ان يثبت  
على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اى فربق شاء  
وان يجالسهم جميعا لان الاباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر  
اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا يجالس غيرهم \* ثم  
ان كان الامر للاباحة كافي النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود  
وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد  
لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان  
الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت \* فمن القسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائي  
فلانة او فلانة او اعترق من عبيدي فلانا او فلانا او بيع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة  
للسكاح من احد الكفويين لوليها زوجني فلانا او فلانا يثبت التخيير في هذه الصور ولا يجوز الجمع  
لان هذه الاشياء كانت محظورة على الماء وبقول الامر \* ومن القسم الثاني خصال الكفارة  
وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت  
مباحة قبل الامر فبقيت على الاباحة فانضح بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التخيير على احتمال  
الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول قوله \* تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله \*  
اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت بضيف كل واحد من الجبين فعل صاحبه  
الى نفسه \* وفي الخبر الآلهى \* من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة \* او ذكر اسم الله للتبرك  
وتشريف الرسول عليه السلام كافي قوله تعالى \* فان لله خمسة \* والمراد محاربة رسول الله ومحاربة  
المؤمنين في حكم محاربه \* ويسعون في الارض فسادا اى مفسدين اولان سعيهم لما كان على  
طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانصب فسادا \* على المعنى \* ويجوز ان يكون مفعولا له  
اى للفساد \* والسعي هو المشى بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به غالباً \*  
والمراد بالآية قطع الطريق عند جماعة اهل التفسير \* ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والتخعي  
وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام باختيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق

كذا في الكشاف والمبسوط \* واشير في شرح التأويلات 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 التخيير لم يجعل النفي جزءا على حدة بل جعل كلمة او في قوله او بنفوا على الواو  
 والنفي على القتل فكان بمعناه وبنفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا الكلمة او للتخيير بحقيقتها  
 فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه  
 الاجزئية ذكرت بمقابلتها فيصالح كل واحد جزاء الله فيثبت التخيير كافي كفارة اليمين ولكننا  
 نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادةها وينقص  
 بنقصانها قال الله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف  
 الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع \* تقريره ان الامة اجتمعت على ان القاتل او آخذ الممال  
 لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهرا الاية يقتضى التخيير بين الاجزئية الاربعة في الكل فدل  
 انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات \* ثم المحاربة انواع كل نوع منها  
 معلوم من تخويف او اخذ ماله او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ الممال وهذه الانواع تتفاوت  
 في صفة الجناية والمذكور اجزئية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن  
 بيان تقسيم الاجزئية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة  
 اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبار هي جلد مائة  
 او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا للتخيير فكذا ههنا \* وتبين ان معنى  
 النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل  
 او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل \* او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف  
 ان افردوا الاخذ \* قطع اليد لاخذ الممال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالجاهرة  
 \* او بنفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة \* وذكروا الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه  
 الاية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزئية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كافي  
 هذه الاية والانهى للتخيير كافي كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اي بيان الحد المذكور على  
 هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن  
 الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم \* وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابي برزة هلال بن عويمر السلمى وهو الاصح  
 على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل  
 عليه السلام بالحد قيم ان من قتل واخذ الممال صلب ومن قتل ولم يأخذ الممال قتل ومن اخذ  
 الممال ولم يقتل فطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك  
 وفي رواية عطية عنده ومن اخاف الطريق ولم يأخذ الممال ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تنصيص  
 على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس  
 يريدون الاسلام وبنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على  
 هذا المثال بالسنة في  
 حديث جبريل عليه  
 السلام حين نزل  
 بالخروج على اصحاب ابي  
 بردة على التفصيل  
 فاما فيما سبق فلا انواع  
 للجناية على حسب  
 اختلاف الاجزئية  
 فاجب التخيير وهذا  
 لان مقابلة الجملة  
 بالجملة يوجب التقسيم  
 لا محالة والجناية  
 بانواعها لا تقع الا  
 معلومة فكذلك  
 الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستأمنا \* قلنا فذليل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام \* و قيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد متى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصليب يجب على الكل بلا تفصيل \* قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كل حد الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سياليين الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة للموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله ( حتى قال ابو حنيفة ) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجنابة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ وقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين \* واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على اقتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يدرجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله بصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا \* ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الآمن بامان الله تعالى لاجراء اخذ المال وقتل النفس بمجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما ازداد الجنابة فيزداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنابته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار \* قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا \* وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروى في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية الحاج بن ارمط عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف و صلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لعرضين فانه لم يتعارض فيه الروايات \* وقد روى ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا ما تعارضت الروايات عن ابن عباس و اشار شمس الاثمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فبين اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجنابة محتتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

ولهذا قال ابو يوسف

ومحمد رحمه الله فيمن قال لعبدته ودانته هذا حرا وهذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه اتعيين في مسألة العبدین والعمل بالمتحمل اولى من الاهدار فجعل ما ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحال حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام المحكم وضع على ما سبق ولهذا قلنا فيمن قال هذا حرا او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخبر بين الاولين لان صدر الكلام تناول احد هما عملا بكلمة التخبير والواو توجب الشركة فيما سبق له الكلام فيصير عطفيا على المعتق من الاولين كقوله احد كحرا وهذا ثم يستعار هذه

الكلمة للعموم

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص بهذه الحالة به فلا يجوز الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اي ولان اولا احد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لوجع بين عبده ودانته فقال هذا حرا وهذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيتين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذما يمكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كما في اصول شمس الأئمة وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان لغو والباطل لاحكم له اصلا\* وذكروا في المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين ما يقع عليه العتق من ميت واسطوانة او حمار فقال هذا حرا وهذا وقال احد كحرا لا يعتق عبده في قول ابى يوسف ومحمد لان ان يعنيه لانه رد الكلام بين عبده وغيره فلا يعين عبده الابنية كما لو جمع بين عبده وعبده غيره وقال احد كحرا وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كأنه قال لعبدته انت حرا ولو قال ذلك لم يعتق الابنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) نعم هو كذلك اي سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين ليس بمحل للعتق في مسألتنا ولكن لا يسلم انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبيد له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كافي الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما بتعيين الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كافي قوله لا كبر سنانه هذا بنى لان العمل بالمتحمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كأنه قال لعبدته هذا حرا وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للمحي بمنزلة ما لو قال ثلث مالي فلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل للايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلماذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعه عن محمد رحمه الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احد كحرا عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حرا وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب الحرية بمنزلة قوله لعبدته هذا حرا او لا قوله (ولهذا الاصل) وهوان او لايجاب احد الشيتين قلنا اذا قال عبده الثلاثة هذا حرا وهذا وهذا انه يخبر في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه\* وعند الفراء يخبر بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء او وقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلفي اللفظ كالجمع بكناية الجمع في متفق اللفظ فصار كأنه قال هذا حرا وهذا حرا وهذا حرا والله لا اكلم هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا وهذين حتى انه ان كلم الاول حنت وان كلم الآخرين حنت وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنت كذا في الجاهع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضى انه لا يحنت الابان بجمع في التكلم بين احد

( ثانی )

( ٢٠ )

( كشف )

الاولين وبين الثالث: منزلة قوله لا اكلم احدهذين وهذا \* ولكننا نقول: سوق الكلام لا يجاب  
 العتق في احدهما والعطف لا يثبت الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا  
 على المقصود وهو المعتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما  
 عينا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفها عليه  
 كأنه قال احدهما حر وهذا \* فاما مسألة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكننا  
 اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنانكرة في موضع النفي فوجب العموم  
 على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف  
 بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جماعه الى الثاني بنفي واحد فشارك الثاني وصار كأنه قال  
 لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الخث والتفريق يوجب الافتراق تقول  
 والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلا تخشع حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فكلتاهما  
 الخث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كما في شرح الجامع للمصنف \* وذكر شمس الأئمة انه لا وجه  
 لتصحيح مقاله القراء لان خبر المثني غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللثنين حران  
 والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان  
 العطف لا يثبت في الخبر المذكور او لاثبات خبره بل الاول لفظا لاثبات خبر اخر بخالفه لفظا  
 بخلاف مسألة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثني كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا  
 لا اكلم هذين فلذلك صار كأنه قال لا اكلم هذا او هذين \* ولا يخجل هذا الكلام عن اشتباه  
 والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقرن) اي انما يحتمل على العموم بدليل يقتزن بالكلام  
 \* وقوله فيصير شيئا بواو العطف تفسير لذلك العموم اي يصير حرف شيئا بواو العطف  
 من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام \* لانه اي عين الواو من حيث ان كل  
 واحد على الافراد ومقصود الاجتماع ليس يحتم فيه بخلاف الواو ففيه شبه الحقيقة من هذا  
 الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في النهي آكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعمر  
 جاز للنهي ان يطيع احدهما ولو قلت لا تطع زيدا او عمرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجز له  
 ان يطيعهما \* فمن ذلك اي من المذكور يعني من الدلالات المقترنة التي تدل على عمومها  
 استعمالها في موضع النفي \* قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما وكفورا اي ولا كفورا فحرم  
 على النبي عليه السلام طاعتهم جميعا ولكن بصفة الافراد \* فان قيل كانوا كلهم كفرة  
 فامعنى القسم في قوله آثما وكفورا \* قلنا معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيالك اليه او فعلا  
 لما هو كفر داعيالك اليه لانهم امان يدعوهم الى مساعدتهم الى فعل هوائهم او كفرا وغير اثم ولا  
 كفر فهم ان يساعدهم على الاثمين دون الثالث \* وقيل الآثم عتبه والكفور الوليد لان عتبه كان  
 راكبا للمأثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العتو وكذا  
 في الكشاف \* واتمام في النفي لان اولما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة  
 صدق الكلام اذ نفاه اتفاق الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه \* وان كان نبيا وليس في وسع العبد

بدلالة تقرن فيصير  
 شيئا بواو العطف  
 لانه من ذلك اذا  
 استعملت في النفي  
 صارت بمعنى العموم  
 قال الله تعالى ولا تطع  
 منهم آثما وكفورا  
 اي لا هذا ولا هذا  
 وقال اصحابنا في الجامع  
 في رجل قال والله  
 لا اكلم فلانا ولا فلانا  
 معناه فلانا ولا فلانا

حتى اذا كالم احدهما بحث ولو كلمهما لم يحنث ﴿ ١٥٥ ﴾ الامرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى انه لو استعمل هذا

في الايلاء باننا جميعا  
ووجه ذلك ان كلمة  
اولما تناولت احد  
المذكورين كان ذلك  
نكرة وقد قامت فيها  
دلالة العموم وهو  
النفى على ما سبق  
فلذلك صار عامالا  
انها اوجبت العموم  
على الافراد لما ان  
الافراد اصلها حتى ان  
من قال لا نطع فلانا و  
فلانا فاطاع احدهما  
كان عاصيا واول قال  
وفلانا لم يكن عاصيا  
حتى يطيعهما واذ  
حلف رجل لا يكلم  
فلانا و فلانا لم يحنث  
حتى يتكلمهما ولو قال  
او فلانا حنث اذا كالم  
احدهما لان الواو  
للعطف على سبيل  
الشركة والجمع دون  
الافراد ومن ذلك  
اذا استعملت في موضع  
الاباحة نصير عامة  
لان الاباحة دليل  
العموم فعمت بها النكرة  
كما يقال جالس الفقهاء  
او المحدثين اي احدهما  
او كليهما ان سعت

الانتها عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتها عن المنهى عنه وجوب الانتها عنهما  
\* واهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد  
الفریقین وبجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم  
الاطلاق قوله (حتى اذا كالم احدهما بحث) بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يحنث مالم يكلمهما  
ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة كافي الواو \* وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام  
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين  
فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد  
\* وقوله ولا خيار له في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم بقوله الخيار كافي قوله لا تكن اليوم  
فلانا او فلانا فانه ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم  
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصراً عليه بل يجب عليه  
الامتناع عن تكلمهما جميعاً قوله ( لو استعمل هذا) اي الحرف او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه  
او هذه اربعة اشهر يصير مولياً منهما حتى لو لم يقربهما في المدة باننا جميعاً ( فان قيل ) لما كانت  
كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كافي قوله هذه طالق او هذه ولو  
قال والله لا اقرب احديكما كان مولياً من احديهما لانهما جميعاً وان كان في موضع  
النفى حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه في التعيين والمسئلة  
في ايمان الجامع فينبغي ان لا تعم ههنا ايضا ( قلنا ) كان القياس في تلف المسئلة ان يكون  
مولياً منهما ايضا لان احدي كلمة تنبي عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع  
النفى فيوجب التعميم كالوقال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها  
لا تعم بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الاتري انه لا تدخل عليها كلمة  
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة انتبعض فلا يقال احدي منكما  
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا \* بخلاف كلمة او فانه توجب العموم  
في موضع الاباحة فكذلك توجه في موضع النفي \* وبخلاف الواو واحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة  
فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله \* على ما سبق اي في باب الفاظ العموم  
ان النفي من دلائل العموم في النكرة \* لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتناول احد  
المذكورين والعموم انما ثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل  
يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كافي كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به  
رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله ( ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة) اي من  
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا  
ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين بوجوب العموم ضرورة التمكن من  
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين بنهم منه جالس احد الفریقین او كليهما ان شئت \*  
الاتري الى قوله تعالى \* وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرین في التخيير يجعل المسأور محالفا وفي الاباحة مواظبا

شحو مهمما الاما حلت ظهورهما والحوايا واما اختلط بعظم \* ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى  
 اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منها \* والى قوله  
 عز اسمه \* ولا يدين زينتهن الالبعولتهن واثباتهن \* الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة  
 جازلهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كاجاز ذلك لكل واحد منهم ففرقان موجبا  
 في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف \* قال الامام عبد القاهر ان اوفى قولك جالس  
 الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه بحثت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجده ومفارق له  
 من وجده آخر \* اما موافقته للواو فن حيث ان مجالستهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما  
 انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك \* واما مفارقتة للواو فهو انه لو جالس  
 واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جاززا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان  
 يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو بوجه قوله ( و فرق ما بين الاباحة  
 والتخيير ) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير  
 ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا في التخيير لا يجوز في قولك اضرب زيدا  
 او عمرا لو ضربتهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممثلا باحدها بالجمع لانها  
 لا يوجب العموم في موضع التخيير قوله ( وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه )  
 اى على احد الامرين \* وفي بعض النسخ عليها اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان  
 الاباحة عرفت بدلالة الحال \* قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان  
 صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة  
 فكانت كلمة او في قوله الافلانا وافلانا وافلانا واقعة في موضع الاباحة فاوجب  
 العموم كفاي قوله لا اكل طعاما الا خبز او لحما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا \* قال الشيخ  
 في شرح الجامع الاستثناء في اللغة ولا يكتب ان كان من الاثبات كان نفيها وان كان من النفي كان اثباتا  
 لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات العموم فمع هذه الدلالة ايضا وكذا في قوله قد برى فلان  
 من كل حق لى قبله يوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء  
 من الحظر معنى فيصلى دلالة على العموم قوله ( وقال محمد ) الى آخره ذكر محمد رجا الله  
 في شروط الاصل اذ اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان وساق  
 الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها ومنها وكل  
 حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهما قال شمس الائمة ثم في هذا الكتاب  
 يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل وكثير  
 والذي ذكر ههنا حسن لان اولئك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكورين  
 لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع  
 اذا الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لا يطلق التصرف في الحقوق وابطاحته  
 فلذلك اوجب العموم \* وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحه  
 من التخيير بحال تدل  
 عليه وعلى هذا قال  
 اصحابنا في الجامع  
 فيمن حلف لا يكلم  
 احدا الا فلانا وافلانا  
 ان له ان يكلمهما جميعا  
 وكذلك قال لا اقربكن  
 الا فلانة او فلانة  
 فليس بمولى منهما  
 وقالوا فيمن قد برى  
 فلان من كل حق لى  
 قبله الا دراهم  
 او دنانير ان له ان يدعى  
 المالىين جميعا لان هذا  
 موضع الاباحة فصار  
 عاما الا ترى انه  
 استثنى من الحظر  
 فكان اباحة وقال محمد  
 رجه الله بكل قليل  
 او كثير على معنى  
 الاباحة اى بكل شىء  
 منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شيء منه أي من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة \*  
 الاترى ان هذا الكلام يذ كر على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به  
 حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها \* ولذلك قال ابو يوسف  
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة  
 فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع \* وقال محمد ارى ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او  
 منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت  
 الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها \* لاننا نقول لا يمكن  
 الرجوع لانها يثبت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم التصمين في اللزوم (قوله  
 وكذلك داخل فيها وخارج) يعني او للعموم في هذا الكلام كهو في الكلام الاول فكان مساويا  
 للواو \* قال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها  
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتابا. هتين جميعا  
 وهذا لا يتصور والشروط في العقد بنعتين لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن  
 ان يقول بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل  
 وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق  
 الداخلة غير الحقوق الخارجة فلماذا يذ كرهما جميعا على نحو ما بينا \* ويمكن ان يجاب عما  
 ذ كر الطحاوي بانه للم يتصور اجتماع الوصفين بشيء واحد اقتضى الكلام اضمار معنوت اخر  
 بدلالة العطف كافي قولك جاء زيد وعمر والم يتصور اشترا كهما في مجئ واحد اقتضى اعادة  
 الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكاف المذ كور قوله ( وان  
 دخلت في الابتداء او جبت التخيير) يعني كان له ان يختار احد المذ كورين تحقيقا لموجب الكلام  
 حتى كان له في قوله والله لا يدخلن هذه الدار اليوم او لا يدخلن هذه الدار ان يختار دخول  
 ايها شاء للبر ولا يشترط دخوله لانه التزم دخول احدهما فلما لم يبر بدخول احدهما لصار  
 ملتزما دخوله لهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا ادخل هذه  
 الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين  
 للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخوله لهما جميعا ويبحث بدخول  
 ايتهما وجد اولم يبحث بدخول احدهما لصارت اليين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل  
 كذا في شروح الجامع \* فتبين بما ذ كرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء او جبت التخيير مختص  
 بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اي لهذه الكلمة  
 وجه آخر ههنا اي معنى آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء هو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان  
 اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه  
 منصوب كقولك لالزمك او تعطيني حتى فذلك باضمار ان كأنك قلت لالزمك او ان تعطيني

وكذلك داخل فيها  
 او خارج اي داخل  
 او خارجا ويجوز  
 الواو فيهما وكذلك  
 احكام هذه الكلمة  
 في الافعال ان دخلت  
 في الخبر افضت الى  
 الشك وان دخلت  
 في الابتداء او جبت  
 التخيير مثل قول  
 الرجل والله لا دخلن  
 هذه الدار او لا دخلن  
 هذه الدار او لا ادخل  
 هذه الدار او لا ادخل  
 هذه الدار ان له الخيار  
 ولها وجه آخر هنا  
 وهو ان يجعل بمعنى  
 حتى او الا ان

العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله عز وجل ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان فى بعض الاقوال لان العطف لم يحسن الفعل على الاسم والمستقبل على الماضى فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة اولماتناوت احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما منتهي بوجود صاحبه فشا به الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضىنى حتى منى حتى منى حتى تقضىنى حتى اولماتناوت ان تقضىنى حتى وهذا كثير فى كلام العرب لا يحصى

حتى وذلك انك لو قلت لازم منك او تعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنك قد اثبتت الاعطاء كما اثبت للزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لالزمك لتعطينى ووجب اضمار ان يعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقد مر ما قبله او تقدير المصدر كأنه قيل ليكون لزوم منى او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لازم منك الى ان تعطينى وحتى تعطينى ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخل على الاسم فى المعنى لاعلى الفعل \* وان جعلت او بمعنى الاوجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون المثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بعد المصدر مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك \* فوجب اضمار ان ليكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزوم اياك واقع فى كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان \* ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا \* ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد \* وذلك اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى \* ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم \* فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقوال ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين \* وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضى سقطت حقيقته اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا لاحتمال الآخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا \* وذكر فى الكشف ان قوله تعالى \* او يتوب عليهم \* عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانداهم وبجاهدتهم \* وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اى ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم \* وقيل او بمعنى الا ان كقولك لازم منك او تعطينى حتى على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فنفرح بحالهم او تعذبهم فيتشقى منهم قوله (والكلام يحتمله) اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى فى سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك \* وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام \* ما بعنى الله لعانا ولا طعانا ولكن بعنى

داعيا ورجة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت \* الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما  
 كان الكلام للتحريم كان محتملا لغاية \* وهذا كثير في كلام العرب يعنى او بمعنى حتى والاولان  
 كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس \* شعر \* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه \* وايقن  
 ان الاحقان بقيصرا \* فقلت له لاتبك عينك انما \* نجادل ملكا او نموت فعذرا \* ومثل  
 قول الاخر \* شعر \* لا استطع نزوعا عن مودتها \* او يصنع بيني وبين الذي صنعا قوله \* (وعلى  
 هذا) اى على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه  
 الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى او لا وان دخل  
 الاخرى او لا بر في عينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام  
 يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحجت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل  
 الاخرى فقد باشر المحذور بينه فحتمت واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البرالى وجود  
 الغاية فصار بارا كالوقال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في  
 جامعة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي  
 يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمرا لكن  
 رأيت بشرا قال الله تعالى \* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم \* فالاولى ان يقال تعذر العطف  
 باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان  
 يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم  
 وانصبه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك  
 جعل بمعنى الغاية \* وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا  
 او لا ادخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع  
 بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح  
 غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينهى الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير  
 ملتزما الكفارة باحدى اليمين كأنه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى  
 كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في  
 الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنثت في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير  
 نفسه في التزام الحنث باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى كالوقال  
 لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار ولم ادخل هذه الدار اليوم فحنثت في احدهما لزمه  
 جزاؤه وبطل الآخر \* ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية  
 وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنثت في الثانية لان  
 شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فيحتمل فيها وتبطل الاولى لما قلنا  
 كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال  
 اصحابنا فيمن قال  
 والله لا ادخل هذه  
 الدار او ادخل هذه  
 الدار الاخرى ان  
 معناه حتى ادخل  
 هذه فان دخل  
 الاولى او لا حنث  
 وان دخل الاخرى  
 او لا انتهت اليمين  
 وتم البر لما قلنا ان  
 العطف متعذر  
 لاختلاف الفعلين  
 من نفي واثبات  
 والغاية صالحة لان  
 اول الكلام حنث  
 وتحريم فلذلك  
 وجب العمل بمجازه  
 والله اعلم

## ( باب كلمة حتى )

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فأفردنا الشيخ باب على حدة وأورد  
 الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب \* هذه كلمة أصلها للغاية أي هي  
 في أصل الوضع للغاية في كلامهم \* هو حقيقة هذا الحرف أي معنى للغاية هو المعنى الحقيقي لهذا  
 الحرف لا يسقط معنى للغاية عنه أي عن هذا الحرف \* الإجازة أي الإجازة إذا استعملت مجازا كما  
 إذا استعملت للعطف المحض في الأفعال فإن معنى للغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق إذا  
 استعملت في غير موضوعاتها \* ليكون الحرف موضوعا للمعنى يخصه \* اللام متعلقة بقوله هو  
 حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في يخصه إما أن يكون راجعا إلى الحرف والبارز إلى معنى  
 أو على العكس أي إنما قلنا معنى للغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا للمعنى يخص  
 ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك أو يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف  
 \* فإن قيل كيف ينتفي الترادف وقد وضع للغاية حرف إلى أيضا \* قلنا قد ثبت الفرق المانع من  
 الترادف بينهما وذلك أن للغاية في حتى يجب أن تكون موضوعة بأن تكون شيئا ينتهي به  
 المذكور أو عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في التي فامتنع قولك تمت  
 البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل قال الله تعالى \* وأيديكم إلى المرافق \*  
 واليد من رؤس الأصابع إلى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حناه  
 بخلاف إلى فإنه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لأن للغاية في حتى لما وجب أن يكون آخر  
 جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه والمضمر لا يمكن أن يكون جزءا من الشيء بل هو  
 نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في إلى لم يمنع دخوله على المضمر \* وذكر  
 في كتاب بيان حقائق الحروف أن إلى لانتهاه ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول  
 خرجت من البصرة إلى الكوفة فمن لا ابتداء للغاية وإلى لا انتهاء بها ولا يجوز أن يستعمل حتى  
 في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لأن إلى أصل في للغاية لا تخرج  
 من معناها إلى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى للغاية فإنها تخرج إلى غيرها من المعاني  
 قوله ( وقد وجدناها تستعمل للغاية ) جواب عما يقال قد سلمنا أن الأصل في الكلمة أن  
 تكون موضوعة بمعنى خاص ولكن لا نسلم أن ذلك المعنى هو للغاية ههنا بل يحتمل أن يكون  
 غيره لكونها مستعملة في غيره \* يقال قد وجدناها مستعملة في للغاية بحيث لا تسقط معنى  
 انقاية عنها وإن استعملت في معان آخر كما سنبين فعرفنا أن معنى للغاية هو المعنى الأصلي لهذا  
 الحرف وأنه موضوع لهذا المعنى قوله ( فإنه بقي ) اعلم أن مذهب أكثر النحاة أن ما بعد  
 حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في إلى في قولهم أكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى  
 الصبح لم يؤكل الرأس وما نمت الصبح وذلك لأن الأصل في للغاية أن لا تكون داخلة في المقيا  
 لما عرف \* ويؤيده قوله تعالى \* سلام هي حتى مطلع الفجر \* فإنه إن وقف على سلام لم يدخل  
 مطلع الفجر تحت حكم الليلة \* وكذا إن لم يوقف لأن سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر

## ( باب حتى )

هذه كلمة أصلها  
 للغاية في كلام العرب  
 هو حقيقة هذا  
 الحرف لا يسقط ذلك  
 منه الإجازة ليكون  
 الحرف موضوعا  
 لمعنى يخصه وقد  
 وجدناها تستعمل  
 للغاية لا يسقط منها  
 ذلك فعلمنا أنها  
 وضعت له فاصلها  
 كمال معنى للغاية فيها  
 وخلوصها لذلك  
 بمعنى إلى كقول الله  
 عز وجل حتى مطلع  
 الفجر وتقول أكلت  
 السمك حتى رأسها  
 أي إلى رأسها فإنه  
 بقي أي بقي الرأس  
 وهذا على مثال  
 سائر الحقائق

على ماروى في حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في  
 كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يفرق الملائكة في الناس حتى  
 تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر \* وقد  
 صرح في شرح المحجة فقبل ما اكل الرأس وما يم الصباح في مسئلتى السمكة  
 والبارحة \* وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها  
 نص عليه في المقتصد فقال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة  
 حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيدا لمعنى  
 ان زيدا قد ضربته \* قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارية في تضمن معنى الغاية تقول  
 ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائى القوم حتى زيد \* وقد صرح بان في مسائل  
 السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح \* وتابعه في ذلك جار الله فقال  
 في المفصل ومن حقه ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم  
 الصباح \* وذلك لان الغرض ان يقضى الشيء الذى تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتى الفعل على  
 ذلك الشيء كما فعلوا انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كما هو اول ذلك \* منع  
 اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا هو قدفات في الغاية الجعلية خلا الكلام  
 عن الفائدة فلم يصح \* ورأيت في نسخة من شروح النحوان كلمة حتى اذا كانت لغاية لا تدخل الغاية  
 تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يعيل الشيخ ابو منصور السفار والشيخ  
 الامام على البرزدوى ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا  
 للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب  
 القنضب وابن الوارق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافى ايضا \* مثال  
 الاول زارنى اشرف البلدة حتى الامير وسبى الناس حتى العبيد \* ومثال الثانى قرأت القرآن  
 حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى  
 الى \* فبين بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به  
 ايضا ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ هو لانه خلاف ما فى الكتب المشهورة او تصحيف  
 فانه من النبي لا من البقاء ومعناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اى حرف  
 حتى للعطف اى فداوى ضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث  
 ان العطف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بانغيا وترتب عليه ولكن مع قيام  
 معنى الغاية \* قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارية في  
 تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائى القوم حتى زيد  
 بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحا وانما يتغير بالعطف الحكم  
 وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو \* ويكون لتعظيم نحو قوالهم مات الناس حتى الانبياء  
 \* او تحقير مثل قوالهم قدم الحاج حتى المشاة \* وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل للعطف  
 لما بين العطف والغاية  
 من المناسبة مع قيام  
 معنى الغاية تقول  
 جائى القوم حتى زيد  
 ورأيت القوم حتى  
 زيدا فزيدا ما افضلهم  
 واما اردلهم ابصلم  
 غاية الا ترى الى  
 قوالهم

في ان ما بعد ما يجب ان يكون بحسب ما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حجارا و ضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وحجارا وذلك لانها لغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا تصور ان يكون طرف الشيء من غيره فلو قلت رأيت القوم حتى حجارا كنت جعلت الحجار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقيق لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقويانها صاعدين \* واذا اخذ من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الاقوياء الراكبين وتنزل فتنهي الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجود الاول \* وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلاني حتى فلانة او اعتقت اماني حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان \* ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم \* بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون جميعا لا مكان حل الى على معنى مع كافي قوله تعالى \* ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم \* كذا في كتاب بيان حقايق الحروف \* قولهم استنت الفصال حتى القرعى \* الاستئنان هو ان يرفع يديه ويطرهما معا وذلك في حالة العدو \* والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال \* هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره \* فجعل عطفها هو غاية لانتهاء الاستئنان باستئنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص لغاية \* وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية \* وقد تدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعدها ما اذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كافي قول امرى القيس \* شعر \* مطوبت بهم حتى تكل غزيبهم \* وحتى الجياد ما يقدرن بارسان \* فالجياد مبتدأ وما يقدرن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجوز دخول حرف آخر عليها كالم يجوز اذا كان حرف عطف قطعا في قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تترك لا تقول ضربت القوم وفمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في كون ما بعدهما مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت للعطف الجملة فانها في هذا المحل الابتداء للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي للضرب فانه ينهي بها على احتمال ان ينسب اي ذلك الخبر المثبت من جنس ما قبله \* اليه اي الى المتكلم قوله (ومواضعها) اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأ كقوله سرت حتى ادخلها \* او غاية هي جملة مبتدأ كقوله خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل لغاية فوجب العمل به ما يمكن \* فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا ذك حرف جر قلنا انما جاز ذلك ليكون ان يقدر في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون مادخل عليه مجرور المحل بها \* وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة \* وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها لغاية فاذا قال عبدي حر ان لم نجبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

(لا يمكن)

استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفها هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكت حتى رأسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت للعطف الجملة وهي غاية مع ذلك فان كا خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره والافيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأ هي غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه واو الى غير اعنى حتى رأسها ما كولى او ما كولى غيرى ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأ وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار بما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه  
 بر في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد\* ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني  
 او تشتمني يضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا يمتد لكن الضرب  
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل  
 غاية فيجعل على الجزاء\* قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود  
 فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين  
 للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية  
 \* فان لم يستقم فللمجازاة اي ان لم يستقم ان يجعل غاية نفوات المعنيين المذكورين او احدهما  
 يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينهي بوجود  
 الجزاء عادة كما ينهي بوجود الغاية\* وهذا الى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم  
 لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية فيجعل للغاية كقوله ان  
 اضربك حتى تصيح فعبدي حر\* وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال  
 نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى للغاية باق فيها من وجه\* فان تعذر هذا اي  
 جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض\* وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها  
 في الافعال ثبت مسائل اصحابنا في الزيادات\* وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان كلمة حتى في الاصل  
 للغاية فيحمل عليها اذا امكن و شرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون مادخلت  
 عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه\* فان تعذر حملها على للغاية تحمّل على لام السبب ان امكن  
 و شرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص  
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافي نفسه عادة  
 \* فان تعذر ذلك يحتمل على العطف\* ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبرهان اقلع  
 قبل الغاية يبحث في يمينه\* ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود  
 المسبب\* ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبرقوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)  
 \* وحتى تغسلوا وحتى تستأنسوا\* كلمة حتى في هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو  
 قوله عز اسمه\* قاتلوا\* وقوله\* لا تقربوا الصلوة\* وقوله\* لا تدخلوا\* يحتمل الامتداد اذا المقابلة  
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهاها وكذا المنع من اداء الصلوة جنباً تمتد  
 والاغتسال يصلح منهاها\* وكذا المنع من دخول بيت انغير يمتدوا الاستئناس وهو الاستيذان  
 يصلح منهاها قوله ( قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) اي كيلا يكون فتنة اي محاربة  
 \* وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال  
 واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح  
 سببا لانتهاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي\* وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون  
 حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك فطو يكون

فان لم يستقم فللمجازاة  
 بمعنى لام كي وهذا اذا  
 صلح الصدر سببا ولم  
 يصلح الاخر غاية  
 وصلح جزاء وهذا  
 نظير قسم العطف من  
 الاسماء فان تعذر هذا  
 جعل مستعار للعطف  
 المحض وبطل معنى  
 الغاية وعلى هذا  
 مسائل اصحابنا  
 في الزيادات  
 ولهذه الجملة ما خلا  
 المستعار المحض ذكر  
 في كتاب الله تعالى  
 قال الله تعالى حتى  
 يعطوا الجزية عن  
 يدهم صاغرون  
 وحتى تغسلوا هي  
 بمعنى الى وكذلك  
 حتى تستأنسوا ومثله  
 كثير وقاتلوهم حتى  
 لا تكون فتنة وقال

وزلزوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ﴿ ١٦٤ ﴾ ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا

لمقالة الرسول وينتهي  
فعلهم عند مقالته على  
ما هو موضوع الغايات  
انها اعلام الانتهاء من  
غير اثر والثاني  
وزلزوا لكي يقول  
الرسول فيكون فعلهم  
سببا لمقالته وهذا  
لا يوجب الانتهاء  
وقرى حتى يقول  
بالرفع على معنى جملة  
مبتدأة اى حتى  
الرسول

يقول ذلك فلا يكون  
فعلهم سببا ويكون  
متناهيه وقال محمد  
في الزيادات في رجل  
قال لرجل عبدي  
حران لم اضربك  
حتى تصبح او حتى  
تشكى يدي او حتى  
يشفع فلان او حتى  
تدخل الليل ان هذه  
غايات حتى اذا قلع  
قبل الغايات حث لار  
الفعل بطريق التكرار  
يتمثل الامتداد في  
حكم البر والكف  
عنه محتمله في حكم  
الحث لا محالة وهذه  
الامور دلالات  
الاقلاع عن الضرب

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله ( قال الله تعالى  
وزلزوا حتى يقول الرسول \* اول الاية \* ام حسبتم ان تدخلوا الجنة \* ام منقطعة ومعنى  
الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكرنا كانت عليه الامم من الاختلاف على  
النبيين بعد مجيئ البينات \* ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان  
تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه \* ولما يأتكم مثل الذين \* اى حالهم التي هي مثل في الشدة  
\* ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة \* والضراء المرض والجوع \* وزلزوا وازعجوا  
ازعجا شديدا شديدا بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع \* حتى يقول الرسول قرى \*  
بالنصب والرفع وللنصب وجهان \* احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حر كوا بتواع البلايا الى  
الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شعيب متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر  
حتى قالوا ذلك \* ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة \* الا ان نصر الله قريب \*  
على ارادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طابتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون  
فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل ينهى فعلهم عند مقالته \* ولا يقال  
ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم \* لانا نقول لما زلزوا كان  
الزلزل موجودا منهم لانهم اذا حر كوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل  
التحرفانهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول \* على ما هو موضوع  
الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء الغيا من غير ان يكون لها  
اثر في انتهاء كليل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من  
غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء او معناه من غير ان يكون للمغا اثر في ايجاد الغاية واثباتها  
كحدود الدار اعلام على انها من غير ان يكون لدار اثر في ايجادها \* والوجه الثاني ان يكون  
بمعنى لام كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزوا لكي يقول الرسول ذلك القول \*  
فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه \*  
ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الخال كقولهم شربت الابل حتى يحجى البعير بجر بطنه  
الانها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه ببق فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية  
وهى جملة مبتدأة قوله ( لان الفعل ) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب \* يتمثل الامتداد  
بطريق التكرار يعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لابقى فلا يتصور امتداده لكن بعض  
الافعال قد يتمثل الامتداد بتعدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من هذا  
القبيل فكان شرط البر وهو المدالى الغاية المضروبة له متصور او اذا كان يتمثل الامتداد بالطريق  
الذى قلنا كان الكف عنده اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية يتمثل هذا الفعل لا محالة  
فيكون شرط الحث متصور ايضا ولا بد من تصور شرط الحث لانه قادم اليه حتى او قال والله لا قتلن  
فلانا و فلان ميت وهو لا يعلم موته لا يحنث لان شرط الحث غير متصور هنا كشرط البر كذا في بعض  
الشروح وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصيام واشتكاء البداى تأملها وشفاغة فلان ودخول

( اليلة )

فوجب العمل بحقيقتها

فصار شرط الخنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حران لم آتت حتى تغذي بي فانه لم يغذمه لم يحنث لان قوله حتى تغذي بي لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الايتان والايان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غاية فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الايتان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدي حران لم آتت حتى تغذ عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للايتان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لايتان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان الماتت حتى اغذيتك فصار كأنه قال ان لم آتت فانه تغذ عندك حتى اذا اتاه فلم تغذ

الذلة دلالات الافلاع اى الإمساك والكف عن الضرب لان الانسان يتمتع عن الضرب بها\* فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حاشاء فان قبل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحنث في الحال\* قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين يغيظ لحنه من جهته في الحال هذا هو العادة في قيده اليمين\* وهذا الذي ذكرنا اذ لم يغلب على الحقيقة عرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذالم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معناه متعارف\* ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكى كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معناه كذا قال شمس الأعمى رحمه الله قوله (حتى تغذي بي لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الايتان وكذا الايتان ليس يستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه فقات شرط الغاية جيعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الايتان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق عنده شيئا فكأنما زار ميتا\* والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان\* وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الايتان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرط البر\* وكذا الحكم في قوله ان لم تأتني حتى اغذيتك\* ولو قال عبدي حران لم آتت حتى تغذي عندك او قال ان لم تأتني حتى تغذي بي فعبدي حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه\* لان هذا الفعل اى التغذية من غذاء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام\* لو دعيت الى كراع لاجبت\* الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى او جس الخليل صلوات الله عليه خيفة في نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منهيا للايتان\* او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التي يبتنى عليها الغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للايتان بل هي داعية اليه اذا الانسان عبدا لاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لايتانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتت فانه تغذ عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم تغذ) الى آخره\* اعلم ان هذه المسئلة على وجهين\* اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتت اليوم حتى تغذي عندك\* او لم يوقت\* فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الخنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم متصلا بالايتان او متاخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر\* الا اذا عني الفور فيشترط وجود

ثم تغذى من بعد غير  
 مترخ فقدبروان لم  
 تغذا اصلا حنت وهذه  
 استعارة لا يوجد لها  
 ذكر في كلام العرب  
 ولا ذكرها احدهن  
 اثمة النحو واللغة فيما  
 اعلم لكن استعارة  
 بدیعة افترحها اصحابنا  
 على قياس استعارات  
 العرب لان بين العطف  
 والغاية مناسبة من  
 حيث يوصل الغاية  
 بالجملة كالمعطوف  
 وقد استعملت بمعنى  
 العطف مع قيام الغاية  
 بلا خلاف فاستقام  
 ان يستعار للعطف  
 المحض اذا تعذرت  
 حقيقته وهذا على  
 مثال استعارات  
 اصحابنا في غير هذا  
 الباب ويذبح ان يجوز  
 على هذا جاء في زيد  
 حتى عمرو وهذا غير  
 مسموع من العرب  
 واذا استعير للعطف  
 استعير لمعنى الفاء  
 دون الواو لان الغاية  
 تجانس التعقيب

الفعلين بصفة الاتصال \* وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال  
 او التراخي اذ لم ينو الفور وشرط الحنت عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة  
 نسخ الزيادات \* وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آنك حتى  
 اتغذى عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تغذى عندك اليوم فكذا فانه لم يتغذى  
 عنده في ذلك اليوم حنت لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد \*  
 وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجى البر وهو التغذى في وقت آخر وهكذا ذكر  
 شمس الأئمة في شرح الزيادات ايضا \* واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب  
 حتى اذا اتاه فلم يتغذى ثم تغذى من بعد غير مترخ فقد برنوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذى  
 مع قوله تغذى من بعد غير مترخ نوع منسافة \* وظنى ان المسئلة كانت موضوعة  
 في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الأئمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ  
 اليوم عن قلم الكاتب \* وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا اتاه  
 في اليوم \* فلم يتغذى عنده اى على فور الاتيان \* ثم تغذى من بعد اى من بعد ان لم يتغذى على  
 الفور \* غير مترخ اى عن اليوم فقدبر \* وان لم يتغذى في اليوم اصلا حنت \* فلما اذا اجريناها  
 على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادري معنى قوله غير مترخ اذ لو قدرت  
 غير مترخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذى ولو قدرت غير مترخ عن العمر لا  
 فائدة فيه اذ لا يتصور التغذى مترخيا عن العمر \* وفي بعض الحواشي ثم تغذى من تغذى غير  
 مترخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله ( وهذه استعارة ) اى  
 استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد  
 في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان  
 ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة افترحها محمد اى  
 اى استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغنى عن الدليل فان ائمة اللغة  
 مثل ابي عبيد وغيره كانوا يحبون بقوله فكان مستغنا عن الدليل \* اذا قلت حذام فصدقوها  
 \* فان القول ما قالت حذام \* وذكرا بن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس كذا  
 قاله محمد بن الحسن هلى ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح  
 للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجدنا ذلك في الكتاب \* وهذا اى ما ذكرنا من استعارة حتى  
 للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا \* في غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع  
 للشكاح والعناق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها \* واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى  
 الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة وبجائسة  
 للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما \* والامام العتابي جمعه بمعنى الواو فقال وان تعذر الجمع  
 على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال في قوله ان لم آنك  
 اليوم حتى اتغذى عندك تقديره ان لم آنك اليوم واتغذى عندك والله اعلم

## (باب حروف الجر)

## (باب حروف الجر)

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المائل لزيد \*  
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تقضى بمعاني الافعال الى الاسماء الباء للالصاق  
هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع \* وليكون  
عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى  
نفسيا للاشتراك \* هو له حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا \* ثم الاصاق يقتضى  
طرفين ملصقا وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي  
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق وانقل ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم \* ولما كان  
المقصود فى الاصاق اىصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت  
باقدم و قطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس  
كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة لثى \* ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا  
انها للالصاق وان الاصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به  
هو التابع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود فى البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة \* الا ترى ان  
العرض الاصلى فى البيع الانتفاع بالملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه فى الغالب من  
القدود وهى ايسر بمنفعة بما فى ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول القاصد كالاكلة لثى \* ولهذا  
يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذ ادخل الباء فى الكرم الموصوف صار ثمنا  
بدلالة الباء وينعقد البيع مساومة ووجب الكرم فى الذمة جالا كما اذا سمي دراهم او دنانير لان  
المكيل والموزون مما يجب فى الذمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كفى سائر  
الاثمان \* وان ادخل الباء فى العبد المثار و اضاف العبد الى الكرم الموصوف انعقد سلما ويصير  
العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن فى السلم ويصير الكرم مبيعا لضافة العبد  
اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال فى المجلس وعدم صحة الاستبدال به  
قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اخبرتنى بقدم فلان) الى  
اخره قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يباغى  
والثانى الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتنى بقدم فلان كان القدم  
مشغولا بالحافض فلم يصلح مفعول الخبر لاحقية ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتجج الى  
مفعول اخر هو كلام كانه قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدمه فبقى القدم واقعا على حقيقة قدمه  
والصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده \* فاما اذا قال  
ان اخبرتنى ان فلانا قدم فلخبر به هو القدم وهو المفعول والقدم بحقيقة لا يصلح مفعول الخبر  
فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للمخبر كانه قال ان تكلمت به فاعبدي حر \* ولا  
يلزم عليه قوله ان كنت تخبرتنى بقلبك فكذابة الت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان  
محبه لم يلتنصق بقلبه لان الامان جعل خلفا عن القلب لعدم امكن الاطلاع على ما فى القلب فلم يلتفت

اما الباء فلا لصاق  
هو معناه بدلالة  
استعمال العرب  
وليكون معنى تخصه  
هو له حقيقة ولهذا  
صحبت الباء الاثمان  
فبين قال اشتريت منك  
هذا العبد بكر من  
حنطة و وصفها ان  
الكر ثمن يصح  
الاستبدال به بخلاف  
ما اذا اضاف العبد  
ان الكرم فقال اشتريت  
منك كرم حنطة  
و وصفها بهذا العبد  
انه يصير سلما يصح  
الامؤجلا ولا يصح  
الاستبدال به لانه اذا  
اضاف البيع الى  
العبد فوجعله اصلا  
والصقه بالكرم فصار  
الكر شرطا يلصق  
به الاصل وهذا احد  
الاثمان التى هى  
شروط واتباع  
ولذلك قلنا فى قول  
الرجل ان اخبرتنى  
بقدم فلان فاعبدي  
حرانه يقع على الحق

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالتصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدى حرفا علمه حيث لم يحث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدمه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما \* فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا \* اى علما الاترى ان الخبر من اسماء الله تعالى كالعلم بل ابلغ منه لانه اسم للعلم بالاسرار الخفية ولهذا سمي الاكارخيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في صورتين كافي الاعلام فلنا الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الاترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلماذا افترقا قوله (لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اى الاخبار لكونه معمول بالباء فلا يصلح معمولا لشيء اخر \* ولقائل ان يقول قد سئما انه لا يصح معمولا للعامل اخر في الظاهر ولكن لان سئما انه لا يصح معمولا لشيء اخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء ومنصوب المحل بالفعل الاترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار والمجرور المفعول الثاني من غير اضمار شي اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد فكذا هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالتصاق حقيقة وقد يجي للتعدي بمعنى الهمة كقولك ذهب به وخرج به اى اذهب وخرجه واخبار ما تعدي الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء ففيا يمكن جعله متعديا بنفسه وجب ان يقول لتبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالياء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القبول الثاني فاذلك افترقا وان مع ما بعدها مصدر اى في تأويل المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم وبلغني ان عمرا منطلق معناها اعجبني قيام زيد وبلغني انطلق عمرو واذا كان في معنى المصدر صار في تأويل المنفرد فصلح معمولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول \* بوضوح ان في قولك ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد ومفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظا زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول اخبرتني لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرتني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك لا يعدو الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له واذ اثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبر به لا ما يوجب وجوده لا محالة فصار شرط الخبث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيجث قوله (ولهذا) اى ولان الباء للالتصاق قالوا يعنى اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالتصاق يودى معنى الشرط اى يفضى اليه وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات

لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالتصاق كما يقول بسم الله اى بدأت به فيكون معناه ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشعول بالباء فصلح معمولا وان ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدمه والقدوم اسم لفعل وجود بخلاف قوله ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لافعل فصار المفعول الثاني التكرار بقدمه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه معنى الشرط لان الالتصاق يودى معنى الشرط و يفضى اليه وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الا لصاق بدون الملصق به وهذا هو  
 معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب لما عرف  
 فلهذا لا يقع شئ كما لو قال ان شاء الله \* ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا  
 وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم \* وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا  
 والمحبة \* على ما ذكر في الزيادات \* المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة  
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى  
 العبد ايضا في الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تمليكا  
 فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل  
 او الى العبد \* وذلك لان معنى قوله يأمر فلان او يحكمه او يأذنه او يعمله يأمر فلان اي او يحكم  
 فلان على بذلك او يأذن فلان لي بذلك او يعلم فلان مني ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع  
 ولا يمكن ان يجعل ذلك معنى الشرط لانه لو قال فلان احكم و امر واعلم و اذن لا يكون شئ منه  
 تخيير ابل يكون قوله احكم الزامه لذلك وفيما تقدم لم قال شاء كان تخيرا فكذلك قوله بمشية فلان  
 يكون تخيير امنه لفلان كذا في زيادات شمس الائمة \* فان قيل هلا جلت الباء في مسألة المشية و  
 اخواتها على السببية لانهما قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى \* جزاء بما كسبنا ذلك بما عصوا جزى بناهم  
 بغيرهم \* واذا جلت على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليق  
 يدل على تحقق الايقاع لاعلى اتفائه \* قلنا الجملة على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى  
 الاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليجوز  
 الاصاق في والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجودا بخلاف العلة مع المعلول لان العلة  
 مقارن للمعلول زمانا لقوله (وقال الشافعي) الى اخره \* ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله  
 تعالى \* و امسحوا برؤوسكم للتبويض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت \* التبويض لغة يقال مسحت  
 الرأس اذا استوعبته و مسح بالرأس اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال \* ولان  
 الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت لبعض مراد  
 يتأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا ببعض رؤوسكم فيكون تقدير الواجب  
 ثلاثة اصابع او ربع الرأس زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد فيكون مردودا \* ولا معنى لقول  
 من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق  
 فعرنا ان المراد بعض \* قدر وذلك بجمل اعدم او لوية بعض على بعض فكان فعل النبي وهو  
 ما روى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصرته بيانه \* لانه يقول عدم الجواز لقوات الترتيب  
 الواجب عندي الا اعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه  
 قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لقوات الترتيب فكذا ههنا \* وقال مالك رحمه الله الباء صلة  
 اي مزيدة زيدت للتأكيد كما في قوله تعالى تبت بالدهن \* وقوله عز اسمه \* ولا تلقوا بأيديكم  
 الى التهلكة \* اي لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل  
 و امسحوا رؤوسكم \* قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالجواز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعي الباء  
 للتبويض في قول الله  
 تعالى و امسحوا  
 برؤوسكم حتى اوجب  
 مسح بعض الرأس  
 وقال مالك رحمه الله  
 الباء صلة لان المسح  
 فعل متعد فيؤكذب الباء  
 كقوله تعالى تبت  
 بالدهن فيصير  
 تقديره و امسحوا  
 رؤوسكم

وقلنا اما القول

بالتبعيض فلاصل له  
في اللغة والموضوع  
للتبعيض كلمة من وقد  
بيننا ان التكرار  
والاشراك لا يثبت  
في الكلام اصلا وانما  
هو من العوارض فلا  
يصار الى الغاء الحقيقة  
والاقتصار على  
التوكيد الا بضرورة  
بل هذه الباء للصاق  
وبان هذا ان الباء اذا  
دخلت في آلة المسح  
كان الفعل متعديا الى  
محله كما تقول مسحت  
الحائط بيدي فيتناول  
كله لانه اضيف الى  
جملته ومسحت رأس  
التيم بيدي واذا دخل  
حرف الصاق في  
محل المسح بقى الفعل  
متعديا الى الآلة  
وتقديره وامسحوا  
أيديكم رؤسكم أي  
الصقوها برؤسكم فلا  
تقتضى استيعاب  
الرأس وهو غير  
مضاف اليه لكنه  
يقتضى وضع الآلة  
المسح وذلك لا  
يستوعب في العادات  
فيصير المراد به أكثر  
اليد فصار التبعيض  
مرادا بهذا الشرط

العهدتين فكان الاخذ به اولى على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء  
للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكلمة لا بعينه فيقتضى مسح جميع الرأس  
قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلاصل له) أي القول بالتبعيض كلام عن تشهيه لا دليل عليه  
اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء  
التبعيض لوجب التكرار أي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشراك ايضا لان الباء  
للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظها احد الادعى معنيين مختلفين وكل منهما خلاف  
الاصل لما مر غير مرة هذان الكلامان يثبتان بالتبعيض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد اقوال  
مالك أي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب  
العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه  
فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو اصلها \* وبيان هذا أي بيان انها للصاق في الآية وان  
التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالبيان المسح لبدله من آله ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل  
متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي او  
مسحت بيدي الحائط واذا دخلت في المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى  
انصببت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله  
او بعضه لكن بهذه الآلة \* واذا تقررت هذا صارا تقدير الآية \* مسحوا أيديكم رؤسكم فلا يقتضى  
هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كظنه مالك \* لانه أي المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف  
الى اليد \* والواو في قوله وهو غير مضاف للمحال والجملة في معنى التعليل \* لكنه أي لكن هذا  
الكلام يقتضى وضع الآلة المسح على الرأس والصاقها \* وذلك أي وضع الآلة لا يستوعب  
الرأس في العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة \* الا ان على هذا التفسير لا يصلح  
قوله (فصار المراد به أكثر اليد) نتيجته فيجعل الضمير المنصوب في لا يستوعب عائدا الى الآلة  
على تأويل المذكور أي الوضع لا يستوعب الآلة في العادات يعني هذا التقدير وان اقتضى  
ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس  
فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفي فيه بالاكثر الذي يحكي  
حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع \* فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط أي صار التبعيض  
مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدر بالآلة المسح اوباكثرها لان يكون مطابقا لتبعيض  
مراد عملا بالباء كما قال الشافعي رحمه الله \* عبارة شمس الأئمة اوضح فانه قال واذا قرنت  
الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل  
وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع  
بمحل المسح ومعنى التبعيض انما يثبت بهذا الطريق لا بحر فالباء \* وذكر في بعض نسخ اصول  
الفقه ما شأنا بهذه العبارة قوله تعالى \* و\* مسحوا برؤسكم \* ادخل حرف الباء في المحل فتعدى  
الفعل الى الآلة وهي اليد كانه قيل و\* مسحوا برؤسكم أيديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع  
يقسم أحاد هذا على أحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال و\* مسح كل واحد منكم برأسه يده

( فاذا )

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح \* ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر  
 الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التيميم باقامة الاكثر لا بحرف الباء \* وذكر الشيخ رحمه الله  
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للاصلاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء  
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم  
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الصاق به لانه معدوم كما وجد  
 وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف  
 في الفعل هو الصاقه فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الصاق فيه والمحل انما راعى  
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما راعى لتحصيل المقصود انما راعى بقدر  
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه  
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض لغة \* واعلم ان لشيخنا رحمه الله في تقدير  
 فرض المسح طريقين \* احدهما ما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض للممكن  
 مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا الزاد  
 على المقدار الذي قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخلة تحت الامر بعضا مطلقا  
 لوقع الزائد فرضا كما زائد على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلا فيتعرف  
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجال بهذا الطريق نوع  
 ضعف فان الخصوص لم يسئلوا الاجال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو  
 معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا لانه اسلم قوله ( واما الاستيعاب ) الى  
 اخره بجواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى \* فامسحوا بوجوهكم وايديكم \* في المحل وقد  
 شرط فيه الاستيعاب كافي الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة  
 المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمر \* يكفيك ضربتان ضربة لوجه وضربة للذراعين \* ومثلها  
 يزداد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى \* تبت بالدهن فصار  
 كانه قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب \* وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط  
 الاستيعاب ايضا لان التيميم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام  
 الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تخفيفا وكل تصريف يدل على بقاء الباقي على  
 ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة  
 او ابراهم عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الوجود والرداء ثم الاستيعاب في غسل في هذين  
 العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط  
 الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخلف  
 والرأس قوله ( وعلى هذا ) اي يدينى على ان البلاء للصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من  
 هذه الدار الا باذني فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى او خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه جئت  
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا

فاما الاستيعاب في  
 التيميم مع قوله فامسحوا  
 بوجوهكم وايديكم  
 فتأبى بالسنة المشهورة  
 ان النبي عليه السلام  
 قال فيه ضربتان  
 ضربة للوجه وضربة  
 للذراعين فجعلت الباء  
 صلة وبدلالة الكتاب  
 لانه شرع خلفا عن  
 الاصل وكل تصريف  
 يدل على بقاء الباقي  
 على ما كان وعلى هذا  
 قول الرجل ان  
 خرجت من الدار الا  
 باذني انه يشترط تكرار  
 الاذن لان الباء  
 للصاق

فصار عاما واستثنى منه خروجاً موصوفاً بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج  
 داخلاً في الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت ابقتناع او بملاءة  
 فانت طالق فتي خرجت بقتناع او بملاءة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير  
 قناع او بملاءة طلقت فكذا هذا قوله (فاقتضى ملصقاً به) اي شيئاً يلصق بالاذن اذ لا بد  
 للجبار والمجروح من متعلق \* وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام  
 عليه \* فصار عاماً ما صار الخروج الموصوف المستثنى عاماً حتى تناول كل خرجة وصفت  
 بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لم يعمم صفة كالتقرير في قوله لا تزوج  
 الامراة كوفية \* وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم \* لانه اي المستثنى وهو الاذن  
 خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج \* الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج  
 ههنا بخلاف قوله الاباذني فانه يستقيم ان يقول الاخر وجاباذني ولو قال الاخر وجان آذن لك  
 كان كلاماً مختلفاً \* قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى  
 عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث  
 وهو بمنزلة قوله الاباذني \* واحتج بقول الله تعالى \* لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم \* وقد  
 كان تكرار الاذن شرطاً \* ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلته فوجب  
 تقدير الصلة فيه وهي الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذني \* قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به  
 واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز \* واحتج اصحابنا بقول الله تعالى \* الا ان تغمضوا فيه \*  
 والان يحاط بكم \* ومعناه الغاية \* ولان الكلام اذ بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء  
 معتدرة ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثنياً للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل  
 بمجاز وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على  
 خلاف المعنى كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف  
 درهم الامانة كان الحكم فيما وراء تسمائة على خلاف الحكم الثابت في تسمائة فيجعل غاية  
 بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذني لان حرف الالتصاق يقتضي ملصقاً في كلام العرب وحذفه  
 سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالتصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صح  
 الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء فكما \* انه قال الاخر وجا  
 باذني فصح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير  
 دليل فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه \* ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى \* الا ان يؤذن  
 لكم \* لان التكرار منه ما جاء من لفظ الا ان لا بد لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله  
 تعالى \* حتى تستأنسوا \* بل التكرار عرف بقوله تعالى \* ان ذلكم كان يؤذي النبي \* فان نوى بقوله  
 الا ان آذن الاباذني صحته نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق  
 سائغ وفيه تشديد عليه فيصدق \* وان نوى في قوله الاباذني الاذن مرة صحته ايضا لان الاستثناء  
 يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة في المعنى

فاقتضى ملصقاً به  
 لغة وهو الخروج  
 فصار الخروج  
 المصلى بالاذن  
 الموصوف به مستثنى  
 فصار عاماً فاما قوله  
 الا ان آذن لك فانه  
 جعل مستثنى بنفسه  
 وذلك غير مستقيم  
 لانه خلاف جنسه  
 فيجعل مجازاً عن الغاية  
 لان الاستثناء يناسب  
 الغاية

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره قوله (واما على) الى  
 اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتقا على  
 غيره ولهذا يخاطب بالجلس العالي والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه \* ومنه قولهم  
 على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه واذ يقال ركب دين \* وهو معنى قوله فصار موضوعا  
 للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء  
 والاستعلاء في لفلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للايجاب باعتبار  
 اصل الوضع \* انه دين اي الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه \* الا ان يصل به الوديعه فيقول  
 لفلان على الف وديعه فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعه من حيث ان في الوديعه  
 وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة \* وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان  
 احسن \* وعبارة شمس الأئمة اوضح فانه قال واما على فللان باعتبار اصل الوضع لان معنى  
 حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاه فوجه ذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا  
 لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعه لان حقيقة  
 اللزوم في الدين \* ثم انها قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالتصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان  
 ملتصقا به لا محالة وان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يصل الفعل الى  
 الاسم \* قال الامام عبد القاهر على في قولك مررت على زيد او صل الفعل الذي هو مررت  
 الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولك مررت بزيدا فكان بينهما مناسبة من هذا  
 الوجه \* وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء تعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان  
 استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى  
 الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال \* والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة \* والنكاح فانه  
 معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعراض لان العمل لما تعذر بحقيقتها  
 تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لساين العوض والم عوض من اللزوم والاتصال في  
 الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى  
 القمار فتحمل على ما تحتمله تحميها للكلام \* واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند  
 ابي حنيفة رحمه الله \* واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة ثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ  
 والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابله ذلك الشيء اياه وثبوت العوض  
 مع العوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما  
 عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت او لا ثم  
 يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء العوض بالاتفاق لان ثبوتها  
 بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءا من العوض واجزاء الشرط لا يتوزع  
 على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المقابلة  
 فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته  
 ان خلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقان بدخول

واما على فانها  
 وضعت لسوق  
 الشيء على غيره  
 وارتقاه وعلوه  
 فوجه فصار هو  
 موضوعا للايجاب  
 والالزام في قول  
 الرجل لفلان على  
 الف درهم انه دين  
 الا ان يصل به الوديعه  
 فان دخلت في  
 المعاوضات المحضة  
 كانت بمعنى الباء اذا  
 استعملت في البيع  
 والاجارة والنكاح  
 لان اللزوم يناسب  
 الالتصاق فاستعمله  
 واذا استعملت في  
 الطلاق كانت بمعنى  
 الشرط عند ابي  
 حنيفة رحمه الله حتى  
 ان من قالت له امرأته  
 طلقني فلان على الف  
 درهم فطلقها واحدة  
 لم يجب شيء

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطبيقه بدخول احدى الدارين ودخول الدارين بشرط واحد  
 فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد \* اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها  
 طلقني ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رجاء الله حتى لو طلقها واحدة  
 لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجما \* وعندهما يحتمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب  
 عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة  
 من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن  
 الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء او قد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق  
 اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحتمل على  
 الباء وكما لو قالت طلقني وضرتني على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من  
 الالف كما لو قالت بالف \* وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو  
 الطلاق وبين ما لزمها وهو الالف مقابلة لينة عقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاينة  
 لانه يقع الطلاق او لا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق \* وذلك اى التعاقب معنى  
 الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة  
 للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من  
 الحمل على الباء \* وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا \* لان الطلاق وان دخله  
 المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت  
 طالق على الف صحح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع \* والفاء في قوله فيصلح  
 زائدة وقعت غير موقعا لانها لا تدخل في خبر ان \* حتى ان جانب الزوج عيى بمعنى بوايدأ  
 الزوج فقال طلقك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه الرجوع قبل كلام المرأة  
 ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الابان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت  
 الفاء فانت طالق ثلاثا فعرنا ان دخول المال فى الطلاق لا يمنع معنى التعليق \* واذا كان  
 كذلك يجعل قولها طلقني ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كما انها قالت ان  
 طلقني ثلاثا فلك الف وطلب من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث \* فاذا خالف اى  
 الزوج امره لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط  
 على اجزاء الشرط هذا تقرير ما فى الكتاب على وجه التقريب \* وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه  
 فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث  
 وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان  
 مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كما انها قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف \* فينبغي ان  
 يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث \* ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق  
 وان دخله المال يصح تعليقه بالشرط \* وفى التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما  
 نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخلى فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث  
 الالف كما فى قولها  
 بالف درهم وقال ابو  
 حنيفة رحمه الله كلمة  
 على للزوم على ما قلنا  
 وليس بين الواقع وبين  
 ما لزمها مقابلة بل بينهما  
 معاينة وذلك معنى  
 الشرط والجزاء  
 فصار هذا بمنزلة  
 حقيقة هذه الكلمة  
 وقد امكن العمل به  
 لان الطلاق وان  
 دخله المال فيصلح  
 تعليقه بالشرط حتى  
 ان جانب الزوج عيى  
 فيصير هذا منها طلبا  
 لتعليق المال بشرط  
 الثلاث

وطلب إيجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق  
 التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يوضح لنا ديبته الى معنى المعاوضة في الآخرة فيصير هذا  
 منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب \* وذكر الشيخ في  
 شرح الجامع الصغير ولا في حنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت  
 للشرط لانه يلزم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار بحكم الاتحاد  
 دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان اطلقني ثلاثا  
 وهناك لا يجب شي الا بايقاع الثلاث فكذلك ههنا \* وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على  
 لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك  
 معناه ان اكرمتني اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العدات لا تقتضى مقابلة فلا يجب  
 المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط  
 بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت  
 ان طلقتنى فلك الف لاعلى سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع \* بخلاف الباء فانها للمقابلة  
 فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع  
 كيلا يبطل العمل به اصلا \* وانما حملناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف  
 لاننا حملناها على الجزاء والمعاقبة كان البدل كما عليها كما لو قالت ان طلقتنى فلك الف  
 وان حملناها على المقابلة وجب بهض البدل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل  
 الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذا فائدة لها في طلاق  
 الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فافائدة لها اكثر في ان يجعل الف جزاء حتى لا يلزمها شي  
 ببعض الطلاق \* وما يؤيد مذهب ابي حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسما  
 وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة \* فان رأى الامام المصلحة في  
 ابطالها رد المال اليهم ثم بذلهم وقتلهم \* وان كان مضى نصف السنة ففي القياس يرد  
 نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم \* وفي الاستحسان يرد  
 الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار  
 الشرط جملة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادة في الاصل ليست  
 من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادة سنة  
 كاملة وجب رد المال كله عليهم \* وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض  
 المال كله ثم اراد الامام نقض الموادة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الاالفين لان الموادة  
 كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فينقسم العوض على العوض باعتبار الاجزاء  
 وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد  
 بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت في ضمن  
 شي لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل \* فوجب العمل بمجازة

فاذا خالف لم يجب  
 وفي المعاوضات  
 المحضة يستحيل  
 معنى الشرط فوجب  
 العمل بمجازة

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله ( قال الله تعالى ) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة \* حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق \* اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق \* وقال تعالى \* يا ايها الذين آمنوا لا يشركن بالله شيئا \* اى بشرط عدم الاشراف بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه \* فاما ائمة التفسير فم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معنى جدير بان لا اقول على الله الا الحق \* او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلته \* او هو مبالغة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائمه والقائم به ولا يرضى الا بمثل ناطقاه \* وكذا قالوا فى قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا لا يشركن بالله شيئا \* ان على صلته المباينة يقال بايعه على كذا الا انه لما دى الى معنى الشرط اذا المباينة تؤكد كالتشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله ( فاما من فالتبويض ) ذكر النجاة انها لا ابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان \* وقد تكون للتبويض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم \* وللتبيين كقوله تعالى \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان \* وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج \* وقد تكون مزيدة كقولك ما جاني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها فى الدراهم اذ التبعيض لانه يمكن فيها او اتمده فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذا لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج \* وكذا فى قوله تعالى \* فاجتنبوا الرجس اذ الرجس \* من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان \* وكذا قولك ما جاني من احد معنى واحد هذا الجنس الى اقصاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى \* ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط \* وذكر الشيخ فى جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها معنى التبويض وللانزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض \* وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا فى التبويض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشراف خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه \* ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة \* ومسائله كثيرة \* منها ما ذكر فى الجامع رجل قال ان كان ما فى يدي من الدراهم الاثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع ما فى يدي صدقة فى المساكين فاذا فى يدي اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان تصدق بذلك كله \* ولو قال ان كان فى يدي دراهم الاثلاثة والمسئلة بحالها لاشى \* عليه لانه جعل شرط حنثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق  
على ان لا اقول على  
الله الا الحق وقال  
يا ايها الذين آمنوا  
لا يشركن بالله شيئا  
واما من فالتبويض هو  
اصلها ومعناها الذى  
وضعت له لما قلنا وقد  
ذكرنا مسائلها فى قوله  
اعتق من عبدي من  
شئت وما يجرى  
بجرامه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حثته في المسئلة الثانية ان يكون في بده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله (واما الى فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انما انا اليك اى انت غايته وتقول قمت الى فلان فيجمله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد يجي معنى المصاحبة كقوله تعالى \* ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم \* وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ النهى لا يختص بالاكل فعدى بالى اى لا تضموها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم و اموالهم فله مبالاة بما لا يحل وتوبة بينه وبين الحلال \* او المعنى لا يته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء \* وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضم الى الذود ابل \* ولذلك اى ولا نها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غايتها \* واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير \* ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولو لا الغاية لكان ثابتا فيما وراثها ايضا كقولك والله لا اكل فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذا ولوا لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر \* ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولو لا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او البراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت \* وان نوى التأخير بتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت فصارت تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر \* وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان التأجيل اول التوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبل الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد اثبوت \* وعندنا يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل اثبوت ايضا فيصير كالتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لالزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله \* بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت في الآجال واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التجيز وقع وان نوى الاضافة تأخروا ان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر حجه الله لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وهناك دخل على اصل الطلاق فاجب تأخيره

\* وبخلاف اليمين الموقفة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتسوقت كالاجارة فلما انعقاد اليمين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا في الاسرار \* وبيان ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل قوله بعثك بألف الى شهر في الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاجب تأخير قوله (والاصل في الغاية) الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرفق في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك \* فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها انغيا مثل قوله بعث من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع والاقرار \* ولا يلزم على هذا قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبيد ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى \* حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل المسجد الاقصى \* لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام \* الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعا فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فيبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه \* مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في بيوع المبسوط \* فان قيل لا بد للجار والمجور من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمرة قلنا تعلق الجار والمجور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كقوله زفر رجوه الله فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى وقصودا والعبارة للمعاني دون الظواهر \* وذكر صاحب الكشاف فيه في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فلما دخلها في الحكم وخروجها منه فامر بدور مع الدليل \* فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى \* فنظرة الى ميسرة \* لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتي الحالتين معسرا او وسرا فتبطل الغاية \* وكذلك قوله تعالى \* ثم اتموا الصيام الى الليل \* اذ لو دخل لوجب الوصال \* وبما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سبق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق و الى الكعبين لادليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الغاية  
اذا كان قائما بنفسه لم  
يدخل في الحكم مثل  
قول الرجل من هذا  
البستان الى هذا  
البستان وقول الله  
تعالى ثم اتموا الصيام  
الى الليل الا ان يكون  
صدر الكلام يقع على  
الجملة فيكون الغاية  
لاخراج ما وراءها  
فيبقى داخلا بمطلق  
الاسم مثل ما قلنا في  
المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذوا فروداود بالمتيقن فلم يدخلوها \*  
 ولهذا اي ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله  
 اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية في مدة الخيار  
 لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد  
 الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده وبعد اي مدة كانت عندهما ينقلب جائزا فعرفنا  
 انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها متيقن داخل تحت  
 الجملة كما مر افق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لمدا الحكم الى موضع الغاية  
 لان الاجل للترفيه فطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفية \* وبخلاف الاجارة فان الغاية  
 فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد تملك المنفعة بعوض فطلقها لا يوجب الادنى  
 ما يتناوله الاسم وذلك مجهور ولجل الجملة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود  
 عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا تدخل الغاية  
 في مدة الخيار لان الغد جمل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت  
 غاية لان الحكم ينهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره  
 الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت  
 الجملة لانه غاية \* ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي  
 صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى  
 الحاكى الوضوء كذا في المبسوط والاسرار \* وذكر القاضي الامام في آخر هذه المسئلة ان  
 مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن  
 بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالفصول عن القيد ثم التعبير  
 بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق  
 للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غد لا لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا  
 يثبتان الا بتبيين والنص مع الغاية نص واحد \* ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابى  
 حنيفة والاعتقاد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك في الآجال في الايمان)  
 اي وكما تدخل الغاية في الجملة في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الآجال المذكورة  
 في الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا في  
 رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأيد فيكون ذكر الغاية لاخراج  
 ما وراءها \* ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب  
 الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك كذا قال شمس الاثر رحمه الله ولان الكلام في اصل  
 الوضع لا يقتضى العموم والتأيد بل مطلقه يتناول ادنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول  
 ادنى الامساك واقتضاؤه للتأيد في قوله لا كلم بالعارض وهو وقوعه في موضع النفي لا باصل  
 الوضع فكان عندنا في حكم الغاية لان كون الغاية للاد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة  
 رحمه الله في الغاية في  
 الخيار انه يدخل  
 وكذلك في الآجال في  
 الايمان في رواية  
 حسن ابن زياد عنه

لا باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمدا الحكم بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا تدخل الغاية تحت الجملة كما لو قال والله لا يكن فلانا الى الابد او الى الغد بخلاف اسم اليدفانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط ووقع في بعض النسخ وكذلك في الآجال والايان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالثناء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضى ان يكون في الآجال روايتان وان اتصل بالآخر يقتضى ان يكون الآجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الآجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق \* قال شمس الأئمة وفي الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأبير في تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه او لقوله (وقال) اى ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمدا الوجوب اليه فلا يدخل \* وقال تدخل الغاية الاخرة كالاولى \* لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الوجود وتسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب \* وكذلك هذا في الطلاق يعنى ما ذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخرة عنده ودخول الغائتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين \* وذكر الشيخ في بعض نسخته في هذه المسئلة هما يبقولان انه جعل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته \* وتحقيق ذلك انه وقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقع لم يرتفعا بعد ذلك فلماذا اقتضى دخولهما في الغيا وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابو حنيفة للضرورة وهى انه انما وقع ما بين الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لا يتصور الا بالاولى فاقضى ذلك دخول الاولى لتصيرها ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثابتة ثانية بلائمة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تنفع واحدة لان الثانية لغو ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجز لها ذكر يحتمل اثبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسئلة الغاية ما يحتمل اثبوت لان الغاية قد تدخل في الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان يأكل القيمة العاشرة ولو قال اشترى عبدا الى الف درهم دخل الف كذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بتامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجزى الضن بلمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحل تمنع الدخول لان الرجل يحتز عن الثالثة شد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لا يتناوله وقال يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا في الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة

واما في فلظرف وعلى  
 ذلك مسائل اصحابنا  
 رحيم الله ولكنهم  
 اختلفوا في حذفه  
 واثباته في ظروف  
 الزمان وهو ان تقول  
 انت طالق غدا وفي  
 غد وقالا هما سواء  
 وفرق ابو حنيفة  
 بينهما فيما اذا نوى  
 اخر النهار على ما  
 ذكرنا في موضعه  
 ان حرف الظرف اذا  
 سقط اتصل الطلاق  
 بالغد بلا واسطة فيقع  
 في كله فيتمين اوله فلا  
 يصدق في التأخير  
 واذا لم يسقط حرف  
 الظرف صار مضافا  
 الى جزء منه مبهم  
 فيكون نيته يانا لما  
 ابهمه فيصدق القاضي  
 وذلك مثل قول  
 الرجل ان صمت  
 الدهر فعلى كذا انه  
 يقع على الابد وان  
 صمت في الدهر يقع  
 على ساعة واذا اضيف  
 الى المكان فقبل انت  
 طالق في مكان كذا  
 وقع للحال

لانه اخبار فينتهي صحته على ثبوت الخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل  
 تحته بدلالة الحال فيق الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله ( واما في فلظرف )  
 هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها ووعا له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة  
 فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعا له وكذلك قولك الركض في الميدان  
 وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان  
 العلم جعل وعا له نظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت  
 عليه لقلبها على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اي على انها الظرف بنيت مسائل اصحابنا  
 فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل او تمراني في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بفص مظروف في  
 ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اي قوله  
 انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق  
 قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذا لفرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله  
 خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر  
 النهار يصدق ديانة لقضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لانه حذف عنه  
 حرف انظر اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم \* وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما  
 اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لقضاء  
 \* على ما ذكرنا في موضعه اي من شرح الجامع الصغير والبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل  
 بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شبه المفعول به من حيث انه صار مفعولا  
 للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم  
 المفعول به حتى اذا اخبرته بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك  
 متسعا سرت يوم الجمعة الذي سرت به يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت  
 فيه يوم الجمعة \* واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه  
 اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب \* واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر  
 النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقضى استيعاب الغدا عن كونها  
 موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا  
 نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه  
 يصدق ديانة لانه نوى بمحمل كلامه \* واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء  
 من الغد مبهم و اليه ولاية التعيين كالو طلق احدي نساءه فاذا نوى آخر النهار كان نيته  
 تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء  
 الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه \* ثم استوضح ما ذكر من الفرق  
 فقال وذلك اي الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت  
 الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع الممر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث  
 صوم ساعة معناه ان ينوى الصوم الى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله ( واذا اضيف )

اي قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال  
 حينما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا  
 للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصوصا للطلاق بحال لانه اذا وقع  
 في مكان كان واقعا في الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الامكنة  
 واذا لم يصلح مخصوصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط \* الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو  
 موجود كان تمييز ايضا لان التعليق بامر كائن تمييز \* بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح  
 مخصوصا له اذ الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافته الى زمان معدوم في الحال يمكن  
 ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال \* الا ان يراد به او بقوله في الدار مثلا اضممار الفعل بان  
 اراد به في دخولك الدار فيحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل و ارادته الفعل الحال فيه \* او ذكر  
 السبب و اراد به السبب اذ الدخول في الدار سبب كينونها فيها وكل ذلك من انواع المجاز  
 فكان مانوى محتمل كلامه فيصح ارادته و صار الدخول مضمرا في الكلام واذا صار مضمرا  
 كان في معنى الشرط لما سئله \* اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان  
 الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبيح فتعذر العمل  
 بحقيقة في فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء  
 على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول  
 لان قران الشيء بالشيء يقتضى وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول  
 الا انه لا يكون شرطا محضاً لانه يقع الطلاق مع الدخول لابعده فلماذا قال بمعنى الشرط \*  
 وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف  
 والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال  
 ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق  
 كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط اطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه  
 اشار القاضي الامام فخر الدين رحمه الله \* والضمير في قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه  
 ضمير جعل وهو حرف في والباء للسببية اي جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار  
 معناه \* او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اي جعل حرف في  
 مستعارا لمعنى المقارنة \* وعلى هذا اي على ان في نصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات  
 \* قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في  
 ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق  
 اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر جملها  
 على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الانصال والمقارنة  
 غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل ما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في  
 معنى الشرط فيكون تعليقا للمشية والارادة والرضا والمحبة ما يصح وصفه الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به اضممار  
 الفعل فيصير بمعنى  
 الشرط وقد يستعار  
 هذا الحرف للمقارنة  
 اذ انسب الى الفعل  
 فقيل انت طالق في  
 دخول الدار لانه  
 لا يصلح ظرفا وفي  
 الظرف معنى المقارنة  
 فيجعل مستعارا بمعناه  
 فصار بمعنى الشرط  
 وعلى هذا مسائل  
 الزيادات انت طالق  
 في مشية الله  
 و ارادته واخواتهما  
 فان الطلاق لا يقع  
 كانه قال ان شاء الله

الافى علم الله لانه

يستعمل في المعلوم ولا يصلح شرطاً بل يستحيل واذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا وعلى هذا قال لفلان على عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فليغو الا ان ينوي به معنى مع او او العطف فيصدق لما قلنا ان في الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسباً مع والعطف فيلزمه عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة وان نوى معنى مع وقعا قبل الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله تعالى وما يؤدي معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي للالصاق وهي دالة على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا وادولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضاء والحكم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العالم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال \* وبشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرى قوله تعالى \* فقدرنا نعم القادرون \* بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى \* قدرناها من الغابرين \* والتقدير بما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها قوله (الافى علم الله) استثناء من قوله لا يقع \* لانه اى العلم يستعمل في المعلوم استعمالا شايعا يقال اغفر الله لهم علمك فينا اى معلومك ويقال علم ابي حنيفة ويراد معلومه ولهذا وحلف بعلم الله لا يكون مينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومع اوم الله تعالى \* تحقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظر فالطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان حرمه في معلومه \* قال شمس الائمة في اصول الفقه \* فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى القدر فديقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله \* قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدر من المضاف المحذوف لامن المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا قوله ( وعلى هذا ) اى على ان هذا الحرف يستعمل للمقارنة حل على مع في هذه المسئلة عند التنية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان معنى مع فيلزمه عشرون \* وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال \* وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل عليها \* الا اننا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها لا تنصير اكثر من عشرة \* وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون ظر فالله بلا شبهة حل على مع او او العطف لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى \* فادخلى في عبادى اى معهم \* وانا نقول جهة الجاه ههنا متعددة فان في قديكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا \* ولا صلبتكم في جذوع النخل \* اى عليها وقال غراسمه \* وارضقوهم فيها اى منها وليس احد الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره \* الا ان يقول عنيت هذه وهذه فينذر بميل بيانه لان بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق \* ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

وكذلك في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكنایات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص  
القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تاسب صورة ﴿ ١٨٤ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها

من عشر فكان معنى المقارنة متعباً فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر \* لاناقول  
المال لايجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه  
للمصير الى الجواز وايجاب الزيادة من غير قصد قوله ( وكذلك ) اي ومثل قوله لفلان على  
عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية  
فيقع واحدة سواء كانت المرأة مدخولاً بها او لم تكن ويصح ارادة مع الواو الا انه اذا  
اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعاً وان اراد الواو يقع  
ثنان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة  
وواحدة قوله ( ومن ذلك ) اي ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعاني حروف  
القسم \* والقسم جملة انشائية يؤكدها جملة اخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف  
بالله وتسكت بل يجب ان تأتي بالقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار  
بالحلف وانما قصدت ان تجرب بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقيمت  
عليه \* وهي الباء الواو والتاء فانها مستعملة في القسم وان لم توضع له في اصل الوضع الا ترى انها  
تستعمل في غيره ايضاً \* وما وضع لذلك اي للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع للقسم ولهذا لم يستعمل  
في غيره \* وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه \* واما الباء فهي التي للاتصاق اي الباء التي في القسم ايست  
بحرف موضوع للقسم بل هي الباء التي للاتصاق فانهم لما احتاجوا الى الاتصاق فعل الحلف بما يقسمون  
به استعملوا هاء فيه استعمالهم اياها في قولهم كتبت بالقلم لانهم حذفوا الفعل اكثر القسم في كلامهم  
اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لافعلن مردين احلف بالله او قسم به  
فكانت الباء دالة على فعل محذوف \* وكذلك في سائر الاسماء اي كما تدل الباء على فعل محذوف  
في بالله لافعلن تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم والقدوس  
لافعلن \* والصفات مثل قوله بعزة الله وبجلاله وبكبريائه \* فلم يكن لها اي الباء اختصاص  
بالقسم يعني لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى الاتصاق لانها موضوع له لم تكن مختصة بالقسم  
لان الاتصاق لا يختص به \* واما الواو فانها استعيرت في القسم بدلالة من الباء المناسبة بينهما صورة و  
معنى كما ذكر في الكتاب \* وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثم  
جاز اقيمت بالله وامتنع اقيمت والله كذا في بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لايجب  
اظهار الفعل لايجوز \* لانه اي الواو استعيرت للباء توسعة لتصلات القسم اذا الحاجة دعت الى  
الاستعارة في باب القسم لكثرة دورها على السنة للمعنى للاتصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو  
لصار الواو مستعار المعنى للاتصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل للاتصاق كالباء فتصير الاستعارة  
عامة في بايها اي في باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء في غير القسم ايضاً  
فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى يزيد وبعت هذا العبد بالف درهم بمعنى بالف درهم وفساده  
ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد \* ولانه خروج عن الغرض اذا الغرض لها اي لاستعارة الواو للباء  
الخصوص لباب القسم اذ الداعي اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله ( ويشبه

من يخرجها بضم  
الشفقين مثل الباء واما  
المعنى فان عطف  
الشيء على غيره نظير  
الصاق به فاستعير له  
الا انه لايجب اظهار  
الفعل ههنا تقول  
والله ولا تقول احلف  
والله لانه استعير للباء  
توسعة لتصلات القسم  
فلو صح الاظهار  
لصار مستعار بمعنى  
الاتصاق فيصير  
الاستعارة عامة في  
بايها وانما الغرض  
بها الخصوص لباب  
القسم الذي يدعو  
الى التوسعة ويشبه  
قسمين ولا يدخل  
في الكناية اعني  
الكاف ثم استعير التاء  
بمعنى الواو توسعة  
لشدة الحاجة الى  
القسم لمسا بين الواو  
والتاء من المناسبة  
فانهما من حروف  
الزوائد في كلام  
العرب مثل التراث لغة  
في الوارث والتورية  
وما شبه ذلك ولما صار  
ذلك دخيلاً على ما  
ليس باصل المحطات  
رتبه عن رتبة الاول  
والثاني فقبل لا تدخل  
الاي اسم الله لانه هو

المقسم به غالباً فيجاز تالله ولم يجز تالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا ( قسمين )

قسيمين (يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسيمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كأنه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها اللصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يميناً واحدة\* ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى لو مسح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبهه كلامه قسيمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهرة قسيمين لما ذكرنا وغيره قسم واحدا فكان هذا الكلام بظاهرة مخالفا لغيره فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز عنده اولى\* وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسيمين وذلك مخالف للغرض\* ولا تدخل اى واو القسم في الكناية اى في الضمير لا يقال ولا فاعلن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولا للضمائر وغيرها احتراز بقوله اعنى التكاف عن غير الضمائر\* ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو\* تراث\* وتورية\* وتجاه\* ونخمة\* ونهمة\* اذا اصل فيها وارث فعال من ورث ورثته\* ووراة فوعدة من ورى الزندىرى وريا اذا اخرج ناره ووجهه من الوجه ووخة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهناء الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن\* وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزندو هو الضوء الذى يظهر منه عند القدر فكأنها ضياء ونور ووزنها فوعدة كدو حلة وحولة فابدلت واوها تاء على حد تجاه ونخمة وقلبت ياؤها الفاتحة كها وانفتاح ما قبلها\* وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتنفلة في تنفلة وضعف ذلك لقلته هذا البناء وشذوذه\* وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عينها وقلبت تاؤها الفاقو ففعل ذلك في ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة في لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطرادها في توصية وتوقية\* وقال صاحب الكشف في التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعدة وافعل انما يصح بعد كونهما عربيتين\* قال وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة على افعيلا بفتح الهمزة عديم اوزان العرب فبين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط\* ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجهها اخر فقال انكلت على فلان فى امرى اذا اعتمده واصله او تكلت قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت فى تاء الافعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهم ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره فى حال فن تلك الاسماء التكلة والتكلان والنخمة والتجاه والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكييلة ونخيمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البديل فتثبت فى التصغير والجمع\* وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو فى تعيد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافعال وهى تقلب تاء بغير سبب كثير ان نحو نخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين يتقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام \* ولا يجوز الارجح وتالرحيم قدحكي ابوالحسن الاخفش ترب الكعبة  
ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله ( لكننه ) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة \* حاصله ان  
الحذف فى القسم باضمار حرف الحذف من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة  
لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنيه فى قولهم والله ما فعلت كذا وقولهم لا هال الله \*  
احتج الكوفيون بما تقول العرب والله لتفعلن فيقول المجيب الله لا تفعلن بهمزة واحدة مقصورة  
فى الثانية فيحذف بتقدير حرف الحذف وان كان محذوفا \* وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف  
الحذف مع الحذف فقدحكي يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا  
صالح فطالغ اى الا اكن مررت برجل صالح فقد مررت بطالغ \* وروى عن رؤبة الجمال انه  
اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خيرا فاك الله اى بخير وروى الشواهد على ذلك من الاشعار  
كثيرة \* واما البصريون فقالوا اجتمعوا على ان الاصل فى حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما  
تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداها على الاصل \* ولا تمسك  
لهم فيما ذكروا لان الجواز فى قوله الله لا تفعلن ثبت مخالفا لقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول  
حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز فى غير مثل شذوه وقلته \* وكذا ما حكي  
يونس وماروى عن رؤبة وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواهد التى لا يعتد بها فلا يصح  
التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للبارى \* وذكر الامام عبد القاهر فى المقتصد واما حذف  
حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه  
فيقال الله لا تفعلن كأنه قال حلفت الله لا تفعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب \* شعر \* الارب من قلبى له  
الله ناصح \* ومن قلبى فى الظباء السوانح \* التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله \* والوجه  
الثانى ان تضم ويبنى الجر فيقال الله لا تفعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضم الا قليلا  
واليه مال صاحب المفصل ايضا \* فعلى هذا لاخلاف فى المسئلة اذا خلاف فى الاولوية  
لا فى الجواز قوله ( وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل ) وهوان حذف حرف  
القسم جائز فليل اذا قال والله الله لا كلك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن  
مشتقا كاذب اليه الجمهور كان قوله الله بنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار  
كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا تفعلن كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى  
اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كاذب اليه البعض كان نعتا لا اول فصار كأنه قال والله المعبود  
الحق المقصود لا كلك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه بين واحدة \* ولو قال  
والله الرحمن لا كلك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا نعتا  
للاول فصار الاستشهاد واحدا فى كلام المتكلم وتسميته فلا تعدد له نعت \* ولو قال والله الرحمن  
لا كلك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفر رحمهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد  
القسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه  
يمينا واحدة فكذا عكسه \* وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند  
اهل البصرة وهو  
مذهبنا وبالحذف  
عند اهل الكوفة  
وقد ذكر فى الجامع  
ما يتصل بهذا  
الاصل مثل قول  
الرجل والله الله  
والله الرحمن  
والرحيم على ما  
ذكرنا فى الجامع

واما ايم الله فاصله  
 ايم الله وهو جمع بين  
 وهذا مذهب اهل  
 الكوفة واما مذهب  
 اهل البصرة وهو  
 قولنا ان ذلك صلة  
 وضعت للقسم  
 لاشتقاقها مثل صه  
 ومه وبخ والهمزة  
 للوصل الا ترى انها  
 توصل اذا تقدمه  
 حرف مثل ساير  
 حروف الوصل ولو  
 كان لبناء الجمع وصيغته  
 لما ذهب عند الوصل  
 والكلام فيه بطول  
 واما العمر الله فان اللام  
 فيه للابتداء والعمر  
 البقاء ومعناه لبقاء  
 الله هو الذي اقسامه به  
 فيصير تصريحا للمعنى  
 القسم بمنزلة قول  
 الرجل جعلت هذا  
 العبد ملكا لك بالف  
 درهم انه تصریح  
 لمعنى البيع فيجرى  
 مجراه فكذلك هذا

فكان غيره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة  
 لانها جزء الهتك وصار في حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان كان البرواحد \* الا ان نوى  
 بالواو في والرحن واول القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واول القسم انقطع الكلام  
 وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرحن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو  
 لا وصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل بصير واول القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعرو  
 اى وبعمرو \* وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واول القسم من غير  
 نية حتى تلممه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه فيجوز فيجعل  
 الواو للقسم فكان رد الاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه  
 بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره \* اعلم ان قولهم في القسم ايم الله  
 لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع بين وعند الكوفيين هو جمع بين لان وزن  
 افعل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد \* يدل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله  
 اى ايمان الله او ايم الله يمى \* وقد جاء جمع بين على ايم الله كقوله \* شعر \* يأتى لها من ايم  
 واشمل \* وكقول زهير \* فيجمع ايم منا ومنكم \* بمقسمه تمرر بها الدماء \* والاصل  
 في همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت تحتها على  
 ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة \* واحتج البصريون بانه لو  
 كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كافي احرف واكلم ولما سقطت  
 علمنا انه ليست بجمع \* يؤيده انهم قالوا في ايم الله م الله لو كان جمعا لما جاز حذف جميع  
 حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظيره في كلامهم \* ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد  
 جاء في المفرد ايضا مثل آتت واسد \* ولا معنى 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 وانه ليس بجمع كذا في الانصاف \* وذكر الامام عبد القاهر في  
 المقتصد ان الاصل في همزة ايم الله القطع لانها جمع بين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال  
 وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايم وقد دعاهم الحرص على التخفيف بكثرة  
 تصرف هذه الكلمة على السنن الى ان احببوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله  
 فال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة \* وذكر في الاقليد انها اى كلمة ايم عند سيبويه  
 اشتقت من ايم ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه \*  
 وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايم الله بالاتفاق الا ان الايم جمع بين عند البعض  
 واسم مفرد مشتق من ايم عند آخرين فتبين ان ما ذكر الشيخ ان ذلك اى ايم الله \* صلة  
 وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لاشتقاقها لها اى لا  
 اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله  
 (واما العمر) اذا قلت لعمرك لافعلن فمرك مبتدا وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي

او ما قسم به فهذا يجرى مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمرك الله كان بمنزلة قوله والله الباقي \* واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمرك الله قسمي كما يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبت المصدر وهو القسم ايضا وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت كذا اي تعميرك الله وقرارك له بالبقاء \* والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجرى مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى \* وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حده على اي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك قوله ( ومن هذا الجنس ) اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف \* اختلفت بحروف المعاني لمشايتها بالحروف من حيث انها لا تنفيد معانيها الا بالحقها باسماء اخر كالخروف \* اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لانك منه في اصل الوضع الاتري ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضى مجيئهما معا فلذلك وقعت تظليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها اولم يدخل \* وكذا الوقال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما \* وذكري في الهادي للشادي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة \* وذكري في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا \* واما كونه من الظروف فذكر في بعض كتب النحو \* ويجوز ان يكون كذلك كعدلان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من مهمم بحفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عندهم وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته \* وقبل للتقدير والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضى وجود ما بعده فان صحة التكفير في قوله تعالى \* فتحرير رقبة \* من قبل ان يتاسا \* لا يتوقف على وجود المسيس بعده \* وصحة الايمان في قوله تعالى \* آمنوا بما نزلنا من قبلنا من قبل ان نطمس وجوها \* لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه \* فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم تقدم \* اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة \* ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت نثنان \* ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع نثنان \* ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في صورتين \* والاصل في تخريج هذه المسائل شيان \* احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للذكور او لاولاد وان اتصل به كناية كان صفة للذكور آخرها فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو وكانت القبلية صفة لزيد او اذا قال قبله عمرو وكانت القبلية صفة لعمرو

ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وهدا اما مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة انه يقع نثنان معا قبل الدخول وقبل لتقديم حتى ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الالهمذ كورا ولا \* والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصححا لكلامه \* فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة لواحدة الاولى ولو لم يقيد بها بهذا الوصف لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيده اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك \* واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة لثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبهما وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك \* واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة لثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التأكيده اولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك \* وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلانعت للهمذ كور اولا فكأنه قال درهم قبل درهم آخر يجب على \* ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للهمذ كور آخر اى قبله درهم قد وجب على \* ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعد درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا \* وفى قوله بعده درهم الاقرار بخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينيا كذا فى المبسوط \* فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق فى قوله وحكمهما فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط \* لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا آخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى \* وكما لو كان رجلا فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فيثبت ان الحضرة تدل على الحفظ \* وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى محتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسرهما باحد المحتملين فكان تفسيره صححا \* وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تساوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رجه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل  
الدخول انت طالق  
واحدة قبلها واحدة  
تقع ثنتان ولو قال قبل  
واحدة تقع واحدة  
وبعد لتأخير وحكمها  
فى الطلاق ضد حكم  
قبل لما ذكرنا ان  
الظرف اذا قيد بالكنية  
كان صفة لما بعده واذا  
لم يقيد كان صفة لما قبله  
هذا الحرف اصل هذه  
الجملة وعند المحضرة  
حتى اذا قال لفلان  
عندى الف درهم كان  
وديعة لان الحضرة  
تدل على الحفظ دون  
اللزوم والوقوع  
عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كما لو قال انت طالق في كل يوم \* ولكنها تقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحدة يتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدالم تطلق الواحدة \* بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فا يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد ايقاع التحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط \* وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كائى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في \* وكذا قوله انت على كظها رمى كل يوم ينبغي ان يكون على الخلاف فيتجدد في كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظها رمى ابداء \* ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصاركائه قال في كل يوم انت على كظها رمى هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل \* وهذا اى التفرقة التى ذكرنا بين حذف الظرف واثباته \* لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار واحد \* فاذا اثبت اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظهروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسئلة الغد من التفرقة بين حذف في واثباته على مذهب ابي حنيفة رحمه الله \* وهذه المسئلة يؤيد مذهبها في مسئلة الغد \* فان قيل ان ابا يوسف ونجدا لم يفرقا في مسئلة الغد بين حذف في واثباته وهن فرقا بين حذف الظرف واثباته فواجب الفرق لهم اى الموضعين \* قلنا وجه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيحوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد \* ويحوز ان يكون ظرفا متعدد نظرا الى ما ضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابداء يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذ كر حرف في او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالا بد و اذا ذكر حرف في او ظرف آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظرفا متعدد سملا بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اى من باب حروف المعاني حروف الاستثناء \* سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهى حرف فيكون البواقى جارية مجرى التبع لها وهى عشرة \* الا \* وغير \* وسوى \* وسواء \* ولا يكون \* وليس \* وخلا \* وعدا \* وما خلا \* وما عدا \* وحاشا \* وزاد ابو بكر بن السراج لاسميا \* وضم بعضهم اليها يد بمعنى غير \* وزاد بعضهم بله بمعنى دع \* وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق في كل يوم ولو قال انت على كظها رمى كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبت صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلنا  
 على ما هو مثبت فصيرناه نفياً \* فاذا قال اعتقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم  
 لان معناه الاسالما والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر في كتاب بيان  
 حقائق الحروف \* واصل ذلك الا اي الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة  
 للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء \* ولان الموضوع لنقل الكلام  
 من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف والاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف  
 النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب \* ومن ذلك اي وما يستثنى به غير \* وهو من الاسماء  
 المحققات علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة \* يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة  
 بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف \* وانما وقع صفة للذين انتمت عليهم في قوله  
 عز اسمه \* غير المغضوب عليهم \* على احد التاويلين لان الذين انتمت عليهم في معنى النكرة اذ هو  
 غير مقصور على معينين ومثله بمنزلة النكرة كقوله \* ولقد امر على اليتيم بسبني \* ويستعمل  
 استثناء لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله \* ولهذه المشابهة  
 تقع الاماكن غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما يمدها وعليه  
 قوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا \* وقوله عليه السلام \* الناس كلهم موتى الا العالمون \*  
 وقول الشاعر \* شعر \* وكل اخ مفارقة اخوه \* لعمر ابيك الا الفرقدان \* اي غيرهما \* ولهذا قالوا  
 اذا قال له على مائة الدرهمان بالرفع يلزمه مائة لان الالهة بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة  
 هي غير درهمين \* وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب  
 وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الدرهمين بالنصب \* ولما استعمل استثناء ولا بد له من  
 اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الاستثناء \* والفرق بين كونه  
 صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء ولم يجي \* بل كان خبراً  
 ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجي \* والثاني ان استعماله  
 صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة \* وقد يقع بمعنى لا ايضا فينصب  
 على الحال كقوله تعالى \* غير باع ولا عاد \* اي من اضطر جابعا لا باعيا ولا عاديا \* وكذا غير ناظرين  
 اناه \* غير محلي الصيد \* لفلان على درهم غير دانق اي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك  
 الزمان درهم على وزن دانق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم  
 \* طلق فيلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة \* والدانق بالفتح والكسر قيراطان والجمع  
 دوانق ودوانيق \* وما يقع من الفصل الى آخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير  
 من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها \* وجعل ابو حنيفة وابو يوسف  
 رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان  
 في ذلك الباب \* والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتي في باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعني في انه  
 يستثنى به \* قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالاجاز بسوى وذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا  
 ومساائل الاستثناء من  
 جنس البيان فنذكر  
 في بابه ان شاء الله تعالى  
 ومن ذلك غير وهو  
 من الاسماء يستعمل  
 صفة للنكرة ويستعمل  
 استثناء تقول لفلان  
 على درهم غير دانق  
 بالرفع صفة للدرهم  
 فيلزمه درهم تام ولو  
 قال غير دانق بالنصب  
 كان استثناء يلزمه  
 درهم الا دانقا  
 وكذلك قال لفلان  
 على دينار غير عشرة  
 بالرفع لزمه دينار ولو  
 نصبه فكذلك عند  
 محمد وعند ابى حنيفة  
 وابى يوسف رحمة  
 الله يلزمه دينار الا  
 قدر قيمة عشرة دراهم  
 منه وما يقع من  
 الفصل بين البيان  
 والمعارضة نذكره في  
 باب البيان ان شاء الله  
 وسوى مثل غير  
 وذلك في الجامع ان  
 كان في يدى دراهم الا  
 ثلاثة او غير ثلاثة او  
 سوى ثلاثة على  
 ما ذكرنا

بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا \* والفرق بين غير وسوى ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابداعي الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه معنى الظرف وان كان فيه معنى غير \* وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الامتلاء في الذهن مقدرة فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينصب انتصاب المكان للظرفية \* وما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير \* قال الامام عبدالقاهر وما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا تقول في السعة هذا السواك ولا على سواك وانما تقول عن سواك ورجل سواك فيجربه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك قلت قام مقامك ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك \* هذا الذي ذكرناه هو مذهب سيويه ومن تابعه من البصريين \* وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي \* شعر \* ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا \* ويقول الآخر \* شعر \* ولا ينطق المكروه من كان منهم \* اذا جلسوا منا ولا من سوانا \* فلولزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجز الثاني \* والجواب ان اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه الحالة الاظرفا \* فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير \* قال الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وقمها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح \* وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من فلان يدها قوله ( ومن ذلك ) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط \* وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة ما بعده شرطا \* قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بالاخري على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان \* وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه للمنع والحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق \* على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لاحالة كجبي \* الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبدالقاهر ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت ولم تخرج والجزء بان موضوع على ان احد الامرين مفقور الى صاحبه في وجوده وانتفاء احدهما يوجب انتفاء الآخر \* وقوله ليس

ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى وبتىما وكل وكما ومن وما وانما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما ينبتني عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف ان فهو الاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لاحالة

بكان لا محال تأكيد \* قال شمس الأئمة رحمه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه واوثباته ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى \* ان امرؤ هلك \* وان امرأة خافت \* من قبيل الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم \* واثره اي اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اي يمنعها عن انعقادها علة للحكم \* حتى يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فينبذ بصير ما ليس بعلة علة \* وعند الشافعي اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسيأتي الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى \* وعلى هذا اي على ان ان للشرط المحض قلنا اذا قل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا حين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق \* ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حدة معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الخنث \* فان كان ام يدخلها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار \* ولا يقال المعلق بالشرط كالمفروض به لدا الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة \* لانا نقول هو امر حكيم فلا تشرط فيه ما يشرط حقيقة التخليق من القدرة وانما يشرط ذلك عند التعليق الاتري ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التخليق والاعتاق في هذه الحالة شرعا \* وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبل موتها \* وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت ففعل التخليق فيتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التخليق \* وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل \* ولا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط \* واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فتاسب المجازاة اذا الشرط لا يكون الامستقبلا مجهول الشأن لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اخص اذا بالجملة الفعلية \* وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما في قوله تعالى \* والليل اذا بعشى \* وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر \* كبيت الكتاب ترفع لي خندف والله يرفع لي \* نارا اذا خردت نيرانهم فقد \* قال والاختيار ان لا يجزم به لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص ويعد من الابهام الذي يقتضيه ان الاترا تقول آتيك اذا اجر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذي يحجر فيه البسر ولو قلت آتيك ان اجر

تقول ان ترتني اكرمتك  
ولا يجوز ان جاء غد  
اكرمتك واثره ان  
يمنع العلة عن الحكم  
اصلا حتى يبطل  
التعليق وهذا يكثر  
امثله وعلى هذا قلنا  
ذا قال الرجل لامرأته  
ان لم اطلقك فانت  
طالق ثلاثا تطلق  
حتى يموت الزوج  
فيطلق في آخر حياته  
لان العدم لا يثبت الا  
بقرب موته وكذلك  
اذا ماتت المرأة طاعت  
ثلاثا قبل موتها في اصح  
الروايتين واما اذا  
فان مذهب اهل اللغة  
والنحو من الكوفيين  
فيها انها تصلح للوقت  
وللشرط على السواء

فيجازي بهامرة ولا يجازي بها اخرى فاذا جوزي بها فاما يجازي بها على سقوط الوقت منها كما ثم احرف شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا ﴿ ١٩٤ ﴾ انها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط

الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازة باذغيرلا زمة بل هي في حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله بانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق في قول ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كما فرغ من العيّن مثل متى لم اطلقك لان اذا سم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا

البسر لم يستقم لان احمرار البسر ليس بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعا على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج ان خرجت \* قال ومن جازي بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزاء \* ونظير اذا في ان معنى المجازة دخله ولا يجزم به الذي فانك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا يجزم به (قوله فيجازي بها) اي بكلمة اذا مارة ولا يجازي بها اخرى اي تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة \* والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كافي سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله \* وعند البصريين هي موضوعا للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله \* والخلاف المذكور في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينوشينا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق \* والمجازة بها اي بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام \* وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء \* وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها \* واذا تدخل للوقت اي لا فائدة للوقت الخالص \* على امر كائن اي موجود في الحال كقوله \* شعر \* واذا تكون كريمة ادعى لها \* واذا يحاس الخيس يدعى جندب \* او منتظر \* لا محالة كقوله تعالى \* اذا الشمس كورت \* لان ذلك سبب وجد قطعاً \* وتستعمل للمفاجأة \* اذا المفاجأة هي الكاشفة بمعنى الوقت الطالبة ناصبها وجلة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في اذاهذه معنى المفاجأة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه \* والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل \* وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا يحتمل معنى الشرط بوجه \* قال الامام عبد القاهر وما يجاب به الشرط اذا في قوله \* وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون \* فهم مبتدأ ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجأة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتي هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتي ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل \* اذا هم يقنطون \* في موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذ قيل وان تصبهم سيئة يقنطوا \* واذا كان كذلك اي واذا كان اذا مستعملا في اذ كان المعاني كان مفسرا الى معلوما من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت (معلوم)

وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

الانه قد يستعمل فيه

مستعار مع قيام معنى الوقت مثل متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان حال عن ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله عليه الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج القراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعنى معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت فيما استشهد به فلا تبطل بالشك

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود في المستقبل على ما امر الاله اى لكانه قد يستعمل في الشرط \* مستعار اى مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت \* ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز \* لاننا نقول لاننا في بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي \* واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان حال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق \* ثم استدل بالحكم فقال الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس كقولنا متى فلو كان اذا الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كقولنا انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فلم 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 كائن ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج القراء وهو ابو بكر ياجي بن زياد القراء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لو احد من الفضلاء يوصى ابنه واوله \* شعر اجيل انى كنت كارم قوم \* فاذا دعيت الى المكارم فاعجل \* اوصيك يا بنى انى لك ناصح \* طين يربب الدهر غير مغفل \* الله فائقه واوف بنذره \* واذا حلفت بما رايه قحلمل \* واستغن ما اغناك ربك بالغنى \* واذا تصبك خصاصة فتجمل \* واذا تجاسر عند عقلك مرة \* امران فاعمد للاعسف الاجل \* وفي بعض الروايات \* ابني ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دانا \* اوصيك ايضاء امرى لك ناصح طين \* يربب الدهر غير معقل \* من عقلت الابل اى شددت عقاله \* والطين الخاذق يقول ان اباك قريب يوم موته او كريم قوم فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر عالم غير عاقل او غير ممنوع عن العلم بها \* فن نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكينة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اى اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى \* او معنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك \* او معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا وانما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو جئى الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لمجاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل يذبحى ان تجمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كفى متى \* قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا \* وذكر في بعض الحواشى ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن المخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجيى بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك الا ترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الوقت قوله (و كذلك اذا ما) يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام \* الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين \* وما هذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التي لاتعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فاهى التي سلطت اذا على الجزم لانه كان سما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المنكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فأتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم \* ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان في الشرط اذا كان اللازم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فبحث بمتى فحصل المقصود والفصل \* بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلاة قمت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بخروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقنادون وقت فلذلك كان مشاركا لان في الابهام لترد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كافي كلمة ان \* فلزم في باب المجازاة معنى المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة به لازمة بمعنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفاءه \* واما في موضع الاستفهام فاما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم ضمائر حرف ان وقوع الطلاق عقيب الجين بالفضل لوجود شرط الحث وهو الوت الخاني عن الابقاع \* وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يع الازمنة وكذلك متيما يعني كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصير الجزء المحض ولا يصلح للاستفهام \* ومن وما يدخلان في هذا الباب اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحقية ان من وما لابهامهما اذ خلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للمنكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسرا ومتعذرا ومن وما يؤدى ان هذا المعنى مع الاجازة وحصول المقصود ناهيا باناب ان فليل من تأتني اكرمه وما تصنع اصنع \* والمسائل فيها كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر \* من دخل هذا الحصن فله رأس \* ومن دخل منكم الدار فهو حر \* واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التزويل \* ما نسخ من آية او نسها نأت بخير منها او مثلها \* ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها \* ولا يتعلق به من مسائل الفقه شئ \* ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وقد روى عن ابي يوسف) الى آخره \* اعلم ان اوفيه معنى

وكذلك اذا ما متى  
فاسم للوقت المبهم بلا  
اختصاص فكان  
مشاركا لان في الابهام  
فلزم في باب المجازاة  
وجزم بها مثل ان  
لكن مع قيام الوقت  
لان ذلك حقيقتها  
فوقع الطلاق بقوله  
انت طالق متى لم  
اطلق عقيب الجين  
وقوله متى شئت لم  
يقتصر على المجلس  
وكذلك متيما وقد سبق  
تفسير كلا وكذلك  
من وما يدخلان في  
هذا الباب لابهامهما  
والمسائل فيها كثيرة  
خصوصا في من

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى  
 كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقا وتقديرا \* الا ان لوللماضى تقول جئتني لا كرمك وهو  
 معنى قولهم لولا متناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع  
 الاول لان الفعل في الزمان الماضى اذا عدم احتمال ايجاده فيه بعد كان الثاني ايضا متمنعا  
 ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد له دخلت الدار لعنتك ولم يدخل العبد الدار في الزمان  
 الماضى ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعنى لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا  
 ولاتعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد  
 في المستقبل لان لولموا خاتما كمة ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان يقال لو استقبلت  
 امرك بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت \* وقال تعالى \* ولعبد مؤمن خير من مشرك  
 ولو اعجبكم \* اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون \* وكان ان استعمل بمعنى  
 لو قال تعالى اخبارا \* ان كنت قلته فقد علمته \* وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب انت طالق  
 لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار واه ابن سماعه في نوادره عن ابي يوسف  
 قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقايق الحروف و ليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره  
 شمس الاثمة في اصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله \* والى ان هذه المسئلة  
 من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى \* وقوله لان فيها معنى الترقب اى الانتظار معناه  
 اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب \* ثم اللام  
 تدخل في جواب لولنا كيد اربناط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى \* لو كان فيهما آلهة  
 الا الله لفسدنا \* ويجوز حذفها كقوله تعالى \* لو نشاء جعلناه اجاجا \* ولا تدخل الفاء في  
 جوابه لان الفاء انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجرم وكلمة لولا تعمل في الجزم  
 اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ما عرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى  
 اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت  
 طالق لان الفاء لا تدخل في جواب لو كان الو او لا تدخل في جواب ان \* قال صاحب كتاب  
 بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بخلاف  
 فاما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سألت القاضي الامام ابا جاسم العامرى عن هذه المسئلة  
 فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار  
 وما سألته عن العلة والعلة في ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما  
 ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه \* قال ولان الفقهاء لا يعتبرون  
 الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زينت بكسر التاء  
 او لامرأته زينت بفتح التاء يجب حد القذف في الصورتين لماذا كرنا قوله ( وكذلك قول  
 الرجل انت طالق لو صحبتك ) \* لولا امتناع الشئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا تخرج  
 من امتناع الشئ لامتناع غيره \* وتسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف \* ولا يقع بعدها الا

وقد روى عن ابي  
 يوسف ومحمد بن  
 ابي قال  
 انت طالق لو دخلت  
 الدار انه بمنزلة قوله  
 ان دخلت الدار لان  
 فيها معنى الترقب فعمل  
 عمل الشرط وكذلك  
 قول الرجل انت  
 طالق لولا صحبتك  
 وما شبه ذلك غير  
 واقع لما فيه من معنى  
 الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود  
لكان كذا وحذف هذا الخبر حذف لازما لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا  
ولان الحال يدل عليه \* ويدخل في جوابها اللام لنا كيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا  
صحبك اولا حسنك اولا لولا حبك اياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى  
الجمتين المتباينتين بالاخري وامتناع الجزاء واز الشرط هو الربط والمنع الا ان في الشرط  
الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقع للجزاء اصلا لانه لا يستعمل في  
المستقبل \* ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء  
وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة  
الآتري انه لو زال حسنهما ومات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك اولا لولا زيد لا تطلق \* وقد روى  
ابراهيم بن رستم عن محمد بن رجهما لله في قوله انت طالق لولا ابوك اواخوك اولا لحسنك  
انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصرة عن محمد بن يونس في قوله انت طالق  
لولا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اي محمد  
\* في السير الكبير بابا \* الى آخره \* قال شمس الأئمة رجه الله في شرح السير الكبير اذا حاضر  
المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن  
على ان افتح لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهوا من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه  
نصا بقوله آمنوني والنون والياء يكتن بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة  
وقد شرط امان عشرة منكرا مع امان نفسه فعرنا ان العشرة سواء \* ثم الخيار في تعيين  
العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس  
بذئ حظ باعتبار انه داخل في امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذئ حظ  
باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه فعرنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن  
تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالاجاب المبتدأ من وجه \* ولو قال آمنوني  
وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولو عشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف  
الشيء على غيره لا على نفسه ففي كلامه تخصيص على ان العشرة سواء \* فان لم يكن في الحصن  
الاذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان الامان بذئ العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى  
ايمانهم \* وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل  
نفسه ذاحظ في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب  
لهم للامان فاليه التعيين \* وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من  
اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل  
الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه  
وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواء قال شمس الأئمة رجه الله ولكن هذا غلط زل  
به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتبية آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير  
باباً بناء على معرفة  
الحروف التي ذكرنا  
امنوني على عشرة  
من اهل الحصن قال  
ذلك رأس الحصن  
فقلنا وقع عليه وعلى  
عشرة غيره والخيار  
اليه ولو قال آمنوني  
وعشرة فكذلك الا  
ان الخيار الى امام  
المسلمين ولو قال بعشرة  
فقل قوله وعشرة  
ولو قال في عشرة  
وقع على تسعة سواء  
والخيار الى الامام

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنونى فعشرة فاما الباء فيجب  
 الاعراض فيكون قوله امنونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن  
 امانى وهذا المعنى له في هذا الجنس من المسائل ففرنا ان الصحيح قوله امنونى فعشرة ولو  
 قال امنونى ثم عشرة كان هذا الاول سوا والعشرة سوا لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا  
 تبين ايضا ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا بما هو للعطف على وجه  
 التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي \* ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير  
 عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتعمض هذا غلط لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه  
 مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنونى بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنونى  
 استغنى عن ذكره ثانيا والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى \* نذبت بالدهن \*  
 وكقولهم خرج زيد بسلاحه \* ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب  
 الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة  
 على معنى العوض بل هى لعانى جة فانهم \* ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تخلل الباء بين  
 حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها  
 فقير فاسد على ما ذكرنا \* ولو قال اقبح لكم على انى آمن فى عشرة من اهل الحصن او على ان  
 يؤمنونى فى عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف فى للطرف وقد جعل نفسه فى جملة العشرة  
 الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه او تناول عشرة سوا كان هو آنا فى احد  
 عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه فى جملة العشرة \* فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرا  
 لنفسه والمظروف غير الطرف \* قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الطرف ولا يتحقق ذلك فى العدد الا  
 بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلونى احد العشرة الذين  
 تؤمنونهم \* فان قيل فاذا لم يمكن جملة على معنى الطرف حقيقة ينبغى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى  
 فادخلنى فى عبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه \* اخبارا فى جذوع النخل \* وباعتبار الوجهين يثبت  
 الامان لعشرة سوا \* قلنا الكلمة للطرف حقيقة فيجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك فى  
 ان يكون هو احدهم داخلا فى عددهم فلماذا لا نحملها على المجاز ثم الخيار فى التسعة الى الامام  
 لالى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سوا من العشرة فى التعيين  
 لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لاعلى  
 ان يكون هو معيناهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا لامن التسعة بغير اعيانهم فاليه  
 بيانهم \* ولو قال امنوا لى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار  
 عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سوا فالعشرة امنون وهو فى لانه ما  
 استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذا حظ  
 ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه ففرنا انه ذو  
 حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فى اوراء ذلك كمنس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لى  
 عشرة على عشرة  
 لا غير ولرأس  
 الحصن ان يدخل  
 نفسه فيهم والخيار  
 فيهم اليه وذلك يخرج  
 على هذه الاصول

نصافان عين نفسه في جملة العشرة صار آمناً بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة  
سواء فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فياً كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا  
لاجلي عشرة او اوجوالى حق تعين عشرة تؤمنونهم\* وروى ان مثل هذا وقع في زمان معاوية  
وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه  
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاخذ وقتل\* وقيل صاحب القصة ابو موسى  
الاشعري وذلك زمن عمر رضى الله عنهما استأمن اليه سابور ملك السوسى اعشرة من اهل  
بنته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه\* هذا كله من لطائف تقرير شمس الأئمة رحمه  
الله\* وذلك اى ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذى ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب  
قوله (ومن ذلك) اى من باب حروف المعانى كلمة كيف\* كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك  
آخره لالتقاء الساكنين وهى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال  
وانه وان لم يكن ظرفاً حقيقة لانه لا يتضمن معنى فى ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى  
على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هو صحيح ام سقيم قاعدام قائم الى آخر ماله  
من الاوصاف\* وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه متضمن للمحال  
والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ما عرف\* قال سيديويه كان القياس ان يكون  
شرط لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست فى بد العبد  
كالصححة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ  
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين  
تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساو به فى الجلوس والحلول فى المكان وهذا معنى تصور  
وقوع الشرط عليه\* وذكر فى الصحاح اذا ضمت اليه ما صحح ان يجازى به كقولك كيفما  
تفعل افعل\* واذ ائبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لامرأه انت طالق  
كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطلقه ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بان ان لا الى عدة ولا مشية  
لها وان كانت مدخولاً بها فتطبيقه الواقعة رجعة والمشية اليها فى المجلس بعد ذلك\* فان شاءت  
البينة وقد نواها الزوج كانت بينة\* وان شاءت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت  
واحدة بينة وقد نوى الزوج ثلثا فهمى واحدة رجعية\* وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة  
بينة فهمى واحدة رجعية لانها شاءت غير مانوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر\* وعند  
ابو يوسف ومحمد رجما الله لا يقع عليها شئ\* ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة\* وعلى  
هذا لو قال لعبدك انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول  
الشيخ والابطل ولا يقع عندهما ما لم يشأ فى المجلس كذا فى المبسوط\* فلو شاء عتق على مال او الى  
اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر\* وعلى قياس قولهما يندب ان يثبت  
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت فى كتاب\* هما يقولان انه جعل الطلاق مقوضاً الى  
مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقولها انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ\*

ومن ذلك كيف  
وهو سؤال عن الحال  
وهو اسم للمحال فان  
استقام والا بطل  
ولذلك قال ابو حنيفة  
رحمه الله فى قول  
الرجل انت حر  
كيف شئت انه يقع  
وفى الطلاق انه يقع  
الواحدة ويبقى  
الفضل فى الوصف  
والقدر وهو الحال  
مفوضاً بشرط نية  
الزوج وقالا مالا  
يقبل الاشارة لخاله  
ووصفه بمنزلة اصله  
فتعلق الاصل بتعلقه

مالم تشأ وهذا لأنه لما فوض وصف الطلاق إليها يكون ذلك تفويضاً للنفس الطلاق إليها ضرورة  
 أن الوصف لا ينفك عن الأصل \* بوضوحها الرجعية من أوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية  
 كالبنونة والعدد وإذا تعلق بالمشية فن ضرورته تعلق الطلاق لأن الطلاق بدون وصف  
 لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الأصل بتعلقه فصار الطلاق على أي وصف شأته  
 مقوضاً إليها \* وأبو حنيفة رحمه الله يقول إنما تأخر إلى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون مالم  
 يعلق وكلمة كيف لا ترجع إلى أصل الطلاق فيكون هو منجزاً أصل الطلاق ومقوضاً للصفة إلى  
 مشيتها بقوله كيف شئت إلا أن في غير المدخول بها وفي العتق لا مشية له في الصفة بعد إيقاع الأصل  
 فيأخذ تفويضه الصفة إلى مشيتها بعد إيقاع الأصل وفي المدخول بها المشية في الصفة بعد وقوع  
 الأصل عند أبي حنيفة بأن يجعله بائناً وثلاثاً على ما عرف فيصح تفويضه إليها \* فإن قيل الطلاق بعد  
 الوقوع يحتمل وصف البنونة بعد انقضاء العدة فيمكن أن يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج  
 لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لأنه يستحيل أن يصير الواحد ثلاثاً فيبغي أن لا يدخل في تصرف  
 المرأة بقوله كيف شئت \* قلنا يحتمل أن يصير ثلاثاً بضم الثنتين إليه وإن كان الواحد لا يتبدل في نفسه  
 حقيقة ثم بانضمام الثنتين إليه يتغير حكمه بأن لا يبقى موجباً لرجعة وصار مؤثراً في الحرمة الغليظة  
 فصار في معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج إليها بلفظ كيف \* بوضوحها أن الاستخبار عن وصف  
 الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود أصله يقدم وقوع أصل الطلاق في ضمن تفويضه المشية  
 إليها فإن الاستخبار عن وصف الشيء \* قبل وجود أصله محال كما قال الشاعر \* شعر \* يقول  
 خليلي كيف صبرك بعدنا \* قمت وهل صبر فيسأل عن كيف \* بخلاف قوله كم شئت لأن  
 الكمية استخبار عن العدد فنقتضي تفويض العدد إلى مشيتها وأصل العدد في المعدودات  
 الواحد الأتري أن من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد \* وبخلاف قوله حيث  
 شئت وإن شئت لأنه عبارة عن المكان والطلاق إذا وقع في مكان يكون واقعاً في الإمكانة  
 كلها فكان ذلك تعليق أصل الطلاق بمشيتها كأنه قال أنت طالق في أي مكان شئت الطلاق \*  
 فإن قيل كيف قد تضاف إلى موجود فيصير استيضافاً وقد يضاف إلى معدوم فيكون لتعليق  
 الأصل بأوصافه بالمشية كما في قولك أفعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف  
 في قوله أنت طالق كيف شئت دالاً على أن ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما أنه في قوله  
 أفعل كيف شئت يدل على أن الفعل يتكون منه بمشيتها \* قلنا أنا لا نكر دخول كيف على  
 معدوم سيوجد ولكن نقول أنه لا يتعرض لأصل ما دخل عليه وإنما يتعرض لوصفه فقوله أفعل  
 وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق  
 في الحال فكذلك بعد دخوله وقوله أنت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف  
 عليه فكذلك بعد دخوله لأنه لا يتعرض للأصل \* فإقواله أبو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام  
 وما قاله معاني كلام الناس عرفوا واستعمالاً كذا في الأسرار والمبسوط \* وأعلم أن معنى الاستفهام  
 قد يسلب عن كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى

كيف يصنع أي إلى الحال صنعته وإليه أشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال أي أنه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما في مسئلتنا هذه فإنه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها \* أنه إيقاع لأنه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليعلق بالمشية ويبقى الفضل على أصل الطلاق في الوصف أي بينونة \* والقدر أي العدد \* وهو الحال أي الفضل هو الحال التي تدل عليها كيف مفوضا إلى المرأة \* بشرط نية الزوج يعني في حق المدخول به لأنه لا يبقى فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول به ليعلق بالمشية كما في الحرية \* ولا يقال ينبغي أن لا يحتاج إلى نية الزوج لأنه لما فوض الأمر إليها يجب أن تستقل بإثبات ما فوض إليها اعتبارا بعامة التفويضات \* لانا نقول إنما فوض إليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين بينونة والعدد فيحتاج إلى النية لتعيين أحد المحتملين \* وعن أبي بكر الرازي إن نية الزوج ليست بشرط \* وذكر الطحاوي في مختصره أن لها أن يجعل الطلاق بائنا وثلاثا في قول أبي حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوي المشية إليها في إثبات وصف بينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا أنه إذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا أو واحدة بائنة يقع ما وقعت بالاتفاق \* أما على أصل أبي حنيفة فلأن الزوج أقام امرأته مقام نفسه في إثبات الوصف \* والزوج متى وقع طلاقا رجعيا ملك أن يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذا المرأة \* وأما على قولهما فكذلك تملك إيقاع البائن وإيقاع الثلاث لأنه فوض الطلاق إليها على أي وصف شاءت كذا في القوائد الظهيرية \* وقالا ما لا يقبل الإشارة أي ما لا يكون محسوسا بإشار إليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح ونحوها \* فحاله مثل كون الطلاق مثلا بائنا ورجعيا \* ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا \* والأظهر أنه مترادف \* بمنزلة أصله لأن وجوده للم يكن معانيا محسوسا كان معرفة وجوده بائنا ووصفه كوجود النكاح يعرف بائنا وهو ثبوت الحل ووجود البيع بائنا وهو الملك وإذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفقرا إلى وصفه كافتقار وصفه في وجوده إليه فكان وصفه بمنزلة الأصل من هذا الوجه فإذا تعلق الوصف بتعلق الأصل الذي هو بمنزلة التبعية من وجه يعالقه أيضا قوله (وأما كم فاسم) لكننا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الأعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص بهم مبنى على السكون وإن جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت أكثر من الكم والكمية \* فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها أن تطلق نفسها واحدة أو اثنين أو ثلاثا بشرط مطابقة إرادة الزوج كذا رأيت بخط شيخني رحمه الله معلما بعلامة الزدوي \* وذلك لأن كلمة كم اسم للعدد المبهم كذا كرنا والعدد هو الواقع في الطلاق أما مقتضى كافي قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق طليقة أو تطليقة واحدة وأما مذكور الكافي قوله أنت طالق ثلاثا أو اثنين أو واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشية بخلاف كيف كما أنه قال أنت

وأما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع

طالق اى عددشئت \* ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان نشاء الواحدة  
والثنتين والثلاث \* ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تفيدت المشية بالمجلس الى ما ذكرنا  
اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير قوله ( واما حيث فاسم لكان مبهم ) حيث اسم مبنى من  
ظروف المكان كاي وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشبيها له بالغايات لانها  
لم تنجى \* الامضافة الى جملة كذا قيل \* ومنهم من يذنبها على الفتح استنقالا للكثرة مع الياء \*  
ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين \* وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى  
المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللفظة بالكسر فخطا واما الصواب هو الرفع على ان يكون  
مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت او نحو \* فاذا قال انت طالق حيث شئت لانطلق قبل المشية  
ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال لالطلاق بالمكان فيلغوز كره ويبقى  
ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس \* فان قيل اذ الفاذ كالمكان ببق قوله انت طالق  
شئت فينبغي ان يقع الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التجريد  
والكفاية \* قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام  
فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء \* فان قيل لم يحمل بمنزلة اذا ومتى  
حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية \* قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى  
اذ هو الاصل في باب الشرط وما ورائه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية والله اعلم

وحيث اسم لكان  
مبهم دخل على المشية  
والله اعلم

( باب الصريح )

( والكناية )

مثل قول الرجل  
بعت واشترت  
وهبت لانه ظاهر  
المراد وحكمه تعلق  
الحكم بعين الكلام  
وقيامه مقام معناه  
حتى استغنى عن  
العزيمة وكذلك  
الطلاق والعناق  
وحكم الكناية ان  
لا يجب العمل به الا  
بالنية لانه مستقر المراد  
وذلك مثل المجاز قبل  
ان يصير متعارفا  
ولذلك سمى اسما  
الضمير كناية مثل  
انا وانت ونحن

( باب الصريح والكناية )

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعد ما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو  
مقصود الباب وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي \* تعين الكلام اى بنفسه وقيامه  
اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من  
غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد \* وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح  
في اثبات الحكم عن العزيمة \* فاذا اضاف الطلاق او العناق مثلا الى المحل فبى وجه اضافتهما  
يثبت الحكم حتى لو قال يا خرا او يا طالق او انت حر او انت طالق او حررتك او طلقتك يكون  
ابقا نوى او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه \* وكذلك  
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العناق والطلاق  
لما ذكرنا \* اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين  
الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانة لا قضاء \* وفصل الطلاق  
والعناق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعناق لانهما من الاسقاطات وتلك  
النظائر من العقود قوله ( وحكم الكناية ) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية  
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال \* لانه اى لفظ الكناية مستقر المراد فكان في ثبوت المراد  
تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد \* وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله في غير  
 موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية \* فاما اذا  
 صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يوضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول  
 مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا \* ولذلك اي ولاستتار المراد سمي اسما الضمير كناية  
 وقدينا في اول الكتاب قوله ( وسمى الفقهاء ) يعني انهم سموا الالفاظ التي لم يتعارف  
 ايقاع الطلاق بها كنيات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي مستترة  
 المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان  
 يعلم معنى البين والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة \* ثم بين وجه تسميتها كنيات  
 بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البين مثلا يدل  
 على البيونة ولا بد لها من محل تحوله وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد  
 تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر  
 اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده \* فلذلك اي لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه  
 الالفاظ الكنيات الحقيقية \* فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام  
 الذي ذكرنا احيج فيها الى التبيين البيونة عن وصلة النكاح عن غيرها \* فاذا وجدت النية  
 اي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البيونة فيها وكان اللفظ تاما بنفسه \* وهو معنى  
 قوله وجب العمل بموجبياتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن  
 صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله \* فان قيل لان اسم كنيات مجازا  
 بل هي كنيات على الحقيقة لان الكناية ماهو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ في اول الكتاب  
 واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا في  
 حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد  
 المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرآن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت  
 على حرام الابيان من جهة المتكلم بمنزلة المجرى \* وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجدي  
 نفعا لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد  
 كثير الرماد معلوم المعاني اذ لا يمكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان مبنى الكناية  
 على الانتقال من اللزوم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع  
 انك تريد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنيات  
 وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت بياض اوانت حرام لا  
 تنتقل من البيونة والحرم الى شيء آخر بل تقتصر عليهما انما يمكن شيء آخر هو المراد سواهما  
 فلما لم يوجد فيها ماهو الاصل فيها وهو الانتقال الى شيء آخر لان كون كنيات على الحقيقة  
 ولا نسلم على ما بينا ان ماهو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البيونة والحرم  
 والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ماهو

وسمى الفقهاء الفاظ  
 الطلاق التي لم  
 يتعارف كنيات مثل  
 البين والحرام مجازا  
 لاحقيقة لان هذه  
 كلمات معلومة المعاني  
 غير مستتر لكن الابهام  
 فيما يتصل به ويمل فيه  
 فلذلك شابهت  
 الكنيات فسميت  
 بذلك مجازا ولهذا  
 الابهام احتج الى النية  
 فاذا وجدت النية  
 وجب العمل بموجبياتها  
 من غير ان يجعل عبارة  
 عن الصريح

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل الجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر \* وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للتكلم يعني انها معلومة المراد والاستنار في محل عملها فتخرج به عن حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك اي) ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البيونة والقطع والحرمة على ما عرف \* وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين \* والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بهار واجمع وبه اخذ الشافعي \* ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتملك وعندنا هذا اللقب مجاز كباينا \* والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البيونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة لو اثبتت الحرمة الفليظة ولو جوب العوض \* وعندنا الطلاق نومان رجعي وبان فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البان \* واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البان وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحققتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها \* حجة الشافعي قوله تعالى \* الطلاق مرتان \* الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص \* ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا بالبعوض او بمعنى العدة او باتبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بان فلا يجوز ان يافو صريحه لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بان عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه منزلة امرأة قال لها زوجها طلق نفسك فقالت ابنت نفسي او انا بان فانها تطلق تطليقة رجعية بلا خلاف لانها لم تملك الاطلاقا وبان التملك على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها له \* والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق بان لا يثبت البيونة لانه لا يستفيد به الاسقاط خيار الرجعة \* وحينئذ ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق \* ويانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها  
بواين وانقطعت بها  
الرجعة

بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا للمحاجة الى التفصى عن عهدة الملك وذلك بازاله الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكه للزوج بملك النكاح وبالذخول بتأ كدملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الازالة وكذلك بملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما بملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكه فكله فكان ايقاع البيونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما يمكن \* وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين ليس في معناه لانه لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحه ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحه فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحه ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام النكاح لا يقال حرام حلال مبادلة من زوجها منكوحه فاذا لم يكن في معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعثت ببيع بخيار والبيع البات فاذا قال بعبابا يزول هذا الاحتمال \* وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتأيد بما يقويها وهو القبض وبشرطه لا يتقوى وهما قوله انت طالق لا يزول الملك بنفسه لالضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة 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 افنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والمبسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنايةات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتماد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم واردة الملزوم كما قال الشافعى في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة \* ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بواثن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا باينة لان وقوع البيونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب عددا مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه \* الا ان قوله اعتدى محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمى عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء \* وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجب له ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الافى قول الرجل  
اعتدى لان حقيقتها  
الحساب ولا اثر  
لذلك في النكاح  
والاعتداد يحتمل ان  
يراد به ما بعد من غير  
الاقراء فاذا نوى  
الاقراء فزال الابهام  
وجب بها الطلاق  
بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد  
 وهو الينونة \* فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا تقع اكثر من واحدة  
 وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق  
 الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير  
 ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق  
 سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه \* وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات  
 الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة  
 وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فجاز محض  
 ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا \* فان قيل كيف صحت استعارة  
 المسبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز \* قلنا قد بينا في ذلك  
 الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين \* يؤيده ما ذكره  
 الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك  
 العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم  
 الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا مازضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب  
 بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر  
 خيرا \* وكفى العلة مع المعلول \* ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق  
 \* لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المنكوحه واخذ زوال هذا الفراش شبهها بالطلاق  
 فاوجب العدة لانهما تثبت بالشبهة \* وانقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب  
 الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطاقون اسم السبب على ما وضعه الشرع  
 علة الحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع  
 الشرع فسمى سببا وهو في الحقيقة علة \* وفي كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم  
 لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذا الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب  
 \* ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول به لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول  
 \* وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له ولكنه في حق  
 ما يبنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط  
 انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا بحالة \* وفيه ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها  
 وليس انقضاء العدة شرطا فيها \* وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب  
 مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين \* وذكر في بعض الشروح انه لا يصح  
 ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه امان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقك  
 او طلق نفسك \* لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الصيغة لان اعتدى امر والاول والثاني  
 ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل  
 مستعارا محضا عن  
 الطلاق لانه سببه  
 فاستعير الحكم لسببه  
 فلذلك كان رجعيا

التوافق في الصيغة الاترى ان قوله وهبت ابنتى منك وقوله زوجت ابنتى منك متوافقان صيغة \* وكذا الرابع لانه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى \* واجيب باننا نجعله مستعارا وعبارة عن قوله كونى طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها تطلق باش او طلاق شو تطلق من غير نية \* والظاهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز \* يؤيده ما ذكره شمس الائمة في المبسوط والامام البرغرى في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فمرنانا اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اى وكقوله اعتدى قوله استبرئى رحك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزواج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقوله استعارة كما بينا \* وقد جاءت السنة بمعنى ما ذكرنا مؤيدا بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحمتين \* اعتدى \* ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهى تبكى هلى من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فقدمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله عنهما وقالت انى اكتفى بان ابعت من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعنى وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية وقال الشافعى رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شىء وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لا يحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا \* الا ان نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اى واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لى معك غيرك او واحدة نساء البلد فى الحسن والجمال \* ويحتمل ان يكون نعتا لتولية بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيتك جزىلاى عطاء جزىلا فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتدعت نعته كذا فى الاسرار والمبسوط \* ورأيت فى التهذيب لمحى السنة من اصحاب الشافعى ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا فهو وجهان \* احدهما لا يقع الا واحدة لان منوبه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى \* والثانى وهو الاصح يقع مانوى ومعنى واحدة اى توحيدى منى بهذا العدد فكان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم \* وعن بعض مشايخنا رحمه الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا لطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نعتا لالطقة وان اسكن الهاء حينئذ يحتاج الى النية \*

وكذلك قوله استبرئى رحك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لاعام لا بموجبه والاصل

والاصل في الكلام  
هو الصريح واما  
الكتابة ففيها قصور  
من حيث يقصر عن  
البيان الابالية والبيان  
بالكلام هو المراد  
فظهر هذا التفاوت  
فيما يدرك بالشبهات  
وصار جنس الكنايات  
بنزلة الضرورات  
ولهذا قلنا ان حد  
القذف لا يجب الا  
بتصريح الزنا حتى  
ان من قذف رجلا  
بالزنا فقال له آخر  
صدقت لم يحد المصدق  
وكذا اذا قال لست  
بزنا يريد التعريض  
بالخطاب لم يحد  
وكذلك في كل  
تعريض لما قلنا بخلاف  
من قذف رجلا بزنا  
نقال آخر هو كما قلت  
حدهذا الرجل وكان  
بنزلة الصريح لما  
عرف في كتاب  
الحدود والله اعلم

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان  
دلالة يعني اذ انوي به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان  
معقبا للرجعة لاعمالا بموجبه اذ موجب التوحيد ولا اثر لذلك في البيونة وقطع النكاح بخلاف  
البيان ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله ( والاصل في الكلام هو الصريح ) لان الكلام  
موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات  
يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره  
في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح \* واهذا اي ولان في الكناية قصورا عن  
البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زينت او انت زان \* وكذا  
في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للمحد لا يستوجب العقوبة مما يبدى كلفظ الصريح  
فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد مما يقبل نكحتها \* وكذا لو قال لامرأة  
جاءك فلان جاعا حراما او قال لرجل فجرت لفلانة او جاءتها لا يجب عليه حد القذف  
لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رجه الله يحد لان معنى قوله صدقت  
انه زان فيكون قاذفاله كما اذا قال له هو كما قلت \* ولكننا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا  
فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة  
اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته  
الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في  
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لا يجب الحد \* بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة  
الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر \* ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله  
صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالقذف لانه خطاب للرامي لا للقذف واذا  
لم يتصل به لم يكن قذافه وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول في اماراه والحريسة بالشبهة فلا  
يثبت بالمقتضى لانه ضروري \* بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه  
على سبيل المغيبة كقولك انت في مخاطبة كذا في الاسرار \* والتعريض نوع من الكناية يكون  
مسوقا لوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذي يصلى ويتركى  
ولا يوذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذى كذا في المفتاح \* وفي الكشاف  
الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع والتعريض  
ان تذكر شيئا يدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جنتك لاسلم عليك ولا نظر  
الى وجهك الكريم فكانه امانة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه  
ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال امانا فلست بزنا فلا حد عليه عندنا وقال مالك رجه الله يحد  
والاختلاف بين الصحابة فعمرو بن الخطاب رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ  
في حالة الخصومة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لان يكون قذافا لغيره واخذنا بقوله  
لالانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله ( فكان  
بنزلة الصريح لما عرف ) قال شمس الاثمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشديد يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون  
اموالهم كما و النوا و دماؤهم كدما سنا انه مجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات كالحدود وما ثبتت  
بالشبهات كالاموال فهذا الكفاف ايضا و وجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة  
له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا \* وانما يعتق العبد في قوله  
انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار يمكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك  
فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء واولقنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة و المجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

﴿ باب وجوه ﴾

﴿ الوقوف على ﴾

﴿ احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع  
وذلك اربعة اوجه  
الوقوف بعبارة  
واشارته ودلالته  
واقضائه اما الاول  
فما سبق الكلام له  
واريد به قصد  
او الاشارة ما ثبت  
بنظمه مثل الاول الا  
انه غير مقصود ولا  
سبق الكلام وهما  
سواء في ايجاب  
الحكم الا ان الاول  
احق عند التعارض  
من ذلك قوله تعالى  
وعلى المولود له رزقهن  
وكسوتهن سيق  
الكلام لا يوجب النفقة  
على الوالد

قوله ( اما الاول ) اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له و اريد به الضمير في له و اريد زاجع الى  
ما وفي به راجع الى الكلام \* وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب اللفظ و اريد به قصد تعرض  
للمعنى و الاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة و لا نقصان \*  
الا ان الضمير عائد الى ما لي لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام و لا سبق الكلام له  
\* و قيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود  
وهما اي العبارة و الاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في ايساره لان الثابت بكل واحد  
منهما ثابت بنفس النظم و اشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما  
تفاوت في غيره . مثل كون كل واحد منهما قطعياً و غير قطعياً لان العبارة قطعياً و الاشارة  
قد تكون قطعية و غير قطعياً \* قال القاضي الامام في التوقيف بما الاشارة من النص بمنزلة  
التعريض و الكناية من الصريح و المشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل  
و تبين ثم قد يوجب العلم بوجوبها بعد البيان و قد لا يوجب \* و ذكر في بعض الشروح انها سواء  
في ايجاب الحكم اي ثبت الحكم بهما قطعاً الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق  
عند التعارض لكونه مقصوداً و دامن الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود \* مثاله ما قال الشافعي  
رحم الله لا يصلي على الشهيد لقوله تعالى \* ولا تحمبن الذي قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند  
ربهم \* سيقت الآية لبيان منزلة الشهداء و علو درجاتهم عند الله تعالى و فيه اشارة الى انه لا يصلي عليهم  
لانه تعالى سماهم احياء و صلوة الجنازة غير مشروعة على الحي و لكن قوله تعالى \* وصل عليهم  
ان صلواتك سكن لهم \* عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم و الشهداء اموات  
حقيقة و حكمها بدليل جواز قسمة اموالهم و تزوج نسائهم و غير ذلك فترجح العبارة على الاشارة \*  
هكذا ذكر في بعض الشروح \* و لعل ان يقول الاشارة ليست ثابتة لان المراد من الحيوة في قوله  
احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة و هي الحسية بلا شبهة و كذا العبارة غير ثابتة لان المراد من  
الصلوة في قوله تعالى \* وصل عليهم \* الدعاء لا صلوة الجنازة اي تعطف و ترحم عليهم بالدعاء عند اخذ  
الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه و تطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم و قبل منهم كذا ذكره ائمة  
التفسير فلا يثبت التعارض اذ دلالة الآية بين على صلوة الجنازة نفياً و اثباتاً \* و النظر الملايم قوله  
عليه السلام في النساء \* انهن ناقصات عقل و دين \* فقيل ما نقصان دينهن قال \* تعقدن احديهن في فعر  
بدها شطر دهرها \* اي نصف عمرها لا تصوم و لا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

( اشارة )

اشارة الى ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي \* وهو معارض بما روى ابو امامة  
 الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* اقل الخيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام \*  
 وفي بعض الروايات اقل الخيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام وليلها واكثر عشرة ايام وهو  
 عبارة فتر جمع على الاشارة \* وكذلك قوله عليه السلام \* انما مثلكم \* مثل اليهود والنصارى كرجل  
 استعمل عمال فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على  
 قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى  
 من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى  
 مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فاتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس  
 الا لكم الاجر مرتين \* ففضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا وقل عطاء قال الله تعالى  
 \* وهل ظلمتكم من حنكم شيئا \* قالوا الا قال فانه فضلى اعطيته من شئت \* سيق لبيان فضيلة هذه الامة  
 وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان سيق وقت الظهر الى ان يصير ظل  
 الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر  
 اكثر من وقت الظهر \* وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام \* انه صلى الظهر  
 في اليوم الثاني حين سار ظل كل شيء مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين \*  
 وهو عبارة فرجعهما ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة علماء على الاشارة \* وجواب ابي حنيفة  
 مذكور في موضعه قوله (فن ذلك) اي من الثابت بالاشارة \* او ما اجتمع فيه العبارة والاشارة  
 نسب اليه بلام التملك وانما يجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير  
 احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابه بحال فدل انه صار احق به نسباً فان قيل الوالد ينسب الى  
 الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدة تظهر في  
 الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها  
 جانب الاب دون الام \* ان للاب ولاية التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن  
 ليس له حق ملك في الحال حتى جاز للاب التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته  
 بمنزلة الشفيع فان له ان يملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب  
 فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطى جاريته  
 فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك \* وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل  
 ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنت لا يجب عليه حد القذف ولا يجبس في دينه \* كالمالك  
 بملوكه اي كالعاقب المالك بسبب بملوكه لان الولد ينسب اليه بلام الملك كالعبد \* وعليه  
 اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة \* منها انه لا يحجب بوطى جارية ابنته وان قال علمت انها  
 على حرام \* ومنها انه لا يجب عليه العقب بوطئها الثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التملك \* ومنها  
 انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا \* ومنها انه اذا  
 انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان \* وفيه اي وفي قوله تعالى \* وعلى المولود له \*  
 \* اشارة الى انفراد الاب بحمل نفقة المولد \* لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان  
 النسب الى الآبانه  
 نسب اليه بلام الملك  
 وفيه اشارة الى ان  
 للاب ولاية التملك  
 في مال ولده وانه  
 لا يعاقب بسببه كالمالك  
 بملوكه لانه نسب  
 اليه بلام الملك وعليه  
 تبني مسائل كثيرة  
 وفيه اشارة الى انفراد  
 الاب بحمل نفقة  
 الولد لانه اوجبها  
 عليه بهذه النسبة ولا  
 يشاركه احد فيها  
 فكذلك في حكمها وفيه  
 اشارة الى ان الولد  
 اذا كان غنيا والوالد  
 محتاجا لم يشارك الولد  
 احد في تحمل نفقة  
 الوالد لما قلنا من النسبة  
 بلام التملك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهى نفقه ذوى الارحام خلافا للشا فعى رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعمة وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزانى والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموارث حتى ان النفقة يجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضى الله عنه

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوب اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه وقدر وى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنات البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاخصت بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى في هذا النص فانه جعل بمجموح الاية بمنزلة نص واحد قال شمس الاثمة وفي قوله تعالى \* وعلى الوارث مثل ذلك \* دليل منه على كذا اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث بحر ما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى \* وعلى الوارث مثل ذلك \* ولكن قد ثبت في قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك \* والشافعى يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة \* وحل قوله وعلى الوارث على هى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما \* ولكننا استدلل بقول عمرو زبدر رضى الله عنهما فانهما قالوا وعلى الوارث اى وارث الولد \* مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة \* ثم نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث \* ولان المراد لو كان نفي المضارة لقبيل ولا الوارث واقتصر عليه او قبل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دلالة معطوف على قوله وعلى المولود له \* وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعاد \* والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها الموردين في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطعية الرحم ولهذا اختص له ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى بالام فكان عامافية اول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة في كل مسبق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الاجاب كفى السارق والزانى فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة يجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة قلنا نحن نسلم ان سؤقه لا يجب النفقة ولكن لان سلم ان سؤقه لبيان ان ما اخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة \* وفيه اى وفي قوله \* وعلى الوارث \* فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله (وفى قوله تعالى رزقهن وكسوتهن \* اشارة الى) كذا قيل المراد من الاية المتكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الاترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال \* فان ارضع لكم فآتوهن اجورهن \* والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح \* وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

ومن ذلك قوله تعالى

وكلاوا واشربوا حتى  
يتبين لكم الخيط  
الابيض من الخيط  
الاسود من الفجر  
سياق الكلام لباحة  
هذه الامور في الليل  
ونسخ ما كان قبله من  
التحريم وفيه اشارة  
الى استواء الكل في  
الخطر لانه قال ثم اتوا  
الصيام اي الكف  
عن هذه الجملة فكان  
بطريق واحد فلم يكن  
للجماع اختصاص  
ولامزية وفيه اشارة  
الى ان النية في النهار  
منصوص عليه لقوله  
تعالى ثم اتوا الصيام  
بعد اباحة الجمل الى  
طوع الفجر وحرف  
ثم للتراخي فتصير  
العزيمة بعد الفجر لا  
محالة لان الليل لا  
يقضى الا بجزء من  
النهار الا ناجوزنا  
تقديم النية على الفجر  
بالسنة فاما ان يكون  
الليل اصلا فلا وفي  
اباحة اسباب الجنابة  
الى اخر الليل اشارة  
الى ان الجنابة لا تنافي  
الصوم فيمن اصبح

جنباً

على الوارث واما تجب على الوارث اجرة الرضاع لان نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون  
في الآية اشارة الى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة  
رحمه الله\* ووجهه ان الآية سبقت لبيان وجوب اجرة الرضاع على الاب وفيها اشارة الى  
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه  
تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان  
مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهند\* خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك  
بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع  
الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تقضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في  
العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون  
ولدهم في حجرها فصارت كبيع ففيز من صبرة\* وذكروا في شرح التاويلات انه لا بد من اعلام جنس  
الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تكسى كسوة الاصل وتقطع طعامهم فكانت  
الكسوة بمجهولت جهالة تقضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اي ومن  
الثابت بالاشارة او وما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى\* وكلاوا واشربوا\* الآية الخيط  
الابيض طرف باض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دفتنهما بالخيط\* ومن الفجر  
متعلق بالخيط الابيض\* والمرادتين ضوء النهار من ظلام الليل بطول الفجر وهو الضوء المعترض  
في الافق\* ونسخ ما كان قبله اي قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام  
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس  
من الغد وكان ذلك صوماً فنسخ بهذه الآية\* وفيه اشارة الى استواء الكل في الخطر قال الشافعي  
رحمه الله اذا اكل او شرب متمدا في نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص  
بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تذكروا بعد فلا  
يمكن الخاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهم ادونه في وجوب الكفارة مختصا بالجماع  
نقال الشيخ في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الخطر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب  
ليلائم امر بالكف عنها جملة بقوله\* ثم اتوا الصيام الى الليل\* اي الكف عن هذه الاشياء فكان  
حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصارت الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة  
نقايض هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص  
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الخطر  
والجنابة على الصوم\* ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى\* اقبوا  
الصلاة\* ثم تفاوتت اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا  
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود\* لا نقول ثبت ذلك بقوله عليه  
السلام\* اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجدا كثيرا والدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين  
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة\* عليك بكثرة السجود\* ولمن سأل مرانته في الجنة اعنى على

تفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مربة الجماع على غيره فكان مساويا لكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا على انالانسلما ان اركانها ثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة بجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى \*وقوموا لله قانتين\* يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين ونحوها وفيه اى وفي هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله \*ثم اتموا الصيام الى الليل\* وحرف ثم للتراخي فاذا اتى الصيام بعده حصلت النية بعد ماضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكننا جازناها بالسنة وهي قوله عليه السلام \*لا صيام لمن لم يربو الصيام من الليل\* وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الامن الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لالاكمال الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلاة بنفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة او للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين رحمة الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن لم يتوصل الى حصول الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على الركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجد الامسك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصل به بلا فصل ليصير المأمور متمثلا وان يكون الامسك صوما شرعيا بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامسك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طرفين احدهما وجوده للحال مقارنته والاخر وجوده في الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة في اول اجزاء النهار فاذا كانت الآية دليلا لنا هكذا ذكر في طريقته وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاعتسالم يكون بعد انفجار يكون ضرورة والاوجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون رد الماذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبيا فلا صوم له قاله محمد ورث الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبيا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان \* وما اول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهي ان يكون مخالط الا له فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما في معاقدهم اى فكفارة نكث ما عقدتم \* والكفارة الفعلة التي من شأنها ان تكفر الخطيئة \* ثم انها تأدى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضي الله عنه فانه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه \* واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى  
 فاطعام عشرة مساكين  
 الآية سياقها لا يجاب  
 نوع من هذه الجملة  
 على سبيل التخيير  
 وفيه اشارة الى ان  
 الاصل في جهة  
 الاطعام الاباحة  
 والتمليك ملحق به لان  
 الاطعام فعل متعد  
 مطاوعه طعم بطعم وهو  
 الاكل فالاطعام جعله  
 اكلا كسائر الافعال  
 اذا تعدت بزيادة  
 المهزلة لم تبطل وضعها  
 وحقيقتها فاذا لم يكن  
 مطاوعه ملكا لم يكن  
 متعدبه تملكها هذا  
 واضح جدا

والاوزاعي \* وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتملك وهو مذهب سعيد بن جبير \*  
 فالشافعي يقول الاطعام يذ كر التملك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله  
 وهبتك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذا الارض لان عينها  
 لا تطعم فينصرف الى منافعها التي تطعم معنى بالزراعة مجازا \* ولان المقصود سدخلة المسكين  
 واغناؤه وذلك يحصل بالتملك دون التمكين فلا يتأدى الواجب به كافي الزكوة وصدقة الفطر الا  
 ترى ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اغار المسكين ثيابا  
 بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام \* وعلمنا انهم لم يسمكوا بهذه الآية وقالوا انها  
 تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتملك فان الاطعام فقل متعدى الى  
 مفعولين \* مطاوعداى لازمه طعم بطعم لانه متعدى مفعول واحد فكان بمنزلة الازم بالنسبة اليه  
 وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخل الهمة فيه بصير متعديا الى مفعول اخر  
 ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام  
 جعل الغير طاعما اى آكله فرفنا ان صحة التكفير يتعلق بفعل بصير هو به \* طعموا و بصير الغير به  
 طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعاما  
 ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه \* وان التملك امر زائد على الكتاب فلا يصار  
 اليه من غير حاجة وضرورة \* الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال  
 اطعمه ولا يشترط الزيادة \* والدليل عليه انه تعالى قال \* من اوسطا تطعمون اهل بيوتكم \* والمتعارف  
 من اطعام الامل طعام الاباحة دون التملك \* وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المسكين  
 والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى  
 المسكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما دون التملك وكذا التملك  
 اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تملك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل  
 المؤنة \* وكان ينبغي ان لا يجوز التملك كاذب جدان بن سهل وداود بن علي الاصبهاني لما ذكرنا  
 ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفي التملك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز  
 ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول  
 على حقيقته \* الا انا جوزنا التملك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء  
 حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوايج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوايج وهي  
 امر باطن فاقم الملك مقام قضاء الحوايج فكان التملك بمنزلة قضاء الحوايج كلها تقديرا \*  
 الا ترى ان التملك الى الفقير في باب الزكوة قام \* قام دفع حوايجه لما عرف في مسألة دفع القيم  
 فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى \* ولقاتل ان  
 يقول التملك سبب لقضاء الحوايج جملة ام على سبيل البدل \* فان اردت الاول فلان سلم ان  
 تملك منوبين من البر سبب لقضاء جميع الحوايج \* وان اردت الثاني فلان سلم ان الاباحة جزء منه  
 لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة  
 الاكل \* و ذكر في شرح التأويلات ان التملك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل

فمن جعل التملك  
 اصلا كان نارا كحقيقة  
 الكلام ومعنى الحاق  
 التملك به خلافا لبعض  
 الناس ان الاباحة  
 جزء من التملك  
 في التقدير والتملك  
 كله لان حوايج  
 المسكين كثيرة يصلح  
 الطعام لقضاء كل نوع  
 منها الا ان الملك سبب  
 لقضاءها فاقم الملك  
 مقامها فصار التملك  
 بمنزلة قضائها كلها  
 باعتبار الخلافة عنها  
 ومن هذه الحوايج  
 الاكل فصار النص  
 واقما على الذي هو  
 جزء من هذه الجملة

فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه في المعنى

ويمكن لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير \* والضمير في مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه \* فاستقام تعديته اي تعدية حكم النص بطريق الدلالة \* هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة \* وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغي ان تنحى الحقيقة \* قلنا انما جاوزنا التملك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوع وهو بالتملك اتم لانه برد هامتى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كرمه الشتم الثابت بدليل النص لا يمنع التأنيف قوله (الكسوة كذا) \* ذكروا في المغرب الكسوة للباس \* وفي الصحاح الكسوة واحدة الكسى \* واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كقارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل بصير الثوب به كقارة كافي الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء \* ثم الفعل قد يكون تملكيا وقد يكون انلافا بلام التملك كالتحريم والكسوة لا تنصير كقارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فلم يبق الا التملك واذا اعارهم الثوب فمانيها تملك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كقارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كقارة انما جعل الثوب كثارة فاما الاطعام فانلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحريم فلم يضطر الى الزيادة عليه \* كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتكم هذا الطعام فاما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانما تى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعمته فتي كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التملك مع قيامه فجعل كناية عنه \* وتحققه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره في المفعول الاول يجعله طاعما كبيدنا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عينه يجعله مملوكا للطعام لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها يجعلها مطعومة للطعام لان الطعم فعل اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتملك الذي هو سبب الطعم ومفض اليه ولم يجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذا نى طريقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له في الثاني وذلك بالتملك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلامه مفعوليه كان دالا على التملك فاما اذا حذف المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسألة فلان يعطى ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تملكيا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في النصوص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكين لاذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في قولك اطعمتكم هذا الطعام فكلامه مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التملك فلذلك جعلناه هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالقح والكسر كذا ذكره صاحب

وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التملك لانه جعل الفعل في الاول كقارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كقارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب ويفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كقارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتملك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التملك الذي هو قضاء لكل الحوائج في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة في الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لامر بالفعل الاكل فيها فهما في طرفي تقيض مع التفاوت الذي بيننا وكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل معا غلطا

(الكشاف)

الكشاف والنظيرى \* وفي تاج المصادر الكسوة بوشايندن \* وذكر في التيسير في قوله تعالى \* او كسوتهم \* ان معناه الالباس وهي مصدر \* واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة \* قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مراداً منه لا يجوز فيه الالاتمليك وعلى تقدير كونه مصدراً فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا \* وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة \* وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزءاً من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين \* لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوم امتلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التملك اليها فانها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءاً من الكل فكيف اذا كانت قاصرة \* بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه \* فهما في طرفي نقيض اى الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكلمات متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احد هما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة \* ويجوز ان يكون الضمير راجعاً الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الخلق التملك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لا يؤدى معنى التملك ههنا والتملك يؤدى معنى الاباحة هناك \* ويجوز ان يكون راجعاً الى الاباحة والتملك في الكسوة اى كل واحد منهما مخالفاً للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا \* في الفرع والاصل معا غلطاً \* اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصاً عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان لمنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التملك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصاً عليه غير مستقيم فكان غلطاً \* ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتاداً في كل موضع الغداء والعشاء او الغدا آن والعشا آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة \* ولانه تعالى قال \* من اوسط ما تطعمون اهليكم \* والغداء والعشاء هو

وفيها إشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان ﴿ ٢١٨ ﴾ الواجب قضاء الحوائج للاعيان المساكين

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الاترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا \* قوله ( وفيه ) اي وفي هذا النص \* إشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء \* وقدنا نحن في هذه الابية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب \* صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكوة ففرغنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة \* ثبت هذه الإشارة بالفعل اي باليجاب القعل وهو الاطعام \* لان اطعام الطعام الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجايح لما كان اطعام الشيعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة للاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج ففرغنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات \* وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم \* بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبي عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة \* فدل ذلك اي دل ما ذكرنا ان المقصود قضاء الحوائج للاعيان المساكين دلي كذا \* وذكر في شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ايتمكن من الخروج عن الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين في يوم ربما مجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء \* وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود \* بوضوح ما ذكرنا ان اربعة ابناء من شيرما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤد بها الى الفقير ثم يسترد هاتمه بشرآء او هبة ثم يؤد بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان تجدد الوصف تأثيرا في تبدل العين \* فان قيل هذا اي عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام الى آخره \* اجاب شيخ الاسلام خواهر زاد رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليه ما فسقط

ثبتت هذه الإشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطعام الغني لا يتحقق كتجليك المساك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبي عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة لبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ما قلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت لبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صارها لكا في التقدير فكان يجب ان يصح

الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجدها ولا بتجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامه سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالباً فاقناه مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه ما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقنا بتجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما تيسر العبادة عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة \* حتى قال متعلق بقوله صار هالكاً وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا \* لعشرة اى للآواب العشرة \* الا انه اى الزمان الذي اعتبروه \* وفي بعض النسخ انها اى الساعات \* غير معلومة اى غير مضبوطة \* وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض \* قال شمس الأئمة في المبسوط ولم يذكر اى مجزئاً لفرق الفعل اى الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس لها نهاية فاذا فرقت الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام \* واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحداً في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لفرق الفعل وان اعدم تجدد الحاجة في كل يوم \* واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعبر سدائخة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه واطعام الطاعم لا يتحقق \* وبعدهما استوفى في وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفته اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سئذ كر \* وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيراً \* ولا يلزم الى آخر \* تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز \* فقال او آكل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلامك بفعله لا بفعلي غيره \* فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله ( واما دلالة النص ) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثبت بمعنى النص لغة \* قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعني به المعنى الذي يوجب ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعني به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لاشرا بدليل

حتى قال بعض  
مشايخنا يجوز الاداء  
في يوم واحد الى  
مسكين واحد العشرة  
كلها في عشر ساعات  
لما قلنا الا انه غير معلوم  
فكان اليوم اولى  
وكذلك الطعام في حكم  
التملك مثل الثوب  
والاباحة لا يصح الا  
في عشرة ايام ولا يلزم  
اذا قبض المسكين  
كسوتين من رجلين  
فصاعداً لانه يجوز  
لان اداء كل واحد في  
غيره في حكم العدم فلم  
يؤخذ بالتفريق واما  
دلالة النص فثبت  
بمعنى النظم لغة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة \* وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحققتها \* وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلانعيده \* وانما نعى بهذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لا لبيان اي تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لان اللفظ نفسه \* وهو راجع الى ما \* واغرة متعلقة بالمقصود لابطاها اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا وحلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لان اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة آف \* ومعنى مقصود وهو الايذاء فظاهر التبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص \* ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشم والقتل فوق الايذاء في التأيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لا عين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله \* الا انه اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجود النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك \* ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمدا لانه لما وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى \* ومن قتل مؤمنا خطأ فتحريره رقية \* الاية لان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولي وبعارضها قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها \* فانه شير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذا جزاء اسم للكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تماما الا ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال \* فحريه رقية مؤمنة ودية مسلمة الى اهله \* فمرنا بلغظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجعنا الاشارة على الدلالة \* حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض \* ومثال اثبات الحدود بها ايحاج حد قطع الطريق على الرد لان

وانما معنى هذا ما ظهر  
من معنى الكلام لغة  
وهو المقصود بظاهر  
اللغة مثل الضرب  
اسم لفعل بصورة  
معقولة ومعنى  
مقصود وهو الايلام  
والتأيف اسم لفعل  
بصورة معقولة ومعنى  
مقصود وهو الاذى  
والثابت بهذا القسم  
مثل الثابت بالاشارة  
والعبارة الا انه عند  
التعارض دون الا  
شارة حتى صح اثبات  
الحدود والكفارات  
بدلالات النصوص

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لالغة حتى اخنص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم في دلالات الكلام مثاله انا ووجنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى في شهر رمضان وقع عن الجنابة والمواقعة عنهما ليست بجنابة بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا المسائل هو الفطر الذي هو جنابة وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجنابة فكان بناء على معنى الجنابة من ذلك الاسم والمواقعة آله الجنابة فائتينا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل لانه فوقه في الجنابة لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجنابة على نحو ما قلنا في التتم مع التأنيف فن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمة عبارة

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والردة مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص \* ويجاب الرجوع على غير ما عرّفناه روى ان ما عرّفنا في وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرحم لانه ما عرّفنا وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله ( ولم يجز بالقياس ) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيحوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة \* ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد \* ولنا ان الكفارات شرعت ما حية للأثم الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا للمعروف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنایات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى \* بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع \* ولان الحدود مما يندرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيحوز اثباتها به \* وانما معنى الشبهة المانعة اختلال المعنى الذي تعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة في طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات وان صدرت عن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله ( مثاله ) اي مثال الثابت بالدلالة \* وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة القياس في الكفارات ثم ائتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما ثبتنا بالقياس بل بدلالة النص \* وحديث الاعرابي ما روى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يذنف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صخرة عنقه وقال لا مالك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل ائتيت ما ائتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجر فقال اجلس فجلس فأثني بصدقات بني زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا تصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها مني ومن عيالي والله ما بين لابتى المدينة احوج اليها مني ومن عيالي فقال عليه السلام \* كلها انت وعيالك \* وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي احدا بعدك \* بيانه اي بيان انها ثابتة بالدلالة

ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميها دلالة لاقياسا

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان وقع عن الجنابة  
 على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة عينالم تكن جنابة لانها وقعت  
 على محل مملوكه فانه قد نص على واقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر  
 وهو الجنابة على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لانه لما اشهر فريضة الصوم في رمضان  
 واشتهر ان معناه الامساك عن الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان الواقعة  
 في ذلك الوقت جنابة على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجنابة فكان المفهوم  
 من قوله واقعت في نهار رمضان اذ افطار كان المفهوم من قوله تعالى «فلا تقل للمهاجر المنع  
 عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم  
 الجنابة الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبني على السؤال خصوصاً عن افسح  
 العرب والجم لا بيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو الة للجنابة \* ثم معنى الجنابة على  
 الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه \*  
 وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعله صورة ومعنى \* اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء  
 الشهوتين \* واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن  
 اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان دماء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع  
 الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة  
 هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجنابة على الصوم بالاكل  
 والشرب الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة بالوقاع لورودها  
 على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على  
 ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأنيف فتبين اننا اثبتنا الكفارة  
 في الاكل والشرب بالدلالة بالقياس \* فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي بصير معلوماً بمعنى  
 اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بلغ حدبث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف  
 يشبهه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بلغ حدبث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف  
 يكون هذا من باب الدلالة \* قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً لغة  
 بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان  
 فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك  
 فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع  
 فيه وقد اشبهه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجنابة ام بالجنابة المقيدة بالالة  
 المعينة وهي الوقاع لانخفاض معنى الجنابة فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة  
 \* فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كحكمة الضرب الثابتة بنص التأنيف  
 وقد يكون خفياً كشبه الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهراً

وخفيافا لما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان  
 قياسا لدلالة «فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الاباثبات التسوية  
 بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او  
 فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقوع مزية في معنى الجنابة على الاكل والشرب من وجوه \*  
 احدها ان حرمة الفعل تفاوتت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد  
 حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الاذى اشد احتراماً من المال ولتأنيف البضع حرمة  
 الاذى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجنابة عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان  
 والام الشديد عند عدمه فكانت الجنابة بالوقوع اشد حرمة من الجنابة بالاكل فلا يمكن  
 الخافه به «وثانيها ان الجنابة بالجماع واردة على الصوم والجنابة بالاكل غير واردة عليه لان  
 الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل  
 والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامسك  
 عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضه فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو  
 الامسك عنده معنى كافي الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه منافي للثب والجماع  
 محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمتناقض ثم الجنابة على العبادة بالمحظور فوق  
 الجنابة عليها بالنقيض لان الجنابة بالمحظور ترد على العبادة فلها تبقى عند ورود المحظور  
 عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجنابة ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجنابة عليها بالنقيض  
 فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر  
 فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتندم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم  
 يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع  
 من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فينقض ثم يندم بعد وجوده كالمحرم  
 مجامعا لاهله فصار في التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجنابة  
 الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجنابة التي لم تصادف العبادة \* وثالثها ان  
 الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال  
 الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الا فساد صوم واحد فكان الجماع اقوى  
 ورابعها ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الاكل  
 فشرع الزاجر فيماله داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الواطية  
 مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تنهت اباحت الافطار فوجود بعضها وجد بعض المبيح  
 فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجب الكفارة وفي الجماع لو تنهت الشبق لا يوجب الاباحة  
 فوجود بعضها لا يورث شبهة فصالح موجب الكفارة \* اجيب عن الاول باننا لنسلم ان منافع البضع  
 اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ﴿ ٢٢٤ ﴾ ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان

النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضاً فاضيف الى صاحب الحق فصار عفو هذا معنى النسيان لغوه وهو كونه مطبوعاً عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذراً لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما الواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلام

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينحصى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسياً للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجنابة ايضاً لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة تناول ولو اكل طعام غيره ناسياً للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة تناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجنابة \* وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع تقيض الصوم لما بيننا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعاً لا باحة الله تعالى النكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلاً لا يمنع من استوائهما في تقويت الصوم وافساده لما بيننا والمأثم مآثم افساد الصوم وقد استوفى الافساد فيستويان في المآثم \* وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومه بما فعلها وهو قضاء شهواتها وهذا وجبت عليها الكفارة ايضاً كما وجبت عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائماً او كانت ناسية للصوم فبحاها تزنمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين \* وعن الرابع بان الترجيح بالقلّة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الواطئة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه لقلّة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جميعاً بالقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهرًا طويلاً ولا يصبر عن الاكل الا قليلاً فكانت شهوة البطن اغلب وافوى فكانت اولى بشرع الزاجر \* على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصاً اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعاً قل ما يتفق \* وعن الخامس باننا لانسلم ان تناهى الجوع \* يبيح بل المبيح خوف التانف وكيف يكون الجوع \* بجبال الافطار والصوم ما شرع الحكمة الجوع بقى ان خوف التانف شرط تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلاً فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم \* كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرهما قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسياً وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك وتم على صومك \* لان النسيان فعل وان لم يكن اختيارياً كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي ينسى \* معلوم بصورته وهي الغفلة

( عن )

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه \* ومعناه وهو انه  
 اي الناسي مدفوع اليه خلفه اي واقع فيه من غير اختيار \* ولم يذكر شمس الأئمة لفظ  
 الصورة \* فقال النسيان معنى \* معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه الاصنع له  
 فيه ولا لاحد من العباد \* فكان ذلك اي عذر النسيان \* فاضيف اي الفعل وهو  
 الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفووا \* هذا معنى النسيان  
 لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان  
 وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من التأنيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط  
 بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا \* في نظيره اي نظير  
 المنصوص عليه وهو الجماع وكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول  
 به عن القياس لا يقاس عليه غيره \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة  
 الاكل في منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالادل \* فان  
 قيل هما متفاوتان اي المنصوص والجماع \* لان الصوم يحوجه الى ذلك اي الى الاكل  
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل  
 والصوم يزيد في شهوته فينتلي الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى الواقعة لان النهار  
 ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به  
 النص وهو قوله عليه السلام \* يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم  
 يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء \* وكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص  
 لانه دونه \* وصار اي الجماع ناسيا في الصوم \* كالنسيان في الصلوة اي مثل الاكل ناسيا  
 في الصلوة حيث لم يجعل عفووا لانه نادر فكذا هذا \* وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري  
 رحمه الله فجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا في الجماع \* والجواب  
 ما ذكر في الكتاب \* واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة  
 الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة  
 اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت  
 ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل  
 غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عني عنه فلان يعنى عن  
 الجماع كان اولي \* وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم  
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان وردا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعرا  
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تخصيصا على انه يعطى عرا ايضا درهما  
 وقوله عليه السلام \* لا قود الا بالسيف \* يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف  
 \* والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف  
 واراد به الضرب  
 بالسيف ولهذا الفعل  
 معنى مقصود وهو  
 الجناية بالجرح  
 وما يشبهه

الوجوب \* فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقتل مثل ما فعل بالقتول من الخرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها \* وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسألة المساواة \* ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم قتل هو جزاء القتل كالتقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والتقصاص عام فصار كأنه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف \* فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف \* قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازة دون ما يجب شرعا وان حل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لاعن الواجب \* ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا في الاسرار \* وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسألة المقتل على التواين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان البناء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد \* ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجنابة بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايداء باظهار التضجر وما يشبهه من الشتم والضرب \* ثم ما يشبهه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطرفين في مسألة المقتل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة \* والحكم وهو القود جزاء يتنى على المماثلة في الجنابة يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجنابة فان القصاص ينبي عن المساواة \* وكذا قوله تعالى \* الحارب الحار والعبد بالعبد \* الآية وقوله عن ذكره \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* الآية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلاهما كما سنبينه \* فكان اى الحكم وهو وجوب القود \* ثابتا بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته \* واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى يقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالا تطبق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالقتل ويكون ثابتا بدلالة النص \* فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة \* قلنا لا خلاف لاحد في ان القود فى قوله عليه السلام \* لا قود الا بالسيف \* ثابت بمعنى الجنابة على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجنابة او الجنابة المنتهية فى الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح فى كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الحشب الكبير الذى لا تطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يتنى على المماثلة فى الجنابة وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى يقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله معناه مالا تطبق البنية احتماله فهلك جرحا كان او لم يكن حتى لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطبق حله ولا يتنى

القصاص عند ابي حنيفة وهو قول زفر \* وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب  
 القصاص وهذا المي جرح فان جرح الحجر او الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق \* وفي الحديد  
 يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية \* وروى الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله اذا  
 قتله جرحا يجب القود باي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باي آلة كانت \* قالوا اننا نعلم ان  
 القصاص وجب عقوبة يعنى بعدما ارتكب الجنابة وزجر عن انتهاك حرمة النفس وصيانة  
 حيونها يعنى قبل ارتكاب الجنابة فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى \* ولكم  
 في القصاص حيو \* وانتهاك الحرمة تناو لها بما لا يحل كذا في الصحاح \* وانتهاك حرمتها بما يحصل  
 بما لا تطبق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها \* فاما الجرح على  
 البدن فلا عبرة به يعنى في تعلق العقوبة به \* انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجنابة على  
 النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الا ترى انه لو لم يشر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون  
 بغير وسيلة كان اكل اى فما يكون جنابة على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحي والاسطوانة  
 العظيمة مثلا كان اكل في الجنابة من الجرح لان ما لا يلبث ولا يطبق النفس احتماله مزهق للروح  
 بنفسه والفعل الجرح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة توصل بها الى اذهاق الروح  
 وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية \* ولما كان هذا اتم في المعنى المعتبر وهو  
 عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالروح  
 والسكين والنشابة بالدلالة \* يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا  
 لا محالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما  
 وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحي اولى  
 لانه لا يرحى معه الحياة اصلا \* والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالجر يجب  
 عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قطاع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق  
 فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والندق فكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغرى \* والجواب  
 لابي حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذى ذكرناه انا قد سلمنا ان معنى الجنابة هو ما لا يطبق  
 النفس احتماله \* لكن الاصل في كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ  
 فالاعتبار فيه للكمال منه لان الناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس  
 ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكمال ويثبت الحكم فيه كما ثبت في الكامل وان لم يكن  
 كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة  
 \* فالاصل في الزنا وقوعه في محل محترم حال عن الملاك وعن شبهة الملاك لانه هو الكامل  
 في الجنابة على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجنابة  
 وهو مواضع الشبه لان الحرمة تثبت مع انشبهة ولم تعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد  
 لانه لا يثبت مع الشبهة \* وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والعضوية

معه فاما الجرح على  
 البدن فلا عبرة به انما  
 البدن وسيلة فما يقوم  
 بغير الوسيلة كان  
 اكل والجواب لابي  
 حنيفة عن هذا ان  
 معنى الجنابة هو ما لا  
 تطبق النفس احتماله  
 لكن الاصل في كل  
 فعل الكمال والناقص  
 بالعوارض فلا يجب  
 الناقص اصلا بل  
 الكامل يجعل اصلا  
 ثم تعدى حكمه الى  
 الناقص ان كان من  
 جنس ما يثبت بالشبهات  
 فاما ان يجعل الناقص  
 اصلا خصوصا فيما  
 يدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقييل والمس لما ذكرنا \* وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب تزول الآية وهي قوله \* تعالى \* ومن قتل مؤمنا خطأ \* على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما يثبت مع الشهاب \* وهنا الكامل مما قلنا اي من معنى الجنابة \* ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة \* وباطنا ببارقة الدم وفساد طبائعه الاربع \* هذا هو الكامل في النقض لان حيوة الآدمي باعتماد البنية ظاهرا وباطنا وكان النفوت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام \* لا قود الا بالسيف \* لان القود ما يندرى بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندرى بالشبهات لانه ناقص لكونه قتل من وجه دون وجه \* ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح \* وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانعنى بهذا اي بفعل القتل او باشتراط الجرح الجنابة على الجسم اي على البدن اي يدفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنابة على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود غيرها \* بل نعنى الجنابة على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطبائه عنداهل الاسلام \* والقصاص مقابل بذلك اي بالجنابة على النفس بالنص وهو قوله تعالى \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* اما الجسم ففرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض \* واما الروح فلا يقبل الجنابة يعنى من العباد لكن الجنابة على المعنى وهو الطبايع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية وبريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصد او المجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا في تكامل الجنابة \* ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعتبر هناك تسديل جميع الدم ليمتد به الطاهر من الجبس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر \* فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجنابة \* اولى مما قاله \* خصوصا في العقوبات لانها تندرى بالشبهات \* ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور \* قال القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود قولهما ان البدن وسيلة وهم وغلط لاننا نعنى بهذا الجنابة على الجسم لكننا نعنى به الجنابة على النفس التي هي معنى الانسان خلقه فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجنابة ومعنى الانسان خلقه دمه وطبائه فلا يتكامل الجنابة عليه الا بجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ وما قاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمدا القتل عند الناس والله اعلم قوله ( ومن ذلك ) اي ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواط على قولهما \* والباء الاولى للسيبية والثانية للاستعانة بمعنى او جبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواط فقالا اللواطه واتيان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجح ان كان محصنين ويجلذان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء \* وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللإمام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب \* وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبد او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاورث شبهة في الفعل \* تملك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة \* ومعناه اي المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا \* وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود في اللواط وزيادة \* لانه اي لان فعل اللواط في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه الخش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه \* وفي سفح الماء فوجه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصد او في اللواط معدوم قصد او زيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذرو القاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا له من القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لما منع من الوقت وغيره \* وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاه من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث \* الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين الحليلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه \* وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك \* وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطه يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهم سواء في استجلاب المنى الذي هو سبب الغسل وفي جاع البهيمية لا يجب الا بالانزال فثبت انها سواء في اقتضاء الشهوة \* الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواط باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة \* الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ما عز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه \* وهذا معنى الزنا لعمدة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لاجتهادا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس \* والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا اي عما ذكرنا في جانبها انا لان سلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد اوجبا حد الزنا باللواط بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواط وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله و هذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكمها وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكمه العدم من يقوم بمصالحه

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي عدمه ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين \* احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك \* ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام \* من اخذ لقيطا فقد احياء \* ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كالأول اكره على قتل انسان وفي الواطاة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحه الحرة باذنها والمنكوحه الامة باذنها او باذن مولاها \* وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذا الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود \* فان قيل لان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد \* وكذا زناه الخصى يوجب الحد ولا ماء له يؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد \* قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يتخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلبة الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطنهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي \* والثاني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب \* وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنائيات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشراب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في الواطاة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا \* اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلية السلمية فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا \* وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجوده واسرع حصوله فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه \* لان الحرمة المجردة يعني في الزنا \* بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لا يحتاج الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

وان يكون فيه افساد الفراس \* غير معتبرة لا يجب حد الزنا \* يعني هي ليست بموجبة للحد حتى ترجحوا اللواطه عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة ما ذكرنا من المعاني وهي في اللواطه غير موجوده \* والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد في الحرمة من الخمر فان حرمة لا يكشف بحال وشرب الخمر يوجب مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المنهدة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا ارتكاب الجنابة ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا للخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجنابة وهو قتل النفس المعصومة فلان يجب في العمد وهو في معنى الجنابة اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب لا يسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطاء في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجنابة فيه \* وكذلك اى وكو وجبت الكفارة في الخطأ بالجنابة وجبت في اليمين المعقودة وهي التي على امر في المستقبل بمعنى الجنابة وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان تجب في الغموس وهي كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في الغموس آكد \* يوضحه ان اليمين نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب توجب ما توجه اليمين بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجب ما توجه في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها \* وما ذكرنا من المعنى ثابت لغته لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجنابة فانها شرعت لدفع الائم وهو يحصل بالجنابة \* وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القودبه او لم يجب كقتل الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر اليها في دار الحرب عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقه وشرب الخمر \* وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات ويستحيل ان يصير الجنابة سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة \* وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصي لاعن المباح \* وكفارات وهي تتردد بين عبادة وعقوبة \* اما معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

الله قال وجبت الكفارة بالنص في الخطاء من القتل مع قيام العذر وهو الخطاء فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطاء عذر مسقط لحقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة في اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان يجب في الغموس وهي كاذبة من الاصل اولى فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص لكن قلنا هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبادة فيها شبهة بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا يجب الاسبب دأر بين الحظر والاباحة واقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقه فلم يصلح سببا كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في الكفارة وكذلك الكذب حرام محض

ابتداء تعظيم الله تعالى \* امام معنى العبادة فيها فلانها تآدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالبا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه وان يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا \* واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدأ يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والرذة فلا يصلح ان يسبب للكفارة \* الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الحظر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى \* واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد اولى كافر وهو مباح \* وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها \* وكذا اجتمع في المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين \* احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه \* وعلى رضى الله عنه كان يحلف في المبايعة لبعض وهى ايضا منتهى عنها بقوله تعالى \* ولا تجعلوا الله عرضة لايما نكم \* اى بذلة في كل حق وباطل وقوله \* واحفظوا ايما نكم \* اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها \* والثاني ان اليمين الصادقة مقدمة مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء قسرين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسبا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جنابة من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغزى \* ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فن حيث انه

واما الخطأ فدائر بين  
الوصفين واليمين عقد  
مشروع والكذب  
غير مشروع

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جنسية على العبادة وبه ترتفع  
 النقوض من انه اذا افطر بالخر او بالزنا عمدا فانه تجب الكفارة \* وفي الاسرار بهذه  
 العبارة \* ولا تلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل  
 مباح في نفسه محظور بصومه بجماع الامل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق  
 الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في  
 رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم ووجب بكونه  
 حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة  
 الفعل في نفسه لا يجاب الكفارة والحاكمة بالحلل في نفسه لولا الصوم \* وتحقيقه ان الكفارة تجب  
 بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال  
 وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصح حراما محضاً لما حل في نفسه لوجوده في محله  
 \* ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب  
 الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولي \* لانا لانتم انها وجبت بالجنسية لانها رجوع  
 عن الجنسية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما  
 يضاف وجوبها الى ديانه واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله ( ولا يلزم اذا قتل بالحجر  
 العظيم ) بعنى ولا يلزم على ما قلنا القتل بالثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله  
 وان كان محظورا محضاً \* لان فيه اى في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد  
 عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام \* الا ان قتل الخطاء العمد قتل السوط والعصا \*  
 على ما عرف في تلك المسئلة \* وذلك لان المثلل ليس بالة القتل باصل الخلقة وانما هو  
 آلة التأديب الا ترى ان اجراءه لا تأديب بها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار  
 الآلة \* ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه الممد كان محظورا من حيث الممدية ومن  
 حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة وهذا يسقط القصاص \* والكفارة بما يحتاج في  
 ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما ثبت بحقيقته \* وقد جعله اى  
 جعل محمد القتل بالثقل على اصل ابي حنيفة في الكتاب اى في المبسوط شبهة الممد حيث  
 اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيحا على ايجاب الكفارة لان شبه الممد يوجب  
 الكفارة \* وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة  
 رواية المبسوط لانه قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال  
 ابو الفضل الكرماني في الابيضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه الممد على قول  
 ابي حنيفة رحمه الله فان الائم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب  
 التخفيف قوله ( واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة بعنى اذا قتل  
 بالسيف حتى يكون عمدا بالاجاع فانه لو قتل بالثقل يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل  
 بالحجر العظيم فانه  
 يوجب الكفارة عند  
 ابي حنيفة رحمه الله  
 ذكره الطحاوى لان  
 فيه شبهة الخطأ وهي  
 بما يحتاج فيها فتثبت  
 بشبهة السبب كما ثبتت  
 بحقيقته وذكره  
 الجصاص في احكام  
 القران وقد جعله في  
 الكتاب شبه الممد  
 ايجاب الدية على  
 العاقلة فكان نصاعلي  
 الكفارة واذا قتل  
 مسلم حربيا مستأمنا  
 عمدا لم يلزمه الكفارة  
 مع قيام الشبهة لان  
 الشبهة في محل الفعل

فاعتبرت في القود  
 لانه يقابل المحل من  
 وجه حتى نافي الدية  
 فاما الفعل فعمد محض  
 خالص لا تردد فيه  
 والعقوبة جزاء للفعل  
 المحض وفي مسألة  
 الحجر الشبهة في نفس  
 الفعل فعم القود  
 والكفارة ولهذا قلنا  
 ان سجود السهو  
 لا يجب بالعمد ولا  
 يصلح ان يكون السهو  
 دليلا على العمد لما قلنا  
 خلافا لما ذهبوا اليه ايضا

وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالثقل ويانه ان المسلم  
 اذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد  
 ابن عمران استاذ الطحاوي من اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة  
 تنتفي عن الدم بعقد الامان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا \*  
 وجد الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فانه حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب  
 فجعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذمي وان كانا في دار  
 الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد  
 المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل  
 العصمة يثبت التقويم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقويم في ماله حتى يضمن بالانلاف  
 فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوي بين دية المسلم والذمي عندنا فكذلك يسوي  
 بين دية المسلم والمستأمن \* ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعني مسئلة المثل اثرت في ايجاب  
 الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم  
 تؤثر في ايجاب الكفارة \* فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم  
 المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن في دارنا مستأمنا  
 اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير \* فاعتبرت في القود اي اثرت في  
 اسقاطه \* لان القود مقابل المحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل  
 مع وجوب القصاص لان تقويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في  
 مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كالممتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم  
 لو قتل صيدا لم او كما لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة القتل لملكه ايضا لانه لا تافي بينهما  
 اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا للمحل بوجه لا يمكن  
 الجمع بينه وبين الدية ايضا \* وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت  
 للقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا  
 القدر من الشبهة كاف لانفاء القصاص \* فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه  
 اي لا يدور بين الخطر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة  
 اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها  
 الشبهة الواقعة في المحل \* وفي مسألة الحجر اي القتل بالثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار  
 ان الالة ليست بالة القتل خلقه على ما بينا ووضع الالة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة  
 في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل \* نعمت القود والكفارة اي اثرت في اسقاط  
 القود ويجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اي واما ذكرنا ان الكفارة المشروعة  
 في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والعموس قلنا السجود المشروع في السهو لا يجب بالعمد اي

بترك الواجب عدا \* والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه \* وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو لتمكن النقصان في صلته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة \* ولكننا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام \* لكل سهو وسجدتان بعد السلام \* والسهو بعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد \* لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقودة لاتدل على وجوبها في العمد والغموس \* وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفائت فلا يصلح المحذور سبب له وهو تأخير واجب او تركه عمداً قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لاني جانبها فلولزم منها لبين كما بين الحد في جانبها في حديث العسيف \* ولان سبب الكفارة المواقعة المعمدة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيمادون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية \* وفي قول اخر يجب عليها الكفارة ويحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لان ما يتعلق بالمواقعة اذا كان يدينا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمّل الزوج عنها كغسل ماء الاغتسال \* فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو جنابة كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبه يسان في جانبها لان كفارتها من احدى بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان بالحد وفي جانبها الرجم ولا معنى للحمل لان الكفارة امان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا تجرى التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله ( واما المقضى فزيادة على النص ثبت ) اى المقضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها \* وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا \* وقوله للم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا \* وقوله وجب تقديمه مستأنف \* وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه \* او للم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوازه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم بمعنى للم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقضى \* وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة  
الفطر وجبت على  
الرجل بالمواقعة تصا  
ومعنى الفطر فيه  
معقول لغة فوجبت  
الكفارة على المرأة  
ايضا استدلالا به  
واما المقضى فزيادة  
على النص ثبت شرطا  
لصحة المنصوص عليه  
للم يستغن عنه وجب  
تقديمه تصحيح  
المنصوص عليه فقد  
اقتضاه النص

فقال الاقتضاء المطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه \* فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكيم للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق \* ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وانفساره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعاله \* لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع \* فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكماله يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة \* قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط لتحقيقا فتنى كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرط ما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكماله ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لالاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز \* فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة \* بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكركم كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف \* والثابت بهذا اى بالمقتضى \* يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالاته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ايس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرطا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى \* وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا \* وقد تحمل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقول مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه  
حكما للنص بمنزلة  
الشراء او جب الملك  
والملك او جب العتق  
فى القريب فصار  
الملك بحكمه حكما  
لشراء فصار الثابت  
به بمنزلة الثابت بنفس  
النظم دون القياس  
حتى ان القياس  
لا يعارض شيئا من هذه  
الاقسام والثابت بهذا  
يعدل الثابت بالنص  
الا عند المعارضة به

الثنى توجب ان لا يجوز والاقضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء \*  
 وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت  
 الرجم في حق غير ماعز \* ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها  
 تساوى المجتنبين ولا تساوى لان مقتضى الذى قام المقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة  
 بالسنة فاني يتعارضان \* ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح  
 الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك  
 بالف وقال البايع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير  
 معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله ( واختلفوا  
 في هذا القسم ) يعنى في عمومه \* وقال اصحابنا رحمه الله لا عموم له اى لا يجوز ان يثبت له  
 صفة العموم \* وقال الشافعي رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان  
 المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه  
 العموم كما يجوز في النص \* وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا  
 يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للمحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص  
 مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة بقدرها  
 ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقي فيا وراء موضع  
 الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم \* وهو نظير تناول  
 الميتة لما يباح للمحاجة بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول  
 وانتاؤل الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة  
 حل الزكية يظهر في حكم تناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الأئمة \* وذكر  
 الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لانه معانى التي تضمنتها ضرورة  
 الالفاظ \* بانه ان قوله عليه السلام \* لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل \* ظاهره لنى  
 صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال وقد قيل  
 انه متردد بينهما وهو مجمل \* وقيل انه عام لنى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال  
 لاحكم لصوم بغير تبيت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فاحكم  
 غير منطوق به وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام \* رفع عن امتي  
 الخطأ والنسيان \* معناه حكم الخطأ ولا عموم له ولو قال لاحكم للخطأ لا يمكن جملة على نفي  
 الاثم والعزم وغيره على العموم \* ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل  
 او الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم  
 الكلام بايها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك  
 التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهرا عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا  
 القسم قال اصحابنا  
 رحمه الله لا عموم له  
 وقال الشافعي  
 رحمه الله فيه بالعموم  
 لانه ثابت بالنص  
 فكان مثله وقلنا ان  
 العموم من صفات  
 النظم والصيغة  
 وهذا امر لا نظم له  
 لكننا نزلناه منظوما  
 شرطا لغيره فيبقى على  
 اصله فيا وراء صحة  
 المذكور

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اي نظير هذا الاصل وهو المقتضى \* وكأنه ذكر  
لفظ الاصل لثلايتوهم انه مثال العموم \* او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى  
قول الرجل لغيره كذا \* انه اي هذا الكلام الذي هو طلب الاعتاق \* يتضمن البيع مقتضى  
العتق اي ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والمالك على البيع في هذه الصورة  
لتعينه سببها بدلالة قوله على الف \* وشرطه يعني ثبت البيع متقدما على الاعتاق  
لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه \* قال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدما  
ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل  
ولما كان شرطا كان تبعاً لشرطه فيثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لان الشيء اذا ثبت  
تبعاً يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهاراً للتبعية كالعبد بصير مقيماً وان كان في غير موضع الإقامة  
بنية الإقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر في الأهلية  
الاعتاق حتى لو لم يكن اهلاله بان كان صبياً حاقلاً قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع  
بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية \* ولو جعل اي  
المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعي لثبت بشرط نفسه اي اعتبر فيه أهلية البيع  
لا غير وشرطه فيه القبول وثبت فيه الخيار ان الأثرى انه لو صرح المأمور بالبيع في هذه الصورة  
بان قال بعته منك بالالف واعتقه لم يجز عن الأمر لانه ما امره ببيعه مقصوداً وانما امره ببيع  
ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصوداً لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه  
قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الأمر فبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمقصود  
فيما وراء موضع الحاجة وفي هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق في قوله اعتق عبدك عنى  
بالف درهم من المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافة  
الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام \* لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم \*  
ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار تصحح المصريح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك  
صار معتقاً عبد الأمر لا عبد نفسه \* ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ  
بأمره اولى ولكن هذا كما قال لآخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من  
فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا ههنا \* وفي الاستحسان صح  
هذا الأمر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا ويمكن اثبات المطلوب باثبات شرطه  
فوجب اثباته تصححاً للكلام كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئاً بالف ثم باعه بالفين من  
ذلك المشتري او تخمس مائة ينفخ الكتابة والبيع الاول تصححاً للتصرف الثاني \* وهذا  
لان العبد محل حلول العتق والمالك الذي هو شرط النفاذ وصف له والمحال  
بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لاجتماعه كالامر بالصلوة والنذر  
بها امر بالطهارة ونذر بها لانه شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل  
اعتق عبدك عنى  
بالف درهم انه يتضمن  
البيع مقتضى العتق  
وشرطه حتى يثبت  
بشروط العتق لما  
كان تابعاً له ولو جعل  
بمنزلة المذكور كما  
قال الخصم لثبت  
بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شرهبالانه شرطامكان الزراعةفكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك  
 اولابالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المأمور تملكامنه اولاتم اعتاقامنه فثبت تملك بالف  
 فى ضمن الاعتاق كما نهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول غيره اد عني زكوة مالى  
 او كفر عني ففعل اجزاء وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الاعمال نفسه لانه يثبت  
 تملك او اقراض منه اولا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا \* وتبين بما  
 ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لاملك غيره وان معنى قوله عبداك العبد الذى هو ملك  
 المحال لا عند مصادفة العتق اياه فمقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف  
 ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عني \* وقوله لو اعتهقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى  
 ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره اولاتم يعتقه \* وليس هذا كالا مراء بالبيع والاجارة  
 والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له  
 صار هذا بيع العبد واجارته وكتابه قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض  
 فبجائز فامكن التصحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قال لامرأته تزوجي فانه لا يقتضى  
 طلاقا الابالية \* لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملقوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا  
 بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فلها تزوج بما لكيها امر نفسها لا بالامر الزوج فانه  
 لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء \* ولان من شرط تزوجها  
 الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصبر مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الاضرورة قوله  
 (ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف  
 والشافعى رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شىء فاعتقه انه يقع عن الامر وتثبت الهبة  
 اقتضاء كما يثبت البيع فى المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض \* لانه اى لان عقد الهبة او  
 الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه  
 وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع  
 والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط  
 اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الأئمة وهو اوضح من تركيب الكتاب \* ولما  
 ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه \* وهذا اى ثبوت الهبة  
 بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال  
 اعتق عبدك عني بالف ورطل من خمر \* وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل  
 حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا  
 يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط  
 شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كفى هذه الصورة \*  
 والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما \* لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف  
 رحمه الله انه لو قال  
 اعتق عبدك عني بغير  
 شىء انه يصح عن  
 الامر ويثبت الملك  
 بالهبة من غير قبض  
 لانه ثابت مقتضى  
 بالعتق فثبت  
 بشروطه فيستغنى عن  
 التسليم كما استغنى  
 البيع عن القبول وهو  
 الركن فيه فالاستغناء  
 عن القبض وهو  
 شرط اولى وهذا كما  
 قال اعتق عبدك هذا  
 عني بالف درهم  
 ورطل من خمرانه  
 يصح ويعتق عنه  
 وان لم يوجد التسليم  
 والبيع الفاسد مثل  
 الهبة لما قلنا

ان ما ثبت مقتضى يثبت بشروط مقتضى لا بشروط نفسه \* وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما  
الله يبيع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك  
صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا  
فلان رغبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تلف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه  
والاعتاق ابطال للملك والمالية \* في يد نفسه اى في يد المولى لانه في يده \* او في يد العبد  
لان ماليته في ذاته حقيقة وله يده معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عتق المالك  
في المضاربة وام يكن للمولى ولانه استردا ما اودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو  
المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شئ ولا هو محتمل  
للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عنه لانه  
لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له \* واندرج في كلام الشيخ الجواب  
عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع في  
تلك المالية والعبد في يده نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ من هو  
في يده حيث يكتب في ذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطم عن  
كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الأمر \* والدليل  
عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من  
مولاك ففعل لان العبد في يده نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد  
العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا \* فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف  
على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احدا قابضا لهما \* بخلاف مسألة الطعام فان المسكين يقبض  
عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر او لثمن نفسه \* وكذا في مسألة البيع لم يلف الملك  
والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض \* وقوله ان القبض  
يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت مقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط مقتضى ويسقط  
اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض  
والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة او جبت الهبة للملك بدون  
القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله \* واما  
القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على ان لا يجعل تقدير الكلام  
بعده منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل يجعل تقديره كأنه قال اشترته منك  
فاعتقه عنى وكان المأمورا اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغرى  
\* وكذلك اى وكالبيع الصحيح الفاسد مشروع باصله فيعتبره في الحكم لان الفاسد  
لا يمكن ان يجعل اصلا ليعرف حكمه من نفسه \* فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عند نظرا  
الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

رحمهما الله يقع العتق  
عن المأمور لان القبض  
والتسليم يحكم الهبة  
لم يوجد لان رغبة  
العبد بحكم العتق تلف  
على ملك المولى في يد  
نفسه وذلك غير  
مقبوض للطالب ولا  
للعبد ولا هو محتمل له  
وقوله ان القبض  
يسقط باطل لان ثبوت  
المقتضى بهذا الطريق  
امر مشروع وانما  
يسقط به ما يحتمل  
السقوط والقبض  
والتسليم في الهبة  
شرط لا يحتمل السقوط  
بحال ودليل السقوط  
يعمل في محله واما  
القبول في البيع  
فيحتمل السقوط الا  
ترى ان الكل يحتمل  
السقوط فينعقد  
بالتعاطى فالشروط اولى  
ومن قال لآخر بعتك  
هذا الثوب بكذا  
فاقطعه فقطعه ولم  
يتكلم صح وكذلك  
البيع الفاسد مشروع  
مثل الصحيح فاحتمل  
سقوط القبض عنه  
فصح اسقاطه بطريق  
الاقتضاء

فما يحتمله \* وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا \* وذكر الامام  
 البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائر يعمل بدون القبض  
 والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائر لكنه لضعفه احتاج الى قبض مقووا اذا  
 ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله  
 على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط  
 اصلى فيها الاترى ان الهبة الجائزة لاتعمل الا به \* وذكر في المبسوط والاسرار  
 ان مالية العبد وان تلت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حيث  
 ان العبد ينفع بهذا الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهبة  
 كالقبض مع الشبوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفى  
 لو قوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق  
 عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كفى الهبة قوله  
 (ومثاله) اى مثاله الآخرة قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا بالطلاق فان الطلاق يقع مقتضى  
 الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن التكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع  
 عليك الطلاق فاعتدى \* ولا يلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه  
 لضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة \* لانا نقول لائر  
 لقيام العدة في تصحيحه لان وجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الكلام اثر في ايجابه ووجوب  
 هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه \* ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما  
 ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعاراً للطلاق على ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم  
 الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تيمم تلك العدة كالوطئها صريحا فيجعل  
 مستعاراً للطلاق تصحيحه واحترازا عن الغاية \* ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء  
 لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن ثابتا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصر الى  
 الثلاث والباين من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعى) اى مثال المقضى  
 الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر او ان شربت \*  
 ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما مادون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق  
 اصلا عندنا لا قضاء ولا ذيانة لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل الفعل واسم الفعل  
 لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل  
 مقتضى فكان ثابتا فى حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير  
 ثابت فكانت النية واقعة فى غير الملفوظ فنلغو \* وكذلك فى مسألة الخروج اذ نوى مكانا  
 دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ذيانة لان قوله ان خرجت  
 وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ما قلنا اذا قال  
 الرجل لامرأته بعد  
 الدخول اعتدى  
 ونوى الطلاق وقع  
 مقتضى الامر بالا  
 اعتداد ولهذا لم يصح  
 نية الثلاث ولهذا كان  
 رجعيًا ومثال خلاف  
 الشافعى ان اكلت  
 فعبدى حر او ان  
 شربت ونوى  
 خصوص الطعام او  
 الشراب لم يصدق  
 عندنا ومن قال ان  
 خرجت فعبدى حر  
 ونوى مكانا دون مكان  
 لم يصدق عندنا ومن  
 قال ان اغتسلت فعبدى  
 حر ونوى تخصيص  
 الاسباب لم يصدق  
 عندنا ما قلنا

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية \* وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال غيبت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى تخصيص في المصدر \* ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل \* فان قيل المصدر في ذكر الفعل المذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حرثم قال غيبت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى \* قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لاقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فالوجوب العموم في الاسباب فصح الخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع \* فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق \* الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل \* ولا يقال ان لم يصح يعني مانوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى نقل وفرض وتبرد \* لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا في غيره \* وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحته نية تخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللأسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم \* ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت \* ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال غيبت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية تخصيص \* وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل تخصيص \* بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى في تخصيص الفاعل يصدق ديانة لاقتضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت قبلت تخصيص \* وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسل  
الليلة في هذه الدار  
فبدي حر فلم يسم  
الفاعل ونوى تخصيص  
الفاعل لم يصدق  
عندنا بخلاف قوله ان  
اغتسل احدا وان  
اغتسل غسلا

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للمعوم فلا يصدق قضاء  
 \* فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير  
 الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا \* او الوقت  
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة \* او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا ا كلم هذا  
 الرجل واراد حال قيامه \* او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية  
 او بصرية كانت نيته لغوا \* ولا يقال في هذه المسائل يحث بكل طعام وكل شراب  
 وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية  
 العموم \* لاننا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور  
 هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الخنث ايضا وهو كالوقت والحال  
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او راجل يحث لان العموم اللفظ لكن  
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا \* واعلم ان كون مسئلة الاكل  
 والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا  
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء  
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الأئمة وثبوت المقتضى شرعا لا لغة مشكل  
 لان لانقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد  
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي تبت  
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول  
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة  
 اللفظ \* امامن حيث يمنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عنى \* او  
 يمنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى \* حرمت عليكم امهاتكم \* فانه يقتضى ضمائر الفعل  
 وهو الوطى \* او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها بالافعال المكلفين \*  
 او يمنع كون المتكلم صادقا لابه مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان \* انما  
 الاعمال بالنيات \* لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من  
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيما ذكر من  
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف  
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه  
 ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدى يدل على المفعول  
 بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور  
 قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره \* اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على  
 السامع الفصل بين  
 المقتضى وبين  
 المحذوف على وجه  
 الاختصار وهو  
 ثابت لغة وآية ذلك  
 ان ما اقتضى غيره  
 ثبت عند صحة  
 الاقتضاء واذا كان  
 محذوفا فقد  
 مذكورا انقطع  
 عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا  
هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه  
فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول  
بالعموم \* والقاضى الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا  
فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فقتضاها النص ليتحقق معناه  
ولا يلفو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا \* ثم قال ومثاله قوله تعالى \* واسئل  
القرية \* اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون  
المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت اهل اقتضاء ليفيد \* قال وقال عليه السلام \* رفع  
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه \* وعينها غير مرفوع فاقضى ضرورة زيادة  
وهو الحكم لصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي  
المؤاخذه فى الآخرة والصححة فى الدنيا وعندنا بما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا القدر يصير  
مفيدا فتزول الضرورة \* قال وقال عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* والمراد حكم الاعمال فان عينها  
ثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكام  
الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد  
الى ماورائه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات \* ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم  
متحقق فى بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فعبدى حر على  
ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم  
قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميزها المحذوف عن المقتضى فقال وقد  
اشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاشتباه عليه فى الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على  
وجه الاختصار اى الشئ الذى حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة \* وآية ذلك اى  
علامة الفصل والفرق بينهما \* ان الذى اقتضى غيره وهو الذى نسميه مقتضيا \* ثبت عند  
صححة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى \* واذا كان محذوفا اى اذا كان الشئ  
محذوفا \* فقد مر ذكرنا انقطع عن المذكور اى انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه  
وانقل الى المقدر \* لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس بمعنى الحذف انما يجوز  
اذا كان فى البلى دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاز الحذف \* ثم استوضح  
انه من قبيل المحذوف لان قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال \*  
الآتى انه الضمير للشان \* متى ذكر الاهل اى صرح به \* انتقلت الاضافة اى اضافة  
السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق  
المقتضى وتقريره \* لانتقله اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد تقرر  
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرر فى الاقتضاء كفى قوله تعالى \* فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى  
واسأل القرية ان  
الاهل محذوف على  
سبيل الاختصار  
لغة لعدم الشبهة  
الآتى انه متى ذكر  
الاهل انتقلت  
الاضافة عن القرية  
الى الاهل والمقتضى  
لتحقيق المقتضى  
لانتقله

بعضك الجرفانفجرت \* اى فضررب فانشق الجرفانفجرت \* وقوله جل ذكره \* فادلى  
 دلوه قال يابشرى \* اى فترع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقسال يابشرى وفي نظائره كثرة  
 ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان  
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما هذه العلامة \* قلنا ما ذكرنا من العلامة فى جانب المقتضى وهو  
 النقرر عند التصريح به لازم وذلك فى جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح  
 به وقد يقرر وقد لا يقرر كما فى قوله \* واسأل القرية \* فبلزومه فى المقتضى وعدم لزومه فى  
 المحذوف يتحقق الفرق بينهما \* وفيه ضعف سنيبه \* وحقيقة الفرق ان المحذوف امر  
 لغوى والمقتضى امر شرعى قوله ( ومثله ) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره \* او مثل  
 قوله تعالى \* واسأل القرية \* قوله عليه السلام \* رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا  
 عليه \* لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها  
 بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى  
 يوم القيامة وكون الالف واللام فى الخطأ والنسيان للاهية اوللاستغراق اذلاعه بالاجماع  
 والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب فى كلام صاحب الشرع ضرورة تحققها فى حق  
 الامة فلا بد من تقدير شئ \* يمكن اضافة الرفع اليه تحجيحا للكلام وهو الحكم لانه هو  
 الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو  
 المقدر كان من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح  
 به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاء اليه \* ومعنى جمع  
 الشيخ بين المضرر والمحذوف فى قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو  
 ان المضرر ماله اثر فى الكلام مثل قوله تعالى \* والقرم قدرناه \* والمحذوف لا اثر له مثل قوله  
 تعالى \* واسأل القرية \* هوان بعض الاصوليين سموها هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ  
 محذوفا لجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره \* والى انه لافرق بينهما فيما  
 نحن بصدده \* وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى \* واسأل القرية \* او ومثل الحديث  
 المذكور قوله عليه السلام \* الاعمال بالنيات \* فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى  
 وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس  
 فى الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذى  
 هو مستحيل فى كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد  
 من ادراج شئ \* يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير  
 يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ  
 الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه  
 السلام رفع الخطأ  
 والنسيان لما استحال  
 ظاهره كان الحكم  
 مضمرا محذوفا حتى  
 اذا ظهر المضرر انتقل  
 الفعل عن الظاهر  
 وكذلك قوله عليه  
 السلام الاعمال  
 بالنيات فليسقط عموم  
 الحديث من قبل  
 الاقتضاء لكن لان  
 المحذوف من الاسما  
 المشتركة على مامر

قبيل المقتضى \* ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره \* فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء \* وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف \* وان ما حذف اختصارا كان عاما اي يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصرا ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصر الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل \* هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا وشمس الأئمة وعامة المتأخرين \* وقد اختار الشيخ في شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى في التقويم \* ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام في المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصریح بالمقتضى وهو البع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للأمر بل بصير ملكا للأمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا في قوله ان اغتسل الليلة في الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصریح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على ما نص عليه الشيخ \* وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى «اضرب بعصاك الحجر فانفجرت» وامثاله وكفى قوله ان خرجت فعدى حرفان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه \* وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى ضمائر ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اى القسمين لا اشتراكهما في التقرر وان امتاز احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا \* وكذا المقدر في الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى ينتمونه لان الكلام بدون مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شئ بل يحمل على حقيقته ان امكن والافعل الكذب وانما قدر فيه ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير \* وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح غير الاله مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا  
وهو ثابت لغة كان  
عاما بلا خلاف لان  
الاختصار احد  
طريقى اللغة فاما  
الاقتضاء فامر  
شرعى ضرورى  
مثل تحليل الميتة  
بالضرورة فلا يزيد  
عليها

بمجموع الكلام وتقويم معناه لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون  
 مبطاله بل يكون مقررا ومحكما \* واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي  
 التي جلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا  
 لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي  
 فعل التطبيق والكلامان يثبتان عن معنى واحد الا ان احدهما او جزءه مثل الاسد  
 والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم \* واعلم ان المحذوف عند  
 القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه  
 المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافق الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف  
 لابدله من ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الخدمانعا  
 بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا ونحوه  
 والافل يستقيم الحد \* وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة  
 ثبتت شرطا للصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اي ولان المقتضى امر شرعي  
 ضروري قلنا اذا قال لامرأة انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع  
 الا واحدة كالم بنو شيئا \* وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله  
 طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية  
 الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت باين ونوى  
 الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح  
 ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره \*  
 وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل  
 العدد لما استقام الاستفسار \* ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها  
 زوري اياك او حجبى ونوى به الطلاق \* وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم  
 الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد  
 بوجه لا يقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطواق وهذا لا خلاف فيه فان  
 عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق  
 ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح  
 الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فابتناء ليتحقق  
 هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير  
 الملقوظ فلا تعمل نية التعميم فيها لانها لا تعمل الا في الملقوظ \* وقوله لان المذكور  
 نعت المرأة اي المذكور ووصفها الذي هو ليس بحمل لنية لالطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فبين قال  
 لامرأة انت طالق  
 ونوى به الثلاث ان  
 نيته باطلة لان المذكور  
 نعت المرأة والطلاق  
 الواقع مقدم عليه  
 اقتضاء لكنه  
 ضروري لا عموم له

نية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاه لغة \* لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها \* لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة وطاق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها تابعا لغة \* لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقضى او لكن الطلاق الواقع ضروري لاعومله لمام فلم يكن الطلاق تابعا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح \* وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديمها وتأخيرها \* وترتيبه والطلاق الواقع مقدم عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعومله وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح \* وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله انت طالق تابعا لغة جواب عما يقال يقال لان سلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دل على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللفظ فيصح نية التعميم فيه \* فاجاب وقال نعم الامر كما قلت الان دلالة لغة على مصدر قائم بالوصف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لاعلى المصدر قائم بالوصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لاعلى طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطبيق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا \* ولان اللفظ لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالوصف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا واغواوه ههنا ثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيا له فكان شرعيا لا لغويا \* ولا يقال انت طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار \* لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فمن حيث ان الطلاق لم يكن تابعا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال المطلقة والمنكوحه احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبنى على الاقتضاء \* وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان النعت يدل على مصدر قائم بالوصف لا بالوصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لاعلى مصدر ثابت في الحال وقوله طلقتك ووضع على

لان المذكور هي المرأة  
باوصافها وقد نوى  
عموم مالم يتكلم به  
والعلم من اوصاف  
الظن ولم يكن المصدر  
ههنا تابعا لان النعت  
يدل على المصدر  
الثابت بالوصف لغة  
ليصير الوصف من  
المتكلم بناء عليه فاما  
ان يصير الوصف  
تابعا بالواصف بحقيقته  
تصحيا لوصفة قائم  
شرعي ليس بلغوي  
وكذلك ضربت بناء  
على مصدر ماض  
وطلقتك بوجب  
مصدرا من قبل المتكلم  
فكان شرعيا

مثاله فبدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلقوا لان  
التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضى ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء  
شرعا تصحيا له و اوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعا  
لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم اثبوت اقتضائه قوله ( واما البين ) جواب عما يقال  
ان البين في قوله انت باين نعت مثل طالق في قوله انت طالق فيدل لغة على قيام  
البيونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا  
بطريق الاقتضاء تصحيا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع  
فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية \* فقال قد سلمنا  
ان البين وما يشبهه من الكنديات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد  
ولادلالة على العدد وان ثبوت البيونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو  
معنى قوله مقتضى لواقع \* الا انهما افتراقا من حيث ان البيونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء  
تصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطى والدواعى على الزوج  
\* ولا تصالها وجهان اى وثبوت البيونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بيونة تقطع الملك  
اى الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بيونة تقطع الحل اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا  
للتكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه \* فتعدد المقتضى حكما وهو قوله  
انت باين بواسطة تعدد المقتضى وهو البيونة يعنى صار قوله انت باين محتملا للبيونتين بسبب  
انقسام البيونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن  
شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فنصبت شرطها فوق الثلاث وان اريد به الناقصة فهي  
تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال ثبت ان كل واحد منهما ثابت  
مقتضى لفظ ومحتمل له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى  
مطلق البيونة تعين الادنى لانه متيقن به \* واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى في  
الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام التكاح من حل  
الوطى ووجوب النفقة والسكنى \* لان حكمه في الملك اى في ازالته \* معلق بالشرط  
وهو انقضاء العدة او جعله باينا عند ابي حنيفة رحمه الله \* وحكمه في الحل اى في  
ازالة حل المحل \* معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخرين \* وانما حكمه  
للحال اى التاب في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب  
الحكم في آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون  
زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع  
انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البين وما يشبهه  
ذلك فثقل طالق من  
حيث انه نعت مقتضى  
لواقع غير ان البيونة  
تصل بالمرأة للحال  
ولا تصالها وجهان  
انقطاع يرجع الى  
الملك وانقطاع يرجع  
الى الحل فتعدد  
المقتضى بتعدد  
المقتضى على الاحتمال  
فصح تعيينه واما  
طالق لا يتصل بالمرأة  
للحال لان حكمه في  
الملك معلق بالشرط  
وحكمه في الحل معلق  
بكمال العدد وانما  
حكمه للحال انعقاد  
العلة وذلك غير متنوع  
فلم يتنوع المقتضى الا  
بواسطة العدد فيصير  
العدد اصلا

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل  
 مثل البيئونة الخفيفة والغليظة واذالم ينقسم الابواسطة العدد صار العدد في التنويع  
 وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة على العدد بخلاف البيئونة  
 لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين \* وذكرا في الطريقة البرغرية  
 بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت  
 البيئونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البيئونتين كان له ان يعين  
 احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كما لمنصوص عليه ومعلوم ان البيئونة الغليظة  
 لا تثبت الا بسبها وهو التطلق الثلاث تثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت  
 طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم  
 عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البين ما اثبتنا عموم البيئونة لانا لا نجتمع بين البيئونة  
 الخفيفة والغليظة بل تثبت احدهما لا يثبت النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت  
 الا بسبه فيثبت بسببه اقتضاء قوله ( ولذا قال لها طلق نفسك ) يحتمل ان يكون  
 ابتداء كلام مثلا لعموم المحذوف \* ويجوز ان يكون من تنمة المسئلة الاولى بيانا  
 للفرق بينه وبين قوله طلقك والمسائل المذكورة \* يعنى قوله طلق نفسك  
 يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صح نية الثلاث فيه دونها لان المصدر هنا  
 ثابت لفة لاقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى  
 دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف  
 على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصيح الامر لفة واذا صحح كان المصدر ثابتا لفة  
 لانه مختصر من قوله افعلى التطلق على مثال سائر الافعال اى الامر بها  
 فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعال الكتابة وافعل  
 الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب  
 في الزمان الماضى ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لفة  
 احتمل الكل والافل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها  
 تحتمل العموم والخصوص على مامر بيانه \* واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار  
 عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد  
 بالعزيمة \* او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه  
 اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل  
 حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا  
 لا يعمل نية الثلاث فيه \* وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

واذا قال لامرأته  
 طلق نفسك صح نية  
 الثلث لان المصدر  
 ههنا ثابت لفة لان  
 الامر فعل مستقبل  
 وضع لطلب الفعل  
 فكان مختصرا من  
 الكلام على سائر  
 الافعال فصار مذكورا  
 لفة فاحتمل الكل  
 والافل كسائر اسماء  
 الاجناس واما طلقت  
 فنفس الفعل ونفس  
 الفعل في حال وجوده  
 لا يتعدد بالعزيمة  
 وذلك مثل قول  
 الرجل ان خرجت  
 فعبدي حرانه تصح  
 نية السفر لان ذكر  
 الفعل لفة ذكر المصدر  
 فاما المكان فتثبت  
 اقتضاء فسدت نية  
 مكان دون مكان

ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان

ثابت اقتضاء لان  
تعيين المكان لغو حتى  
لا تصح نيته لو نوى  
بمتابعيه لكن نيته جل  
البيوت تصح لانه  
أرجع الى تكميل فعل  
المساكنة لانها مفاعلة  
وانما يتحقق بين اثنين  
على الكمال اذا  
جمعهما بيت واحد  
لكن اليمين وقعت على  
الدار وهذا قاصر  
عادة فصحة الكمال  
والمساكنة ثابتة لغة  
فصح تكميلها ولا يلزم  
عليه رجل قال لصغير  
هذا ولدي فجات ام  
الصغير بعد موت المقر  
وصدقته وهى ام  
معروفة انها تأخذ  
الميراث وما ثبت  
الفرش الامقتضى  
لان النكاح ثبت بينهما  
مقتضى النسب فكان  
مثل ثبوت البيع في  
قوله اعتق عبدك عنى  
بالف درهم لكن  
المقتضى غير متزوج  
فيصير في حال بقاءه  
مثل النكاح المقعود  
قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حرفي دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدى  
حرو عنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم \* وقال  
القاضى ابوهيتم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه  
لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال \* قال وجواب الكتاب اى الجامع  
يحمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة \*  
ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع  
النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر  
وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف  
احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله  
تعالى ولم يصدق القاضى لان فيه تخفيفا عليه \* وهذا بخلاف قوله طلقك لان صيغته  
تدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضى الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل  
لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلقى نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه  
قوله ( ولا يلزم ) الى آخره \* اذا حلف لا يساكن فلانا ولانيته فاليمين واقعة  
على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في مكان على سبيل  
الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة  
والمقارنة وذلك اذا سكننا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع  
الدار مسكن واحد \* فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صحته نيته  
ولم يحث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت  
اقتضاء نية التخصيص فيما لا لفظ له باطلة \* الا انها صححت من حيث انه نوى  
محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد  
منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل  
الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا  
لم ينو شيئا يحث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا  
وان كان كل واحد ساكنا في بيت \* وفي البيت الواحد يحث حينئذ بمموم الجواز  
\* واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح \* لكن نية جل  
البيوت يصح يعنى نية جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها  
تصح \* من اجل في الكلام اذا ابهم \* عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر  
معتزى يعنى اليمين واقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا  
باختبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله ( ولا يلزم عليه )

اي على ما ذكرنا ان المقتضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم  
العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه  
وهو الارث \* فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لا يقبل  
نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجب بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالمالك  
في البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح  
المعقود عليه قصدا \* الا ترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع  
الثابت مقتضى ايضا كالمالك مثل ما اذا قالت امرأة لولي زوجها اعتق عبدك  
هذاعني بالف درهم او قال رجل لولي منكوحته اعتق امك هذه عنى بالف ففعل  
يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا \* ولا يقال لانسل ان الارث  
من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدون كنعكاح الكافرة والامة \* لانا نقول  
انما تمنع الارث هناك بعراض الكفر والرق كما يمنع الحل بعراض الظهار والاعتكاف  
والحيض الا ترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او اعتقت الامة كان الارث  
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث  
في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع \* وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت  
النكاح ههنا بدلالة النص لا يقتضاه اذ لا يتصور ولد فينا الابوالد ووالدة فكان  
التنصيب على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيب على الاخ يكون  
تنصيصا على اخ آخر اذا الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص  
يكون ثابتا بمعنى النص لغة لان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح  
ههنا كاقضاء الملك في قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء  
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منه بينهما بالوفات  
وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث \* وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال  
بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا)  
يعنى كان المقتضى لا يحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل  
التخصيص ايضا لان معنى التخصيص يان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت  
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير  
متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون  
نسحا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النسب فعند بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد رحمه الله  
لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم مما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه  
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص  
لا يحتمل الخصوص  
ايضالا لان معنى النص  
اذا ثبت كونه علة  
لا يحتمل ان يكون غير  
علة واما الثابت  
باشارة النص فيصلح  
ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص \* قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لاحتماله فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت \* قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته \* وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلح على الشهيد لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى \* بل احياء عند ربهم \* والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم \* فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حزة سبعين صلوة \* فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدلت بها بوجوده اخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا \* واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل \* وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق \* ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سمي به دلالة النص \* والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر \* ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام \* فنها مابداً الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علم كقولك زيد قام او قائم \* يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المر والرودى وبعض الخنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب \* وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص وتبقى الحكم عماء \* تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنالى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واجد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلاً للتبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة \* يؤيده قوله عليه السلام \* الماء من الماء \* فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل  
بالنصوص بوجوده  
اخر هي فاسدة عندنا  
من ذلك انهم قالوا  
ان النص على الشيء  
باسمه العلم يدل على  
الخصوص قالوا  
وذلك مثل قوله عليه  
السلام الماء من الماء  
فهم الانصار رضى الله  
عنهم من ذلك ان  
الغسل لا يجب  
بالاكسال لعدم الماء  
وقلنا نحن هذا باطل  
وذلك كثير  
في الكتاب والسنة  
قال الله تعالى ذلك  
الدين القيم فلا تظلموا  
فيهن انفسكم والظلم  
حرام في كل وقت

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفتحاء العرب \* ومن  
 اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم  
 قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام \* اذا التقي الختانان وجب الغسل \* فكان هذا دليلا على  
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم \* والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور وبالثاني  
 المنى \* وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المنى \* والاكسال  
 ان يجامع الرجل ثم يفتّر ذكره بعد الايلاج بلائزال يقال اكسل الفحل اى صار ذاكسل  
 كذا في الفايق \* وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال \* فلا تظلموا فيهن  
 انفسكم \* اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك  
 على اباحة الظلم في غيرها \* وقال تعالى \* ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان  
 يشاء الله \* اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره  
 من الاوقات في المستقبل \* ومثله قوله تعالى وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا \* وقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم \* لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة \* ثم لم يدل ذلك  
 على تخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال \* وقوله ولانه عطف على ما تقدم  
 من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل  
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير  
 ولانه يقال الى آخره \* لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التقويم النص متى اوجب  
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص  
 بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال  
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه  
 لم يوضع للنفي اولى \* فكيف يوجب النفي وهو ضده \* وذكر في بعض الشروح ان  
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة  
 والسكون والسواد والبياض فابوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك  
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض  
 \* واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي اتحاد  
 المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمه في حق غيره وكذا الاستيلاء  
 على المباح يوجب الحل في حق المستولى والحرمه في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه  
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره  
 \* واجيب بان المندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات  
 شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمه على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان  
 اردت ان هذا الحكم  
 غير ثابت في غير  
 المسمى بالنص فكذلك  
 عندنا لان حكم النص  
 في غيره لا يثبت به بل  
 بعلة النص وان عني لا  
 يثبت فيه يكون النص  
 مانعا فهذا غلط ظاهر  
 لان النص لم يتناوله  
 فكيف يمنع ولانه لا  
 يوجب الحكم في المسمى  
 فكيف يوجب النفي  
 وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج والمستولى اتقى عن غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدي الى تقويته ثبت حرمة الضداو كراهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاثبت الحكم في محل فقد يستغنى عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثبت وهو النص \* وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع ولامانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض \* ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لاتقاء شرطه وهو عدم المساواة \* وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك ان القول بعدم جواز القياس كاذب اليه فانه يدل على ثبوت التخصيص بالتخصيص على الشيء بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لالنص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لالنص مانع من العمل به \* وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس \* ورأيت في بعض النسخ لو كان مفهوم الاقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذما يؤدي اليه ثم اجاب الشيخ عما استدوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التخصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المسترفة للجنس المعرفة له عند عدم المهود الموجبة الانحصار \* او ياروى في بعض الروايات \* لاما لامن الماء \* وفي بعضها ان الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق \* وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قلت الانصار ومعناه وجوب جميع الغتسالات من المنى اي بسببه لكن لما دل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفس ايضا في الانحصار فيما رواه ذلك مما يتعلق بالمني  
 وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المنى لا يثبت بغيره وهو معنى  
 قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا  
 لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا  
 لنزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر  
 مقام المشقة ثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مانقا ولا بموجب  
 العلة \* واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان تأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم  
 بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد  
 النص عاماتنا وللجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله ( ومن ذلك ) اي  
 ومن العمل بالوجوه الفاسدة \* ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق  
 الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام \* في الغنم السائمة زكوة \* فان اسم الغنم  
 عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى \* يحكم بها النبيون الذين  
 اسلموا فانه ووصف النبيين اجمع وقوله عليه السلام \* في كل ذات كبد رطبة اجر \* فان وصف  
 رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات \* كان ذلك دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم ذلك  
 الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة \* وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه  
 صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى \* ومن قتل  
 منكم متمدا \* وقوله عليه السلام \* في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها  
 للبايع ) فتخصيص العمدة والسوم والتأبير بالذكور يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك  
 والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين  
 وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية \* وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس  
 بن شريح وابوبكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابوبكر الباقلاني  
 وجهور المتكلمين \* واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة  
 حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام \* لي الواجد يحل عقوبته وعرضه \*  
 انه يدل على ان لي من ليس بواجد اي مطلق من ليس يعني لا يحل عقوبته اي من جنسه  
 \* وعرضه اي مطالبته \* وبان قال لغيره اشترى عبدا اسود يفهم منه نفي الابيض واذا قال  
 اضربه اذا قام بفهم منه المنع اذا لم يقم \* وبان تخصص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم  
 يكن لذكرا فائدة فانه لو استوت العلوقة والسائمة في وجوب الزكوة لم تبقى لذكر السائمة فائدة  
 وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة تمتنع فتخصيص الشارع اولى \* واحتج الفريق الثاني بان نفي  
 الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا ينقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن  
 الشافعي ان الحكم  
 اذا اضيف الى مسمى  
 بوصف خاص كان  
 دليلا على نفيه عند  
 عدم ذلك الوصف  
 وعندنا هذا باطل ايضا

كلمنا بان قولهم ضروب وقول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليهم واعلم وقدير واقدر  
 للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع  
 جواز الغلط لاسيلا اليه ولم يوجد \* ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد تامدا  
 فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذ قال اخرج الزكوة من ماشيتك  
 السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوقة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم  
 فانه لا يحسن ذلك في المنطوق \* ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا \*  
 لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرادى المجاز لضرورة دليل  
 ولا دليل \* وبان الخبر عن ذى الصفة لا يبقى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسودا وخرج  
 لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر \* وبمفهوم الاسم واللقب  
 فان الاسماء موضوعات لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعات لتمييز  
 النوع والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه  
 عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون  
 التقييد بالصفات بمثابة \* وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقص وقد قالوا اضرب  
 الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقص ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل  
 على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لاعطفا \* وقولهم لولم يدل تخصيص  
 الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذا الباعث على التخصيص يجوز  
 ان يكون غير لان في البواعث عليه كثرة \* فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص  
 الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق \* قلنا  
 ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم  
 جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ \* والدليل عليه ان التخصيص  
 بالاسم لا يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعمات في حديث الربوا وقد اختلف  
 بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعي اليه  
 سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك \* ثم نقول للتخصيص  
 فوائد \* الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهد مجال ففي  
 التخصيص ببعض الالقاب والاصناف بالذكر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي  
 في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر  
 والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبقى  
 للقياس مجال \* الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها في معناها  
او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد \* الثالثة يجوز ان يكون الباعث  
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلق عليها  
فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعي عالم نعرفه \* وما  
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك  
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة  
مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في نقيضها كقوله تعالى \* ومن قتله منكم متعمدا \*  
في جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى \* وبنات خالاتك اللاتي هاجرن  
معك \* والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق \* وقوله جل ذكره \* ولا تأكلوا مما اسرفا  
وبدارا \* انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر \* فليس عليكم جناح ان تقصروا من  
الصلوة ان خفتم وان خفتم ثقة في بينهما \* لي امثال لها لا تخصي \* وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه  
وللفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله علم قوله  
( وذلك مثل قوله تعالى ) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى \* وربائبكم اللاتي في حجوركم  
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن \* علق حرمة الربيبة بالدخول بالمرأة . وصوفه بان يكون مضافة  
اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف \* وذلك في الزنا اي عدم الوصف  
بتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به \* وقوله وذلك دليل على المدعى اي تعلق  
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف  
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفي لوجب الزكوة في العوامل بالخبر  
المطلق وهو قوله عليه السلام \* في خمس من الابل شاة \* فكذا فيما نحن فيه \*  
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء  
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم  
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان جود  
الشرط ونافيه في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيده تأخر  
الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكنا بمنزلة واحدة \* يوضحه ان قوله انت  
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان  
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا ما لم  
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند  
عدمه لما ذكرناه مؤخر فكنا بالقييد بالوصف \* وهذا بخلاف العلة اي الشرط

( او الوصف )

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائها يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط يانه ان الشرط ما دخل على ماهو موجب لولا هو صار الشرط . وخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لا ابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

او الوصف يخالف العلة في انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء  
لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخره حكم ذلك الموجب الى حين وجودها  
فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم  
العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى  
صار التخصيص عليه مؤخره حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم  
\* بوضوحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام \* في الغنم السائمة  
زكوة \* اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط  
الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخره  
نافيا \* ولنا ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها \* اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل  
قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس  
بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة \* ومثال هذا ايضا \* في قوله ايضا  
رفع اليهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر للعلة  
في النفي فرفع ذلك اليهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى  
\* من نسائكم اللاتي دخلتم بهن \* ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع  
فيه لانه قديتين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به  
ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو  
ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة  
اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال  
المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى  
صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولو لا التخصيص لثبت نسبهما  
ايضا لانهما ولدا ام الولد \* ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر  
للتخصيص في النفي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت  
ام ولده من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى  
من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد \* وقال في الشهادات عطف على قال الاول  
اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا \* اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى  
فلم يثبت النفي بالخصوص اى بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه  
باسمه فقال هذا ولدى او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين  
او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات  
الوصف اذا كان  
مؤثرا ان يكون علة  
الحكم مثل السارق  
والزاني ولا اثر للعلة  
في النفي ومثال هذا  
ايضا قوله تعالى  
من نسائكم المؤمنات  
فهذا لا يوجب تحريم  
نكاح الامة الكتابية  
عندنا لما قلنا ولا يلزم  
على هذا الاصل ما  
قال اصحابنا في كتاب  
الدعوى في امة ولدت  
ثلاثة اولاد في بطون  
مختلفة فادعى المولى  
نسب الاكبر ان نسب  
من بعده لا يثبت  
فجعل تخصيصه نفيا  
لولا ذلك لثبت  
لانهما ولد ام ولده  
وقال في الشهادات

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت  
 محتمل والمحمول لا يجوز اهداره فلا بد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى  
 ان سكوت الشفيق والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه  
 ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحمل له الامتناع  
 عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولم يجعله نفيًا لبقى في عهدة الفرض  
 ولو جعلناه نفيًا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي  
 فرجحنا جانبه لثلايقى تحت عهدة الخطاب وانما لا يبقى تحت عهده بانتفاء نسب الاخرين  
 وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض  
 عن ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة  
 المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها \* واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة  
 الى البيان كان سكوتيه عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر بالدعوة  
 ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفى بالنفي فكذا بدليل النفي \* وهذا نظير  
 ما قبل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل  
 النفي لان البيان وجبت عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط  
 وغيره \* ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت  
 بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب \*  
 وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين  
 الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة \* واما الشهادة فانما  
 ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا اقل من ان يورث تهمة  
 وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان  
 وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم  
 لو قالوا لانعلم له وارثا سواء في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فانما الاحكام  
 فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالجملة المعلومة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا  
 اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان  
 خير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم  
 بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير  
 موضع الحاجة ليس بحجة \* وكما يحتمل تخصيصهم المكان عامهم بالوارث يحتمل  
 المسالفة في نفي الوارث ومعناه ان يلبده كذا مولده ومسقط رأسه لانعلم له وارثا غيره

والدهوى اذا قال  
 شهود الميراث لانعلم له  
 وارثا في ارض كذا  
 ان هذا الشهادة لا تقبل  
 عند ابى يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وجعل  
 النفي في مكان كذا اثباتا  
 في غيره اما في المسئلة  
 الاولى فلم يثبت النفي  
 بالخصوص لكن لان  
 التزام النسب عند  
 ظهور دليله واجب  
 شرعا والتبرى عند  
 ظهور دليله واجب  
 ايضا والالتزام بالبيان  
 فرض صيانة عن النفي  
 فصار السكوت عند  
 لزوم البيان لو كان ثابتا  
 نفيًا جلا لامره على  
 الصلاح حتى لا يصير  
 تاركا للفرض وفي  
 مسئلة الشهادات زاد  
 الشهود مالا حاجة  
 اليه وفيه شبهة وبالشبهة  
 ترد الشهادات وبمثلها  
 لا يصح اثبات الاحكام  
 وقال ابو حنيفة رحمه  
 الله هذا سكوت في  
 غير موضع الحاجة  
 لان ذكر المكان غير  
 واجب وذكر المكان  
 يحتمل الاحتراز  
 عن المجازفة

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر \*  
ويحتمل التمرز والتورع عن المجازفة اى ان تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر  
المواضع فنخبر عما تحققنا ولا نخبر بمجازفة عن سائر الامكنة لاننا لم تفحص فيها فعارض  
هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة \* والاصل  
فيه ما روى ان الثابت بن الدرداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل  
قبيلته \* هل يعرفون له فيكم نساباً \* قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له  
وارثا غيره فيهم نسابا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط  
قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظران القران  
في النظم يوجب القران في الحكم \* وصورته ان حرف الواو متى دخل بين  
\* جلتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم  
خلافا لعامة العلماء \* واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف  
عليها في خبره وحكمه جميعا \* ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم في  
قوله تعالى \* اقيموا الصلوة واتوا الزكوة \* يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط  
الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم \* وشبهتهم ان الواو لعطف في اللغة ولهذا  
يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى  
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره  
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله  
\* واعتبروا \* بالجملة الناقصة \* والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك  
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية  
جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام  
صاحب الشرع \* وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب  
الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويفرد بحكمه لا يشاركه  
فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل  
الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصر اليه الا عند الضرورة  
وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة  
في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم  
يثبت الشركة \* وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران  
في النظم يوجب  
القران في الحكم عند  
بعضهم مثل قول  
بعضهم في قوله تعالى  
واقموا الصلوة وآتوا  
الزكوة ان القران  
يوجب ان لا يجب  
على الصبي الزكوة  
وقالوا لان العطف  
يوجب الشركة  
واعتبروا بالجملة الناقصة  
وقلنا نحن ان عطف  
الجملة على الجملة في  
اللغة لا يوجب الشركة  
لان الشركة انما  
وجبت بينهما لا فتقار  
الجملة الناقصة الى ما  
تتم به فاذا تم بنفسه لم  
يجب الشركة الا فيما  
يفتقر اليه وهذا اكثر  
في كتاب الله تعالى  
من ان يحصى

مثل قوله تعالى \* فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل \* وقوله تبارك اسمه  
 \* لنبين لكم ونقر في الارحام \* وقوله عز ذكره \* ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على  
 من يشاء \* وقوله جل جلاله \* قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سواتكم وريشا ولباس  
 التقوى \* وغير ذلك فهذه جل مستأنفه لم تشارك ما تقدمها في الاعراب فاني بشارتها في  
 المعنى والحكم \* ولهذا اى ولان الشركة ثبت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق  
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدي حروان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى  
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التخيير ولم يذكر له شرطا  
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والفرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت  
 الشركة للافتقار \* يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق  
 لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتجزأ لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان  
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التخيير  
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني \* \* وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار  
 فزيت طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث  
 في حق زيتب وتعلق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله عبدي  
 حروان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجملة حتى لو قال  
 قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلاثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذباب يحوظ  
 وكان جالينوس ماهرا في الطب والختم في التراويج سنة والقرديشيه بالادى سجل عليه  
 بكمال السخافة اوعده مسخرة من المساخرة فدل ان القرآن في النظم يوجب القران في الحكم  
 \* قلنا نحن لانكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكننا نكر ثبوت الحكم به فانه  
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فاننا لانكرانه من محتملات الكلام وعليه  
 بنى علم المعاني ولكن لا يصلح مثبتا للمحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى  
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفقه قلنا في  
 قوله تعالى الى اخره \* المحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في  
 طريق الورد فعندنا لا يقبل شهادته تيمما للمحد وعهد الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فانه  
 بالقذف بلاشهود هناك ستر العفة على المسلم فصاربه فاسقا وهذا لزمه الحد وانه لا يجب  
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود  
 الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزم والفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا \* وعندنا  
 ترد شهادته تيمما للمحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا في قول  
 الرجل ان دخلت  
 الدار فانت طالق  
 وعبدي هذا حروان  
 العتق بالشرط وان  
 كان تاما لانه في حكم  
 التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصدق والكذب. وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره  
 ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة خلق الشرع بل كان هتكاً للستر  
 لا غير وانه حرام شرعاً فصار سبياً للحد \* والدليل عليه اننا نسمع بينة القاذف على اثبات  
 ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالبينة فثبت انه انما صار  
 كبيرة بالبحر فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقاً لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته  
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكلها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد \*  
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعدوان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد  
 لا يسقط بالتوبة فها هو بمنزلة لا يسقط ايضاً \* واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين  
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \*  
 تتضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاءه ولهذا دخل فيه الفاء اي من رمى محصنة فاجلدوه  
 وقوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً \* جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في  
 كل كلام تام ان يكون مستنداً بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله  
 عز اسمه \* واوئكهم الفاسقون \* جملة تامة ايضاً ولكلها في معنى التعليل للجملة التي  
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها  
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين  
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم \* ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض  
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال  
 الفسق والجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته في ذلك  
 ان يستغفبه فلا جرم اذا استغفاه فعفا عنه سقط الحد ايضاً \* واصحابنا رحمهم الله قالوا  
 ان قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \* تتضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي  
 لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجنابة ولا يترجح جانب الجنابة الا بالبحر  
 عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأثروا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على  
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنساءه التي تدخل منكن الدار  
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق \*  
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخي عن القذف في العادة الغالبة ولا تقام عقيب  
 الرمي متصلاً به \* ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلده وصار من حكمه  
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا \* ثم عطف عليه قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم  
 شهادة ابداً فشاركه في كونه جزاء وحداً لانه وان كان تاماً من الوجه الذي ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا في قول  
 الله تعالى فاجلدوهم  
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا  
 لهم شهادة ابداً ان قوله  
 فاجلدوهم جزء  
 وقوله ولا تقبلوا وان  
 كان تاماً ولكنه من  
 حيث انه يصلح جزء  
 واحداً مقتراً الى  
 الشرط فجعل ملحفاً  
 بالاول الا ترى ان  
 جرح الشهادة ايلام  
 كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقرا الى الشرط كما ينسأ في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول وبصير الكل حدا للقذف كما قال الشافعي في قوله وتقریب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا نجعل التقريب حدا لانه ثبت يجزى الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاماردا الشهادة فثبت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتسميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام \* ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متما للحد \* وكان ينبغي ان يكتب في به لانه ايلام باطننا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينجربه عن القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الاتزجار عاما وجعل الرد تكمياله ليكون جزاء وفاقا \* فان قيل المراد من قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا الا جملهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لتقبلوا شهادتهم \* قلنا المراد شهادته في الحوادث باجتماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين \* كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة \* وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دراكوه هذه دارك \* والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت في النفي فيوجب العموم ولو جعل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها على سائر حقوقه مقبولة بالايجاع فكان ما قلناه اولى \* فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاحرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود النهى عنه وتصوره وانتم ابطالتم والابطال فوق النهى \* قلنا قولكم النهى لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قايمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت في حق الجزاء في حكم الجملة المبتدأة مثل قول تعالى ويح الله الباطل ومثل قوله ونقر في الارحام من انشاء وتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البيئة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم

كان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذا الامر والنهي  
 لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلتها  
 وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل \* فاجلدوهم  
 ثمانين جلدة \* مؤلمة بحرمة لقبول شهادتهم او مبطلة لادام شهادتهم \* وقولكم النهي يدل على  
 تصور المنهي عنه \* قلنا المحرود في انقذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره  
 ولا ينعقد بحضور العبد \* واما قوله تعالى \* واواثك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة  
 عما تقدمها لان ما تقدمها جللتان فعليتان امر بفعل ونهي عن اخر خو طب بهما الاثمة وهذه الجملة  
 اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجرمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد  
 بل المقصود به ازالة الاشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متمم وربما يكون حسبة اذا كان  
 الرامى صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا  
 لوجوب عقوبة تندري بالشبهات فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله \* واواثك هم الفاسقون \*  
 اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء \* واذا  
 لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه  
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة  
 ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته  
 عملا بقوله ابدا \* ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان  
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال \* فاواثك هم الفاسقون \* بالفاء فلما قيل بالواو علم انه  
 اخبار لا لتعليل \* قال شمس الاثمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في  
 الآية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا يقبل شهادته  
 قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد \* وذكري طريقة  
 الامام البرغري وغيره ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة  
 ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق  
 فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز  
 ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الابطال كان الام الذي يلحقه حكم  
 الجلد لاحكم وجوب ابقاعه \* لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل  
 بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجاني احدتها بنفسه \* فاعتبر تمامها اي  
 تمام هذه الجملة بصيغتها اي بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى \* فكانت  
 هذه الجملة في حق الجزاء اي في كونها جزاء في حكم المبتدأ اي الكلام المستأنف المنقطع عما  
 سبق وان كانت من حيث انها تتضمن اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها  
 من متعلق سابق فلا يجعل في هذا مبتداء \* والشافعي قطع قوله تعالى \* ولا تقبلوا \* عما سبق \* مع  
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء \* فوضعه الى الاثمة \* مثل الاولى بما قبله

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ماعز اذ في فرجهم والفاء للجزاء فتعلق الاول على ما مر بيانه

وهو قوله تعالى \* ولا تقبلوا \* مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل \* وقلنا نحن بصيغة الكلام اي علمنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب او موجب الحد والعجز عن البيعة شرط له \* بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقفة الى آخر مجاس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كافي سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ مقصرا على الحال لانه لا يظهر كونه جنابية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بيعة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها وتوهم في مدة المهلة اول فبقيتهم اول امتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز \* والردح مشارك للجلد فيثبت الردح مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله ولكنه يثبت مقارنا لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة \* ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره \* ومعنى الاختصاص بالسبب اقتضاره عليه وعدم تعديه عنه \* وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والفقهاء وابي بكر الدقاق وابي ثور \* وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به \* احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به \* وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله \* وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية \* وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام \* واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذا لمانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما ورد له ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه \* وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فانه فيجب اجراؤه على عومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عومه والمانع هو المانع \* بيده انه لو كان مانعا لكان نصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل \* ولان النص وهو العام \* ساكت عن سببه اي عن اقتضاره على سببه والسكوت لا يكون حجة \* يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عموما فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة  
 اوس ابن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من صحبائه او في  
 عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء  
 صفوان او سرقة الجبن وقوله عليه السلام «ايما هاب دبع فقد طهر» في شاة ميمونة ولم يخصوا  
 هذه العمومات بهذه الاسباب فعرنا ان العام لا يختص بسببه \* اما قولهم السبب مؤثر للحكم  
 فصار كالمعلول مع العلة \* فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو  
 المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا \* وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان  
 اردتم باشتراك المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو بمنوع عادة وشريعة اما عادة فلان  
 الخيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار برده عليه \* واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى  
 عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه «وما تلك بيمينك يا موسى» زاد موسى عليه السلام على قدر  
 الجواب فقال هي عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنمى ولى فيها ما رب اخرى \* والنبي صلى  
 الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال \* هو الطهور وماؤه هو الحل ميتته \* فاجاب وزاد وان  
 زاد باشتراكها للكشف عن السؤال وبيان حكمه فلان سلم عدم المطابقة لانه مطابق وزاد فان قيل  
 الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من  
 رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه  
 داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او غيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن  
 شىء فيجب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره \* وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل  
 السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصاص واتساع علم الشريعة وايضا  
 امتناع اخراج السبب بحكم التخصص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف في  
 تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الوجود وان المراد  
 لو كان سبب الوجود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة  
 شرع فيه \* فقال وهذه الجملة اى جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او  
 سبب وررد وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه \* الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه  
 فيخص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى «فاجلدوا كل  
 واحد منهما مائة جلدة» وقوله عز اسمه «فاقطعوا ايديهما» لما خرجا مخرج الجزاء لقوله «الزانية  
 والزاني» وقوله «والسارق والسارقة» كان الزنا والسرقة سببي وجوبهما واذ اتين ان ما تقدمه  
 سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كالا يثبت  
 بدون علة لا يبق بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار  
 شمس الأثر رحمه الله \* والثاني ما لا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيخص به  
 اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام من  
 جلته فلا يجوز فضلة للعمل به \* والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانته وقضاه \* والرابع ما يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف \* وذكروا في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوا بالسؤال سائل اما ان يكون مستقلاً بنفسه دون السؤال اولم يكن \* والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه اما في عمومته مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال \* أيتقص الرطب اذا يبس \* فقالوا نعم قال \* فلا إذن \* فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث \* واما في خصوصه فكما لو سألته سائل اجزئي التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير \* والاول وهو ان يكون مستقلاً لا يتجاوز من ان يكون مساوياً للسؤال او اخص او اعم \* فان كان مساوياً فالحكم في عمومته وخصوصه عند كون السؤال عاماً كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ركب البحر ابتوضاً بماء البحر فقال عليه السلام \* البحر هو الطهور ماؤه \* او خاصاً كما سألته الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال \* اعتق رقبة \* كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي \* وان كان اخص كالمسئل عن التوضوء بماء البحر فيقول يجوز ذلك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لاعموم له \* وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يتخلو من ان يكون اعم في حكم اخر او في ذلك الحكم \* فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضوء بماء البحر فقال \* هو الطهور ماؤه \* والحل ميتته \* فلا خلاف في عمومته في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لافي معرض الجواب اذ هو غير مسئول عنه \* وان كان الثاني كقوله عليه السلام \* هو الطهور ماؤه \* لمن قال اجزئي التوضوء بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميونة \* ايما هاب دبع فقد طهر \* فهو محل الخلاف على ما بينا فبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الوجود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاماً ايضاً عم الحكم بالاتفاق لكن للعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم \* على ما مر بيانه يعني في مسألة القذف ان الجزاء مقدر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق \* فاما نعم فموجبه تصديقي ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او لم يقم زيد فقد حقت ما بعد الهمزة واما بلى فلا يجاب ما بعد النبي استفهاماً كان او خبراً فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام \* واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفياً كان او اثباتاً يقول القائل قد اتانا زيد او لم يأتناك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام \* هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لآخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقراراً وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النبي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضاً

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما 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 لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم  
 ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف  
 ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا  
 لانه لا يستعمل الا في النفي \* وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل  
 لا خرا قرض الدرهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون  
 اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم يتقدم ههنا نفي \* وان قال  
 اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فبجد المقر له المال لان هذا استفهام فيه  
 معنى التقرير كما قال الله تعالى \* اليس الله بكاف عبده \* ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب  
 بلى تصديق له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي \* وكذا اذا قال  
 مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا \* قال وهذا حقيقة العربية  
 الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في  
 الجواب في هذه المسائل بينهما \* قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لا خير  
 اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه  
 المسئلة جوابها نعم او لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفي \* هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرناه  
 الموجب الاصل لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض  
 الاستفهام نفيًا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما \* وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لان اكثر  
 استعمالها في جواب الاستفهام واصل يجمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي  
 موضع نعم \* وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال  
 هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل  
 نعم قال الاخفش لانه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت  
 سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال ان تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل  
 \* وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم  
 وليس ذلك بمعروف \* وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع  
 الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ \* على ادراج  
 الاستفهام اي ضم حرف الاستفهام في الكلام \* او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام  
 الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين \* اصل الوضع او باعتبار  
 مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضم حرف  
 الاستفهام كأنه قال عليك لي الف درهم كما ضمير في قوله تعالى اخبارا وتلك نعمة تمنها على \*  
 اي انك \* او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقولك اعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي

الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة \* من غير استفهام صريح ما ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا ضمير حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف \* وبؤيده ما قال شمس الأئمة وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال او احتمال استفهام وجمعها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال \* ووجه آخر ان يقال معناه انهم يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك \* او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريح ما ومن غير احتمال الاستفهام ضميرا فكان مستعارا كقوله اقض الالف التي لي عليك لما يحتمل الاستفهام يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحيته الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لي عليك فافضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ماسبق صار كأنه قال اقض الالف التي لك على فتصلح جوابا بقوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لآخر تعمد معي فقال ان تعديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهل فتعدي او تعدي معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر فرجه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتداء اليمين به \* لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو اتمام دعائه الى ذلك الغداء فيقيد به وبصير كانه قال ان تعديت الغداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البالد بدلالة الحال \* وكذا اذا قالت له امرأته انك اغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لاننا جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء \* وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا اعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للممحل بالدليل \* فان عنى به الجواب صدق فيما يذنه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تعمد معي فيقول الاخر ان تعديت فعبدى حرانه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ احترام عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما يذنه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا وامثله كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزداد على الجواب لتأكيده كما مرث امثله  
ولكن لا يصدق القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه \* وذكروا في بعض الشروح  
ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة  
او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به  
وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او القضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة  
او لسهو فلما نقل السبب معه تخصص به \* وكذلك بلى او نعم عام لابهامه من حيث انه يصلح  
جوبا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به \* وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر  
الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتم ولكنه لا يخلو عن  
تحمل وتكلف وما ذكرناه ولا يظهر او اوفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجود  
الفاسد ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم \* لا خلاف ان المعلق  
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذي كان قبل  
التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود  
الشرط ولكن بالعدم الاصلى الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط \* وعنده هو  
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط \* وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط  
وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابى  
الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابى الحسين البصري من متكلمي  
المعتزلة \* وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم  
الشرط \* تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبيد الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه  
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم  
مضافا اليه \* وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان 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 يعلى بن امية  
قال لعمر رضى الله عنها ما بالنا نقصر الصلوة وقدامنا وقد قال الله تعالى \* واذا ضربتم  
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا \*  
فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال \* انما  
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته \* فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم  
الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب \* وفرق ابو الحسن الكرخي ومن  
واقفه من منكرى المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد  
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضى  
ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس في غيره من التقييدات  
ايقاف الحكم عليها فيقضى ما وراء المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل \* ووجه

ان الشافعي رحمه الله  
جعل التعليق بالشرط  
موجب العدم وعندنا  
العدم لم يثبت به بل بقي  
المعلق على اصل  
العدم وحاصله ان  
المعلق بالشرط عندنا  
لم ينعقد سببا وانما  
الشرط يمنع الانعقاد  
وقال الشافعي  
رحمه الله هو مؤخر

العامه في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقديناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا \* قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدمه فلا \* والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بيعة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب \* والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا وجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط \* وعندنا المعلق لا ينعقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا وجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلى الذي كان قبل التعليق لاعلى عدم الشرط \* هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنع من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال \* الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامه بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لما كان الشرط قتيبا ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط \* وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط \* وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لاني منع السبب عن الانعقاد ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبيه ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبدا غير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل ليقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق \* وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المسالى بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحره يوجب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالاجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدما ماوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الآداء مستراخي بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولنان الاجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بيته

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان تصدق بعشرة سبب تام لا يحاسب  
العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل  
وجود الشرط كان الاداء واقعاً بعد وجوب السبب الموجب فيجوز\* وجوز تعجيل كفارة اليمين  
يعنى الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز  
عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا انضاف الكفارة اليها فيقال كفارة  
اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى\* ذلك كفارة ايمانكم اذا  
حلقتم\* اى حلقتم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل  
لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جاز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى  
\* ومن لم يستطع منكم طويلاً ان ينكح المحصنات المؤمنات\* اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها  
نكاح الحرّة\* فمما ملكت ايمانكم من قياتكم المؤمنات\* اى فليكنح مملوكة من الاماء المسلمات\*  
والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرّة فوجب الجواز عند وجود  
الشرط بمنظومه و الفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه\* وكذلك وصفت  
الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عندها فعند وجود  
الطول لا يجوز نكاح الامة اصلاً وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة\* والحاصل  
ان جواز نكاح الامة علق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما  
ويبقى بانتفاء احدهما ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة  
سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرّة تحت\* وهى عدم الطول الحرّة\* وكون الامة  
مؤمنة\* وخشية العنت وهو الزنا\* وان لا يكون تحت امة اخرى بنكاح او يملك يمين  
لان جواز نكاح الامة عنده ضرورى وهى انما تحقق عند استجماع هذه الشروط\* ولا يلزم  
عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله\* المحصنات المؤمنات\* حيث جعل طول الحرّة الكتابية مانعاً  
من نكاح الامة كطول الحرّة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول الكتابية مانعاً اذا لو كان  
مانعاً لما كان لقيد الايمان فائدة\* لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يمارضه دليل آخر وقد  
عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرّة  
الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين ديناً فلا يجب العمل بالمفهوم\*  
وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرّة ذميمة واجد لطول حرّة مؤمنة  
عندنا فلذلك من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول  
ذميمة ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح\* وذكر  
في التهذيب ان كان قادر على نكاح حرّة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما  
يجوز لان الله تعالى قال\* ان ينكح المحصنات المؤمنات\* وهذا غير قادر على طول حرّة مؤمنة\* والثاني  
وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرّة كالمو كانت في نكاحه حرّة ذميمة لا يجوز له  
نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ايس على سبيل الشرط بل ذكره تشريراً كما قال الله تعالى

\* يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن \* الاية ثم المسلمة والذميمة في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المؤمنات \* ولا يلزم اى على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمذخور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدنى في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الخنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر الله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فاقى بالمذخور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز \* لان الحقوق المالية ينفصل وجوب اداؤها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغير ان فجاز ان يتصف المالى بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقود لا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب \* فلما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلاً معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع اتى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب \* ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول \* ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لاقى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لامتنع التعليق اياه قصدوا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطبيق عند دخول الدار لاقى الحال فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزءاً لدخول الدار والجزء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمتك كان معلقاً كرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطبيق جزءاً لدخول الدار كان التطبيق معدوماً قبل وجود الشرط \* ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جعله معدوماً بالتعليق فيجعل التعليق مانعاً للحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع \* لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرس سبباً ايضاً لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سبباً للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيفت طالق الى مية او بهيمة او اجنبية لا يكون سبباً لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سبباً لوجوب الزكوة فكذلك النصاب لكلمته في ملك كافر لا يكون سبباً ايضاً \* ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالتعديل المعلق لا يكون واصلاً الى الارض \* ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسى فالفعل النجار

مالم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار \* واذا لم يتصل الى  
 المحل لم يصير قوله انت طالق علة \* وكان ينبغي ان ينعقد مالم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية  
 انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه  
 كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر  
 في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرمى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغيره ايضا بان قال انت طالق  
 ان شاء الله \* قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا لعله وانما يكون مانعا للمحكم ادى ذلك  
 الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد \* ونظيره من الحسيات الرمي فان نفس ليس يقتل  
 ولكنه بعرض ان يصير قتل اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي  
 من اذقه علة لا يقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا  
 ان المعلق بالشرط يصير كالتنجيز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار  
 ذلك الكلام تنجيذا في هذه الحالة \* فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق  
 ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لم يقع \* قلنا انما يصير ذلك الكلام  
 المعلق تنجيذا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه وانما تنجيذا عما لا يصح من المنجون  
 لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيذا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه  
 بمنزلة التنجيز يراعى لوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالخلاف ان التكلم من الخائف  
 يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط  
 فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله \* فان قيل اذا قال  
 لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبدك ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار  
 حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لازم ان يعتق العبد \* قلنا انما  
 لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطبيق بكلام  
 مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو  
 جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدى حر ثم مات الجروح من جرحه لا يعتق العبد  
 صار قتل بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع  
 عنه ان شاء فكذا هذا قوله ( فبقي غير مضاف اليه ) اي غير متصل بالمحل \* الاترى  
 توضيح اقوله لا ينعقد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومقرر عند ثبوته  
 والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض  
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا \* وهذا لانه جعل  
 جزء الشرط لينعقد مينا اذا الشرط والجزء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف  
 تحقيقه ووجهه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزء  
 ليحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب  
 معلق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عنه

فبقي غير مضاف اليه  
 وبدون الاتصال  
 بالمحل لا ينعقد سببا  
 الاترى ان السبب ما  
 يكون طريقا والسبب  
 المعلق يمين عقدت  
 على البر والعقد على  
 البر ليس بطريق الى  
 الكفارة لانه لا يجب  
 الا بالحنث

فلا يكون سبباً قبل وجود الشرط، وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة  
 اثبت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غذا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق  
 السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع  
 والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحققة للسببية والتعليق  
 ما زما عنها \* ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على ان تصدق بدرهم غذا  
 فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فله على ان تصدق بدرهم فتصدق به قبل مجي الغد لا يجوز  
 لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق \* والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة  
 لانها لا تنجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف  
 يكون مفضية الى ما هي مانعة عنه \* وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر  
 يعنى كما ان اليمين لا تصلح سبباً للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سبباً لها ايضا لانها لا تنجب  
 مع الحنث لان الحنث يناق اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد يناقيه لا محالة واذا لم يبق  
 اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سبباً لها قبل الحنث لان من  
 اوصاف السبب ان يتصور تفرده عند وجود المسبب \* فان قيل هذا خلاف النص  
 والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه \* ذلك كفارة يمانكم \* ويقال  
 في العرف ايضا \* كفارة اليمين والضافة دليل السببية \* والدليل عليه ان الصبي او الجنون  
 لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث  
 تلزمه الكفارة وكذا فى اليمين بالطلاق فلما شرطت اهائمه وجوب الكفارة عند اليمين لا عند  
 الحنث علم ان السبب هو اليمين \* وقولكم اليمين لا تصلح طريقاً الى الكفارة غير مسلم لانه  
 يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث  
 لانفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يتوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة  
 لانه يفضى الى القتل بواسطة السراية \* فلما نحن لانسلك ان اليمين سبب للكفارة ولكن نقول هي  
 سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين  
 لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله \* ونظيره الصوم والاحرام فانها  
 يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سبباً لوجوب الكفارة بطريق  
 الانقلاب \* وذكر في الاسرار ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا  
 عن البر لا اصلاً والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لا لبقاء  
 والخلف يخلفه في البقاء \* الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع  
 بهلاك المبيع او يعمه من انسان اخر \* وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بطلاقها فما اشترط  
 الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سبباً للكفارة او العلق ولكن لكونها سبباً للبر والاسباب  
 الملزمة لا يصح الامن الاهل \* فلما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبت عنه \* واما قوله  
 يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلما معنى له لان السبب اذا كان يصير سبباً بواسطة

وهو نقض العقد  
 فكان بينهما تناف  
 فلا يصلح سبباً  
 وتبين ان الشرط  
 ليس بمعنى الاجل  
 لان هذا داخل على  
 السبب الموجب فعمه  
 عن اتصاله بحمله  
 فصار كقوله انت  
 متى لم يتصل بقوله  
 حر لم يعمل فصار  
 الحكم معدوما بعد  
 الشرط بالعدم الاصلى  
 كما كان قبل اليمين

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة ووصلا الى الحكم كالجرح ففضى الى الالم والالم  
 يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث بمنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليمين  
 مفضية الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى تبين ان  
 التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا تمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في  
 الدين والعين جعلا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت  
 الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء  
 الواجب \* واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور  
 ثبوت الحكم قبل تمام السبب \* داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار  
 الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده \* بالعدم الاصلى اى العدم  
 لعدم الدليل الموجب للحكم لالمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع  
 قيام التعليق يجب الحكم به كقبل التعليق والافلا \* ففى قوله تعالى \* ومن لم يستطع منكم  
 طولا \* الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى \* واحل لكم ما وراء  
 ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم \* فيجب القول به اذ لم يعارضه  
 التعليق بالشرط \* وفي مثل قوله تعالى \* فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام \* فمن لم يستطع فاطعام ستين  
 مسكينا \* فلم يجدوا ما فتيوا صعيدا طيبا لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط  
 قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق  
 واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان  
 البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى  
 هو حرام وفي جملة متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا  
 ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة الخمصة فيقدر بقدر  
 الضرورة وهى تدفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على  
 السبب لتعلق حكمه ايضا بضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على  
 الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تأخر عنه والحكم  
 مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جملة داخلا على الحكم اولى تقريبا للخطر وفيه تحصيل  
 المقصود ايضا \* وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه  
 وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاه صاحبه لانه من  
 العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار \* فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن  
 تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليكنه فسخه بدون رضاه  
 صاحبه فيحصل مقصوده \* والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى \* وقوله بان يجعل  
 بدل من به \* والباء فى باذنى متعلقة بجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن باذخال الشرط على  
 الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم باذنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع  
 بخيار الشرط لان  
 الخيار ثمة داخل على  
 الحكم دون السبب  
 حقيقة وحكما اما  
 الحقيقة فلان البيع لا  
 يحتمل الخطر وانما  
 يثبت الخيار بخلاف  
 القياس نظرا فلو  
 دخل على السبب  
 لتعلق حكمه لاحالة  
 ولو دخل على الحكم  
 لنزل سببه وهو مما  
 يحتمل الفسخ فيصالح  
 التدارك به بان يصير  
 غير لازم باذنى الخطرين  
 فكان اولى واما هذا  
 فيحتمل الخطر فوجب  
 القول بكمال التعليق  
 فى هذا السبب واما  
 الحكم فان من حلف  
 لا يبيع فباع بشرط  
 الخيار حنث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى ما نحن بصدده من الطلاق  
والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك  
ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المغرب \* فوجب القول بكمال التعليق فى هذا السبب  
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه  
دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شىء اذ القصدان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا  
فوجب القول بكمال التعليق \* وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان  
ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذهى المستعملة فيه فيقال بعثك على انى بالخيار او  
على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة  
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا بزيارتك بزيارة صاحبك واذا  
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون  
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه  
الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينقد البيع  
سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك  
خيار الحكم فى الشرع قوله ( ولو حلف لا يطلق لحلف بالطلاق ) بان قال ان دخلت  
الدار فانت طالق لم يحث على فعل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر  
فى الوجيز والتهذيب اذ قال ان طلقك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط  
ووجدت فهو تطبيق بمجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا  
وقوع \* وذكر فى المختص ايضا ولو علق بالتطبيق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق  
لم يقع شىء فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطبيقان ثبت ان مذهبه مثل مذهبنا  
فى هذه المسئلة \* واما مسئلة البيع فلا عرف مذهبنا فيها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحا فان  
كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى  
الوسيط للغزالي ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير  
الملك فى قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا  
لضرورة ولا ضرورة الامن جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا  
المقصود بنى 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 فى انعقاد البيع بشرط الخيار  
مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفرعا على المذهب \* واذا بطلت العلقه اى  
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يعنى بصير علة فى الحال مقتصرة  
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية  
حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة بشرط ان يكون صادرا من الاهل ليصير  
كالمفوض لدا الشرط قوله ( ولهذا ) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق  
لحلف بالطلاق لم  
يحث واذا بطلت  
العلقه صار ذلك  
الايجاب علة كانه  
ابتداء ولهذا صح  
تعليق الطلاق قبل  
الملك به

الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فاما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه عرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي نتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتباره هذا الملك بالطريق الاولى \* فان قيل جميع ما ذكرتم يبطل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأه فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل \* قلنا ان صح هذا الحديث فحقن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثا فحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي واما الشعبي وسالم بن عبدالله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يمتثل التأويل اوتوهم انه يبلغ كافةهم اولم يخرج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجوز تجميل النذر المعلق لانه ليس بسبب للمام يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا لبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز \* وكذا لا يجوز تجميل الكفارة قبل الخنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الخنث والتقدير ان خنثت فعلى اطعام عشرة مساكين تلك اليمين فضع اليمين عن كونها سببا في الخنث ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالخنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تجميل الصوم قبل الخنث \* وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد يفصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الافامة بالايجاب اع لحصول اصل الوجوب بالسبب \* وهذا لاننا قد بينا معنى في المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة واما المالى ومانع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدنى مع تعاقب وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لافعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يدفع عنه الضرر ان به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حته واخذته تم الاستيفاء \* واما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجوز تجميل  
لنذر المعلق وتجميل  
الكفارة وهو  
كالكفار بالصوم  
وفرقة باطل لانا قد  
بيننا ان حق الله في المالى  
فعل الاداء لا عين المالى  
انما يقصد عين المالى في  
حقوق العباد اما في  
حقوق الله تعالى فلا  
لان العبادة فعل لامال  
واما المالى آلته

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا ومقصورا \* فلما  
 حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل مباشره  
 العبد بخلاف هوى النفس لا يتغاه مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء \* ولا يقال  
 لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة \* لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة  
 بقطع طائفة من المال يحصل بانائب والاباءة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف  
 الصلوة لان المقصود وهو انعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد  
 بفعله \* وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا تكاح  
 الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح تنكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره \* ومن  
 لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي  
 الحكم قيل وجود فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا  
 نقول في قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قيل وجود الشرط  
 حتى لو كان قاله اولا اعتقى عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول  
 الدار بالامر الاول ولا يجعل الثانى نيا عن الاول حتى اوعز له عن احد هما بقوله الاخر \* فان  
 قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا  
 ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم  
 الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر \* قلنا حل الوطئ ايس ثابت قبل النكاح  
 ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التى ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا  
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فلما فيها هو متعلق فللانه  
 يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده \* الا ترى  
 ان من قال لعبدى اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى  
 صحيحا وان كان يجرى يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم  
 اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى \* فان قيل مع هذا لا يجوز ان  
 يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا  
 وما قامت يودى الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في  
 هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط \* قلنا انما لا يجوز  
 هذا بنص واحد فلما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبدى انت حر ان اكلت ثم قال انت  
 حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثانى حتى باعه  
 فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فانه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق  
 الثانى وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره \* يعنى بنى زفر مذهبه في ان تجزئ الثلاث  
 لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقالت لما بطل الايجاب اى  
 بالتعليق يعنى لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى المحل \* لم يشترط قيام المحل اى بقاؤه

قال زفر ولما بطل  
 الايجاب لم يشترط  
 قيام المحل لبقائه فاذا  
 حلف بالطلاق الثلث  
 ثم طلقها ثلاثا لم يبطل  
 اليمين وكذلك العتق  
 وانما شرط قيام المالك  
 لان حال وجود الشرط  
 متردد فوجب الترجيح  
 بالحال فاذا وقع  
 الترجيح بالمالك في الحال  
 صار زوال الحل  
 في المستقبل من حيث  
 انه لا ينافى وجوده  
 عند وجود الشرط  
 لا بحالة وزوال المالك  
 في المستقبل سواء  
 الا ترى ان التعليق  
 بالنكاح يجوز وان  
 كان الحل للحال معدوما  
 فلو كان التعليق يتصل  
 بالمحل لما صح تعليق  
 الطلاق في حق المطلقة  
 ثلاثا بنكاحها

\* لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق بمعنى التعليق لان اشتراطه لتام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعقده او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحماية ايضا لتوهم حدودها عند الشرط بان تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول \* وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق في انه لا يبطل بالتبجز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعنتها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا \* وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للملزم بشرط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغي ان لا يشترط في حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفا انه لا يستغنى عن المحل في بقاءه يبطل \* فقال انما شرط الملك في الابتداء لانه معاد هذا الكلام مينا لالحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بانيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او محققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتحلوا اليمين عن الفائدة فشرط الملك في الابتداء ليرجع جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل في كل ثابت بقاءه باعتبار الظاهر فيتعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانه معاد اليمين لالحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل في الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليمين \* فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده في الحال حصل وثبت رجوعان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانعقد اليمين صار زوال الحل في المستقبل بايقاع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافي وجوده عند الشرط لا محالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا \* وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب بمعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل في الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بسكاحها ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره \* لعلمنا رحمهم الله في هذه المسئلة طريقتان \* احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او جاما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا  
يصح الا ان يثبت  
للمعلق ضرب اتصال  
بمحله لا يشترط قيام  
بمحله واما قيام هذا  
الملك فلم يتعين

الجزء كان اولى وهن اقدفات الجزاء لان هذه اليمين انما صححت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاهما كما فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكه الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين بقاءه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا \* والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فانت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق بطلان محلها كما اذا فانت برضاع او مصاهرة \* وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما ثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين \* فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها \* وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله ولو تعين طلاقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كات زيدا فاتم احرار فاعتق عبيدين منهم واشترى آخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الا بان ثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول \* فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا \* الا ان ثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فينبذ بصحح الطريق الثاني وبعدمانبت ذلك بشرط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالمحرمة في باب النكاح \* ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوكه عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد \* لما بينا انه اى المعلق ليس يتصرف في الطلاق لامن حيث الايقاع ولا من حيث انقاده سببا \* ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صحح التعليق بالملك \* والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطبيقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطبيقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس يتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك

تطبيقات ذلك الملك \* وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه  
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليقين بالاول يبطل ولا يبطل بالثاني لانه  
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينمقد سببا حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل  
النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك القائم حالة التعليق فيه \* فلم يتعين اي لم يشترط  
لبقاء التعليق صحيحا \* لان التعليق ليس يتصرف في الطلاق بالابقاع ولا المتعلق بالشرط  
هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا  
حال وجود الشرط الا انه شرط في الابداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره  
\* والطريق في ذلك اي في اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافقاره اليه \* ان تعليق  
الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان  
اليقين تعقد للبر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند القوات تحققة بالمقصود وهو  
تأ كيد جانب المحلوف عليه \* فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي وجبه الاصل  
لانه هو الغرض من عقد اليقين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند القوات واذا كان مضمونا  
به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب للمالزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة  
عند القوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح البراء والرهن  
والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب في ماله حال  
قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان بملكه من وقت اغصب ولولم يعتبر  
هذه الشبهة ثبتت الملك من وقت الضمان لان وقت الغصب \* وذكر في الجامع ولو اقر  
ان هذا الالف في يدي غصب غصبته منك اقال المقر له لابل لي عليك الف درهم من ثمن بيع  
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينارا واختلفا في سببه  
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار \* وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان  
الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كالمقر له هذا الالف  
وديعة لك عندي فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك  
لاشئ \* للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع \* ولما  
ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل قوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة  
الثبوت وشبهة الشئ \* لانستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا ثبت في غير  
المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف  
المدلول لمانع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على  
ثبوت الطلاق في البهيمية لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليقين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع  
الى المحل فلا ابتداء والبقاء فيه سواء \* وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه  
في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما واجب  
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم والتعزز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان  
تعليق الطلاق له شبهة  
بالايجاب وبانه ان  
اليقين تعقد للبر ولا بد  
من كون البر مضمونا  
ليصير واجب الرعاية  
فاذا حلف بالطلاق كان  
البر هو الاصل وهو  
مضمون بالطلاق  
كالمغصوب يلزمه رده  
ويكون مضمونا بالقيمة  
فيثبت شبهة وجوب  
القيمة فكذلك ههنا  
ثبت شبهة وجوب  
الطلاق وقد ما يجب  
لا يستغنى عن محله فاما  
تعليق الطلاق بالنكاح  
فتعليق بما هو علة  
ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عرضية الوجود للجزاء واذا ثبتت عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لاسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لا بد لها من محل تبقي فيه كالأبد لها من محل تعقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهم او بما لا يشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلها لم يشترط الملك وفي الايراد شرطناه لما ذكرنا \* ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط المحل لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة لاثباته صحيح وان لم تبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك \* وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لعبد ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسبية بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة واذ ابطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجردة فتعلقت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق \* ولا يقال لان سلم ان تعليق الشيء بعلمته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطبيق علة للطلاق \* لانا نقول الطلاق متعدد والتطبيق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطبيق تعليق الشيء بعلمته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطبيق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الاطلقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضي \* بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانه ليست بمتعددة \* وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة الملك جميع الطلقات فيكون تعليقها بالعلة او بشبهتها لا محالة \* فيصير قدر ما دميما من الشبهة اي شبهة الثبوت \* مستحقا به اي ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضاه وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فليتبق \* بهذه المعارضة اي بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة \* واعترض عليه باننا قد سلمنا ان في التعليق شبهة اثبوت في الحال وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لان سلم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمرأة فاذا ابطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيصير قدر ما ذمينا  
من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لأن سبق بدون ذلك كان أولى \* وأجاب الامام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة الحاملة وذلك لم تمت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبذية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم المحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن مطلقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين \* ووجه اخر وهو انما اثبتا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيذا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليتمحق بالتيقن به فجعل كأنه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد لتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا بحالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اي ساقتا عدم الحاجة اليها \* فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعاقبا بماله حكم العلة \* وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا بحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو أولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في انتزاع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التعلق فيه يمكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح بوجوب سقوط هذه الشبهة وهي ان تعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني بان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط \* واعترض على ما ذكرنا باننا اذا حلف بالظهار او بالايلاء يقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا افر بك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط بنجر الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطى \* والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجديد نزل \* واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطلان حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطى

فتسقط هذه الشبهة  
بهذه المعارضة  
ومسئلة تعليق  
الطلاق بالنكاح بعد  
الثالث منصوصة في  
كتاب الطلاق وفي  
الجامع ايضا نص في  
نظيره وهو العتاق

الخلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطبيقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة  
 المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان  
 كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحملة بالحرمة وفي غير الملك لا يثبت ذلك فاما الطلاق  
 فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق \*  
 فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محملة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل  
 لعدم الملك \* والايلاء المنجز على الخلاف ايضا \* واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ  
 بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد يبطل حل المحلية \* وبان الامة اذا استولدت  
 حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم اردت وسويت وعادت الى المولى استحقت العتق \*  
 واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها  
 ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع  
 العصمة بينهما والبقية المحلية بقيت اليمين \* وعن الثاني بان العتق حين وقع يبطل التعليق  
 بالموت وبالمالك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب  
 الولد في الحال كالمستولد بها بنكاح فانها لا تصير ام ولده فان ملكها صارت ام ولده الا ان  
 لقيام النسب في الحال \* ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره \* انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا  
 لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نفضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ  
 لا وجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير  
 المذكور وهو ما اذا قل حررة ان اردت فسويت فملكك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها  
 عتقت قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان يحسب التحرير باليمين لا يسبق  
 بعد العتق وقد صح استيفاه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق  
 اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه باثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا  
 في ايمان الجامع في باب الخنث في ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره \*  
 يعني حل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان  
 فيه اضافة النبي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من  
 وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النبي الى الموجب فلماذا كان ابعد من  
 الصواب \* والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنبي ولا بالاثبات \* والمقيد هو  
 اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايء في جنسه مثل رجل  
 ورقبة \* فيخرج عن التعريف المعارف ايكونها غير شايءة لتعيينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا  
 لا يفهم منه عند الاستعمال الامعين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين \* ويخرج منه ايضا  
 النكرة في سياق النبي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها  
 اذا استغرق لا يكون شايءا في جنسه \* والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعد من هذه الجملة  
 ما قال الشافعي رحمه  
 الله من حل المطلق  
 على المقيد في حادثة  
 واحدة بطريق  
 الدلالة لان الشيء  
 الواحد لا يكون  
 مطلقا ومقيدا مع  
 ذلك

الرجل وانت \* وذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر  
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان غير الها سواء كان لازما لها ومفارقا لان  
الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحدا فهما قيدان غير ان لكونه  
انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث  
انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول  
من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهل لان الوحدة وعدم التعمين قيدان زائدان  
على الماهية \* ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوده \* اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في  
حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسياني \* او في حكم واحد في حادثة واحدة  
اثباتا كالوقيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة \* او نقيا كالوقيل لانعتق مدبرا  
لانعتق مدبرا كافرا \* او في حكمين في حادثة واحدة مثل تعبير صوم الظهار بان يكون قبل  
الميسر واطلاق اطعامه عن ذلك \* او في حكمين في حادثتين كتنقييد الصيام بالتتابع في  
كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار \* او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق  
الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقيدها بالايان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام \* واتفق  
الاصوليون على انه لا محل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما  
\* وذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع \* واتفق اصحابنا واصحاب  
الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني \* واختلفوا في القسم الاول  
والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير  
حاجة الى قياس ونحوه \* وعند عامة اصحابنا لا محل فيه \* واتفق اصحابنا في القسم الاخير  
على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا  
فقال بعضهم يحتمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه  
من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى \* والذاكرين الله كثيرا والذاكرات \*  
وقال اهل التحقيق منهم انه يحتمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح  
عندهم \* هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي \* وتبين بهذا ان المراد  
من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب  
او الشرط لا يمكن الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما في علي مائتين في اخر  
هذا الفصل \* واستبدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في  
السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء  
واحد اذا لم يكونا في حكمين والنهي الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا لتناق في لا بد من  
ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه \* والمطلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا  
ينفيه \* والمقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت  
والمقيد ناطق فكان  
اولى كقيل في قوله  
عليه السلام في  
خمس من الابل شاة

يجعل اصلا وبني المطلق عليه \* ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بياناً للمطلق على ما هو المختار لانهما فيثبت الحكم مقيدا بهما \* كما قيل في نصوص الزكوة فان المطلق عن الصوم وهو قوله عليه السلام \* في خمس من الابل شاة \* محمول على المقيد بصفة الصوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام \* في خمس من الابل السائمة شاة \* وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم يأتوا باربعة شهداء \* وقوله عليه السلام \* لانكاح الابشهود \* محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء \* وقوله عليه السلام \* لانكاح الابولى وشاهدى عدل \* وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كاناى الاطلاق والقييد في حادثين في حكم واحد \* مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان \* وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة \* فكذلك ايضا اى يحتمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين \* واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل البيعة يتركون التقيد في كل موضع ككتفاء بذكره في موضع كقوله تعالى \* والخافضين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات \* اى والحافظات هو الذاكرات كثيرة وكقول الشاعر \* نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف \* اى نحن بما عندنا راضون \* وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظاهر ان القيد متصل به ايضا \* وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام جملة على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقيد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشبهى كالايجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقيد \* واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شئ منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره وثبوت التقيد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال \* واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقيد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بملء جامعة كما اذا كان النفي منصوبا وكما يتعدى الاثبات \* والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فلو جوب عدم الجواز عند عدمه يتعدى هذا الحكم الى نظائرهما من الكفارات كما يتعدى تقيد الايدي بالرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة \* ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال \* لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركائها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الوجود

له بالفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف  
اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق  
بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز \* ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي  
\* فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك  
الزيادة في صوم اليمين جلالها هذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس  
حتى لم يجب على الخائف صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد \* وكذا الطعام الثابت في  
اليمين لم يثبت في كفارة القتل جلالها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس \* وخص الشيخ  
طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم  
يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار \* قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان  
المقيد والمطلق في حادثين يحمل احدهما على الاخر \* وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت  
زيادة الركعات اثباتا في الظهر والعصر والعشاء في الفجر وانعرب جلا للمعلق عن تلك  
الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صاوتة وظائف المهارات يعني وظيفة الوضوء  
تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم ثبت الزيادة اثباتا في الغسل في  
الوضوء بالمحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث \* وكذا  
لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء  
حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس \* واركافها  
يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة  
ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر الى الركنية  
في الوضوء \* ونحو ذلك كالحدود فان جلد المنة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق  
الحمل وكاشتراط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل \* لان التفاوت ثابت  
باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم  
العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح  
والتنصيص بالاسم العلم بوجود الوجود عند الوجود لا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت  
العدمية في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المدوم محال قوله  
(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثين ولا في واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا  
تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم  
واحد في واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التفرير وكذلك الجواب  
عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين  
\* وذكر في الاسرار \* فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد \* قلنا نعم اذا كانا غيرين  
حكمين او شرطين او علمتين فالما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لا بحالة ضرورة  
\* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق  
على مقيد ابدا

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدان بالقبليّة على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد \* فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم \* دم شهرين متتابعين \* وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا \* وذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثنا عشر مسألة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد \* وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط اتتابع في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين المتتابع والتفرق منسافة في حكم واحد فن ضرورة ثبوت صفة المتتابع ان لا يبق مطلقا \* وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فلما في حادتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا \* وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى \* وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ \* ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التساريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي \* ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقيد زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى في موضع فاسفوا بوجوهكم وابدانكم \* وفي موضع آخر فاسفوا بوجوهكم وابدانكم منه \* وقوله تعالى \* حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز وجل \* اودما مسفوحا \* وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامد نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفي والمجسول وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابداننا قوله (لقوله تعالى \* يا ايها الذين امنوا اتسأوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله \* ان تبدلكن تسؤكن وان تسأوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكن \* صفة لاشياء \* والمعنى لانكثروا \* مسألة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افناكم بها وكفها اياكم تعمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسأوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكن تلك التكاليف التي تسؤكن وتؤمروا بحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها \* وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فهو اعنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لاتسأوا  
عن اشياء ان تبدلكن  
تسؤكن فنه ان العمل  
بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الآية فحمل الجملة الثانية مستأنفة لصفة لاشياء \* ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق اقسام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما بهم الله كان في السؤال ذلك بوضوحه ان المنهى ليس عن السؤال عن الجملة والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فلم ان المنهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذا السؤال حينئذ يكون تعقبا لذلك لا يجوز \* والدليل عليه قوله عليه السلام \* اتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سألهم عن انبيائهم \* قال ابن عباس رضي الله عنهما اللهم واما ابهم الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمه في امهات النساء بالدخول بالبنات \* يقال فرس بهيم اذا كان يطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقيد حرمه الربائب بالدخول بالامهات \* وهو اى العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقه في قوله عز اسمه واما امهات نساكنكم \* قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مهمه في كتاب الله فانها موهها اى حال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقوم وما روى عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنات اثبوت الحرمه في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة في الخبر \* ولان المقيد واجب الحكم ابتداء يعنى لان سلم ان المقيد واجب النفي عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لقواته كما قال الشافعي بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم \* واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود القيد \* لان النص اى المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم تجز تحريم النصف وذبح الشاة لان القيد نفي جوازه او الكفارة في نفسها وقدرها لانعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع لان عدم كفارة \* كذا في التقوم \* صيغة يعنى عبارة واشارة \* ولادلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يخل الكلام شرعا ولا عرفا \* فيصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفي فيلزم منه حل المطلق على القيد \* احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل \* ولان اثبات الحكم بالنص يقتصر على هذه الطارق الابعة فتاورا انه يكون احتجاجا بلا دليل \* يقتضى كل نص اى هو جبه \* الاطلاق من المطلق \* منى متين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجال لان معناه معلوم يمكن العمل به \* وهو نفي لما قال بعضهم المطلق منزلة المحمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح لبعض فكان كالمشرك الذي انسده باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لان النص نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفياً صيغة ولادلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا على مقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقيد فتترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشياء فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمتهم كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق \* وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند العدم \* وتحقيقه ان الاصل في انتاج النفي عند العدم هو الشرط عند الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافية للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه \* فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لانسليمه اي الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى \* من نساكنكم اللاتي دخلتم من \* ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة اليها فلا يكون القيد معرفة فليعمل شرطا اذا القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قيده منكر لفظا او معنى كما في قول الرجل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم انما اذا كان معرفة كقوله هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى \* يحكم بها النبيون الذين \* اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلتنا بمعنى الشرط \* ولا نأقلنا يعني ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلانسليم ان الشرط يوجب نفايا للماذكرنا \* بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء بمعنى الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء \* بتحقيق بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير \* ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن تعديته لانسليمه الاستدلال به على غيره يعني لانسليم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبت الحملان بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى \* اما المفارقة في السبب صورة نظاهر لان الظاهر واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجباية كالظاهر واليمين \* ولا يقال لانسليم ان القتل الذي تعلق به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من الظاهر واليمين \* لان عند الخصم الكفارة تعلق بالقتل بالعمد كما تعلق بالخطأ وباليمين الغموس كما تعلق بالمعقودة والقتل بالعمد اعظم من الغموس \* ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا \* واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحريم والصوم على الترتيب مقتصر عليهما حكم الظاهر وجوب التحريم والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول \* وكذا حكم اليمين وجوب البرئ الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا \* واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا في الظاهر عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولانسليم له ان القيد بمعنى الشرط الا ترى ان قوله من نساكنكم معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفة فليعمل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفايا للحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا النفي ثابتا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره الا اذا صححت المسئلة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التخيير ودخل الطعام في الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة \* و ذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعني  
 في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض  
 \* ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا \* ولان الحكم لا يعرف  
 بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر  
 وكلا لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف \* ولو جاز ذلك لصارت  
 الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقداراً \* على ان الكفارات وان اتفقت  
 اسمافهني مختلفة الجنس حكماً لانهما اوجبت باسباب مختلفة الجنس من بين وظهار وقتل وافتار  
 والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذ اختلف لم يكن الواجب بهما سواء فلم يجز رد بعضها  
 الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر \* فالقياس باطلا بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه  
 الخاص وهو ان الجنس مختلف حكماً وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام \* على  
 ان باب القتل مغلف قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز  
 قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التعليظ \* ولو احتمل القياس لكان اليدلنا لان التحرير نوع  
 من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياساً على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين  
 من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل \* وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد  
 وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال)  
 متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدى العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي  
 بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النبي ثبت به في هذا المحل كما ثبت في المنصوص  
 عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعديدية وثبوت القيد في التنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة  
 تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس  
 باعتبار منع القيد عن الجواز \* لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي  
 لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز  
 ثابتاً فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فثبتت موجهه وبقي ما وراءه  
 على العدم وههنا بعد التعديدية مجتمع نصان مطلق ومقيد تقديراً لان تعديدية القيد ان سلمت لا تصلح  
 لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطلاً للنص بوجه فصار بعد التعديدية كانه اجتمع منه مطلق  
 ومقيد فثبتت موجباً واحداً منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به  
 وبالنص المقيد ايضا \* وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في  
 حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونين بعد فكان الجواب  
 الصحيح ان هذا الاستدلال او التعديدية فائدة للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح  
 فيلان التعديدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهراً على تقدير  
 التسليم فتساهل في جوابه \* فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد  
 في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدأ \* قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى  
 القيد الزائد ثم النبي  
 يثبت به قيل له ان  
 التقيد بوصف الايمان  
 لا يمنع صحة التحرير  
 بالكافرة لما قلنا لكن  
 لانه لم يشرع وقد  
 شرع في المطلق لما  
 اطلق

فما بعد بخطوط والحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه \*  
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة  
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي  
بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقييد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقييد الثابت بالرأى  
الذي هو دونه كان اولى \* فصارت التعدية لمعدوم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهي في لا بطل  
للعاقبة \* وقوله لا بطل مع متعلقه خبر صار اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي  
لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل  
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكافرة بعنى ادوتك  
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه \* واللام في معدوم هي الدالة على الغرض اي صارت  
تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لا يصلح حكما  
شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لا بطل الموجود وهو وصف الاطلاق لا  
اثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا بعد عن الصواب مما  
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 امر ظاهر  
التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لا بطل حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما  
وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره \* والسنة المعروفة قوله عليه السلام \* ليس  
في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة \* وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل  
ثلاثين تباع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ \* قوله (وكذلك قيد التابع في كفارة القتل  
والظهار لم يوجب نفي) اي نفي الجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التابع في صوم  
اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله  
عنه \* فصيام ثلاثة ايام متتابعات \* كانت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى \* حتى تنكح زوجا  
غيره بحديث المسيلة \* وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة  
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشهورا وقراءته  
كانت مشهورة في السلف حتى كانت تعلم في المسكاتب كذا في الاسرار \* قال الغزالي  
رحم الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعاً لانه وجب على الرسول  
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجّة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من  
القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبه لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون  
خبراً او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه \* قلت هذا  
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتموا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه  
وحياتموا لعدم شرطه وهو التواتر ببقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولاً عنه  
فكان بمنزلة خبر رواه عنه \* وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجّة

فصارت التعدية  
لمعدوم لا يصلح حكما  
شرعيا فكان هذا بعد  
تسبق وهذا امر  
ظاهر التناقض فاما  
قيد الاسامة فلم يوجب  
نفي عندنا لکن السنة  
المعروفة في ابطال  
الزكوة عن العوامل  
او جبت نسخ  
لاطلاق وكذلك قيد  
العدالة لم يوجب النفي  
لكن نص الامر  
بالثبوت في نيب الفاسق  
او جبت نسخ الاطلاق  
وكذلك قيد التابع  
في كفارة القتل  
والظهار لم يوجب  
نفي في كفارة اليمين  
بل ثبت زيادة على  
المطلق بحديث مشهور  
وهو قراءة عبدالله  
بن مسعود رضى الله  
عنه ولا يلزم عليه ما  
قلنا في صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نسخا  
 لتلاوته سوى قلب ابن مسعود بقاء حكمه كما قلنا جيبا بنسخ تلاوة \* الشيخ واشيخة اذا زانيا  
 فارجوها البتة نكالا من الله \* وبقاء حكمه بهذا الطريق \* وانكم قد قبليتم خبر عائشة رضي  
 الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمت فسخن بخمس وكان مما تلي مع ان عائشة نسيت  
 النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول \* وكيف يحمل على انه  
 نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب  
 الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم \* ولا  
 يلزم عليه اي على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه  
 في صدقة الفطر فانا علمنا بالحدِيثين فيها فوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل  
 بالقرائنين في اليمين بل علمنا بالمقيدة وهي قراءة ابن مسعود جلالا للمطلقة عليها \* لان النصين  
 في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين \* وهو في وجوده اعني  
 وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد  
 ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شئ \* واحد ولو علمنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام  
 ثلاثة بالطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فلمننا ان المقيد انصرف ما انصرف  
 اليه الاخر ووجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا  
 ضرورة \* فاما في صدقة الفطر فاخذ الصيغتين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس  
 المسلم سببا \* ولا مزاجية اي لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة  
 شرعا وحسا على سبيل البدل كالموت واذا انتفت المزاجية وجب الجمع \* فان قيل  
 فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه  
 فعده من ايام اخره متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد \* قلنا قرأته شاذة غير  
 مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت  
 مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختمنا على حرف ابن مسعود  
 وحنتمنا من مصحف عثمان رضي الله عنهما والزيادة عندنا ثبت بان الخبر المشهور كذا في المبسوط  
 \* فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى  
 ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا  
 كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة \* قلنا ليس كذلك فان قيل وروى المقيد بمعمل به من  
 حيث انه مطلق وبعد وروده بمعمل به من حيث انه مقيد \* وفيه فائدة وهي ان يكون  
 المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى  
 امكن العمل بها جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يحمل النصاب نصا واحدا \* كيف والحمل  
 يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق ميمولا وعدم الحمل لا يؤدي الى ابطال  
 شئ فكان اولي \* اليه اشير في الميزان \* فان قيل انكم قد جعلتم المطلق على المقيد في قوله

الفطر ان النبي عليه  
 السلام قال ادوا عن  
 كل حر وعبد مطلقا  
 وقال في حديث آخر  
 عن كل حر وعبد  
 من المسلمين وعلمنا نحن  
 بهما بخلاف كفارة  
 اليمين فانالم يجمع بين  
 قراءة عبد الله بن مسعود  
 من القراءة المعروفة  
 ليحوز الامران  
 والفرق بينهما ان  
 النصين في كفارة  
 اليمين وردا في الحكم  
 والحكم هو الصوم  
 في وجوه لا يقبل  
 وصفين متضادين  
 فاذا ثبت تقييده بطل  
 اطلاقه وفي صدقة  
 الفطر دخل النصاب  
 على السبب ولا مزاجية  
 في الاسباب فوجب  
 الجمع

عليه السلام \* اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا \* حيث قال ابو حنيفة و ابو يوسف رحهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد في السبب او الشرط دون الحكم \* قلنا ما حلنا المطلق على القيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من القيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها \* وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على القيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعريف الثمن من القيمة اذ بيعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابه حال هلاكها دلالة \* ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشتري باكثر منها الحاجة ولهذا الميرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبالرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجابه في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله ( وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحره ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله \* واحل لكم ماوراء ذلكم \* لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كما نقدر اذ علق لا يبقى موضوعا في المكان \* فقال وهذا اي العمل بالمطلق والقيد الواردين في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النبي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا \* مثل نكاح الامة تعاق بطول الحره اي بعدم طولها \* بقي مرسلا اي مطلقا عن الشرط \* مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به \* لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالمالك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلمين تامتين \* فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده \* معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا لوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بانتهيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة \* وذلك لان عدم الاصل كان محتملا لوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك لعدم \* فيبقى محتملا لوجود بطريقتين

وهذا نظير ما سبق  
انقلنا ان التعليق  
بالشرط لا يوجب  
الذي فصار الحكم  
الواحد معلقا ومر  
سلاما نكاح الامة  
تعلق بعدم طول الحره  
بالنص وبقي مرسلا  
مع ذلك لان الارسال  
والتعليق يتنافيان  
وجودا فاما قبل ابتداء  
وجوده فهو معلق  
اي معدوم يتعلق  
بالشرط وجوده  
ومرسل عن الشرط  
اي محتمل لوجود  
قبله وعدم الاصل  
كان محتملا لوجود  
وام يتبدل لعدم  
فصار محتملا لوجود  
بطريقتين

وهما الارسال والتعليق كما كان \* وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقتين واكثر كالمثل قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله ( وقد قال الشافعى ) ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعى \* فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمين غير متابع في قول عملا باطلاق قوله تعالى \* فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيد بالتتابع كما حل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة بالايمان في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حل المطلق على المقيد وعدم وجوبه \* واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحتمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقيد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وهما الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقيد \* احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع \* والآخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود لفوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والآخر نص قاطع \* فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق ففرقنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صوم مطلقان موقتان احدهما وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لادم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهار قبل الوقت لا لوجوب التفريق \* واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الاصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحتمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيد بالصوم اليمين لانه ايسر من جنس الكفارات ليتهدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحتمل على المقيد فيها لا يمكن المقايسة بالنظر الى الجفسيمة وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحتمل كان متناقضا \* ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحتمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب \* وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازها قبل الرجوع \* او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء الفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل ايام الخيض في صوم كفارة الفطر او القتل \* قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة فلنا الصوم في حق التمتع ووجب بدلا او البدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل في يوم النحر

وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقتين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متابع وام يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع الا لان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهار لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ما ذكرناه في موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فإلزامه عدم الامكان جعله الشرع متفرقا لم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر والبعض بعده ليكون متصلا بطرف في ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرف في وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه \* ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول فقوض الى الشرع والله اعلم \* ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بما يقال

( باب العزيمة والرخصة )

\* اختلفت عبارات الاصوليين 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 \* واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذا الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها \* وبوجوب الزكوة والقيل قضاها فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذا الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيئا منها رخصة \* وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه \* وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ملزم العباد بما يحبب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكاف فعله لعذره مع قيام السبب المحرم \* فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج التذنب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين \* وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة ملزمة من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمه اصلها بحق انه الهنا ونحن عبده فابتلا بما شاء \* والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا \* ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل \* او العزيمة ما يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبها \* الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخله في العزيمة لو كاد شرعيتها كالتفصيل اذ ليس الى العباد رافعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لانه غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانهما يتعلق بمصالح

( باب العزيمة )

( والرخصة )

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

الدنيا \* وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام تمام التعريف \* وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تنقيد \* ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان \* ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تفسير الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها للعوارض \* سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة \* لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة ابتداء \* حقا لصاحب الشرع مفعول له اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حقه او هو مصدر مؤكده لغيره \* وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا \* وقوله والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد تعريف الرخصة \* وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسير له يعني ان يدب قوله ما بنى على اعذار العباد ما يستباح بعد مع قيام المحرم \* فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك \* وقوله لمذراحترازا عما يبيح لالعذر ونظائر كثيرة \* وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظاهر اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظاهر سبب لوجوب الاعتاق في حالة ولو جوب الصيام في حالة اخرى \* واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له \* وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد \* ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله بالغرور دون الاصطلاح لان اقله استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح \* واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه بصيره بسا حاققة لان دليل الحرمة قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة \* ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا \* وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصل الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار \* وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بعدد كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير العذور \* وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام \* ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بزمائه \* وقال عليه السلام لعمار حين اجري كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا فعد \*

العزيمة في الاحكام  
الشرعية اسم لما هو  
اصل منها غير  
متعلق بالعوارض  
سميت عزيمة لانها  
من حيث كانت  
اصولا كانت في  
نهاية التوكيد حقا  
لصاحب الشرع  
وهو نافذ الامر  
واجب الطاعة  
والرخصة اسم لما  
بنى على اعذار العباد  
وهو ما يستباح بعد  
مع قيام المحرم  
والاسمان معاديلان  
على المراد اما العزم  
فهو القصد المتناهي  
في التوكيد

حتى صار العزم يمينا وقال الله تعالى ولم نجد له عزما اي لم يكن له ﴿ ٣٠٠ ﴾ قصد مؤكدا في العvisان وقال جل

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الاكراه والخمصة \* قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الخطر والعقوبة جميعا \* والاسمان معادليلان على المراد اي يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة \* حتى كان العزم يمينا \* لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يخلف بالله ولا بصفة من صفاته \* ولكننا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين \* وعن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لامرأته أسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنفا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقوله اجماع وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار \* وفي الصحاح عزمت عليه اي اقممت عليه قوله تعالى \* فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل \* اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الخزم والراي الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانقضاء الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها \* وقيل هم ستة \* نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة \* و ابراهيم صبر على النار وذبح الولد \* واسحاق على الذبح \* ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر \* ويوسف على الحب والسجن \* وايوب على الضر \* وقيل هم اصحاب الشرايع نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض \* وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره \* والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره \* يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض \* ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر \* وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك كل الضب والاعب بالشرنج \* وسنة او نقل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به \* ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الخلل والحرمة \* وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يتخلو من ان يرجح جانب الاداء فيه او جانب الترك اولا وهذا ولا ذلك \* اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويعضل وهو الفرض \* اولا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب \* اولا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واضب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة اولا يكون وهو النقل والتطوع والمندوب \* واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام \* اولا يتعلق وهو المكروه \* واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب \* وذكر بعضهم العزيمة لا يتخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاو هو الفرض \* والثاني لا يتخلو من ان

( يعاقب )

ذكرة كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فنظي عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة \* وواجب \* وسنة \* ونفل \* فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فعناء التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة اتزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتل زيادة ولا نقصانا اي مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخصيف ففي التقدير واتناهي يسر ويشير الى شدة المحافظة والرعاية

يعاقب بتركه اولا والاوول هو الواجب \* والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملازمة اولا  
 والاوول هو السنة والثاني النفل \* ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من  
 العزائم \* فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر الى  
 اعدار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها \* وكأنه اشار الى رد قول  
 من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو  
 عزيمة من الفرائض او قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما  
 رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في اداء الفرائض بالطريق الاوول  
 فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لابتداء على اعدار العباد فكانت عزائم او كادة  
 شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعارض  
 يكون من العباد فكانت عزيمة كالفرض وما ذكره او مقصود الاداء وليس كلامنا فيه \* والفرائض  
 اى المفروضات في الشرع مقدرة بمعنى روعى فيها كلالا للمغنيين فهى مقدرة لا تحتمل زيادة  
 ولا نقصانا \* مقطوعة عما يغيرها من جنسها المشروع كذا في الميزان \* او مقطوعة عن  
 احتمال ان لا تكون ثابتة لانها تثبت بدليل لا شبهة فيه \* فصار الفرض اسما المقدر ثابت  
 بدليل قطعى مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقض شيئا منه او زاد  
 لا يجوز فانه لو قال انا اؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمنا \* وسميت  
 مكتوبة لانها كتبت علينا في الووح المحفوظ \* وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب  
 من التخفيف لانه بنى \* عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر والله تعالى ان يأمر  
 عباده بشغل جميع العمر بخدمة متبحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف  
 واليسر وكأنه تعالى لما اوجبه علينا جعله مقدر اثلا يصعب علينا اذاؤه وبصير مؤدى  
 لاحتماله فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه \* الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله  
 \* كتب عليكم الصيام \* بقوله جل اسمه \* لهلكم تقون اياما معدودات \* منها على التخفيف بايراد  
 جمعى القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم  
 الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان تعرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة  
 المحافظة على الاداء قوله ( اخذ من الوجوب وهو السقوط ) فسر الشيخ الوجوب  
 بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة  
 هو السقوط مع الهدية والوجوب بالاضطراب \* ومعنى السقوط انه ساقط علما اى في اثبات  
 العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتاً وجوداً \* هو  
 الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في  
 الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازماً به فسمى  
 بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض \* او سمي به لانه لما لم يفد العلم اليقيني صار  
 كالساقط على المكلف بدون اختياره \* لا كما يحتمل اى يحتمل معنى لا يكون مثل الذى

واما الواجب فائما  
 اخذ من الوجوب  
 وهو السقوط قال  
 الله تعالى فاذا وجبت  
 جنوبها ومعنى السقوط  
 انه ساقط علماً هو  
 الوصف الخاص  
 فسمى به ولما لم يفد العلم  
 صار كالساقط عليه  
 لا كما يحتمل ويحتمل ان  
 يؤخذ من الوجبة  
 وهو الاضطراب  
 سمي به لاضطرابه  
 وهو في الشرع اسم لما  
 لزمننا بدليل فيه شبهة  
 مثل تعيين الفساحة  
 وتعديل الاركان  
 والطهارة في الطواف  
 وصدقة

يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يتحمل عن اختيار وشرح صدر  
 \* قال الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحداً من  
 غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمله فلما تاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحداً من  
 الامير قدامر بحمل هذا الشيء الآخر ايضاً الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره  
 فتحمله ايضاً كان المأمور في تحمل الاول مخاراً طابياً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه  
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله ( والسنة ) كذا السنة لغة الطريقة مرضية  
 كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان  
 اخذت السنة منه فباختيار ان المار ينصت ويحري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر \*  
 وسالت باعناق الطي الاباطح \* وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق السلوك في  
 الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول  
 او غيره ممن هو علم في الدين \* وذكر في بعض النسخ اخلاف في ان السنة هي الطريقة  
 السلوكية في الدين واما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول او اليها  
 والى سنة الصحابي على ما نين بعدل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكتب  
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النفل ما ينقله الغازي اي يعطاه زائداً على  
 سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قبل قبلة لافله سلبه او قال للسرية ما صابتم فهو لكم او ربه  
 او نصفه ولا يتخمس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة ذلك اي لكونه زائداً على مقصود  
 النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافذ زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على  
 الفرائض والواجبات \* ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يقاب  
 المكلف على تركه ويثاب على تحصيله \* واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضاً  
 ولو تركها لا يأنم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه \* وبصوم رمضان في السفر  
 فانه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه \* وبان تارك الفرض قد يعنى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض  
 بذلك عن كونه فرضاً \* وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه \* وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه  
 \* ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضاً \* والصحيح ما قيل  
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر \* بقوله ما ثبت بدليل  
 قطعي يتناول المندوب والمباح اذا قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضاً كقوله تعالى \* وافعلوا  
 الخير \* وكلاوا واشربوا \* واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما \* بقوله مطلقاً عن ترك  
 الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء  
 واما لهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به \* بقوله من غير عذر عن المسافرين  
 والمريض اذا ترك الصوم وما ناقبل الاقامة والسجدة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر  
 \* واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب \* وحد السنة هو الطريقة السلوكية في الدين  
 من غير افتراض ولا وجوب \* واما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والنظوع

الفطر والاضحية  
 والوتر والسنة  
 معناها الطريق والسنن  
 الطريق ويقال سن  
 الماء اذا صبه وهو  
 معروف الاشتقاق  
 وهو في الشرع اسم  
 للطريق السلوك  
 في الدين والنفل اسم  
 للزيادة في اللغة حتى  
 سميت الغنيمة نفلاً  
 لانها غير مقصودة بل  
 زيادة على ما شرع له  
 الجهاد وسمى ولد  
 الولد نافلة لذلك

فقبل ما فعله خير من تركه في الشرع \* وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه \* وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا \* واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المضيق \* بقوله مطلقا عن الموسع والخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيقته قطعا وبقيتنا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به \* وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا \* وعلا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله \* ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا ادعاء كافر او منه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت روايته وان كان جائزا لغة قال الكميته يخاطب اهل البيت وكان شيعيا وطائفة قد اكفروا في بحكم \* وطائفة قالوا مسبي \* ومذنب \* كذا في المغرب \* واما حكم الوجوب اي الواجب فلزومه عملا لا علميا يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني \* ويفسق تاركة اذا استخف \* اذا ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاديث لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأولا \* وفي القسم الاول يجب تضييله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة \* وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسير لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض \* وفي القسم الاخير يفسق ولا يضل لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الآمنة رحمه الله ايضا وهو الصحيح \* والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسير بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجب اذ كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسير في القسم الثالث بل هو ساكت عنده والمذكور بعده بخطوط يدل على انبات التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرهنا يفسق تاركة ويضل اذا استخف \* والمذكور في التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسير في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسقه قوله ( وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقالهما مترادفان وينطاقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركة ويلام شربا بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني \* قالوا اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير واجب اختلافه في نفسه من حيث حرام \* قالوا وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون بحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا او مظلونا به \* وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظلونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه  
اللزوم علما وتصديقا  
بالقلب وهو الاسلام  
وعلا بالبدن وهو  
من اركان الشرايع  
ويكفر جاحده  
ويفسق تاركة بلا  
عذر واما حكم  
الوجوب فلزومه  
عملا بمنزلة الفرض لا  
علميا على اليقين لما في  
دليله من الشبهة حتى  
لا يكفر جاحده  
ويفسق تاركة اذا  
استخف باخبار  
الاحاد فامتنأ ولا  
فلا وانكر الشافعي  
رحمه الله هذا  
القسم والحقه  
بالفرائض فقلنا انكر  
الاسم فلامعنى له بعد  
اقامة الدليل على انه  
يخالف اسم الفريضة  
وانكر الحكم بطل  
انكاره ايضا لان  
الدلائل نوعان مالا  
شبهة فيه من الكتاب  
والسنة وما فيه  
شبهة وهذا امر  
لا ينكر واذ تفاوت  
الدليل لم يتكر تفاوت  
الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما \* ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما يدنا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفرقت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل متى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين \* واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى يدنا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى يدنا فى الفرض فاني يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة \* قال الغزالي رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوده وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لاننكر اقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حرج فى اصطلاحات بعد تفهم المعاني \* فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب \* وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى يدنا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى \* فاقرأ ما تيسر من القرآن \* اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة \* بالايجاع \* وبدليل قوله عز اسمه \* ان ربك يعلم انك تقوم اذنى من ثنى الليل \* وكان قيام ثلث الليل فرضا فتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى \* فاقرأ ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول الثانى \* وبان الامر للإيجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتمين القراءة فى الصلوة وهذا النص باطل لانه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها \* وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة مينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا لينقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما \* ولا يقال قد خص من النص مادون الآية بالايجاع وهو قران حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول عدم جواز مادون الآية ايس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى \* فاقرأ \* ولهذا لا يحرم قراءة مادون الآية على الجنب والحائض لانها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الآية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف \* فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبان ذلك ان النص الذى لاشبهه فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل للحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواء بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته واما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعى فى الحج والعمرة وما اشبه ذلك

التواترة في اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل  
 الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطأ كما بيناه في باب احكام الخصوص  
 \* وما ذكرنا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات  
 التفاوت بينهما لا يغييهما شيئا لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت  
 الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان  
 لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان واجب العمل به \* وكذا السعي  
 في الحج والعمرة بالجري على السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس ركن  
 حتى لو تركه رأسا في حج او عمرة يجزى بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعي رجع الله هوركن ولا يتم  
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم  
 السعي فاسعوا واقوله عليه السلام ما تم الله لامرئ حجة ولا عمرة الا بطواف لهما بين الصفا والمروة  
 الا انما تسكننا في ذلك بقوله تعالى \* فن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما \* ومثل هذا  
 اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا انما تركنا ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقي  
 ماورائه على ظاهره وعلما بخبر الواحد في اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا \* وان قرأنا  
 والعمرة بالرفع فمناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة \* وقال الشافعي رجع الله هي  
 فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة  
 فريضة كفر بضة الحج \* وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به  
 الوجوب \* وما شبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائة تشهد والصلوة  
 على النبي لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لا من الاركان \* ولا يلزم  
 القعدة الاخيرة لانها ثبتت باتفاق الاثارة عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا  
 في الاستزار \* ولان الخبر الموجب لها التحق بيانا بمجملة الكتاب على ما عرف قوله (وكذلك  
 تأخير المغرب) اي ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالزدلفة لثبوت  
 الخبر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة ابن زيد  
 رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة  
 يا رسول الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل  
 المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد  
 غيوبة الشمس او بعد غيوبة الشفق يؤمر بالاعادة عندنا بن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه  
 الله لا يجب الاعادة وكان مسيئا لانه اذا هان في وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير  
 سنة فيكون مسيئا بتركه \* ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء من دلفة  
 بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما في سائر الصلوات  
 اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة و صلوة العيد اذا اديت في غير المصر او فناءه كالظهور المؤدى  
 في المنزل يوم الجمعة فارام يفعل اي لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب  
 الى العشاء بالزدلفة  
 واجب ثبت بخبر  
 الواحد واذا صلى في  
 الطريق امر بالاعادة  
 عندنا بن حنيفة ومحمد  
 رجع ما الله على بخبر  
 الواحد فان لم يفعل  
 حتى طلع الفجر سقطت  
 الاعادة لان تأخير  
 المغرب انما واجب الى  
 وقت العشاء وقد انتهى  
 وقت العشاء فانهى  
 العمل فلا يبقى الفساد  
 من بعد الا بالعلم وخبر  
 الواحد لا يوجب ولا  
 يعارض حكم الكتاب  
 فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبها الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لاننا انما وجبناها بالخبر فالواو جبنها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما دى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اي بفتح الياء العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة او بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانه ليست بفائتة يقيين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب في الصلوات) اي الترتيب بين الفوائت والوقية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* وماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم \* من نام عن صلوة او نسيها فليندكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام \* وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا عارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى \* ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به \* فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به \* وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقية ايضا \* فان قبل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت لا بعد رفعه فوجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه لا يكون ابطلا لالموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قاتم في خبر التعيين والتعديل واشترط الطهارة في الطواف \* قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رجا الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها بسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزم الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يقاب الوقية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة محتجا لابي حنيفة رجا الله ان حكم الفساد ليس بمنقرر فيما دى بل هو شيء ينفي به في الوقت حتى يعيده ثانيا في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقار الامكان فتمضى الوات لو حكمنا بفساد الوقية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابله معارضه \* قال والى هذا

وكذلك الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضيا بحكم الكتاب بغير الوقية سقط العمل به

اشار محمد في الكتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه بعد فاذا لم يبعد حتى طلع الفجر اخرجت عنه لانه اصلوة اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا \* واما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تقويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مخارا فلان يجوز ذلك الجواز الى والملم يجوز تقويته عن الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولا نأمرنا بالجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفسائة واذالم تقدم الفسائة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثاني ابطال \* والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله \* وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائد لما التحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة انغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا \* وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفسائة ووجوب التعديل واشترط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانالوا وجبا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع انه ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد \* فان قيل لماتين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفسائة ينبغي انه لو قدم الفسائة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفسائة في اول الوقت لا يجوز لتعيينه وقتا للفسائة \* قلنا المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بهما بدليل انه لو تغفل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفسائة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تقويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكرمه الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الخطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بيده وبين البيت فرجة \* وسمى بالخطيم لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح \* اولان من دعا على من ظله فيه حطمه الله كجاء في الحديث فكان فعلا بمعنى فاعل كما مر \* ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ماروي ان عائشة رضيت الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصرتا خزانة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيها ان لا تفتح بابها في الايالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها في الخطيم وقال \* صلى ههنا فان الخطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لاحد نمان

وثبت الخطيم من  
البيت بخبر الواحد  
فجعلنا الطواف  
واجبا لا يعارض  
الاصل

عهد قومك بالجاهلية لقصت بناء الكعبة وظهرت قواعدا الخليل وادخلت الخطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجملت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن شئت الى قابل لافعلن ذلك \* فحملنا الطواف به \* اي بالخطيم واجبا بهذا الخبر او حملنا الطواف على الخطيم به اي بهذا الخبر واجبا \* لا يعارض الاصل اي لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الخطيم مادام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد \* ولورجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن القصدان فيه بترك الطواف على الخطيم \* ولو توجه الى الخطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو اتوجه الى الكعبة قوله ( وحكم السنة ) كذا قال شمس الاثمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة حال عن صفة افرضية والوجوب الان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما ينهيه بعدد تكرار الواسع واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل تشهد في الصلوات والسنة الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم بسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالظهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر \* واما التراخي في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة \* وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصحابهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة \* لانهما طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى \* لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* وقوله عز اسمه \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* وقوله عليه السلام \* عليكم بسنتي الحديث \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* من ترك سنتي لم يزل شفاعتي \* والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب اللامة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى \* الا ان السنة استثناء منقطع اي لا خلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سننه وسنة غيره \* والحاصل ان الراي اذا قل من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجهه واصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين \* وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانهما طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللامة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد والشيوخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين \* وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا \* تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين وجدا ابو بكر اربعين و جلد عمر ثمانين وكل سنة \* وقد قال عليه السلام \* عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي \* اطلق اسم السنة على طريقته \* وقال عليه السلام \* من سن سنة حسنة فله اجرها \* الحديث وقد عني بذلك سنة غيره \* والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما \* وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة بلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عربف السوق واذا كان كذلك لم يدل على اطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الابدليل \* واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقنن والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لا يحمل الاعلى منه كالمقيل هذا الفعل طاعة لا يحتمل الاعلى طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول فجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحتمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازة \* وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم لاننا لا نذكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما يمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذا في الميزان والمعتمد قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده \* من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقيده بالاولى اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها عند الشافعي رحمه الله المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث فيقتل حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ماتقول فمين قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما اكثر الما واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقى انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل \* مستثبت فقال انه السنة \* وهذا اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده \* بقوله فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به \* وحينئذ في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في اجاب الارش لا في اسقاطه فهذا شئ يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لا يثبت حكم او استنباط \* معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد اتي كبار الصحابة بمثل علي وعمر رضي الله عنهما بخلافه \* وفي المبسوط ان ماروي نادر ومثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش  
مادون النفس في  
النساء انه لا يتصرف  
الى الثلث لقول  
سعيد بن المسيب رضي  
الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر \* وقال ذلك في قتل الحر بالعبد \* يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي  
 رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمرو بن الزبير رضى الله عنهم انهما قالوا من السنة ان لا يقتل الحر  
 بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق \* وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح  
 الاحتجاج به \* ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام  
 اجاب \* عن قول سيدنا السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة  
 الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه كذا قال عبد القاهر  
 البغدادي من ائمة الحديث \* واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سيدنا السنة يعنى سنة زيد \*  
 وعن قول ابن عمرو بن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا يختلفون في ذلك فهم  
 من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام \* من قتل عبده قتله \* فقالوا ذلك رد اعلى من قال  
 منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعنى سنة اخذها من تكميل الهدى  
 اى الدين وهى التى تعلق بتركها كراهية او اسائة \* والاسائة دون الكراهية وهى مثل الاذان  
 والاقامة والجماعة والسنن الرواتب \* واهذا قال محمد بن بعضهما انه يصير مبيها في بعضهما انه  
 يأتى وفي بعضها يجب القضاء وهى سنة الخمر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا  
 واجبة \* والزوائد والنوع الثانى الزوائد وهى التى لا تعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو  
 تطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى يأتى بها فى الصلوة  
 فى حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد  
 لا يطالب باقامتها ولا يأتى بتركها ولا يصير مبيها والافضل ان يأتى بها كذا فى بعض مصنفات  
 الشيخ \* وذكر فى المبسوط قال مكحول السنة سنان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به  
 كالسنن التى لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وسنة اخذها هدى وتركها  
 ضلالة كالاذان والاقامة و صلوة العيد \* وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر  
 على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند  
 الاصرار على ترك الفرائض والواجبات \* وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند  
 ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليطهر  
 الفرق بين الواجب وغيره \* ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فلا اصرار  
 على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا \* وعلى هذا اى على ان السنن نوعان  
 اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرقا ساء ومره لا بأس لما قلنا ان  
 ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب  
 شيئا منهما \* وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى فى حديث الرؤيا ان الملك  
 قام على جذم حايط اى اصله \* ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة \* ويكره ترك  
 استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولاقامة فقد اساءوا  
 لترك السنة المشهورة \* وان صلين يعنى النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع  
 الاسائة فالاسائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة \* ولا بأس بان يؤذن رجل ويقم اخر

وقال ذلك في قتل  
 الحر بالعبد وعندنا  
 هى مطلقة لا قيد فيها  
 فلا يقيد بلا دليل  
 وكان السلف  
 يقولون سنة العمرين  
 والسنن نوعان سنة  
 الهدى وتاركها  
 يستوجب اسائة  
 وكراهية والزوائد  
 وتاركها لا يستوجب  
 اسائة كسير النبي  
 عليه السلام فى  
 لباسه وقيامه  
 وقعوده وعلى هذا  
 مسائل باب الاذان  
 كتاب الصلوة  
 اختلفت فقيل مرة  
 يكره ومره اساء  
 ومره لا بأس به لما  
 قلنا واذ قيل يعيد  
 فذلك من حكم  
 الوجوب

لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن  
 لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم  
 يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذا كرناوا مثاله يخرج على هذه الاصل قوله  
 (واما النفل فاذا ثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور  
 حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه  
 \* وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يتبدي بها العبد زيادة على الفرائض والسنة  
 المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادته لا عليه بخلاف  
 السنة فانها طريقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا  
 فعوتبنا على تركها \* ولذلك اى والمذكرنا ان النقل كذا قلنا ان مازاد على القصر في صلوة  
 السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه راسا واصلوا يثاب على فعله في الجملة  
 \* واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر \* ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب  
 على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداء بقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم  
 المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه  
 قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا \* ولا الزيادة على الاية او الثلاث  
 في القراءة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا \* لاننا نسلم انها  
 قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذ لم يكن في ذمتها الا بيانها ولذلك استقام  
 عليها احد النقل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو  
 قوله تعالى \* فاقرؤا ما تيسر من القرآن \* كالتحليل اي سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى  
 ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن  
 كذلك قبل الشروع فكذلك الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر  
 اياها فان الامر انما وقع على الاذن ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما في نفسه  
 فاذا اتى به مقدارا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر \* فلما الامر  
 بالصلوة في تناول افعال القدرة فالزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك  
 جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته  
 واصالته اذ لو بني على اعدار العباد لشرع في وقت العذر لادائما \* ولا يقال لاننا نسلم انه شرع  
 دائما لانه منهي عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر \* لاننا نقول هو مشروع في هذه  
 الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وفسده يجب القضاء عليه في الاصح \* ولذا صح  
 قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح ادائه قاعدا مع القدرة على القيام \* اورا كبا مع القدرة  
 على النزول بالايام وانما يمكن توجهها الى القبلة لان النقل على الوصف الذي شرع وهو  
 وصف الدوام يلزم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناه الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه  
 الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فاذا ثاب المرء  
 على فعله ولا يعاقب  
 على تركه ولذلك قلنا  
 ان مازاد على القصر  
 من صلوة السفر نفل  
 والنفل شرع دائما  
 فذلك جعلناه من  
 العزائم ولذلك صح  
 قاعدا وراكبا لانه  
 ما شرع بل يلزم العجز  
 لا بحالة فلازم  
 اليسر وهذا القدر  
 من جنس الرخص

العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الخرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف  
 نشط قائما وقاعدا وراكبا \* وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا اورا كبا من غير عذر \*  
 من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعية بناء عليه فكان له  
 شهية بالرخصة من هذا الوجه \* وكأنه اخذ ذكره عن سائر اقسام العزائم لانهم لم يخلص عزيمته  
 قوله ( وقال الشافعي ) الى آخره اذ اشعر في صلوة الفل او في صوم النفل بواخذ بالمضى  
 فيه ولو لم يمض بواخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بواخذ بواحد منهما لان  
 الفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه  
 وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى  
 انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بذية الفل ولو اتهمه كان مؤديا للفل لا مسقطا  
 لواجب ولا يمنع صحة الخلو او براح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام  
 \* واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحققة لا فلية لان  
 آخره من جنس اوله \* وقد غيرتم انتم حيث قلتم بالزوم في الباقي \* وقلت انان ما لم تفعل بعد  
 اى بعد ما ادى جزأ منه \* هو مخير في اى فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء  
 فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا تصدق بدهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا  
 تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى  
 \* وادانته له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمناله  
 وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كما سافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له  
 اقامة الجمعة ثم الظاهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليد وحل له ولكن احرق حصا ارض نفسه  
 فاحترق زرع جاره اوسقى نفسه فترت ارض جاره لا يجعل ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعاً لما  
 هو وحلاله \* ولما كان بطلان المؤدى امرا حاكما لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو  
 ما اذا شرع في صاوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في انفل بالاتفاق  
 ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا  
 \* ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة  
 الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العباداة ولم يوجد فيما بقى التزام  
 فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم  
 فاما المقرض او المتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء بقدر ما ادى يصح ولا يلزمه  
 ما لم يعط \* يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوى اربع ركعات  
 لا يلزمه \* ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه \* ولو نذر صوم يوم النحر  
 يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه حتى ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول  
 نعم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كان ما لم  
 يسمه بالنذر لا يلزمه \* فيبطل المؤدى يعنى عند الامتناع عن اداء الباقي \* حكمه اى للامتناع

وقال الشافعي رحمه  
 الله لما شرع الفل على  
 هذا الوصف وجب  
 ان يبقى كذلك غير لازم  
 وقد غيرتم انتم وقلت  
 ان ما لم يفعل بعد فهو  
 مخير فيه فيبطل المؤدى  
 حكمه كالمظنون

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداءه فقد صار غيره) يعني صار عبادة لله تعالى . سلمنا اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءاً منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء . وصار العمل لله تعالى حقه له بالنص . وهذا لو مات كان مثابا على ذلك \* وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه انلافة بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احتراماً عن ارتكاب المحرم وجوب الضمان ولا سبيل اليه الى حفظه وصيانته او الى كونه مضموناً بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني او نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطلان او نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قاله الشافعي \* فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هي صلة الترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة فان قيل لانسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يجزأ فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذالم يكن طاعة لا يحرم ابطاله . ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكيف وجد انقضى وعدمه ولا تصور لاغير بعد العدم \* والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بخلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطاً لبقائه عبادة لبطل بقوات الشرط . يوضحه ان اداء الباقي او جعل شرطاً لا يتخلو من ان يجعل شرطاً لان عقاد المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا متنازع عن مباشرة شرط الانعقاد لا بعد ابطاله وان تم الثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدون كان الاولى لان البقاء سهل من الابتداء \* ولئن سلمنا كون الباقي شرطاً لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما حصى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافاً الى فعله كما ذكرنا من النظائر \* قلنا نحن لان دعى ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوماً تاماً شرعياً فكان له عزيمة ان يصير صوماً و صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى . تقرب الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يجزئ لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد وكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق بضرورة الاتحاد فيجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم ما يد شرطاً لان عقاد عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة \* فانهقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطاً لان عقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطاً لبقائه الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة . وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطاً لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة و شرطاً لان عقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملاً بالدلائل بقدر الامكان . ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التخيير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال او انك حببت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يرد النهي الاعمال يتصور ولا خلاف بين الامة ايضاً ان بلوذة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطاً لبقائه ما مضى فلما يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ما اداء  
فقد صار غيره مسلماً  
اليه وحق غيره محترم  
مضمون عليه انلافة  
ولا سبيل اليه الا بالزام  
الباقي وهما امران  
متعارضان اعني  
المؤدى وغير المؤدى  
فوجب الترجيح لما  
قلنا بالاحتياط في  
العبادة

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة \* واما في اعتراض الموت فمجل في التقدير كأثر اليوم في حقه لم يكن الاغذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالمهجرة من تأيد البعض البعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف \* وقولهم ان عقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدون البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط لبقاء دون الابتداء \* وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا لان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع جبلا لم يملكه علق به قد يزل غيره فسقط التقدير وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله التقدير \* وكذا شق زق نفسه فيه ما يعبره \* وسئلتنا احراق الخساييد وسقى الارض لا تلتزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يمتلئه ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع \* واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهى عنه لانه ابطال ونقض يؤدي احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا بعده اذ ما كهدام المسجد لبني احسن منه لا بعد ساعيا في خرابه \* وصار حاصل الكلام ان ما ادنى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الوسطة وكل صوم او صلوة يجب ادائه يجب قضاؤه اذا نسد قوله ( وهو كالنذر ) \* ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى \* اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولي \* وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في التوبة والتطهر واستقبال القبلة \* فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل البعض مند فكان كعوض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لانه لا يمتلئه ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع \* واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهى عنه لانه ابطال ونقض يؤدي احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا بعده اذ ما كهدام المسجد لبني احسن منه لا بعد ساعيا في خرابه \* وصار حاصل الكلام ان ما ادنى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الوسطة وكل صوم او صلوة يجب ادائه يجب قضاؤه اذا نسد قوله ( وهو كالنذر ) \* ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى \* اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولي \* وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في التوبة والتطهر واستقبال القبلة \* فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل البعض مند فكان كعوض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة ﴿ ٣١٥ ﴾ احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من

الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما استباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو التمام في الرخصة مثل المكروه على اجراء كلمة الكفرانه يرخص له اجراءها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكن رخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل بصورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن في اجراء كلمة الكفر هناك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قرينة فيبقى عزيمة وصار بها مجاهداً

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلماً الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افتراقاً من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزمه المضى ههنا ولا يلزمه في الصدقة \* فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صيباً كاد يحترق او يقرق وهو قادر على الاستيقان ابيح له قطع الفرض واستيقان الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازاً عن اذى المسلم وصحة الخلوة بموعة ايضاً بل هي فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته \* واما الشروع في النقل قائماً واتمامه قائداً اونية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فقارفاً النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتدائه بالمتنفل لانه في حق نفسه نقل \* واما فضل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعم بعبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادق الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شئ واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كالمؤدى في الظاهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شئ فكذا هذا \* ونحن لانقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نقل اثرها وحصلها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذالم يلزمه باختياره لم يصرفنا للمهدة فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا ينقصد فعله عبادة اصلاً لان الواجب الذي قصد اليه ليس بوجوده لا ينقصد قرينة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نفلاً من غير قصده نظر اليه فجعل منعقداً فيماله فيه نظر وهو انه لو اتم بصالح سبب الاثواب ولا يجعل منعقداً فيماله فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه \* وهو كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظر اليه تجمل مشروعة فيماله فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم يجعل مشروعة فيماله فيه ضرر وهو الوجوب \* والسنة كثيرة يعنى لاحتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة \* احق من الآخر يجوز ان يكون افضل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر \* ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خلت به يعنى في اطلاق اسم الرخصة احدهما الى من الآخر \* اتم من الآخر اي اكل في كونه مجازاً فما استباح اي سقطت

المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الجرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع  
 للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال  
 الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها  
 كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخس فيه بعذر الاكراه  
 التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة  
 لا تكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب  
 وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اى  
 لكن العبد يرخس له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع  
 صورة تخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي  
 هو الركن الاصلى باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى  
 صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه  
 مؤدى لم يفوت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك  
 الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق  
 نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بطل نفسه في دين الله لاقامة  
 حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قربة  
 كالجهد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا  
 هو عين الجهاد \* والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما انشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال انشهد انى  
 رسول فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للاخر انشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال انشهد  
 انى رسول الله فقال نعم فغلب سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول  
 فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلائمه عليه فقيه دليل على انه  
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهر للاصالة في الدين \* وما روى من قصة  
 عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه  
 السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما وراك يا عمار قال  
 شر ما تركونى حتى نلت منك وذكر آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا  
 بالايمان قال فان عادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخيص \* او فان عادوا الى  
 الاكراه فعداى الى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم السلام انه يأمر احد بانسلكم  
 بكلمة الكفر كذا في المبسوط \* وفي عين المعاني لو عادوا لثقت فعدلهم لما قلت فقيه دليل انه  
 لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب \* واخذوا  
 خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجمعوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا  
 وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما يقين انهم قاتلوه  
 سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا  
 تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين  
 يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الاوجه عدو قافرا

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿ ٣١٧ ﴾ القتل رخصه في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء

صبر حتى يقتل وهو  
العزيمة لان حق الله  
تعالى في حرمة المنكر  
باق وفي بذل نفسه  
اقامة المعروف لان  
الظاهر انه اذا قتل  
تفرق جمع الفسقة  
وما كان غرضه الا  
تفريق جمعهم فيذل  
نفسه لذلك فصار  
بجاهدا بخلاف  
الغازي اذا بارز وهو  
يعلم انه يقتل من غير  
ان ينكح فيهم لان  
جمعهم لا يفرق بسببه  
فيصير مضيقا لدمه  
لا محتسبا بجاهدا  
وكذلك فيمن اكره  
على ائتلاف مال غيره  
رخص له لرجمان  
حقه في النفس فاذا  
صبر حتى قتل كان  
شهيدا للقيام بالحرمة  
وهو حق العبد  
وكذلك اذا اصابت  
مخضبة فصبر عن مال  
غيره حتى مات  
وكذلك صائم اكره  
على الفطر ومحرم  
اكره على جنابة وما  
اشبه ذلك من العبادات  
والحقوق المحترمة  
وامثله كثيرة

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجملهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول  
( شعر ) ولست ابالى حين اقتل مسلما \* على اى جنب كان في الله مصرعى \* وذلك  
في ذات الاله وان بشأ \* يبارك على اوصال شلو ممزج \* فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه  
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله هلهما السلام يقرأ سلام حبيب فدعا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا تبيين الامتناع والاخذ  
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط ( قوله ) وكذلك الذي يأمر بمعروف اى وكالمكره على  
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه  
رخصه ان يتركه قال تعالى \* ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ \* الا ان تقوا منهم تقية \*  
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عن عمد قال  
الله تعالى اخبارا \* وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم  
الامور \* واذا تمسك بالعزيمة كان مأجورا \* وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره  
لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس \* ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى  
في حرمة المنكر باق \* لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم بفوت حقه صورة ومعنى ولو  
ترك يفوت حق الله تعالى صورة مباشرة المحذور وترك المنع عنه لامتني لان الانكار  
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله ( بخلاف الغازي اذا بارز ) ذكر في السير الكبير ولو  
ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يظفر بهم او ينكح فيهم فلا بأس  
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه  
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه  
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال  
من لهذه الكتيبة فقال وهب انماها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقتهم ثم رأى كتيبة اخرى  
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انماها فقال انتاهما وابشرا بالشهادة فحمل عليه حتى  
فرقتهم وقتل هو وان كان لم يطعم في نكابة فانه يكره له هذا الصنيع لانه يذبح نفسه من غير منفعة  
للمسلمين ولان نكابة في المشركين فيكون ملقيا بنفسه في الهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز  
الدين \* وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلون  
وانه لا يفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكح  
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وهمنا القوم كفارا لا يعتقدون حقيقة الاسلام وقتله  
لا ينكح في باطنهم ويشترط النكابة ظاهرا لباحة الاقدام \* وان كان لا يطعم في نكابة ولكنه  
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكابة في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو  
كان على طمع من النكابة لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكابة فيهم بفعل غيره وكذلك  
ان كان يطعم النكابة في اهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفضله لان هذا افضل وجوه النكابة  
وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يذل نفسه لهذا النوع من المنفعة وفي المغرب يقال نكأت القرحة  
قشرتها ونكأت في العدو نكأت اذا قتل فيهم او جرحت اقل الليث ولغة اخرى نكيت في العدو نكابة

\* وعن ابي عمر ونكيت في العدو لا غير \* وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدى بنفسه  
 الا في جامع الغوري قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد  
 \* شعر \* اذا انت لم تنفع بولدك اهله \* ولم تنك باليوسى عدوك فابعد قوله ( وكذلك  
 هذا ) اي وكشوت الحكم في المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره  
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى  
 وحق غيره لا يفوت معنى لان نجباره بالضممان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب  
 الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان  
 عصمته واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصبر اخذ بالعزيزية مقيما فرض الجهاد لانه  
 اتلاف نفسه صيانة لخلق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ  
 في بعض كتبه \* وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان مأجورا  
 ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يوجد فيما نصا بعينه وانما قاله  
 بالقياس على الاكراه على الافطار وفساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في  
 معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا  
 قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخضمة يرضى له ذلك لان حقه  
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه  
 \* وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب  
 لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين  
 واعزاز \* الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح  
 لهما الافطار بقوله \* فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر \* فعند خوف الهلاك  
 رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر  
 في فصل الميتة كذا في المبسوط \* وما شبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق  
 المحترمة مثل مالوا اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل  
 حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيزة قال عليه السلام \* من قتل دون  
 ماله فهو شهيد \* قوله ( واما القسم الثاني ) وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما  
 يستباح بعذر مع قيام السبب المحرم موجب الحكم وهو الحرمة \* الا ان الحكم متراح  
 عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراح  
 غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كل الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان  
 الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما ترانحي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات  
 والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات  
 متراح عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه مثل المسافر  
 رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فما  
 يستباح بعذر مع  
 قيام السبب موجبا  
 لحكمه غير ان  
 الحكم متراح مثل  
 المسافر رخص له ان  
 يفطر بناء على سبب  
 ترانحي حكمه فكان  
 دون ما عترض على  
 سبب حل حكمه وانما  
 يكمل الرخصة بكمال  
 العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* وهذا لو ادى كان فرضا لان الحكم  
وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت  
العزيمة ادنى حالانها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار  
لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبذبة على هذه العزيمة ادنى حالان الرخصة  
المبذبة على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فن هذا الوجه  
اخذت شها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخي لم يكن ثابتا في الحال  
فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شها بالافطار  
في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة \* لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق  
يعنى من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلقا بشئ \* اذ لو كان معلقا  
لمجاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال  
لما \* كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعدم تمام السبب رخصة حقيقة فلماذا كان هذا  
القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للمجاز بوجه وفي الثاني للمجاز مدخل \* والدليل  
على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لاقى الله تعالى ولا شئ \* عليه كالموات  
قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الائم  
ولكن لا يسقط الخلف كالمكروه على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان  
القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعرفنا ان الحكم ليس ثابتا في الحال \* ثم الشيخ  
اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم  
في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر  
اولم يصم وهو \* نقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضى الله عنهم \* قالوا  
ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على  
سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كالايجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه  
السلام \* الصائم في السفر كالمفطر في الحضر \* ومذهب اكثر الصحابة وجهور الفقهاء انه  
لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* فانه يم المسافر  
والمقيم \* وقوله تعالى \* فمن كان منكم مريضا او على سفر \* ابيان الترخص بالفطر فينتفى به  
وجوب الاداء لاجوازه \* وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة \* وحدثهم بحمول  
على ما اذا اجهد الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره  
قوله ( وكانت العزيمة اولى ) اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب  
الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التجويل  
كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم كاملا لله تعالى في اداء الفرض والترخص بالفطر عايل  
لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى \* وتردد في الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخي  
حكمه من غير تعليق  
كان القول بالتراخي  
بعدم تمام السبب  
رخصة قابض له  
النظر

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتردد في الرخصة حتى ﴿ ٣٢٠ ﴾ صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

من وجهه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من يبذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان ائقنل مضاف الى الظالم فلم يصير الصابر مجاهدا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنان الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تحض تخفيفاً

( وجه )

وجه تضمن يسيرا فاما التجميل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع \* او هناه ان الصوم شرع لارتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر في ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع \* فلم يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكروه على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه واضيف اليه فلم يكن الصابر غير المشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين \* وذكر الشيخ في شرح التقويم اذ الم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان آمنا لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتجميل مع الهلاك صار راداعفو الله تعالى ومبتدئا من نفسه بالاحسان لا قبيحا حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا \* وذكر في شرح التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فاستنع حتى يقتل يذبحى ان لا يكون آثما بل يكون شهيدا الكونه \* قبيحا حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الخاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام \* من صام في السفر فقه عصي ابا القاسم \* وقوله عليه السلام \* الصائم في السفر كاليفطر في الحضر \* والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدل على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون قبيحا حق الله تعالى في الامتناع فيكون آثما والا كراه في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط عنان الاسرار والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز الان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لاسمي رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قبلنا انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا حسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيا لان السبب الموجب للمحرمة مع الحكم معدوم اسلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق \* والاصر الاعمال الشاقة والاحكام الغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة \* والاغلال الموابق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني \* وفي الكشاف الاصر النقل الذي يا صر صاحبه اى يجسه لنقله وهو مثل لنقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة \* وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بيت القضاء بالقصاص عدا كان او خطاء من غير شرع الديبة وقطع الاعضاء الخاطئة وفرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الثائم وتحريم المروق في اللحم وتحريم السبت \* وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي ابسوا المسوح وغلوا ايديهم الى احناقهم ورموا ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يجبس نفسه على العبادة قوله ( واما النوع الرابع ) وهو انقسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون \* وجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقى مشروعا في الجملة كان شديدا بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثله ماروى ان النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك ان اصل البيع ان يلاق عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعينه في السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا

مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا  
 اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبه بالحقيقة  
 فضعف وجد المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لأن جهة  
 المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى \*  
 روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم \* كان  
 من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري  
 فانبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينة في عامة البياعات  
 لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينة  
 في السلم فيه مفسدة لا عقدا لا صححاه وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين  
 ليقوموا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدرهم الى  
 مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينة سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم  
 تبق مشروعة كالاصر والاخلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة  
 وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقى عينا  
 لما روينا لوقوله عليه السلام حكيم بن حزام \* لا تبع ما ليس عندك \* ولنهيه عليه السلام عن بيع  
 الكالى بالكالى \* وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تا كيد لا احتمال ان عدم بقائه مشروعا  
 بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا \* وهذا اى سقوط العينة في باب السلم  
 باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم  
 يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لاسما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا  
 كسقط الصلوة في حق المسافر قوله ( وكذلك المكروه ) ومثل السلم المكروه اى فعل  
 المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة  
 المضاف اليه . مقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفعل مرخص بطريق  
 اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه \* واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة  
 والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع  
 الاثم \* فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن برخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة  
 كافي الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي  
 وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع في هذه الحالة \* وقائدة الاختلاف تظهر فيما  
 اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا \* وفيما اذا حلف  
 لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا \*  
 تمسكوا في ذلك بقوله تعالى \* فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم \*  
 وقوله عز اسمه \* فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم \*

وكذلك المكروه على  
 شرب الخمر والميتة  
 او المضطر اليهما  
 رخصة مجازا لان  
 الحرمة ساقطة  
 حتى اذا صبر صار  
 آثما

اي فمن دعتهم الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة  
غير مائل الى ما يؤمنه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمي تلذذا فان الله غفور  
بغفرله ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه \* رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا  
قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه رحمة على  
عباده كما في الاكراه \* وان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر  
ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب  
الضرورة \* ولنا قوله تعالى \* وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه \* فاستثنى  
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم  
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت \*  
وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال  
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كما انه قال هذه الاشياء  
محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص  
ايضا \* ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى \* الامن اكرهه \* فانه  
لم يدل على اباحته \* لانا لان سلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب  
اذ التقدير من كفر بالله \* من بعد ايمانه فعلمهم غضب الامن اكرهه فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل  
انتفاؤه على ثبوت الحل \* وما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اى حرمة المذكور وهو  
اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما \* ما ثبتت الا صيانة له لقله عن الاختلاط \* ودينه عن  
الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى \* وبصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة \* ونفسه  
اي دينه عن تعدي خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله \* ويحرم عليهم  
الخبائث \* فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان  
في فوات الكل فوات البعض ضرورة \* فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل  
والنفس \* فكان هذا اى اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء \* فاذا صبر  
لم يصبر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو  
المقصود بالحرمة فكان آتيا \* ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة  
ولم يأكل دخل النار \* الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة  
مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية \* والاستثناء يتصل بقوله لان  
الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن \* واما اطلاق المغفرة مع الاباحة  
فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر  
ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه الخمصة بعسر عليه رعاية هذا  
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت  
الا صيانة له لقله و  
دينه عن فساد الخمر  
ونفسه عن الميتة فاذا  
خاف به فوات نفسه  
لم يستقم صيانة  
البعض بفوات الكل  
فسقط المحرم وكان  
اسقاطا لحرمة فاذا  
صبر لم يصبر مؤديا  
حق الله تعالى فكان  
مضيعا دمه الا ان  
حرمة هذه الاشياء  
مشروعة في الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله \* رحيم  
 بشرع التوبة \* وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤخذ بمتاول الميتة عند الاضطرار  
 \* رحيم بعباده فيما يتبعدهم به \* وقيل غفور بالغفو عن اكل من غير ضرورة \* رحيم  
 برفع الائم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم  
 باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة  
 بالسفر \* قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هى الرابع  
 حتى لو فات الوقت يقضى اربع اسواة قضائها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله  
 ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر \* واحتج بقوله تعالى \* واذا ضربتم في الارض  
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة \* شرع بلفظ لا جناح وانه الاباحة دون  
 الايجاب \* وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لاعلى رفع الاول وتغييره  
 فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى  
 الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فلم يعمل به لارتفع حكم الاصل  
 وهذا كالعباد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر  
 اربعا فكذا المسافر يميل الى الائمة شاء \* وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء  
 اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك  
 والتأخير \* وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو  
 اسقاط للعزيمة وهى الرابع \* حتى لا يصح ادؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما  
 لو صلى الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا للركعتين فكانت الاخران  
 نفلا لما يبتا وخطا النفل بالفرض قصد الايجل وانه النفل قبل اكل الفرض مفسد للفرض  
 فاذا صلى اربعا ولم يتعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة  
 اسقاطا للعزيمة استدلالا ببديل الرخصة اى ببديل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه  
 الرخصة \* اما الدليل فمروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه  
 ما بالنا نقصر الصلوة ولانخاف شيئا وقد قال الله تعالى \* ان خفتم \* فقال اشكل على ما اشكل  
 عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال \* ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا  
 صدقته \* وفي بعض الروايات انها صدقة \* والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة  
 المقصورة اولى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى \* بل هى فتنة اولنا وبه  
 بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة \* فالشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر  
 النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا  
 قال فاقبلوا قبل القبول بقى على ما كان \* فالشيخ ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه  
 اى اقصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على  
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاملوا بها واعتدوها كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في  
 قصر الصلوة بالسفر  
 انه رخصة اسقاط  
 حتى لا يصح ادائه  
 من المسافر وانما  
 جعلناها اسقاطا  
 استدلالا ببديل  
 الرخصة ومعناها  
 اما الدليل فمروى ان  
 عمر رضى الله عنه قال  
 انقصروا ونحن آمنون  
 فقال النبي عليه  
 السلام ان هذه  
 صدقة تصدق الله  
 بها عليكم فاقبلوا  
 صدقته سماه صدقة  
 والتصدق بما لا يحتمل  
 التملك اسقاط محض  
 لا يحتمل الرد وان  
 كان المتصدق من  
 لا يلزم طاعته كولى  
 القصاص اذا عفا فمن  
 تلزم طاعته اولى واما  
 المعنى فوجهان  
 احدهما ان الرخصة  
 ليس

اي اعتقدها \* واراد بقوله بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه  
 فالتصدق به وتملكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك  
 او ملكتك فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا قبل بدينك لا يحتمل التملك  
 من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون انتصدق به اسقاطا  
 محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تملكه بالخطر كتملك العين في رد بالرد \* وانما قلنا  
 ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك  
 المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لا خرو هبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به  
 عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا قبل لا يثبت له ولاية التصرف  
 فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثبت  
 سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا قبل لا يعبر  
 قوله \* والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول  
 لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص  
 لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فنطلق المرأة ويسقط  
 القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق  
 الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف  
 على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى  
 الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره \* وان تصدقوا خيرا لكم \* ومن الدليل ما روى عن عمر  
 رضی الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم \* وعن ابن عباس  
 رضی الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر \* وعن ابن عمر رضی الله  
 عنهما من صلى في السفر اربعة اركان صلى في الحضر ركعتين \* وسأل ابن عباس رجلا  
 احدهما كان يتم الصلوة والاخر بقصر عن حالهما فقال لاذي قصرانت املك وقال  
 للاخر انت قصرت كذا في الاسرار والبسوط وروى ابو هريرة رضی الله عنه ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال \* اتم الصلوة في السفر كالمقصر في الحضر \* كذا اورد سفيان الثوري  
 في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات  
 فنابت بالسنة ( قوله ) وقد تعين اليسر في القصر يقين \* اذا ثبتت الرخصة الحقيقية  
 في شيء لا بعد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت  
 يسرا فالعزيمة امان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت  
 ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ايسر ذلك في الرخصة كالصوم في السفر  
 تضمن يسرا موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول  
 المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في انقصروه وهو ظاهر

وقد تعين اليسر  
 في القصر يقين فلا  
 يبقى الا كمال الامونة  
 محضه ليس فيها  
 فضل ثواب لان  
 الثواب في اداء ما عليه  
 فالقصر مع مؤنة  
 السفر مثل الاكمال  
 كقصر الجمعة مع  
 اكمال الظهر فوجب  
 القول بالسقوط  
 اصلا

ولا يتضمن الاكل فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لاني اعداد الركات  
قال الله تعالى \* ليلوكم ايكم احسن عملا \* اعتبر حسن العمل لاكثرته وقال عليه السلام \* افضل  
الصدقة جهد المقل \* اي طاقته فيجعل جهده افضل وان لم يملك الادرهما او تصدق به لانه تصدق  
بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالتيمم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر  
المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله  
(والثاني ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصر  
كان فرضه ركعتين وان لم يختار ذلك كان فرضه اربعا \* وفيه فساد من وجهين \* احدهما  
ان هذا التخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى  
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فانبات مثل هذا التخيير للعبد  
ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانياهما ان هذا التخيير يقتضى  
ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر  
ناية في حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقتم برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق  
المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز  
اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدى الى الشركة  
في خاصة الربوبية او الرسالة \* واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال  
التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيتين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل  
واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا لله بينهما من غير جرح نفع ودفع ضرر ومثل هذا  
الاختيار لا يلبق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر  
متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما يترفع الى الشركة  
في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الاترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع  
جراحتي فهذا وامر الله تعالى قدر ما يريد منهما من اباحة او نداء او وجوب من غير ان يكون  
للعبد اختيار في ذلك فلذلك علق القصر باختيار العبد اى الى الشركة في الربوبية وهى باطلة  
\* فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه \* قلنا ان المشروع  
الذى ابتلينا به فعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة  
الصلوة ركعتين او اربعا ليلا وانما يكون ليلا لغير هذا اصل الشرع والى العبد  
مباشرة العمل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار  
ويجوز ان يكون قوله الاترى ابتداء كلام رد المعلق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير  
في انواع الكفارة اى كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى \* هديا  
بالغ الكعبة \* الآية والتخيير الثابت في الخلق بعذر بقوله عز اسمه \* ففدية من صيام او صدقة  
او نسك \* فانه اى من ثبت له التخيير \* وهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذى دل على اسقاط  
في القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيد بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا  
لم يتضمن رفقا كان  
ربوبية وانما العباد  
اختيار الارفق فاذا  
لم يتضمن رفقا كان  
ربوبية ولا شركة  
فيها الاترى ان الشرع  
تولى وضع الشرايع  
جبرا بخلاف التخيير  
في انواع الكفارة  
ونحوها لانه يختار  
الارفق عنده ولهذا  
لم يجعل رخصة  
الصوم اسقاطا لان  
النص جاء بالتأخير  
بقوله تعالى فعدة  
من ايام اخر لا  
بالصدقة بالصوم

\* وانما اسقاط البعض في هذا اي في المنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا  
 مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر  
 الا ان السبب للمخرج عن السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزومه القضاء اذا ادرك عدة  
 من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول  
 ولان التأخير ثبت لايسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وهي من  
 اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت \* فصار الاختيار ضروريا اي ثابت ضرورة طلب  
 الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار \* فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي  
 لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا \* وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله  
 هلى معنى الرخصة ايضا \* وانما تمسك الشافعى في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة  
 بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس  
 بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة  
 لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت  
 العزيمة اولى \* ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن  
 العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربما وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة  
 وهذا تخيير بين القليل والكثير \* لاننا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة  
 عينها عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف  
 عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى ولن نسلم ان التخيير ثابت  
 فهو غير لازم ايضا \* لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فصيح التخيير طلب الرفق بخلاف ظهر  
 المسافر والمقيم لانهما واحد \* والدليل على اختلافهما ان اداء احداهما بنية الاخرى لا يجوز  
 وكذا لا يصح اقتداء بصلى الظهر بصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر  
 واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة \* وكذلك  
 لو قال يعنى كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت  
 الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند مجده وهكذا  
 روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير  
 في جنس واحد \* لان ذلك صوم السنة والثلاثة \* مختلف في المعنى اى مختلفان  
 معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة  
 وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر  
 فصيح التخيير طلب الرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ  
 فان انقصود منه المنع من الدخول \* فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول  
 ان شفى الله مرضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالذم لا غير  
 هو الصحيح \* وفي مسئلتنا اى مسألة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكمل سواء بدليل

الفقه والله اعلم

ولا يلزم رجل اذن لعبد في الجمعة انه ان شاء صلى اربعا ﴿ ٣٢٨ ﴾ وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

الاصل عند الاذن  
ولا يتم مختلفان فاستقام  
طلب الرفق \* \* \*  
كان له ان يصوم سنة  
او يكفر بصيام ثلاثة  
ايام عند محمد رجه  
الله وهو مروى  
في النوادر عن ابي  
حنيفة رضي الله عنه  
فاما في ظاهر الرواية  
فيجب الوفاء بالجملة  
لان ذلك مختلف  
في المعنى احدهما مقربة  
مقصودة والثاني  
كسارة وفي مسئلتها  
سواء نصار كالمذبح اذا  
جنى لزم \* \* \* ولا الاقل  
من الارش ومن القيمة  
من غير خيار بخلاف  
العبد لما قلناه ولا يلزم  
ان موسى عليه السلام  
كان مخيرا بين ان يرعى  
ثمانى حجج او عشر افما  
ضمن من المهر لان  
الثمانية كانت مهر  
لازما والفضل كان  
برأ منه ويتصل بهذه  
الجملة \* \* \* معرفة حكم  
الامر والنهي في ضد  
مانسبا اليه وهذا تابع  
غير مقصود في جنس  
الاحكام فاخرناه

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضدادهما ﴾

اي اضداد منسبا اليه \* ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

( واصحاب )

﴿ باب حكم الامر

والنهي في اضداد

هما ﴾

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها \* وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين \* وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لانها تحريم ولا نهى تنزيه \* ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا \* واما النهى عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحرمة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين \* وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لافرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء نهى عن ضده وهو تركه والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالترك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة \* فالما معتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشيء لا يكون امرا بضد النهى عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما مضى اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب انغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي \* وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابوالحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده \* وقال بعضهم يدل على حرمة ضده \* وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشيء نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة صورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله فقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذه الظهور \* واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور المتري واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره \* وكذا ذكر شمس الائمة ايضا \* وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بد ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر بالشيء هل له حكم في ضده

اذالم يقصد ضده نهى فقال بعضهم لاحكامه فيه اصلا ﴿ ٣٣٠ ﴾ وقال الجصاص رحمه الله يوجب

وهو فعل يضاده منهيا عنه وكل منهى عنه تركه وهو فعل يضاده ما موربه اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد معين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا \* وعندهم في ماله اضداد تقسيم بطول ذكره \* غير ان عندنا كان الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللأمر صبغة مخصوصة وكذا للنهى فلا يتصور كون الأمر نهيا ولا كون النهى امر ولا شك ان ضد المأمور به نهى عنه وضد المنهى عنه مأوربه فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الأمر بالشئ يدل على النهى عن ضده والنهى عن الشئ يدل على الأمر بضده وقال بعضهم الأمر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفوق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء \* ثم في تحقيق هذه الأقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طويلا ذكره من طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابن زيدو شمس الأئمة وصدر الاسلام ومتابعيهم قوله ( اذالم يقصد ضده نهى ) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهى مثل قوله تعالى \* فاعتزوا النساء في المحيض ولا تقربوهن \* فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف \* وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده يعنى اذا كان الأمر للإيجاب والفرق بين قوله يقتضى وقوله يوجب ظاهر فان الإيجاب أقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم نابيا بالعبارة او الإشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان نابيا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضى على ما عرفت \* في معنى سنة واجبة أى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتدل ان يقتضى ذلك أى يقتضى كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعنى اذا كان النهى للتحریم قوله ( وقد ذكرنا ) يعنى ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفى المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر والنهى الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له أى الأمر بالشئ وضع لطلب ذلك الشئ واجبا ولا دلالة له على ثبوت موجه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت مالم يوضع له؛ هو التحريم فيما لم يتناوله كان أولى \* بيانه في قوله عليه السلام \* الخطئة بالخطئة \* أى يعوا الخطئة بالخطئة فوجهه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فإلم يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له \* فعلى قول هؤلاء الذم والآنم على تارك الاتجار باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلته فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر النهى اقمج لا بمقابلة فعل الضد ايضا \* قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصلح بالقيام والاكل والشرب

النهى عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده وهذا اصح عندنا وما بالنهى عن الشئ فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفریق الاول لاحكامه فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امرا لم يكن امرا بشئ منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك احيح الفریق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اول

(ونحوها)

ونحوها بما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يضاده  
من الافعال \* الان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على مالم يفعل وهذا ما يرد  
العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف عدم الاصل غير مقدور اصلا وقد قال  
الله تعالى \* جزاء بما كانوا يعملون \* و \* يكسبون \* ونحوهما واما المدح فليس على عدم الذي ليس  
في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدور \* ولا يلزم عليه قوله تعالى \* قالوا لمنك من  
المصلين \* فانه ترتيب العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد  
والله اعلم بك من المعتدين له او ترك الاعتقاد فعلى وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر  
قوله ( واحتج الجصاص ) يعني في فصل الامر بكذا \* قال شمس الائمة رحمه الله بنى  
ابوبكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الاثام على الفور فقال من ضرورة  
وجوب الاثام على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا  
النهي عن ضده بحكمه \* يوضحه ان الامر طلب اليجاد للمأوربه على ابلغ الجهات  
والاشتغال بضده بعدم ما وجب بالامر وهو اليجاد فكان حراما بهما عنه بمقتضى حكم الامر  
\* ولهذا يستوى فيهما ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باى ضدا اشتغل يفوت ما هو  
المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالعود فيهما او الاضطجاع  
او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج \* واما النهي فانه للتحريم اى النهي لاثبات  
الحرمة واعدام النهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهي عنه  
الاثبات ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا  
بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهي وانما ترتفع بثبوت الامر بضد  
واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد  
ليس باولى من البعض فلا يثبت \* بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لا يمكن الا بترك  
جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد  
في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقق حكم النهي باثبات ضد واحد فان  
الساعة الواحدة لا تصور فيها اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك  
الفعل غير متعين فلم يجعله امرا به ايضا \* بوضع الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيماله  
ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيك عن التحرك \* وابتحتلك السكون  
او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب  
الاشتغال بالضد والاباحة والتخير بنافيانه \* فلما اذا كان للنهي عنه اضداد فيستقيم  
التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابتحتلك التحرك من اى جهة  
شدت او يقول لا تقم وابتحت لك ماشئت من القعود والاضطجاع وكذا ثبت انه  
لا موجب لهذا النهي في شئ من الاضداد \* ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير  
عين يقول لما كان النهي مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك  
النهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في الجهول كما في احد انواع  
الظهار

واحتج الجصاص  
رحمه الله بان الامر  
بالشئ وضع لوجوده  
ولا وجود له مع  
الاشتغال بشئ من  
اضداده فصارت ذلك  
من ضرورات حكمه  
واما النهي فانه للتحريم  
ومن ضرورته فعل  
ضده اذا كان له  
ضد واحد كالحرمة  
والسكون فلما اذا  
تعدد الضد فليس من  
ضرورة الكف عنه  
اتيان كل اضداده  
الا ترى ان المأمور  
بالقيام اذا قعد او نام  
او اضطجع فقد فوت  
المأمور به والنهي عن  
القيام لا يفوت حكم  
النهي بان يقعد او ينام  
او يضطجع قال واجمع  
الفقهاء رحمه الله ان  
المرأة منبهة عن كتمان  
الحيض بقوله تعالى  
ولا يجملهن ان يكتمن  
ما خلق الله في ارحام  
هن ثم كان ذلك امرا  
بالاظهار لان الكتمان  
ضده واحد وهو  
الظهار

الكفارة \* ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد  
 في النهي باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب \* وقوله تعالى \* ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله  
 في ارحامهن \* اي من الحيض والحبل امر بالظهار وانهما واجب قبول قولها فيما يخبر به لانهما  
 مأمورة بالظهار \* والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا التميص ولا السر اويل ولا  
 الخفين الا ان لا يجرد التعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين \* ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين  
 من غير الخيط لان النهى عنده هو الخيط اضدادا ولا يقال المنهى عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط  
 وهو شئ واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانهما قول ليس للاظهار والكتمان انواع مختلف  
 الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان  
 تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عدالقيام ماله اضداد لانه ضد واحد \* واحتج  
 الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من التميمين اي  
 النهى الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهى \* ادنى اي دون ما يثبت به اي بكل  
 واحد من الامر والنهى اذا وردت قصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت  
 مقصودا بفساد فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير النهى عنه فيثبت به الكراهة  
 والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير الامر به فيثبت به كون الامر به سنة قريبة الى الواجب  
 \* الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كل لمعنى في غيره وهو تأخير السعي او  
 فواته اقتضى كراهة النهى عنه لاحرمته حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاعدا فكذا  
 هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات الامر به لانه مقصودا بنفسه \* والذليل عليه انهم  
 اجمعوا على انه اذا قضى الفاسدة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا لوقية يجوز ويخرج  
 عن المهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لانه ثبت ضرورة فوات  
 المسامور به لم يؤثر في نفسه بالتحریم وواجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب  
 في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه ووجب الفساد  
 قوله (واما الذي اخترناه) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اي  
 على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه \* الا اننا نقول النهى  
 الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده  
 فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تدفع باثبات الكراهة  
 فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان  
 الثابت بالامانة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهى يقتضى سنية الضد ان كان له  
 ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من اقتضى في اي اضداد  
 الذي يأتي به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* ورأيت في بعض النسخ  
 وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

وانفقوا ان المحرم  
 منهى عن لبس الخيط  
 ولم يكن مأمورا بلبس  
 شئ معين من غير  
 الخيط واحتج الفريق  
 الثالث بان الامر على  
 ما قال الجصاص  
 رحمه الله الا اننا ثبتنا  
 بكل واحد من التميمين  
 ادنى ما يثبت به لان  
 الثابت لغيره ضرورة  
 لا يساوى المقصود  
 بنفسه واما الذي  
 اخترناه فبناء على هذا  
 وهو ان هذا لما كان  
 امرا ضروريا  
 سميناه اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة \* ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعني لان معنى به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحیح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل مقتضى مذکور ابقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات مقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي والعدم الاصلی غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نساوا لا اقتضاء فلما وجوب الاقدام على الاجادة يقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء \* وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولاقول انه نهى عن ضده ولاقول انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهى عنه وهو الترك الذي هو فعل كاهو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كاهو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كاهو مذهب ابى هاشم فاي حادثة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتمده الله برحمة لمباشرة فعل مكره وليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا مما ياباه جميع اهل العلم \* واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال ومقاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله \* ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكرها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور فلما اذا تضمن الاشتغال به تقوية الاحتمال فيئذ يحرم بالنظر الى النفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم البحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع

على ما مرتحققة في باب النهي \* وكونه حراما غير لا يمنع استحقات العقوبة كاكل مال الغير قوله ( واما قوله ) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله تعالى \* ولا يحل لهن \* الآية ليس ينهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاطهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لانهى \* مثل قوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* فانه ليس ينهى للنبي عليه السلام من التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاها الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه \* لا يحل لك النساء من بعد \* اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله \* ثم قالت عائشة رضيت الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعني ان الآية قد نسخت \* واما نسخها اما السنة او قوله تعالى \* انا احللك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن \* وترتيب النزول ليس على ترتيب المحقق كذا في المطلع \* فلا يصير الامر اى الامر بالاطهار \* ثابتا بالنهي اى النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس ينهى عنه \* بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاطهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمة وانقضاء العدة واباحة التزوج بزواج آخر وغيرها \* فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاطهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلظ عليهن في الاظهار بقوله تعالى \* ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر \* اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايان بالله وبعقابه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة \* وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن \* مثل قوله عليه السلام \* لانكاح الابشهود \* في ان كل واحد منهما نفي وليس ينهى قوله ( وقائدة هذا ) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضى ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا \* لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا \* الامن حيث تفويت الامر اى المأوربه يعنى انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأوربه فيؤخذ يحرم لان تفويت المأوربه حرام \* فاذالم يفوته اى لم يفوت الضد المأوربه كان الضد مكروها لاجراما \* ثم سياق كلام الشيخ هذا يترجم الى ما قال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأوربه ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المأوربه بالاشتغال بضده في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله \* ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وينبغي

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس ينهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الوسطة امرا وهذا مثل قوله لانكاح الابشهود وقائدة هذا ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذالم يفوته كان مكروها

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه \*  
 \* والامر المطلق على التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عند كالمضيق فلا يحرم الضد  
 عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة  
 التأخير كما قلنا وعندنا يحرم الضد لفوات الماء وكرهه \* فالخلاف في التحقيق راجع الى ان  
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف الى سر هذه المسئلة \* كالامر بالقيام  
 يعنى في الصلوة ليس ينهى عن انعقود بطريق الاصاله والقصد \* فاذا قعد ثم قام لم تقسد  
 صلوة بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى القعود يكره لان  
 الامر بالقيام اقتضى كراهته \* ولهذا اى ولان النهى يقتضى سنية الضد \* ولهذا اى ولما  
 ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة  
 الباتية بقوله تعالى \* يترصدن بانفسهن \* النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج \* لم يكن  
 الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج انتهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف  
 بل يثبت به سنيته فلا يمتنع تداخل العدين \* ويانه ان ركن العدة عندنا حرمة تقضى  
 والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع  
 في الحرمة لانه ركن العدة وقال الشافعى رحمه الله لركن كف المرأة لنفسها عن التزوج والخروج  
 والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف  
 الذى هو الركن \* والمسئلة التى تخرج عليها ان العدين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو  
 مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعندنا لا تتداخلان وهو مذهب عمرو بن عبد الله عنهم  
 \* وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزواج آخر ووطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب  
 عليها عدة اخرى وتحسب ماترى من الافراء من العدين \* وان كانت حاملا انقضت  
 العدتان بوضع الحمل وعندنا يجب استيفاء العدة بعد انقضاء الاولى \* وان تزوجت بالزوج الاول  
 في العدة ووطئها ثم طلقها فبها تتداخلان بالاتفاق \* احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى  
 \* والمطلقات يترصدن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن ويحسبن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ  
 آخر هذه المدة \* وقال فالكفم عليهن من عدة تعتدونها \* وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت  
 ان العدة فعل استحقة الزوج على المرأة \* والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة  
 ما موربها والثابت بالامر الافعال لا ازمات فصارت ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط  
 المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كافي الصوم وتسميتها اجلا  
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن  
 هو الكف لا يتصور كفا ان من واحد في مدة واحدة لا تتحالة صدور فعلين متجانسين من واحد  
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد \* ولعلنا قلنا قوله تعالى  
 \* واولات الاحال اجلهن ان يضعن جلهن \* وقوله عز وجل \* فاذا بلغن اجلهن \* وقوله  
 \* حتى يبلغ الكتاب اجله \* فالله تعالى سمى العدة اجلا والاحال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس  
 ينهى عن القعود  
 قصداً حتى اذا قعد  
 ثم قام لم تقسد صلوته  
 بنفس القعود ولكنه  
 يكره ولهذا قلنا ان  
 المحرم لما نهى عن لبس  
 الخيط كان من السنة  
 لبس الازار والرداء  
 ولهذا قلنا ان العدة  
 لما كان معناها النهى  
 عن التزوج لم يكن  
 الامر بالكف مقصودا  
 حتى انقضت الاعداد  
 منها بزمان واحد

او لو احد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لا بأس باجال مساوية يقضى جميع  
 الآجال بمدة واحدة \* ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لا تتنازع شي \* وجدسيه  
 كالأجال المضروبة في الديون لا تمنع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لا تمنع  
 حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حراما  
 على سائر الأزواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما ائتمته عقد النكاح  
 فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان \* وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا  
 ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة  
 في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذنا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمان كانت الحرمة ثالثة  
 في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن في الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر  
 ركن العدة بعبارة النهي فقال \* ولا يخرجن \* وقال \* ولا تعزموا عقدة النكاح \* والنائب بالنهي  
 الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التبرص في بيت الزوج لان الركن لكن  
 لثلاث اشرف فلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعته نفسه اليه لانه ركن  
 اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لا يقع في الحرام \* ثم الحرمان قد يجمع لعدم التضايق  
 فيها كصيد الحرم حرام على المحرم حرمة الحرم وحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على  
 الصائم الذي حلف لا يشرب خمر الكونها خرا ولكونها للذمي ولصومه وليمينه واذ كان  
 كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج  
 حقه وان ثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقه في وقت واحد ثم يتهيء الحرمان بانقضاء مدة  
 واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفرار وجهها من مائة  
 كن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يميزان ولو حنت يلزمه كفارتان ثم تقضى الجيئة ان يوم  
 واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كلها تقضى باصا بزوج  
 واحد \* وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت  
 مقصودا بالامر وهو قوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* وقوله عز وجل \* ثم اتوا الصيام  
 الى الليل \* والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصرف في زمان واحد بكفين  
 كما لا يتصرف بجلوسين \* وبما يدل على صحة ما ذكرنا انما جعلنا الواجب كفاعل المرأة  
 عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يمكن الخروج  
 ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره \* الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل  
 ولا الشرب ولا جاع الاهل حراما في نفسه واذ فعل لا يأتهم امم الاكل والشرب الحرام  
 والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأتهم اثم افساد الصوم حتى كان  
 اثم الكل واحدا وهنات اثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجمعت  
 حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعلما ان تكف عن افعال الحرام  
 واذ لم تكف با تاتهم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان  
 الكف وجب بالامر  
 مقصودا به

(بخلاف)

ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله ان من  
سجد على مكان نجس  
لم تقصد صلوته لانه  
غير مقصود بالنهي  
وانما المقصود بالامر  
فعل السجود على  
مكان طاهر وهذا  
لا يوجب فواته حتى  
اذا اعاده على مكان  
طاهر جاز عنده  
ولهذا قال ابو يوسف  
ان احرام الصلوة  
لا تقطع بترك  
القرائة في مسائل  
النفل لانه امر  
بالقرائة ولم ينه عن  
تركها قصدا فصار  
الترك حراما بقدر  
ما يفوت من الفرض  
وذلك لهذا الشفع  
فاما احتمال شفع آخر  
فلا يقطع به ولا  
يلزم ان الصوم  
يبطل بالاكل لان  
ذلك الفرض ممتد  
فكان ضده مفوتا  
ابدا ولهذا قلنا ان  
السجود على مكان  
نجس يقطع الصلوة  
عند ابى حنيفة  
ومحمد رحمهما الله

بخلاف الصوم \* واما التريص فمعناه الانتظار والتريص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو  
توقف الكينونة امر في الثاني لانفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او  
نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لانفسه صلح الواحد  
لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمان بايمان موقنة بيوم \* وشهر واحد  
ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب اغيره وهو زوال الحرمان وقد  
سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمان كثيرة اقامة لمحذور العدة  
للكهنا والله اعلم كذا في الاسرار قوله ( واهذا ) اي ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده  
اذ لم يؤد الى التفويت لا تحريمه قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تقصد  
صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود  
على مكان طاهر وهو قوله تعالى \* واسجدوا \* اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع  
وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان  
طاهر فيكون مكروها لا مفسدا \* واهذا اي ولان الامر بالشئ لا يوجب تحريم ضده الا اذا  
حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا يقطع بترك القراءة في مسائل  
النفل وهي ثمانى مسائل لانه مأثور بالقراءة غير منهى عن تركها فصدابيل اقتضاء وضرورة  
فلا يكون الترك حراما لا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القراءة وفواتها تحقق في  
الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فساد اداءه فاما احتمال اداء شفع آخر  
بهذه التحريمه فلا يقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمه تبقى صحيحة قابلة  
لبناء شفع آخر عليها وان فساد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان  
التحريمه كما اذا فسد الفرض بتذكر القائة \* ولان التحريمه صححت قبل الاداء شرطا للاداء فلا  
تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة \* ولا يلزم معنى على ابى يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية  
وانه يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريمه مثبت مقصودا ثبت في ضمن الامر بالكف  
لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكحل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتاه  
لا محالة افوات امتداده كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتاه وان  
قل \* فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر  
ولهذا قلنا الى وما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا  
ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به  
لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس \* بحكم الفرضية اي فرضية  
وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه  
والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصت بالوجه صار  
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس  
كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل النجاسة مأموره في جميع

الصلوة بدلالة قوله تعالى \* وبأبك فلهم \* اى للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق  
 الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا وبالجمود على المكان  
 النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأورا به في جمع  
 اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا \* ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين  
 لا يمنع عن الجواز وقال زفر جرد الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين  
 والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثله في موضع الوجه واكثر  
 ما في الباب ان له بداء من وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان  
 نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد \* فالشيخ  
 بقوله صار مستملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس  
 باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض  
 فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها  
 على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل  
 النجاسة \* بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستملا له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو  
 حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان  
 حقيقة \* وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عاروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله  
 ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية  
 على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز \* والجواب عنه انه اذا وضع  
 الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل  
 والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان  
 الفرض المتمد يفوت بطلاق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع  
 بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها  
 مع كونها ركعة شرط صحة الافعال لا اعتبار ابدونها في الشرع قال عليه السلام \* لا صلوة الا  
 بقراءة \* الا ترى انه لو استخفف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القراءة  
 في محلها فسدت الصلوة عندنا لقوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقدير لان التقدير انما يصح  
 في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامحى ليس باهل \* واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات  
 بتركها في ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ  
 تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة \* واحتج ابو حنيفة  
 بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع  
 به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا  
 وجدت في احدي الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

(بالقراءة)

وهو ظاهر الجواب  
 لان السجود لما كان  
 فرضا صار الساجد  
 على النجس بمنزلة  
 الحامل مستملا له  
 بحكم الفرضية و  
 التلهير عن حمل  
 النجاسة فرض دائم  
 في اركان الصلوة في  
 المكان ايضا فيصير  
 ضده مفوتا للفرض  
 وهذا قال محمد رحمه  
 الله ان احرام  
 الصلوة ينقطع بترك  
 القراءة في النفل لان  
 اقراءة فرض دائم  
 في التقدير حكما  
 على ما عرف فينقطع  
 الاحرام بانقطاعه  
 بمنزلة اداء الركن مع  
 النجاسة وقال ابو  
 حنيفة رحمه الله  
 الفساد بترك القراءة  
 في ركعة ثابت بدليل  
 محتمل فلم يتعد الى  
 الاحرام واذا ترك  
 في الشفع كله فقد  
 صار الفساد  
 مقطوعا به بدليل  
 موجب للعلم فتعدى  
 الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام \* لاصلوة الابقرائة \* يقتضى ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا بقاء التحريم حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقتنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب \* فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل \* فاذا قرأ في الاولين لاغير \* او في الاخرين لاغير \* او في الاولين واحدى الاخرين \* او في الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق \* ولو قرأ في احدى الاولين لاغير \* او في احدى الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما \* ولو قرأ في احدى الاخرين لاغير \* او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الإقامة يتم صلوته اربعا ويقرأ في الاخرين \* وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة مؤثر في قطع التحريم عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما او في احدهما على وجه لا يمكن اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر اذ لا تأثير لنية الإقامة في رفع صفة الفساد \* وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الإقامة فكان الترك مترددا محتملا لوجود القراءة في الاخرين بنية الإقامة ونية الإقامة في آخر الصلوة مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد صلوته بترك القراءة في الاولين فهما مثله بخلاف فجر المقيم لانه ايسر بعرض ان تصير اربعا \* يبنى عليه فروع بطول تعدادها \* مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان البت الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل \* ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف \* وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب التجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى الفوات \* وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الايتاء الى الفقير لم يفوت ولكن يكره لانه اخذ شها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم \* ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهى الاسباب فقال

( باب بيان اسباب الشرائع )

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات \* قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب المحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الانجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر فى مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات \* وقال جمهور الاشعرية لامقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجودها اليها فلما العبادات

ولهذا قال فى مسافر  
ترك القراءة ان احرام  
الصلوة لا ينقطع  
وهو قول ابى يوسف  
رحمه الله لان الترك  
متردد محتمل لوجود  
لاحتمال نية الإقامة  
فلما يصلح مفسدا فصار  
هذا السبب اصلا  
يجب ضبطه يبنى  
عليه فروع بطول  
تعدادها والله اعلم  
بالحقائق (باب بيان  
اسباب الشرائع)  
اعلم ان الامر والنهى

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه \* وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك اشارة لشبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقتها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان تصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علة موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها \* وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الاسباب والآلات فيكون عملها في تميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة \* وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا بالاحكام كافي المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كافي العلة العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تنجب على من لم يتبعه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه \* وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا معايرها وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه \* وبان الواجب في العبادات ليس الافعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فالامامات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واطرافه وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الاتسليم النفس وتحمل العقوبة وانما واجب الفعل على الولاية فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاية الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل «فاقطعوا ايديهما» \* فاجلدوهم ثمانين جلدة \* فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة \* فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا \* واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا \* فن انكر جميع الاسباب وعطلها واطراف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

\* ومن انكر البعض واقرب البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرهما الى الاسباب ايضا بالدليل \* وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد \* لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذا لا يجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه ركنا الشيع يحصل بالطعام والشراب ثم يضافان الى المظم والساقى فكذا هذا \* وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى \* واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فلما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيرا ولا تقديرا اذ لا يثبت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء \* ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا الحرج والقصور لذمته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب وقوله ( على الاقسام التي ذكرناها ) من كون الامر مطلقا عن الوقت وقيداه وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها \* انما يراد بها اي بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب \* وادائها تأكيديا بمعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر \* لانه لا يثبت في ذلك اي في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثر في اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالمكرم مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق \* وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد لئلا يصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذا ايجاب الذي هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعني لا يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما ثبت السبب بدون اختياره فلما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا يفتك عن اختيار العبد اعني به انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء تقدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والافلا \* والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل \* ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يخاطب باداء النهي عنه \* لانا نقول الواجب بالنهي انتهاء العبد عن النهي عنه فانهاؤه وانتهائه عنه يكون اداء

على الاقسام التي  
ذكرناها انما يراد بها  
طلب الاحكام  
المشروعة وادائها  
وانما الخطاب للاداء  
ولهذه الاحكام اسباب  
تضاف اليها شرعية  
وضمت بتيسير على  
العباد وانما الوجوب  
بايجاب الله تعالى لا  
اثر للاسباب في ذلك  
وانما وضعت تيسيرا  
على العباد لما كان الا  
يجب غيبا فذهب  
الوجوب الى الاسباب  
الموضوعة وثبت  
الوجوب جبرا لا  
اختيار للعبد فيه ثم  
الخطاب بالامر والنهي  
للاداء بمنزلة البيع  
يجب به الثمن ثم يطالب  
بالاداء

فوجب النهى قوله ( ودلالة صحة هذا الاصل ) اى الـليل على صحة هذا الاصل وهو ان  
 نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجاعهم \* وهو جواب عما يقال نحن  
 لانعلم اجابا من الله تعالى الابالامر فبمعرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب \* نقال عرفنا  
 ذلك باجاع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم في وقت  
 الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانباه \* وكذا المعنى عليه والمجنون عندنا  
 يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقه اذالم يزددا لاغناء الجنون على يوم واية في الصلوة ولم يستغرق  
 الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت  
 كضمان المتلفات ولولا التفويت لوجب القضاء ولو لا الوجوب لتصور التفويت \* ولا يقال  
 ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانباه او الافاقه بخطاب جديد يتوجه عليه \* لاناقول يجب  
 رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت  
 فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت \* الا ترى ان الصلوة متى  
 لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروج وجه الكافر والصبي والحائض اذا سلم او بلغ  
 او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب  
 ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا \* واعلم ان قوله  
 ووجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفاً على اجاعهم لا  
 بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفاً على الوجوب المتقدم ولدخل  
 وجوب الصلوة على المجنون والمعنى عليه تحت الاجاع ايضا كوجوبها على النائم \*  
 وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعي لا تجب الصلوة على المجنون والمعنى عليه اذا  
 استغرق الجنون والاعناء وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بها بين المسائلين على الخصم  
 \* الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر  
 عطفاً على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسائلين ايضاً ويكون المراد من الاجاع اتفاق  
 اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع وقوله وكذلك الجنون اذالم يستغرق مذهبنا ايضاً دون مذهب  
 الشافعي \* وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون ووجوب كفارات الاحرام  
 والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجاع وقالوا الى الفقهاء جميعاً بوجوب العشر وصدقة  
 الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذي يمونه مع  
 ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب  
 منهما وثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان  
 كان الخطاب موضوعاً عنهما الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما انما يلزم على المولى  
 \* قال شمس الأئمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف و  
 اللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبها عليكم بالسبب الذي جعلته سبباً لها وادوا الزكوة  
 الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اذا آمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا  
 الاصل اجاعهم على  
 وجوب الصلوة  
 على النائم في وقت  
 الصلوة والخطاب  
 عنه موضوع  
 ووجوب الصلوة  
 على المجنون اذا انقطع  
 جنونه دون يوم ويلة  
 وعلى المعنى عليه  
 كذلك والخطاب  
 عنهما موضوع  
 وكذلك الجنون اذالم  
 يستغرق شهر رمضان  
 كله والاعناء والنوم  
 وان استغرقه لا يمتنع  
 بهما الوجوب ولا  
 خطاب عليهما  
 بالاجاع وقد قال  
 الشافعي رحمه الله  
 بوجوب الزكوة على  
 الصبي وهو غير  
 مخاطب وقالوا جميعاً  
 بوجوب العشر  
 وصدقة الفطر عليه  
 فعلم بهذه الجملة ان  
 الوجوب في حقنا  
 مضاف الى اسباب  
 شرعية غير الخطاب

قوله ( وانما يعرف السبب ) ثم بين الشيخ اشارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحده الشرب وكفارة القتل \* وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويشكر بتكرره \* لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فاما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز \* وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اخصت في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لا اختصاص به \* ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاخصت غلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه \* ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا ماضيا اليه \* او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده \* او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت \* ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله ونافة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت \* واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف \* وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة شائع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشركة في الاحداث \* وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث \* وكذا ما استدل به من قواهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لان الصحيح لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيفة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكسب وانتارك فكيف يتصور حدوثه به \* ولو كان هواسبق وجودا منها فاني يتصور حدوثه به \* ولو قبل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضاف اليه الملك انما يضاف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه في بطل هذا الكلام \* ثم قال في قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب  
بنسبة الحكم اليه  
وتعلقه به لان  
الاصل في اضافة  
الشيء الى الشيء ان  
يكون سببا له حادثا به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كتسببه اياهما وهما متعلقان بفعل فاعل مختار  
 فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما احادنا بالوقت لان الوجوب  
 ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ايست بمجادة بالوقت ولا يصح  
 اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا  
 لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم  
 والصلوة هو العجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب  
 ليس بمحدث او كان الوجوب هو المضاف او ما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما  
 طويلا الى ان قال والوجه الصحيح ان جميع جهة السببية على جهتي الشرط والمظرف ان يقول ثمرة  
 الاضافة التعريف وان يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك  
 من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم تولى صوم الشهر و صلوة الظهر  
 تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده  
 في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف وزوال الاختصاص بهذا  
 الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من اقضاء والنذر والنوافل والسنن  
 الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لامتية الوجود فان نية النفل من يعلم انه من  
 رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل \* وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه  
 عند ابي حنيفة رحمه الله \* وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع  
 عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص  
 بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا \* فالما للوجوب بالوقت ارفيه فتمت فمكان صرف  
 مطلق الكلام اليه اولى \* فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق  
 السببية او بالشرطية \* ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا  
 واذ كان وما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق  
 المجاورة كافي المظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير  
 واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرط ثبوت الحكم بل  
 جعل لانقضاء العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم اختصاص الحكم بالسبب  
 حقيق وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من  
 الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لزمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كان الاضافة تدل على  
 السببية تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره وتكرره على السببية ايضا لان الامور  
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب  
 الظاهر لحدوثه \* ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا  
 الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمه  
 وان تعلق بوقت او شرط فان من قال له بده تصدق من مالي بدهم اذا اميت او اذا دلكت

وكذلك اذا لزمه  
 فتكرر بتكرره دل  
 انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضى الكرار كما لو قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت  
ههنا فمعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر به بسبب تكرر  
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله  
( فاذا ثبت هذه الجملة ) ولما ثبت الشيخ ان للشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ  
بيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات \* فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
اي الايمان الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله \* وباسمائه  
مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى \* وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة  
وجميع صفاته العلى \* والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه  
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل \* وان له اسما كاملة اي تسميات يصح اطلاقها على ذاته  
على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للموصوف  
وان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماءه  
وتزهت صفاته \* لا كزعمت الجسمانية جسم وان صفاته حادثه \* ولا كما ذهب المغضلة  
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث  
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته \* مضاف الى ايجابه  
اي ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات \* لكنه اي لكن وجوب الايمان في الظاهر منسوب  
الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول  
الى معرفة الايجاب بواسطة تيسير الامر علينا \* وقطعا لجميع المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب  
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة  
عليه وقطعا لشبهته بالكلية \* ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لما احتجوا يوم القيامة  
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم تؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً  
للبجاجهم \* ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحروف وهما  
يدلان على الصانع والحدث فيستدل بهما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها  
عن القيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر \* واليه اشار عمر رضى الله عنه في  
قوله البعرة تدل على البعير \* وانا المشى تدل على المسير \* فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما  
يدلان على الصانع العليم الخبير \* وهذا السبب يلازم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا  
الوجوب منه لان المراد من كونه سببا انه واجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور  
وجوب الفعل الاعلى من هو اهل اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب \* ولا وجود  
لمن هو اهل وجوب الايمان على ما جرى الله به سنته الا والسبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان  
يكون غير محدث فى شئ من الاوقات \* والانسان المقصود به اى بخلقى العالم او بالكلية وغيره  
من الملائك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا  
وجوب الايمان بالله  
تعالى كما هو باسمائه  
وصفاته مضاف الى  
ايجابه فى الحقيقة لكنه  
منسوب الى حدث  
العالم تيسيرا على العباد  
وقطعا لجميع المعاندين  
وهذا سبب يلازم  
الوجوب

لانا لانعني بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعني به ﴿٣٤٦﴾ انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا

ووحدايته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام  
سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعني به كذا جوابا عما يقال  
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبنى على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر اذلي  
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا \* فقال لانعني به انه سبب  
للوحدانية وانما نعني به كذا \* وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق  
الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل  
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز  
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى  
وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل مامعنى قوله على  
ما جرى به سنة وانما يذكر فيما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وهما لا يمكن ان ينفك  
السبب عن الوجوب لاستحالة الزوال الحدوث عن الحدوث وانما يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب  
في هذا الموضع ( قلنا ) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب  
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر 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 هو  
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه وقوع هذه الاشياء بتكثير اسباب  
وجوب الايمان \* والوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب  
سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه  
الايمان لا يكون ذلك الشيء \* لازمالوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت  
الذي هو سبب ليس بملزم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء  
الشهر ولكنه جل جلاله اجري سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما لازمالوجوب ابدل  
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلزم من هو  
اهل له \* قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مورا به  
\* لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع \* وقد تحقق سببه في حقه \* ووجد  
ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز من هو اهل له وهو الصبي فوجب ان يقول بصحته  
كما ثبت بها الاحداويه \* اما تحقق السبب فظاهرا واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام  
في صبي عاقل يميز ناطق في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق  
بالقلب ولهذا صحته وصيته باعمال البشر عند الخصم \* واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق في  
حقه تبعا لاحداويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اذ لا بعد ذلك امتناع صحة الاداء  
لا يكون الابحجر شرعي والقول بالحجج عن الايمان بالله تعالى محال فلا تصور ان يرد الشرع  
به فوجب القول بصحته ضرورة \* ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبايدل على سقوط لزوم  
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فآكره على ان لا يسلم

وجوب الاعلى من  
هو اهل له ولا وجود  
من هو اهل على ما  
اجرى به سنة الا  
والسبب يلزمه لان  
الانسان المقصود به  
وغيره ممن يلزمه  
الايمان به عالم بنفسه  
سمى عالما لانه جعل  
علما على وجوده  
ووحدايته ولهذا  
قلنا ان ايمان الصبي  
صحيح وان لم يكن  
مخاطبا ولا مورا  
لانه مشروع بنفسه  
وسببه قائم في حقه  
دائم لقيام دوام من  
هو مقصود به وصحة  
الاداء تبتي على كون  
المؤدى مشروع عابدا  
قيام سببه من هو اهل  
لاعلى لزوم ادائه  
كتحجيل الدين المؤجل  
واما الصلوة فواجبة  
بإيجاب الله تعالى بلا  
شبهة وسبب وجوبها  
في الظاهر في حقنا  
الوقت الذي تنسب  
وجوبها في الظاهر في  
في حقنا الوقت الذي  
تنسب اليه

(ولا يتكلم)

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير \* والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يثبت على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لاعلى لزوم ادائه اي المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال والمسافر او المريض اذا صام في حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله ( وما بين هذا ) اي ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى ولت المال الناحي سببه فرق \* وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثاني الى الاسباب دون القسم الاول وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا ان التأثير للوقت في ايجاب العبادة ليكون سببها فاما المال فله تأثير في ايجاب المواصلة وللجناية اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال وجوب القصاص الى القتل العمد الذي هو جنائية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لصحتها كالكرم مع الانكسار بل هي علة جعلية وضاهها الشارع اشارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير \* وذكر الشيخ رحمه الله في بعض نسخة في اصول الفقه في هذا الموضوع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه \* قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد المولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لحرار الثواب في الآخرة فكذا ههنا \* والدليل عليه اي على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام لتعليل والاختصاص كما يقال تظلم للصلوة وتأهب للشاء ويقال اتخذ فلان الضيافة فلان اي بسببه وخرج فلان لقدم فلان يعني قدم فلام سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر \* واما الاضافة بدون اللام فاجاعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر و صلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذا الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى اثبت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص \* وبمجموع قوله وبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اي لزوم ادائها دليل واحد ثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب \* وعبارة شمس الأئمة ولهذا لا يجوز تجميلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب ( فان قيل ) لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب هو الذي يكون واجبا بسبب الوقت ( قلنا ) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

وما بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر وعلى ذلك اجاع الامة ويتكرر بتكرر الوقت وبطل قبل الوقت اداؤه ويصح بعد هجوم الوقت وان تأخر لزومه ما فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء ولم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين  
 رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* وقوله عليه السلام \*  
 صوموا للرؤية \* ايسر للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخله على الرؤية دون الوقت وهي ايسر  
 بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر \* قلنا  
 اتعون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر اتعون ان كل يوم سبب  
 على حدة للصوم \* فان قاتم بالاول فقد اقرتم بطلانه \* وان قاتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن  
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبي وضعا ودلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد  
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية \* فان قلتم نعم فقد ادعيت ما يعرف كل جاهل بطلانه  
 \* وان قلتم لا فقد ابطتم الاستدلال بالخبر \* وكذا في قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* ايش  
 تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدولك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدولك \* فان قلتم  
 بالاول فقد تركتم مذهبكم \* وان قاتم بالثاني فنقول اى دلالة في الدولك الذي هو فعل الشمس  
 في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها  
 سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيد دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من  
 حيث اللغة فاي الامرين ادعيتكم كاتفتم بيانه وان تقدروا عليه \* قال ثم وروى الحديث ابيان ان  
 الصوم المأمور به في الشرع بقوله تعالى \* فنشهد منكم الشهر فليصمه \* يؤدى في الشهر بمددا يامه  
 في الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة  
 العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما ابقا ما كان على ما كان لبيان العلة الموجبة  
 للصوم \* وكذا قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله  
 تعالى \* اقيم الصلوة \* لا لبيان السبب \* ويجبى اللام للوقت كثير شايخ في الشرع واللغة قال عليه  
 السلام \* المستحاضة تتوضأ لكل صلوة \* اى لوقت كل صلوة وقالت الخنساء ( شعر ) تذكر  
 في طلوع الشمس صخر \* واذكره لكل مغيب شمس \* اى لوقت مغيبها \* ويمكن ان يجاب  
 عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل  
 بتكرار الحكم عند تكرره وازافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل \* وما ذكر  
 من الترددات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت  
 الصوم بالاجماع وكذا زمان الدولك وهو ساعة لطيفة لم يتعين لوقت الصلوة ولادلالة لها  
 على الزمان الذي يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا ومثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله  
 ( وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه ) اى نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل  
 عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم \*  
 مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام \* هاتوا ربع عشور اموالكم \* وقال عليه السلام \* لا صدقة الا  
 عن ظهر غناء والغنى لا يحصل باصل المال مالم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر  
 بالنصاب في حق الكل \* ونسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصاب في

وسبب وجوب  
 الزكوة ملك المال  
 الذي هو نصابه لانه  
 في الشرع مضاف الى  
 المال والغنى تنسب  
 اليه بالاجماع ويجوز  
 تعجيلها بعد وجود  
 ما يقع به الغنى غير ان  
 الغنى لا يقع على الكمال  
 واليسر الابل وهو  
 نام ولا تمام الابل زمان  
 فاقم الحول وهو المدة  
 الكاملة لاستتمام المال  
 مقام التمام وصار المال  
 الواحد بتجدد التمام  
 فيه بمنزلة التجدد  
 بنفسه فيتكرر  
 الوجوب بتكرر  
 الحول على انه متكرر  
 بتكرر المال في التقدير

وقت واحد ايضا \* ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فيجوز الزكوة ثم تم له ملك النصاب وجمال الحول لا يتوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب \* وقوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول \* فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على النماء لان الحاجة الى المال تجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوايج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا تعين النماء لدفع الحوايج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين بذبت هذه العبادة عليهما ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة ترغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرط لوجوب الاداء \* ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد تجدد النماء فيه بمنزلة التجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدد منه بمنزلة تجدد المال كالرأس في صدقة الفطر لما صار سببا وجوب المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فمر فنان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقدير ا قوله (وسبب وجوب الصوم) يعني صوم شهر رمضان واللام لام عهد ايام شهر رمضان \* اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابى زيد وشمس الأئمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك \* فذهب الامام شمس الأئمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي \* متمسك بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفقدا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء \* وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء \* وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه اونوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته \* وبؤيد قوله عليه السلام \* صوموا للرؤية \* فانه نظير قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبتته اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم يقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقدمت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال  
 او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت \* وذهب  
 القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم  
 ايام شهر رمضان دون الليالي اى الجزء الاول الذى لا يجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم  
 فيجب صوم جميع اليوم مقارنا لايه لاي الواجب في الشهر اشياء متغيرة اذ صوم كل يوم عبادة  
 على حدة غير مرتبطة بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراد به بالارتفاع عند طرؤ الناقض  
 كالصلوات في اوقاتهابل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات  
 باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بجبى وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا  
 المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادته وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لاداءه ولا قضاء لما  
 مضى ولا نفلا و اذا كان كذلك كان كل عبادة متعاقبة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلناه  
 ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة  
 في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنان في اللداء شرعا سببا لوجوبه  
 فعلمنا ان الاسباب هى الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا  
 للاداء اى محله كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا  
 ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت يفضل عن الاداء \* واما الجواب عن كلام شمس الائمة  
 فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها  
 باعتبار كونها اوقانا للقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا  
 لاداء مسديه \* واما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذى لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل  
 للوجوب مع الجنون لان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للخرج واعتبر الخرج  
 في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد \* واما جواز النية في الليل فباعتبار  
 ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذرا فتران النية باول اجزاء الصوم  
 الذى هو شرط على ما يدان في مسألة التبيت فقيمة النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم  
 ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم \* هذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به  
 وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه \* وقد مر احكام هذا القسم ايضا  
 كاحكام الصلوة في باب تقسيم المأمورة في حق الوقت قوله ( وسبب وجوب صدقة  
 الفطر ) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفائته ويتحمل مؤنته بولايته اى بسبب ولايته عليه  
 مثل التزويج والاجارة وغير ذلك \* اذ الباء بمعنى مع \* ومعنى الولاية تنفيذ القول على  
 الغير شاء الغير او ابنى \* وحاصله ان الرأس بصفة المؤنته والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا  
 وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر \* وذكر  
 غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل  
 تكررها بتكرار الوقت في رأس واحد \* ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه  
 والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة  
 وكذا رأس غيره يلحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المسالكية والولاية ليصير كرأسه  
 كذا في الاسرار \* فاذا عذمت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب  
 صدقة الفطر على  
 كل مسلم غنى رأس  
 يمونه بولايته عليه  
 ثبت ذلك بقول النبي  
 عليه السلام ادوا عن  
 كل حر وعبد  
 وقوله عليه السلام  
 ادوا عن تمونون  
 ويانه ان كلمة عن  
 لا تراعى الشئ فدل  
 على احد وجهين  
 اما ان يكون سببا  
 ينتزع الحكم عنه  
 او محلا يجب الحق  
 عليه فيؤدى عنه  
 وبطل الثانى  
 لاستحالة الوجوب  
 على العبد والكافر  
 والفقير فعلم به انه  
 سبب ولذلك  
 يتضاعف الوجوب  
 بتضاعف الرأس  
 واما وقت الفطر  
 فشرطه حتى لا يعمل  
 السبب الا بهذا  
 الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا قدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة و ابو يوسف رحمه الله وان وجدت الولاية فان نصح الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام لما وجب في الصغار والماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا ثبت ذلك اى كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا \* ويانه اى بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لا تتزعج الشئ اى لا تفصل الشئ عن الشئ \* وتعديه منه يقال ريمت عن القوس واخذت عنه حديثا اى انفصل عنه الى ويبلغنى عنه كذا اى تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدررة عن الحلقة اى نزعها عنها \* فيدل اى حرف عن او الحديث \* على احد الوجهين بالاستقراء \* امان يكون ما دخل عليه عن \* سببا يتزعج الحكم عنه اى عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اى بسببها ويقال بمن عن اكل وشرب اى بسببها وما كقولته تعالى يؤفك عنه من افك \* اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اى يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا \* او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على الفانل ثم يتحمل العاقلة عنه \* لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما يتصور ان يكون مالكا شئ \* لانه يملوك استحالة تكليفه بما ليس في وسعه ذلك \* والكافر لانها قرينة وهو ايس من اهلها \* والفقير لانه ليس على الجراب خراج فمعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب \* وذكر في الاسرار في مثلية وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشانعى والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال \* ادوا عن كل حر وعبد \* دلم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادعن الشاة او ادعن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم \* ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالجمية في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام \* ادوا عنه \* على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالجمية فيملك عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى \* ولذلك اى ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه \* حتى لا يعمل السبب اى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا عند ضي الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعى رحمه الله ان اضاعتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلنا على المجاز لان الاضافة تتحمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر  
مجازا او النسبة تتحمل  
الاستعارة فاما تضاعف  
الوجوب فلا يتحمل  
الاستعارة وبيان  
قولنا ان الاضافة  
تتحتمل الاستعارة  
ظاهر لان الشئ  
يضاف الى الشرط  
مجازا فاما تضاعف  
الوجوب فلا يتحمل  
الاستعارة لان  
الوجوب انما يكون  
بسبب او علة لا يكون  
بغير ذلك وهذا لا  
يتصور فيه الاستعارة

وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا وقدينا ﴿ ٣٥٢ ﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

فان الشئ قد يضاف الى الشئ بادن ملابسة واضيفت الجملة الى الاسلام الذي هو شرطها فقبل حجة الاسلام ويقال نوافل نوافله على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فامر حقيق لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل ليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله \* وذكر الشيخ في شرح الترمذي ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جلت الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شئ يجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فيثبت ان الرأس سبب (فان قيل) يجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جرت احوال الوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد كرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج \* وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤمن في قوله ادوا عن تمونون \* اى تحمّلوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤمن رأس بلى عليه لا الوقت فان نفقة العبد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ سبب لبقائه وذلك بتصوره في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالقائمة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطر مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقته \* وقدينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه \* وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام \* صدقة الفطر طهارة للصائم عن الغرور والرفث \* والنفقة لاصلاح البدن والعبد يحتاج اليها جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس مؤنه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهارة للصائمين وطهارة للمساكين فقوله طهارة اشارة الى معنى العبادة وقوله طهارة اشارة الى معنى المؤنة وكانت الصدقة شتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلق برأس مؤنه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كالا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يومعرفة واما الاستطاعة بالمسالك فشرط لاسبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

(الحكم)

الحكم على وفاق السبب واهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة لفظر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا \* قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلته ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه \* ولم يتكرر اي لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متجدد \* قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لاله \* ولان هذا البيت الحرمه امان للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة \* واما الوقت فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انقضاء التكرار بتكرره دليل الشرطية \* غير ان الاداء اي لكن الاداء جوارب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب \* فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقة متعاقبة على امكانه وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص به مكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفه مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدبا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدبا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص شجاذ اداؤه في اشهر الحج \* واما الاستطاعة بالمال فشرط اي شرط وجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يثبت له بدون الزاد والراحلة لا يخرج عقابم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب \* والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما اجاز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الإقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله اعلم والله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقويم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تعلق بالنامية وهو احترام عن الخارج فان سببه الارض بالتأمل التقدير \* وعند الشافعي الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انها يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر  
الارض النامية  
بحقيقة الخارج لان  
العشر ينسب الى  
الارض وفي العشر  
معنى مؤنة الارض  
لانها اصل وفيه معنى  
العبادة لان الخارج  
للسبب وصدق صار  
السبب بتجدد وصفه  
متجددا في التقدير فلم  
يجز التجميل قبل  
الخارج لان الخارج  
بمعنى السبب اوصف  
العبادة فلو صح  
التجميل لخلص معنى  
المؤنة فلما صارت  
الارض نامية اشبه  
تجميل زكوة السائمة  
والابل لعلوفة ثم  
اساءها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره وهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب  
 لجاز تعجيله كالخارج وكالزكوة قبل الحول \* ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي  
 والارض بوصف به فيقال ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب  
 بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالي وجب لله تعالى فكان سببه مالاناميا والخارج  
 غير موصوف بصفة التمام بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به الا ان تمام  
 الارض على وجهين تمام حقيقي وهو الخارج وتمام حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة  
 وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكوة فانها تارة تجب بتمام حقيقي  
 وهو تمام الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالتمام الحكمي وهو كون المال هذا للتجارة  
 فالعشر يتعلق بالتمام الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج  
 والخارج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالتمام الحكمي \* وفي العشر معنى المؤنة اي  
 وجوب العشر معنى مؤنة الاراضي \* لانها اي الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب  
 العشر يجب مؤنة للارض حتى لا يشرط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء  
 العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر  
 والخارج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم  
 وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار وبصونونها عن الاعداء  
 فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليمتكنوا من اقامة النصره \* والعشر للحتاجين كفاية  
 لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر \* انكم تصرون  
 بضعفائكم \* فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه  
 \* وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من التمام قليلا من كثير كالزكوة تتعلق  
 بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب  
 لوجوبه اصلا والتمام الذي يتعلق به معنى العبادة وصفها كان معنى المؤنة فيه اصلا  
 ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب يتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال  
 الخصم يعني تكرر الواجب عند تكرر الخراج باعتبار تجدد الارض به تقديره لا باعتبار ان الخراج  
 سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج  
 في سنة واحدة لان التمام التقديري غير متكرر \* ولم يجز التعجيل اي تعجيل العشر قبل الخراج لان  
 الخراج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخراج مقوتا  
 لمعنى العبادة عنه ومبطلاله لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه  
 بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا نغيره فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل  
 الخراج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والملوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله  
 يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك  
 النصاب النامي لانه لا يؤدي الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اي وكان سبب

وكذلك سبب الخراج  
 الا ان التمام معتبر  
 في الخراج تقديرا  
 لا تحقيا بالتمكن به  
 من الزراعة

العشر الأرض سبب الخراج الأرض النامية أيضا لكن النماء معتبر في الخراج تقدير الأتحقيقا  
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخراج فلم يتعلق بحقيقة الخراج وعلق  
 بالتمكن من الزراعة لثلايمعطل حق المقابلة \* فصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه باصل  
 الأرض كما بينا في العشر \* وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان  
 الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصالح سبب المذلة التي هي نوع عقوبة لان  
 عمارة الأرض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه \* واناروا  
 الأرض وعمروها اكثر مما عمروها \* وقال عليه السلام \* اذا تابعتهم بالعين واتبعتم اذئاب البقر  
 ذلتهم وظهر عليكم عدوكم \* ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل  
 هذابت قوم الاذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بممارسة  
 الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في  
 الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم  
 ووجب الصرف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين واهذا لا يتبدأ  
 الخراج على المسلم لانه نوع صغار ومذلة وجزا البقاء باعتبار المؤنة \* ولا يقال بان وجود  
 الخراج لا ينقل عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر ا كتناسب  
 المال فقط كما كتناسب مال تجب فيه الزكاة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل  
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة \* ولان الاشتغال بالزراعة مع  
 الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لانفس الزراعة قال عليه السلام \* اطلبوا الرزق في  
 خبايا الارض \* ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكانت ا كتناسبا \* ولان معنى الزراعة غير  
 معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شئ من غير ان يزرع \* ولذلك لم يجتمع  
 عندنا في ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة  
 وجوب لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب  
 واحد لا يجب حكمان مختلفان \* وقولهم محل كل واحد مختلف لا يعني عنهم شيئا لان المحل قديكون  
 متحدا ايضا اذا الخراج قديكون مقاسمة \* وقد روى الاملي في مسنده عن ابي حنيفة عن جاد عن  
 ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم \* لا يجتمع في ارض  
 مسلم عشر وخراج \* وكذلك ائمة العدل والجور لم يشغلوا بذلك مع كثرة احتياهم لاختلاف  
 قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقبل سببه الحدث  
 لا الصلوة لان النبي عليه السلام \* لا وضوء الا عن حدث \* وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على  
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام \* ادوا عن تمونون \* ولانه يتكرر بتكرار الحدث تكرار الصلوة  
 يتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرار الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء  
 فعلم ان السبب هو الحدث \* ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سبب الله  
 لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لخصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه \* والصحيح ان  
 سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة \* لانها هي الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار  
 الاصل وعقوبة  
 باعتبار الوصف  
 لان الزراعة عمارة  
 الدنيا واعراض  
 عن الجهاد فكان  
 سببا لضرب من  
 المذلة ولذلك لم  
 يجتمع عندنا وسبب  
 وجوب الطهارة  
 الصلوة لانها تنسب  
 اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل \* وتقوم بما اى ثبتت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطاً للشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كما استقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح ، وهذا لان الشرط تبع للشرط فيتمتع به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاً له فلا يسبق تبعاً للشرط \* ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرار الحدث بل يتكرر بتكرار الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاتطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كما استقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هي \* والدليل على ان الحدث ايس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نوراً على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر \* حتى لم تجب قصد الكهنة عند اعادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى في ذلك حديث \* الا يرى انه اى الحدث ازاله اى الوضوء وتبدل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعاً للشيء ومن يلاله لا يصلح سبباً له \* ولا يتخالف في وجهك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضاقتها الى الصلوة لان كونها شرطاً لها يقتضى تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكمها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطاً للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة بتغيرهما \* ولا يقال لو كان وجوبها مضافاً الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضؤ قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب \* لان نقول وجوب الصلوة وادائها سبب لوجوب الطهارة للشرعية ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبال القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذا الشرط برأى وجوده لا وجوده قصداً قوله ( وسبب الكفارات ) اى سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه \* من امر دائري متردد بين حظر وابطاح \* مثل الفطر في رمضان بصفة الجنابة فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور كذا في شرح النجوم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب \* وقتل الخطاء لانه دائري بين الحظر والابطاح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور \* وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جنابة على الاحرام \* وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراماً لمعنى في غيرها فادارت بين الحظر والابطاح فصلحت سبباً للكفارة ولهذا لا يجب شئ من

وتقوم بها وهو شرطها فتعلق بها حتى لم يجب قصدا لكن عند اعادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سبباً الا يرى انه ازاله وتبدل فلا يصلح سبباً له واما اسباب الحدود والعقوبات فانسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات مانسب اليه من امر دائريين حظر وابطاح مثل الفطر وقتل الخطأ وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العباداة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محذور وفعله لا يوصف بالخطأ فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله \* واليمين \* اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفنا الله تعالى \* ذلك كفارة ايمانكم \* ويقال كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره \* وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها معقودة ويجب الكفارة بها اصلا لخلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط \* هو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت ستر للذنب ومحو اللائم فيتعلق بارتكاب محذور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محو له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع الغموس عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سبب للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى \* لا يؤخذكم الله بالغموس ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم \* وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العباداة والعقوبة لكونها عباداة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الخطر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الخالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمة والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احتراز عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرار عن الوقوع في المحرم فاذا فوات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كأن لم يفت باء الكفارة ودفعت الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها \* فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به او لا يتم بقاء الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة \* قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجمعها موجهة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال \* ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الا ان فهي متخلة معدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائم لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه ولكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء \* لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبق بالكفارة وباقى الكلام مذکور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظهار فاته من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محذور فيصلح سببا للكفارة \* وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محذور والعود مباح فاذا اجتمع عاصرا السبب دائرا بين الخطر والاباحة قال الله تعالى \* والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا \* الآية اضافة اليهما \* واما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها  
وقتل العمد واليمين  
الغموس واشباه  
ذلك لا يصلح سببا  
للكفارة ويفسر  
ذلك في موضعه ان  
شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد  
والغموس واسباهما لا يصلح سببا \* نذكره في موضعه اى في المبسوط ان كان تصنيفه بعد  
تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس قوله ( وسبب المعاملات ) اى  
سبب شرعيتها تعلق البقاء المقذور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعمود \* بتعاطيها اى  
بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله \* فان قيل لما كان البقاء  
متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها \* قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن  
تعلق البقاء وانقارها اليها سبب شرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا \*  
وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمه الله  
ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس  
وبقاء النفس بقاء الجنس بالتناسل وذلك بايان الذكور الاناث في مواضع الحرب فشرع له  
طريق يتأدى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق  
الازدواج بلا شريك لان في التغلب فساد او في الشراكة ضياع فان الاب متى اشبهه يتعذر ايجاب  
المؤنة عليه وليس الام قوة كسب الكفريات في اصل الجيلة \* وكذا الا طريق لبقاء النفس الى  
اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفائتها لا يكون حاصلها في  
يدها وانما يمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل  
أحد وهو التجارة عن تراض ثاقى التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد \* هذا الذى ذكرناه  
طريقة القاضي الامام ابو زيد وتابعه فيها عامدا المتأخرين من المشايخ \* فلما تقدمت من اصحابنا  
فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد  
منها من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها او وجب هذه  
العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوا بغير نعمه بفضلها وكرمه وان كان بحيث لا يمكن  
لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت \* وهذا لان شكر النعمة واجب بلا  
شك دقلا \* او نصاعلى ما قال تعالى \* ان اشكرلى ولو الديك \* وقال عليه السلام \* من ازلت عليه نعمه  
فليس شكرها \* في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة تكونها شكر النعمة من النعم \* وقد ورد  
النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له  
ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال \* افلا اكون عبدا شكورا \* اخبر انه يصلى لله تعالى  
شكرا على ما انعم عليه \* ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة \* منها ايجاده من العدم وتكريمه  
بالعقل والحواس الباطنة \* ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة  
الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء \* ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية  
والاستمتاع بصنوف المأكولات \* ومنها صنوف الاموال التى يهايت وصل الى تحصيل منافع  
النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات \* فلا يمان وجب شكر النعمة  
الوجود وقوة النطق وكال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين  
سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر النعم  
واجب فكان النعم معرفة له وجوب شكر النعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات  
تعلق البقاء المقذور  
بتعاطيها والبقاء معلق  
بالذسل والكفاية  
وطريقها اسباب  
شرعية موضوعة  
للملك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل ومعرف اوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل \*  
 ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها  
 بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت \* ووجب الصوم شكر النعمة افتضاء  
 الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر  
 قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة \* ووجبت الزكاة شكر النعمة المال  
 فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا تكثر له عددا  
 ولا يطمع منه مكافاة قد يحاول من اصناف المال واتقى من النشطة في فنونها \* ووجب  
 الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته و اظهار الشرفه صار  
 امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران ويعرف  
 بمقاساة شدائد السفر قدر القلب في النعم في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا  
 ان اسباب هذه العبادات النعم \* والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر و شيخ الاسلام  
 علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم \* واذا قدر غنا عن شرح القسم الاول من  
 الكتاب \* بتوفيق الملك العزيز الوهاب \* كاشفين للحجب عن حقائق معانيه \* رافعين  
 للاستار عن دقائق مبانيه \* فلننقل الى تحقيق القسم الباقى وتقرير \* مستمدين لتوفيق  
 من الله عز وجل على تهديته وتقريره \* شاكرين له على نعمه وافضاله \* ومصلين على خير  
 البرية محمد واله \* والحمد لله اولا وآخرا

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

قال الشيخ الامام  
 رضى الله عنه اعلم  
 ان سنة النبي عليه  
 السلام جامعة للامر  
 والنهى والخاص  
 والعام وسائر الاقسام  
 التى سبق ذكرها وكانت  
 السنة فرعا للكتاب  
 فى بيان تلك الاقسام  
 باحكامها فلان يدها  
 وانما هذا الباب لبيان  
 وجوه الاتصال وما  
 يتصل بها فيما يفارق  
 الكتاب وتختص  
 السن به وذلك اربعة  
 اقسام قسم فى كيفية  
 الاتصال بنا من رسول  
 الله عليه السلام وقسم  
 فى الانقطاع وقسم  
 فى بيان محل الخبر  
 الذى جعل حجة فيه

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله  
 عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق بآخر  
 هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختر لفظه  
 تشمل الكل \* ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة  
 من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع اوجوه  
 الفصاحة والبلاغة فيجربى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها فى الكتاب بيانا فيها لانها  
 فرع الكتاب فى كونها حجة \* وتفارقه فى طرق الاتصال لينا فان الكتاب ليس له الا طريق  
 واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه  
 الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها \* وقوله ويختص السن به تأ كيد ولا يقال  
 التواتر لا يختص بالسن بل هو موجود فى الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا \* لانا نقول  
 اختلاف الطرق مختص بالسن والتواتر داخل فى الطرق فيصح ايراده \* ولما كان هذا القسم  
 كلاما فى اخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه \* فقول الخبر يطلق على قول مخصوص  
 من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المنووية كما يقال اخبرتنى عيناك \* ومنه  
 قول ابى الطيب \* شعر \* وكم لظلام الليل عدى من يد \* تخبر ان المانوية تكذب \* ولكنه

حقيقة في الاول اتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني \* واختلفا في تحديده  
 فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه  
 الخبر ويفرق بينه وبين الموضوع الذي يحسن فيه الامر ولو لا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة  
 لما كان كذلك \* ورد بان العلم الضروري بالترقية بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر  
 بعدم معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم \* وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب \*  
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب \* وقيل يحتمل الصدق والكذب \* واعترض على هذه  
 الحدو بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب  
 ايضا فلا تكون جامعة \* ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق  
 بانه الخبر الموافق لخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا \* وقيل هو  
 كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات \* واعترض عليه بانه ليس بما نع  
 لدخول نحو قولك الغلام الذي لم يداو ايس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو  
 الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام \* ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين  
 حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها \* وانما قال امرين دون  
 كلمتين او لفظين ليشمل الخبر الفسافي \* وقال حكم فيه بنسبة للخبر ما تركب من غير نسبة \* وقال  
 يحسن السكوت عليها للخبر المركبات التقييدية \* وقيد النسبة بالخارجية للخبر الامر ونحوه اذ  
 المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان  
 خالفته وليس للامر ونحوه ذلك \* ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر يعلم صدقة بيقين مثل خبر الرسول  
 والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس  
 والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يحسن بخلافه او اخبر بما يخالف النص  
 القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك \* وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب  
 ما تركب جانب صدقه كخبر العدل \* وما تركب جانب كذبه كخبر الفاسق \* وما استوى طرفاه  
 كخبر الجهول \* فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدق وقيد  
 بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل  
 او دل قول الصادق على صدقهم \* والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعدوا واحدا خوذ من الوتر  
 يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وتر وتر آمن غير ان تقطع ومنه جاء وتر ترى اي  
 متتابعين واحدا بعدوا واحدا \* وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها ما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته  
 فلا يحتاج الى هذا القيد كخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية \* ثم اتفقوا على ان من شرطه  
 تكثر الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضع وهو معنى  
 قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا وعلماء يتدلى الحس  
 لالي غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم \*  
 وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد  
 واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس  
 الخبر فاما الاتصال  
 برسول الله عليه  
 السلام فعلى مراتب  
 اتصال كامل بلاشبهة  
 واتصال فيه ضرب شبهة  
 صورة واتصال فيه  
 شبهة صورة ومعنى  
 اما المرتبة الاولى فهو  
 المتواتر وهذا  
 ﴿ باب المتواتر ﴾  
 قال الشيخ الامام  
 رضى الله عنه الخبر  
 المتواتر الذي اتصل  
 بك من رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم  
 اتصالا بلاشبهة حتى  
 صار كالعين المسموع  
 منه

( مادونها )

مادونها كاربعة بنده شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلًا بقول الأربعة لما كان كذلك \* وقيل انما عشر بعدد نقباء بنى اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم \* وقيل اربعون بقوله تعالى \* يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين \* وكانوا اربعين فلما بقى قولهم العلم لم يكونوا حسبًا لاحتياجه الى من يتواتر به امره \* وقيل سبعون لقوله تعالى \* واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا \* وانما خصهم لما مرو ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وانما تمسكوا به ليس شبهة فضلاً عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به لآخرين والاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل العلم بالضرورة ويستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم \* والدليل على انه غير مختص بعدد انما تقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلاً لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبباً لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج حتى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشيع بالاكل والرى بالماء والسكر بالخمر بالتدريج واقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك \* ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه بقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله وبدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرناه وقوله وذلك اي صيرورته بمنزلة السموع ان يرويه قوم لا يخصص عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لا مكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفع ذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الجميع او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين \* وقوله وعدانهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنة الكذب والمجازفة فشرط عدوهم \* وعند العامة ليس بشرط لا تقطع وقوله وتبين اما كنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومخالاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع الامكان التواطؤ \* وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطنى بقعة واحدة او بلدة واحدة \* ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما ينبغي دفع هذا الامكان \* وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها تقطع الاحتمال واظهر في الاضرار على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ \* والدليل عليه انه اجاب عن اخبار الجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يجد ولم يجب بانهم كانوا اكفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم \* حتى صار كالمعاني السموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا ما بينت الرسول عليه السلام وسمعت منه بحاسة سمعت وليس لفظ المعاني في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم  
لا يخصص عددهم  
ولا يتوهم تواطؤهم  
على الكذب لكثرتهم  
وعدانتهم وتبين  
اما كنهم وبدوم  
هذا الحد فيكون اخره  
كاراهه واوسطه كطرفه  
وذلك مثل نقل  
القرآن والصلوات  
الخمس واعداد  
الركعات ومقادير  
الزكوات

\* والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك \* ولو قيل  
 كالمعين والمسموع لكان احسن \* ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم  
 والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم  
 بالمعين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح هذا الطريق  
 وصف الكلام بكونه معانيكا يصح وصفه بكونه مسموعا \* وما شبه ذلك مثل اروس الجنائيات  
 واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله ( وهذا القسم ) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه  
 شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما  
 ضروريا \* وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام \* والبراهمة  
 وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا  
 علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا \* وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينة \* لا علم يقين  
 ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر  
 ولكن لا ينبغي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى  
 اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا \* ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب  
 عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا \* وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة و  
 ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسدينا في آخر ابياب قوله ( وهذا )  
 اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجس فيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة جيدة بل يحتمل  
 ضرر ذلك لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون  
 الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه \* ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت  
 بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم  
 معرفة النفس \* لانا نقول ما ل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا  
 معقول اذ القعل لا يوجب ذلك فتيبين انه ثابت بالخبر \* ولادينه لان طريق معرفته الخبر والسماع  
 ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام \* ولادنيه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان  
 فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام  
 تحصيل بالخبر لان التربية والقيام بامور يحصل من المنقطة والنظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد  
 يجد نفسه ساكنا بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الخاص له بالعيان  
 والمشاهدة فكان منكرا كالمشكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكاملة \* قال شمس  
 الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون  
 ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال  
 لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس  
 في انه مكابرة وجمد لما يعلم اضطرارا بمنزلة اللام مع من يزعم انه لاحقيقة للاشياء المحسوسة  
 \* فقول اذا رجع المزمع الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعينة \*  
 وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان \* وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك وهذا  
 القسم يوجب علم  
 اليقين بمنزلة العيان  
 علما ضروريا  
 ومن الناس من انكر  
 العلم بطريق الخبر  
 اصلا وهذا رجل  
 سفيه لم يعرف نفسه  
 ولاديه ولا ذنيه  
 ولا امه ولا ابيه مثل  
 من انكر العيان وقال  
 قوم ان المتواتر  
 يوجب علم طمانينة  
 لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتربه وهم قالوا ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم  
محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ﴿ ٣٦٣ ﴾ الجوس قصة زرادشت الاعين واخبار اليهود صلب عيسى

عليه السلام وهذا  
قول باطل نعوذ بالله  
من الزيف بعد الهدى  
بل المتواتر يوجب  
علم اليقين ضرورة  
بمنزلة العيان بالبر  
والسمع بالاذن  
وضعا وتحقيا  
اما الوضع فانا نجد  
المعرفة بآبائنا بالخبر  
مثل المعرفة باولادنا  
عيانا ونجد المعرفة  
بانا مولودون نشانا  
عن صغر مثل معرفتنا  
به في اولادنا ونجد  
المعرفة بجهمة الكعبة  
خبراً مثل معرفتنا  
بجهمة منازلنا سواء  
واما التحقيق فلان  
الخلق خلقوا على هم  
متفاوتة وطبائع  
متباينة لانكاد تقع  
امورهم المختلفة  
فلما وقع الاتفاق  
كان ذلك لداع  
اليه وهو سماع او  
اختراع و بطل  
الاختراع لان تباين  
الاماكن وخروجهم

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان \* و علم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما  
على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابرا جاحدا ما هو معلوم ضرورة  
بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه) اى يقع فيه شك \* او يعتربه  
اى يغشاه ويدخله \* وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلط واما قد بقوله عندهم لاننا وافقهم في انه  
يوجب علم طمانينة ايضا ولكن معنى الطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا الاطمئنان  
القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام \* ولكن ليعلم من قلبي \* اراد به كمال اليقين  
فقال \* معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد  
محتمل للكذب حالة الانفراد و بانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال  
ولم يحز الكذب عليهم حالة الاجتماع لان قلب الجائر تمتعوا هو وتمتع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ  
على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون الخبر غير  
معصوم عن الكذب \* وجود حالة الاجتماع و اذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتقى اليقين عن  
خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد الصدق  
والكذب غير متصور كما لا تصور اتفاقهم على اكل طعام واحد و وقوع العلم اليقيني به مبنى على  
تصوره لا محالة ثم اذا اتقى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق  
الثاني وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار الجوس عن زرادشت اللهم فانه  
خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ و ادعى الرسالة من اصلين قديمين و آمن به الملك و اطبقت  
الجوس على نقل معجزاته و قد كانوا اكثر من اعدادهم كان ذلك كذبا يقين اذ لو كان صدقا لم منه صحة  
دعواه وهى باطنة يقين و كذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام و صلبه و النصرى  
وافقوهم على ذلك و نقلوا ذلك نقل متواتر او عددهم لا يخفى كثرة و و فوراً ثم قد ثبت كذبهم بالنص  
القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا يقطع بالتواتر و مع بقاءه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة  
للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمرداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لغسل الميت و دفعه  
فيخبرونه انه قد مات فيبتدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة  
القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم و تلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر  
شمس الأئمة \* وهذا اى القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر  
فان وجود الانبياء و معجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالقل فاذا لم يوجب المتواتر  
يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوته و حقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح \* وضعا اى يوجب  
بوضعه و ذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال \* و تحقيا اى يدل الدليل العقلى على  
انه يوجب اليقين لورجعت الى الاستدلال \* و ذكر في الميزان و نوع من المعقول يدل عليه ايضا  
وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا  
او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه \* و الاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا  
من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كالاتصور ان يجتمعوا على ما كل واحد  
ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا \* و كذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبنا

عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمأنينة على ما فسر المخالف انما يقع بغفلة من التأمل لو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهرة كان  
امرا محتملا فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل الاتحقيقا ﴿ ٣٦٤ ﴾ فلا كالدخل على قوم جلسوا للمأتم

مع كون العقل صار قاعده وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم الذرة والراحة  
في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف همهم  
يمنع عن المواضعة عادة \* وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم  
على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله  
بالامتناع عنه بمن يأمره بذلك وهذا الداعي بما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء  
البعض على حشمة الامر وجاهد وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف  
الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء  
واذالم يميز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان  
مفيدا للعلم \* واعلم ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك  
اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد  
تدقيقات عظيمة ومن بين الكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه  
بصححة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر  
وبناء الواضح على الخفي غير جائز فبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك  
وانزديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (و الطمانينة على ما فسر  
المخالف) جواب عما يقال سلمان تواطوا مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب  
ولكن لانسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال  
من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته \* فقال الطمانينة اى الاطمئنان على ما فسر المخالف  
فانه علم يتخالفه شك او يعتربه وهم \* وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور  
لغفلة من التأمل حيث يكتب بالظاهر ولا يتأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حتى تأمله  
وجد في طلب حقيقته لو ضح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل  
الاتحقيقا فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب \*  
طمأنينة فقال كالدخل وهو متصل بقوله لو ضح له فساد باطنه \* جلسوا للمأتم اى للمصيبة والمأتم  
عند العرب النساء يجتمعن في فرح وحرز والجمع المأتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم  
فلان قال ابن الانباري والصواب ان يقال في منحة فلان كذا في الصحاح \* يقع له العلم اى علم الطمانينة \*  
وقوله فاما العلم بالتواتر نظير قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم  
المواطاة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا زاد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان  
العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة \* ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة  
رسول الله صلى الله عليه ورضي عنهم كانوا كذا وذكر او صافا بؤثر كل واحد في قطع توهم  
الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة  
بعد الافتراق \* ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم عادة \*  
وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع  
منهم لما تصور خفا اختراعهم مع بعد الزمان \* ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد  
الزمان وانه جراب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

يقع له العلم به عن غفلة  
من التأمل ولو تأمل  
حق تأمله لو ضح له  
الحق من الباطل فاما  
العلم بالتواتر فلما يجب  
عن دليل او جب علما  
بصدق الخبر به  
لمعنى في الدليل لا  
لغفلة من التأمل  
وصحابة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
ورضى الله عنهم  
كانوا قوما أعدوا لائمة  
لا يحصى عددهم  
ولا يتفق اماكنهم  
طالت صحبتهم  
واتفقت كلهم بعدما  
تفرقوا شرقا وغربا  
وهذا يقطع الاختراع  
ولما تصور الخفاء مع  
بعد الزمان ولهذا  
صار القرآن معجزة  
لانهم عجزوا عن ذلك  
واشتغلوا ببذل  
الارواح فكان  
خبرهم في نهاية البيان  
قاطعا احتمال الوضع  
يقينا بلا شبهة اذ لو  
كان شبهة وضع لما  
خفي مع كثرة الاعداء  
واختلاط اهل النفاق  
قال الله تعالى وفيكم  
سماعون لهم ذلك مثل

سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (خير)

غيره. نقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء \* ولهذا اي ولان تصور احتمال الخفاء مقطع \* صار القرآن مجزة اي تحقق وظهر كونه معجز الان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتبوا به بعد تدبيرهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كالم تخف خرافات مسيلة وهذيانا المتبئين قاطعا احتمال الوضع اي احتمال الاختراع والتقول \* وذلك اي انقطاع احتمال الاختراع \* المتعنين اي الطالبين لمعابيب الاسلام يقال جاني فلان متعنا اذا جاء يطلب زلتك قوله (واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل الجوس قصة زرادشت بالتواتر \* والجواب عنه من وجهين احدهما ذكر في الكتاب ان ما نقل الجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لامن باب الاعجاز فانا قدرنا المشعوذين يلبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثير \* واماماروى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقى معلقا في الهواء ثم اخرجها فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اي صغار قومه لافي كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد تصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه \* الا ان اي لكن ذلك الملك وهو كشتاسب \* لما رأى شهادته اي دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان يؤمن به ويجعله احدا ركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورثته بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها تزويرا وبجالاته ونحو صيلا مقصود الملك \* وقد سمعت عن بعض النقات انه كان للملك اخت جيلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فنفس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة وابعث نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس باتباعه ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها \* والثاني انان سلماتسليم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك

فاما اخبار زرادشت  
فتمثيل كله فاما ما  
روى انه ادخل  
قوائم الفرس في بطن  
الفرس فاما رووا  
انه فعل ذلك في  
خاصة الملك و  
حاشيته وذلك آية  
الوضع والاختراع  
الا ان ذلك الملك  
لما رأى شهادته  
تابعه على التزوير  
والاختراع فكان  
العلم به انقله التأمل  
دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد النبي اذا ادعى شيئا لا يرد  
 العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه و بطلانه فلا  
 يعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدر اجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لهدم تأديته حينئذ  
 الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة  
 لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول  
 من اصليين قديمين يزدان و آخر من وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل  
 العقلية القطعية فساد و بطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة استدر اجا لظهور كذب  
 دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال اللعين كما جاء به الاثر قوله ( وكذلك ) اي ومثل اخبار  
 المجوس اخبار اليهود مرجمها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا  
 انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت \* وقدر روى انهم  
 كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلوا فدلهم على شخص في بيت فمجموعا عليه  
 وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر \* وكذلك اخبار  
 النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم بوحنا ومتي ولوقا  
 ومرعش وفي بعض الروايات \* بوحنا وبوقنا ومين ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله  
 ( واما المصلوب ) جواب عما يقال الصلب امر معين وقد شاهدته جماعة لا يتصور تواطؤهم  
 على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن  
 التأمل فيه مع ان الحلبة والهيئة تغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعر فان التواتر لم يتحقق في  
 صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقت ان عيسى  
 عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل و عليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به  
 ايضا كذا ذكر صاحب القواطع \* وقوله على انه الذي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام  
 شبهه جواب آخر للسؤال المقدر بمعنى سلنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد  
 ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبهه كما بين الله تعالى بقوله \* ولكن شبه لهم \*  
 وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقى الله شبهي عليه  
 فيقتل وله الجنة فقال رجل ان انا فلقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى  
 عليه السلام الى السماء \* ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقائه شبه يؤدي الى  
 ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل  
 شئ على غيره \* ويؤدي ايضا الى ان ماتل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون  
 موجبا للعلم لان من الجائر ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل الذي  
 شبه الرسول عليه \* ويؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون  
 شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن التي عليه  
 شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار  
 اليهود مرجمها الى  
 الاحاد فانهم كانوا  
 سبعة نفر دخلوا عليه  
 واما المصلوب فلا  
 يتأمل عادة مع تغير  
 هيئته وعلى انه الذي  
 على واحد من اصحاب  
 عيسى عليه السلام  
 شبهه كما قص الله  
 تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالجملة وهي المجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا \* فاجاب عنه بقوله  
 وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون  
 ليزدادوا طغيانا ومرضالى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه  
 قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه اثلا يؤدي الى التلبس فانه قد قيل لو ادعى احد  
 النبوة بين قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواى  
 ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر اثلا يصير تلبسا ثم فيه حكمة بالغة  
 وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المنكره عن الرسل كما دفع  
 شر ابى لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابى بكر حيث قال  
 ابولهب ابن صاحبك الذى هجانى اراد به قول الله تعالى \* ثبت يد ابى لهب \* وقوله فكان اى خبرهم  
 محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الآحاد \* مع ان الروايات السبعة الاراخلين على عيسى عليه  
 السلام فطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل  
 عيسى وصلبه \* بالتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة ملك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعنى  
 لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة في التواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد في التواتر  
 اصلا \* او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مذمومة على التخييل وراجعة الى الآحاد  
 كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة بتواتر تخلفها مثل قوله تعالى \* وما قتلوه وما  
 صلبوه \* والنصوص الدالة على الوحدة بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها  
 بهذه النصوص التواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبق معتبرا اذا عترض  
 عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حيا \* واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة  
 الانفراد فسيأتى جوابه \* ثم من قال التواتر يوجب عملا استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا  
 ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر  
 محسوس وان الخبرين جماعة لاحامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون  
 كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشئ  
 اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما حيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب بمنزلة ما ثبت  
 من العلم بالنسبة عند معرفة المعجزات \* وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لا يختص به من يكون  
 من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان واحدا في صفره يعلم اياه واه بالخبر كما يعلمها  
 بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا \* وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان  
 العلوم الاستدلالية كذلك \* قال صاحب الميزان العلم بالملك الماضية والبلدان النائية حاصل  
 من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا  
 بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تمننا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم  
 عليه الجملة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا قاطما يخالف بلسانه  
 او لخطب في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم لزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا  
 ومكرا على  
 قوم متعنتين حكم الله  
 تعالى عليهم بانهم  
 لا يؤمنون فكان  
 محتملا مع ان الرواة  
 اهل تعنت وعداوة  
 فطلت هذه الوجوه  
 بالتواتر والله  
 اعلم فصار منكر  
 التواتر ومخالفه كافرا

خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات فلنا لا يلزم من ترتيبها كون انقضية  
الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر  
الضروريات كقولنا الشئ امان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود  
والا كون وهو العدم متقابلا والمتقابلان يمنع انصاف الشئ الواحد بما قاله الشئ امان يكون  
واما ان لا يكون واما ان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج  
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالطلب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

( باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني )

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الاحاد في الاصل  
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما نقلته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان  
بنزلة المتواتر وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى  
روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب \* وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول \* والاعتبار  
للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة  
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل  
خبر الفاتحة والتميمة في الوضوء وغيرهما \* ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضاً من شهر بشهر  
شهر او شهرة فاشتهر اي وضوح منه شهر سيفه اذا سله \* واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض  
اي منتشر بين الناس \* واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر  
الواحد فلا يفيد الا الظن \* وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد  
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن  
عوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالها وخبر رجل بن مالك  
في الجنين وما شبه هذه الاخبار \* وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم  
يقين فكان دون المتوارر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل  
النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيعين وعامة المتأخرين  
\* قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر  
جا حده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جا حده لا يكفر بالاتفاق  
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر ان الخلاف في الاحكام \* وجه قول الفريق الاول  
من اصحابنا ان التابعين لما جمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على  
القبول الا بجماع جههم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرواية ولهذا سمينا  
العلم الثابت به استدلالا لا ضروريا الا انه لا يكفر جا حده لان انتكازه وجموده  
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عددا لا يتصور

( تواطؤهم )

( باب المشهور )

( من الاخبار )

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه المشهور  
ما كان من الاحاد  
في الاصل ثم انتشر  
فصار ينقله قوم لا  
يتوهم تواطؤهم على  
الكذب وهم القرن  
الثاني بعد الصحابة  
رضي الله عنهم ومن  
بعدهم واولئك قوم  
ثقافتهم لا يتوهمون  
فصار بشهادتهم  
وتصديقهم بنزلة  
المتواتر حجة من  
حجج الله تعالى حتى  
قال الجصاص انه  
احد قسمي المتواتر  
وقال عيسى بن ابان  
ان المشهور من الاخبار  
يفضل جا حده ولا  
يكفر مثل حديث  
المسح على الخفين  
وحديث الرجم  
وهو الصحيح عندنا  
لان المشهور بشهادة  
السلف صار حجة  
للمسل به كالمتواتر  
فصححت الزيادة به على  
كتاب الله تعالى وهو  
نسخ عندنا وذلك

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وإنما يؤدي إلى تخطئة العلماء في القبول وانتماءهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف إنكار المتواتر فإنه يؤدي إلى تكذيب الرسول عليه السلام إذا المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول ككفر \* وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب أنه وإن صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار أن رواه في الأصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لأنه لا يثبت إلا بانكار اليقين \* ولم يستقم اعتباره أي اعتبار ما يثبت فيه من الشبهة أو اعتبار كونه من الأحاد في الأصل \* في العمل أي في كونه موجبا للعمل لأن الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في إسقاط العمل به مما فهذا أولى \* فاعتبرناه في العلم فأثرت في سقوط اليقين \* إلا ما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالتواتر لكن العلم بالتواتر كان لصدق في نفسه لا لتقاطع توهم الكذب بالكلية \* والعلم بالمشهور انغلة عن ابتدائه وسكون إلى حاله يعني إنما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة إذا غفل عن كونه خبر واحد في الأصل وسكن إلى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لا عتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمى علم طمانينة قوله (وذلك) أي الزيادة على النص بالخبر المشهور \* مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام \* واليب باليب جلد مائة ورجم بالحجارة \* ورجم النبي عليه السلام ما عزا وغيرهما \* والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره \* والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه \* فصيام ثلثة أيام متتابعات \* وقد تحقق النسخ بمعنى في هذه الصور بهذه الزيادات فإن عموم قوله تعالى \* الزانية و الزاني \* يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم النسخ حكم الجلد في حقه \* وكذا قوله تعالى وارجلكم \* يتناول حالة الخفف في إيجاب الغسل فزيادة النسخ النسخ الحكم في هذه الحالة \* وكذا إطلاق قوله عن اسمه \* فصيام ثلثة أيام \* وجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقيده بالتتابع أنتسخ جواز التفرق \* وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لأن من شرطه عندنا أن يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وإن يكون متصلا لا تراخيا أو يوجد الشرطان جميعا ثم النظائر الثلاثة المذكورة وإن كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تصليل جاحدها فقد قال عيسى ابن أبان إن هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة أنواع \* قسم يضل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الأول والثاني على قبوله \* وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويحشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف أشبهه الاختلاف فيه في الصدر الأول فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يحشى عليه الأثم لأن باعتبار الرجوع يثبت الإجماع وقد ثبت الإجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع فلذلك يحشى على جاحده

وذلك مثل زيادة  
الرجم والمسح على  
الخفين والتتابع في  
صيام كفارة اليمين  
لكنه لما كان في الأصل  
من الأحاد ثبت به  
شبهة فسقط به علم  
اليقين ولم يستقم  
اعتباره في العمل  
فاعتبرناه في العلم لانا  
لا نجد وسعا في رد  
التواتر وإنما يشك فيه  
صاحب الوسواس  
ونخرج في رد المشهور  
لأنه لا يمتاز عن المتواتر  
الإمام يشق دركه لكن  
العلم بالتواتر كان  
لصدق في نفسه فصار  
يقينا والعلم بالمشهور  
انغلة عن ابتدائه  
وسكون إلى حاله  
فسمى علم طمانينة  
والأول علم اليقين

المأثم \* وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها  
 الفقهاء في باب الاحكام لانه ما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب  
 الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاده والاثم في الخطأ  
 موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله

( باب خبر الواحد )

وهو الفصل الثالث والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال  
 امثيوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة  
 ما نقلته بالقبول \* وهو كل خبر يرويه الواحد اى الخبر الواحد الاثنان اى الاثنان \* لاعتبار  
 للعدد فيه يعنى لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعددا بعد ان يبلغ درجة  
 الزواتر والاشتهار \* ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنان والواحد  
 فقبل خبر الاثنان دون الواحد \* وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ  
 بين الكل قوله ( وهذا ) اى خبر الواحد \* يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب  
 علم يقين ولا علم ظاهريته وهو مذهب كثراهل العلم وجللة الفقهاء \* وذهب بعض الناس الى  
 ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل \* ثم منهم من  
 ابي جواز العمل به عقلا مثل الجبائى وجاعة من المتكلمين ومنهم من نعه سما مثل القاشانى  
 وابى داود والرافضة \* واخرج من منع عنه سمعا بقوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم اى  
 لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص  
 \* قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع اللفي فيقتضى انتفاءه اصلا وخبر  
 الواحد يوجب نوع علم وهو علم غائب الظن الذى سماه الله تعالى علما في قوله \* عز اسمه فان علمتموهن  
 مؤمنات فلا يتناولهن النهى لانا ان سلطنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى \* ان يبعون  
 الا الظن ان الظن لا يغنى من الحق شيئا \* ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى  
 عدم جواز العمل \* لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ الرسول  
 مبلغ عنه \* ووصف بكمال القدرة فكان قادر على اثبات ما شرعه باوضح دليل فإى ضرورة  
 في التجاوز عن الدليل القطعى الى ما لا يفيد الا الظن \* كيف وانه يؤدى الى فساد عظيمة وهى  
 ان الواحد لوروى خبر فى سفك دم او استحلال بضع او بما يكذب فنظر ان السفك والاباحة  
 بامر الله تعالى ولا يكونان بامر فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك  
 دم لا يجوز الهجوم بالشك فيجب من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقحام الباطل  
 بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرقنا امره لتكون على بصيرة اما ممثلون او مخالفون  
 \* بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضرورتنا اى قبوله فيها من  
 باب الضرورة لانا نخرج عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبق فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد  
 فيها على خبر الواحد \* وقوله وكذلك الرأى من ضرورتنا جواب عن تمسكهم بالقياس فى

( الاحكام )

( باب خبر الواحد )

وهو الفصل الثالث  
 من القسم الاول وهو  
 كل خبر يرويه الواحد  
 او الاثنان فصاعدا  
 لا عبرة للعدد فيه بعد  
 ان يكون دون  
 الشهور والمتواتر  
 وهذا يوجب العمل  
 لا يوجب العلم يقينا  
 عندنا وقال بعض  
 الناس لا يوجب العمل  
 لانه لا يوجب العلم  
 ولا عمل الا عن علم قال  
 الله تعالى ولا تقف  
 ما ليس لك به علم وهذا  
 لان صاحب الشرع  
 موصوف بكمال  
 القدرة فلا ضرورة  
 له في التجاوز عن دليل  
 يوجب علم اليقين  
 بخلاف المعاملات  
 لانها من ضرورتنا  
 وكذلك الرأى  
 من ضرورتنا  
 فاستقام ان يثبت غير  
 موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن  
 فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة \* ولان القياس ليس يثبت بل هو مظهر وخبر  
 الواحد مثبت والظاهر دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول  
 من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله ( وقال بعض  
 اصحاب الحديث ) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة  
 بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل \* وذهب داود  
 الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب  
 العلم الاستدلالي تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لانه تعالى عن اتباع الظن  
 بقوله تعالى \* ولا تنف ما ليس لك به علم \* وذمه على اتباعه في قول جل جلاله \* ان يتبعون الا  
 الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون \* وقد انما قد الاجماع على وجوب الاتباع على ما تبين فيستلزم  
 افادة العلم لاجلحالة \* ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما نجد في انفسنا في خبر الواحد  
 الذي وجد شرائط صحته العلم بالخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل  
 بالمتواتر \* ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولا مستوى الكل فيه نقلا  
 هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من  
 كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضروري ووقوع الاختلاف فيه قوله ( قال الله تعالى  
 \* واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين  
 اتوا الكتاب ليبيّنوه للناس ولا يكتفون منهم فكان هذا امر بالبيان لكل واحد منهم ونهيه  
 عن الكتاب لانهم انما يكفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد  
 من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيتعين 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 اجل الدين والخطاب للجماعة : باحوصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة  
 توجه الامر بالظهار الى كل واحد من السامع بالقبول منه والعمل به اذا امر الشرع لا يتخلوا  
 عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان والهي عن الكتمان سوى هذا \* واعترض عليه بان  
 انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا  
 والعقاب ان لم يمتثلوا الاترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب مأمور بالبيان بحيث لو  
 امتنع عنه بما ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وان علم  
 قطعاً بالوحي انه لا يقبل منهم \* واجيب عنه بان البيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف  
 السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ  
 وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به \* ولا يقال بل فيه فائدة  
 اخرى وهي جواز العمل به \* لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز  
 قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز \* واما الفاسق فلان لم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل  
 الحديث يوجب علم  
 اليقين لما ذكرنا انه  
 اوجب العمل ولا عمل  
 من غير علم وقد ورد  
 الاحاد في احكام  
 الآخرة مثل عذاب  
 القبر ورواية الله تعالى  
 بالابصار ولا حظ  
 لذلك الا العلم قالوا  
 وهذا العلم يحصل  
 كرامة من الله تعالى  
 فثبت على الخصوص  
 لبعض دون البعض  
 كالوطئ تعلق من  
 بعض دون بعض  
 ودليلنا في ان خبر  
 الواحد يوجب العمل  
 واضح من الكتاب  
 والسنة والاجماع  
 والدليل المعقول اما  
 الكتاب قال الله تعالى  
 واذا اخذ الله ميثاق  
 الذين اتوا الكتاب  
 لتبيننه للناس وكل  
 واحد انما يخاطب بما  
 في وسعه ولو لم يكن  
 خبره حجة لما امر  
 ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا يانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة قوله (جل ذكره \* فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية وجاء التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانداز وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم واما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى \* لعلمهم يحذرون \* والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها ما واحد اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لو جوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قاتل بالفرق \* ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين \* لاننا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقيل هي اسم عشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى \* وليشهد عدايتهم طائفة من المؤمنين \* الواحد فصاعدا كما قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى \* وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا \* انهما كانا رجلين انصارين بينهما مدافعة في حق فيجاء كم احدهما الى النبي دون الآخر \* وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والآخر من اتباع عبد الله بن ابي المنافق على ما عرف على انا لو حملنا على اكثر ما قبل وهو العشرة لا ينتفي توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الاحاد الى التواتر \* ولا يقال سلنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية لاننا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى \* لعلمهم يحذرون \* يشير الى وجوب القبول والعمل \* فاما الشاهد الواحد فلانسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينعى المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا وام يتم نصاب الشهادة \* وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألو اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون \* امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا \* ومنه قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله \* امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممنوع \* ومنه قوله جل جلاله \* ان الذين يكتبون ما نزلنا من الينيات والهدى \* الآية او عد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام اظهاره فلو لم يجب حليا قبوله لكان الاظهار عدمه \* ومنه قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا \* امر بالتبين والتثبت وعلل بجي الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره  
فلو لانفر من كل فرقة  
منهم طائفة وهذا  
في كتاب الله اكثر  
من ان يحصى واما  
السنة فقد صح عن  
النبي عليه السلام قوله  
خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن له هذا التعليل فأذعية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستتبع ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا للعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحالة تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احتراماً عن الاطاب قوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا \* وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوق عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالباً للمحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الخنيفة وقد قرب او انها فعليك يثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فامر به بعض العرب وابعده من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاة باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اناه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبداً حينئذ \* وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى في الهدايا ايضا \* وكانت الملوكة يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب \* وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على خبره اى ما ذون \* وقبل شهادة الاعرابى في الهلال \* وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعياً الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو \* ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام \* فانه بعث علياً رضى الله عنه الى اليمن اميراً \* وبعده بعث معاذاً ايضا الى اليمن اميراً لتعليم الاحكام والشرائع \* وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم \* وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميراً لعمال الشرايع \* وبعث عبدالله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى \* وعمر بن امية الضمري الى الحبشة \* وعثمان بن العاص الى الطائف \* وخطب بن ابي بلنتة الى المقوقس صاحب الاسكندرية \* وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق \* وسليط بن عمرو العامري الى هوذة بن خليفة باليمن \* وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية \* وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة واليزيد بن برقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر

مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا تحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل على ومعاذ بن اسيد ودحية وغيرهم رضى الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان ينحفي

ابن حزم واسامة بن زيد و عبد الرحمن بن عوف و ابا عبيدة بن الجراح و غيرهم ممن يطول ذكرهم و اتابعث هؤلاء ليدعوا الى دينه و ليقم الحج و لم يذكروا في موضع مع انه بعث في وجود واحد عددا يبلغون حد التواتر و قد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسوله و ساعاته و حكمه و ان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه و خلت دار هجرته عن اصحابه و انصاره و تمكن منه اعداؤه و فسد النظام و التدبير و ذلك وهم باطل قطعا قتيبن بهذا ان خبر الواحد و يجب العمل مثل المتواتر \* و هذا دليل قطعي لا يبق معه عذر في المخالفة كذا ذكر الفزالي و صاحب القواطع قوله ( و كذلك اصحابه ) عملوا بالاحاد و حاجوا بها في وقائع خارجة عن العدو و الحصر من غير تكبير منكر و لا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها و صحة الاحتجاج بها \* فنهامتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام \* الائمة من قريش \* قبلوه من غير انكار عليه \* و منهار جوعهم الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام \* الانبياء يدنون حيث يموتون \* و قوله عليه السلام \* نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة \* و منهار جوعه الى توريت الجدة بنجر المقيرة و محمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس و نفضه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها \* و رجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل الاصابع في الديعة حيث كان يجعل في الخنصر ستة من الابل و في البنصر تسعة و في الوسطى و السبابة عشرة عشرة و في الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة \* و عن عدم توريت المرأة من دية زوجها الى توريتها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضباني من دية زوجها \* و عمله بنجر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوسى و هو قوله عليه السلام سنواتهم سنة اهل الكتاب \* و عمله بنجر جل بن مالك و هو قوله كنت بين حادثين لي يعني ضربتين فضربت احدهما الاخرى بمسطح فالتت جنينا ميتا فقتل في رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا القضية لانيه برأينا \* و منها ان عثمان رضي الله عنه اخبر برواية فريضة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال \* امكثي حتى تنقضي عدتك \* و لم ينكر الخروج للاستفتاء في ان التوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج و لا يخرج لبلال و لانهار اذا وجدت من يقوم بأمرها \* و منها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذنب و من قوله خبر الواحد و استظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعتني الله بما شاء منه و اذا حدثني غيره حلقته فاذا حلف صدقته و الخليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه و لا يقدم على الرواية بالظن لالتهمة الكذب \* و منها عمل ابن عباس بنجر ابي سعيد الخدري رضي الله عنهم في الروايات التي بعد ان كان لا يحكم بالروايات غير الضيعة \* و منها عمل زيد بن ثابت بنجر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا و داع بعد ان كان لا يرى ذلك

و كذلك اصحابه  
رضي الله عنهم عملوا  
بالاحاد و حاجوا بها

قد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث ﴿ ٣٧٥ ﴾ في كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها

واستفاضتها  
واجعت الامة على  
قبول اخبار الآحاد  
من الوكلاء والرسل  
والمضاربين وغيرهم  
واما المعقول فلان  
الخبر يصير حجة بصفة  
الصدق والخبر يحتمل  
الصدق والكذب  
وبالعادلة بعد اهلية  
الاخبار يترجم  
الصدق وبالفسق  
الكذب فوجب العمل  
برجحان الصدق  
ليصير حجة للعمل  
ويعتبر احتمال السهو  
والكذب لسقوط علم  
اليقين وهذا لان العمل  
صحیح من غير علم  
اليقين الا ترى ان العمل  
بأقرب صحیح بغالب  
الرأى وعمل الحكام  
بالبينات صحیح بلا  
يقين فكذلك هذا  
الخبر من العدل يفيد  
علما بغالب الرأى  
وذلك كاف للعمل  
وهذا ضرب علم فيه  
اضطراب فكان دون  
علم الطمانينة واما  
دعوى علم اليقين به  
فباطل بلا شبهة

\* ومنها ما روى عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقى ابا عبيدة و ابا طلحة و ابا بن كعب  
شرا با اذا تانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها  
فقمتم الى مهر ايس لنا فضربتنا الى اسفله حتى تكسرت \* ومنها ما اشهر من عمل اهل قباء  
في التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت \* ومنها ما روى عن  
ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبار اربعين سنة ولا تروى به بأسا حتى روى لنا رافع بن  
خديج ان النبي عليه السلام نهى عن المخابرة فانهما \* وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلى  
بن الحسين و محمد بن علي وسعيد بن جبيرة و نافع بن جبيرة و خارجة بن زيد و ابي سليمان بن  
عبد الرحمن و سليمان بن بشار و عطاء بن بشار و طاوس وسعيد بن المسيب و فقهاء الحرم و فقهاء  
البصرة كالحسن و ابن سيرين و فقهاء الكوفة و تابعيهم كعاقبة و الاسود و الشعبي و مسروق  
\* وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر \* واعلم  
ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة  
بسماء حاتم و شجاعة على فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون خبر الواحد  
حجة هي اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة في دور \* ولئن قال الخصوم لانهم عملوا بها  
بل لعلمهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما فترت بها من المقاييس و قران  
الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ما قال عمر رضي الله  
عنه اولم نسمع بهذا القضينا برأينا و حيث قال ابنه حتى روى رافع بن خديج الى آخره \* فان قيل  
ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بتركهم اياه في وقائع كثيرة \* فان بابكر رضي الله عنه  
انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة و انكر عمر رضي الله عنه خبر  
فاطمة بنت قيس في السكنى \* وانكرت عايشة خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت بكاء  
اهله عليه \* ورد على رضي الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا  
انهم انما انكروا الاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لالعدم الاحتجاج بها  
في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان رددهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع  
القياس ورد القاصي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل \* قوله (ندذ كر محمد في هذا)  
اي في قبول خبر الواحد \* غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما  
اوردناه \* واختصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة و سلمان  
وتبليغ معاذ وغيره لوضوحها \* او معناه لم نذكر ما اورده محمد لشهرتها و لفظ التقويم  
ونحن سكتنا عنها اختصارا و اكتفاء بما فعل الناس قوله (واجعت الامة على) كذا اي  
الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في انتزاع فيه \* وبيانه  
ان الاجماع قد انقعد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها بنيت على  
اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كفي  
الاخبار بطهارة الماء و نجاسته و الاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدي اليك فلان

وان فلانا وكلني يبيع هذه الجارية او يبيع هذا الشيء \* واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يبيع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرح \* وعلى قبول قول المفتي للمستفتى مع انه قد يجب بما بلغه عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع \* فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتاج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما فلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه في الاخر وانما يراعى في الجمع والفرق ان وصف الذي يتعلق به الحكم دون ماعداه \* وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متممة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور خبر الواحد لشبهه في النقل لتعطلت الاحكام فاقطعنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لان السلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه \* وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم \* منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق \* على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان برده) اراد به ان نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر \* قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فاننا لانصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه ولو تعارض خبران فكيف نصدق بالصدقين \* قال وما حكى عن بعض الحديث انه يورث العلم العلمهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب دليل قاطع ارجيه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصاص ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين \* ويجوز ان يكون جوابا عما يتسكك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالي بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الاجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تصير بقرا وابل بالاجتماع وتقرير الجواب اننا قدرنا في المحسوس والمعقول والمشروع انه قد يثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان بالاجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة اوطاقتين \* وبالاجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها \* وبالاجتماع الحروف والكلمات صار القرآن مهجرا ولا يوجد الاعجاز في احادها \* ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد \* ويثبت بفصل الاعضاء الاربعة

لان العيان برده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولي وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامه اذا ازدجت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

اذالعقد فضل على العلم والمعرفة وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى وجمدوا بها واستيفتها انفسهم ظلما

وعلموا وقال تعالى  
بغير فونه كما يعرنا بانهم  
فصح الابتلاء بالعقد  
كاصح بالعمل بالبدن  
ولهذا يجوزنا القول  
بالنسخ قبل العمل  
وقبل التمكن من العمل  
والله اعلم واذا ثبت  
ان خبر الواحد حجة  
قلنا انه منقسم وهذا  
باب تقسيم الراوى  
الذى جعل خبره  
حجة

قال الشيخ الامام  
رضى الله عنه وهو  
ضربان معروف  
وجمهور والمعروف  
نوعان من عرف بالفقه  
والتقدم في الاجتهاد  
ومن عرف بالرواية  
دون الفقه والفتيا  
واما المجهول فعلى  
وجوده اما ان يروى عنه  
الثقات ويعملوا بحديثه  
ويشهدوا له بصحة  
حديثه او بسكتوا عن  
الظعن فيه او يعارضوه  
بالظعن والرد  
او اختلف فيه اولم  
يظهر حديثه بين  
السلف فصار قسم  
المجهول على خمسة  
اوجه

من حل الصلوة مالا يثبت بفنسل عضو واحد \* ويثبت بالطلقات الثلاث مالا يثبت بطلقة  
فعرنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع  
من القوة مالا يكون له في غير هذه الحالة قوله (اذالعقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان  
العلم قد يكون بدون عقد القلب كما اهل الكتاب بحقيقة النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم  
حقيقته وكم لنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والعقد  
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد  
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم \* قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة  
من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم تعذر  
العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واثارها  
لا يخبر الاحاد \* ولهذا اى ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوازنا  
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس يقبل وليس المراد بالقبول التصديق ولا  
بالرد والتكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل ورفض ما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول  
الفاسق ورفض ما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا يتكليف علينا في العمل به \* ثم  
للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب ايدان بعض شرائطه لان حاصله  
اشترط كون الراوى معرفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا وابقا  
للقياس او مخالفا له وايست الفقاهة فيه شرط عند البعض \* اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة  
 وغيرهم مثل ابي بن كعب و عبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمانى و عبد الله بن الزبير قوله  
( وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه ) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث \*  
 فان وافقه تأيده اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس  
 مؤيد له \* وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث ارادته لم يشتهر هذا  
 المذهب عنه \* قال صاحب القواطع 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  
 منه \* وذكر ابو الحسين البصرى فى المعتمدان القياس اذا عارضه واحدا فان كانت علة القياس  
 منصوصة بنص قطعى وخبر الواحد ينفي وجوبها وجب العمل بالقياس بلاخلاف لان النص  
 على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد \* وان كانت منصوصة بنص  
 ظنى يتحقق المعارضه ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه  
 والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة \* وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان  
 الاخذ بالخبر اولى بلاخلاف لان الظن والاحتمال كما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك فى  
 الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف، ملقاً \* فعند الشافعي وجه ورأى الحديث الخبر  
 راجح سواء كان الراوي عالماً بقيتها او لم يكن بعد ان كان عدلاً ضابطاً وهو مذهب الشيخ ابي  
 الحسن الكرخي \* وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلاً ضابطاً فالواجب تقديم خبره  
 على القياس والا كان موضع الاجتهاد \* وحكى عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد  
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسياً ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في  
 ذلك بانه قد اشهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد \* فان ابن عباس لما سمع  
 ابهريرة رضى الله عنهم يروى تَوْضُؤاً مما سمته النار قال او تَوْضُؤَاتُ بَءَاءِ سَخْنٍ ا كُنْتُ تَوْضُؤاً  
 مِنْهُ \* ولما سمعه يروى من حمل جنازة فليَتَوْضُؤاً \* قال ابان من اولى الموضوع من حمل عبيد ان  
 يابسة \* ورد على رضى الله عنه حديث بروع بالقياس \* ورد على رضى الله عنه حديث فاطمة بنت  
 قيس بالقياس \* ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما يروى ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو كان ولد  
 الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس \* وبان القياس حجة باجماع السلف  
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو  
 ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى \* وبان القياس اثبت من خبر  
 الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس \* وبان القياس لا يحتمل  
 تخصيصاً والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل \* واحتج من قدم خبر الواحد على  
 القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد  
 \* فان ابا بكر رضى الله عنه نقض حكماً حكماً فيدبر ايه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضى الله  
 عنه رأيه في الجين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول  
 الله عليه السلام \* وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه  
 الضحاك بن مزاحم \* وترك ابن عمر رضى الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من  
 رافع بن خديج \* ونقض عمر بن عبدالعزيز ما حكم به من رد الغلة على البايع عند الرد بالعيب  
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضممان وفي نظايره كثيرة \* واما ما ذكر من رد  
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لاسباب عارضة لا لاسباب عارضة عليهم القياس عليه \* وبان الخبر يقين باصله لانه  
 قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو  
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً بمنزلة المسموع منه عليه السلام \* والرأى محتمل باصله في كل  
 وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان  
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن  
 بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالاً وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأى  
 اصلاً يعنى الاصل في الرأى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذى هو مناط  
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل  
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء  
 الراشدون وعبد الله  
 بن مسعود وعبد الله  
 بن عباس وعبد الله  
 بن عمرو بن ثابت  
 وعاذ بن جبل وابو  
 موسى الاشعري  
 وعائشة رضى الله  
 عنهم وغيرهم ممن  
 اشتهر بالفقه والنظر  
 وحديثهم حجة ان  
 وافق القياس او  
 خالفه فان وافقه تأيد  
 به وان خالفه ترك  
 القياس به وقال مالك  
 رحمه الله فيما يحكى  
 عنه بل القياس مقدم  
 عليه لان القياس  
 حجة باجماع السلف  
 وفي اتصال هذا  
 الحديث شبهة  
 والجواب ان الخبر  
 يقين باصله وانما  
 دخلت الشبهة في نقله  
 والرأى محتمل باصله  
 في كل وصف على  
 الخصوص فكان  
 الاحتمال في الرأى  
 اصلاً وفي الحديث  
 عارضاً

ولان الوصف في النص كالخبر والرأى والنظر ﴿ ٣٧٩ ﴾ فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البان

والخبر بيان بنفسه  
فكان الخبر فوق  
الوصف في الابانة  
والسماج فوق الرأى  
في الاصابة ولهذا  
قدمنا خبر الواحد  
على الخبر في القبلة  
فلا يجوز الخبر معه  
واما رواية من لم  
يعرف بالفقهاء ولكنه  
معروف بالعدالة  
والضبط مثل ابي  
هريرة وانس بن  
مالك رضى الله  
عنهما فان وافق  
القياس عمل به وان  
خالفه لم يترك الا  
بالضرورة وانسداد  
باب الرأى ووجه  
ذلك ان ضبط حديث  
النبي عليه السلام  
عظيم الخطر وقد كان  
النقل بالمعنى مستفيضا  
فيهم فاذا قصر فقه  
الراوى عن ذلك  
معاني حديث النبي  
عليه السلام  
واحاطتها لم يؤمن  
من ان يذهب عليه  
شي من معانيه بقله  
فيدخله شبهة زائفة  
يخلو عنها القياس  
فيحتاج في مثله

بعارض القل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا  
والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلماذا كان العمل بالخبر اولى \* وذ كر بعض  
الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلاث مقدمات \* ثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
\* ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيان \* فلما  
التمسك بالقياس فلا يتم الا بربع مقدمات او خمس \* ثبوت حكم الاصل \* وكونه معللا  
بالعلة الغلانية \* وحصول تلك العلة في الفرع \* وعدم المسانح في الفرع عند من يجوز  
تخصيص العلة \* ووجوب العمل به والاولى والخامسة يقينيان والبواقي ظنية واذا كان  
كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا قوله  
(ولان الوصف في النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من  
حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر \* والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة  
سماج الخبر من الراوى \* والقياس عمل به اى تعديده الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل  
بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر \* والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى  
نصا لان القياس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع \* والخبر بيان  
نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف \* في الابانة اى في اظهار الحكم  
واتباته \* والسماج فوق الرأى في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا وانما لا يجرى  
في المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوي بالضعيف \* واماماتمسك الخصم به من رد  
الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها  
ايضا \* وقوله بان القياس محتمل بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط لان خبر الواحد  
حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله  
لاحتمال الكذب والسهو ومدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير  
متعلق بالوصف المستنبط ثابت في القياس دون الخبر \* وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس  
لا يحتمله قلنا الكلام في خبر يرد ويخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى  
خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس \* عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر \* وان خالف  
القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس  
مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالف لآخر  
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائده هذا الكتاب \* وقوله  
وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة \* وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب  
كأ ترى \* ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث  
رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلام واختصره  
اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت  
رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمر بن ميمون انه قال

صحبت ابن مسعود رضى الله عنه سنين ماضية يروى حديثا الامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذ به البهر والفرق وجعلت فرائضه ترعد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا. ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذى هو اصل القياس وهنا تمكنت شبهة في عين الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاج في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه \* واهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضى نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في مجمل القصان او نقصان في محل الزيادة \* ثم هذا الكلام لما اوهم انه از درى بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعذر عنه بقوله وانما نعنى بما قلنا من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبي عليه السلام \* فاما ان نعنى به الازدراء اى الاستخفاف بهم فعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الخيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه مقلدا له فاطنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضى الله عنهما لا شرا كهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم ونقده في رداؤه على ما روى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يديت منكم رداؤه حتى افيض فيه \* قال حتى يفيضها اليه ثم لا يذساها فبسطت ردة كانت على فافاض رسول الله عليه السلام فيها ما قالت فضممتها الى صدرى فما نسيت بعد ذلك شيئا \* لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث نامحيا يعنى اذا تحققت الضرورة بانسد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا نامحيا للكتاب وهو قوله تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس \* والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره \* معارضا للاجتماع فان الامم اجتمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعاب بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وتراى العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضه \* وانما قال معارضا لانه لانسح الاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله قوله (وذلك) اى كون الحديث نامحيا عند

وانما نعنى بما قلنا  
قصورا عند المقابلة  
بفقه الحديث فاما  
الازدراء بهم فعاذ الله  
من ذلك فان محمدا  
رحمه الله يحكى عن  
ابى حنيفة رضى الله  
عنه في غير موضع ان  
احتج بمذهب انس  
بن مالك رضى الله  
عنه وقلده فاطنك  
في ابي هريرة رضى  
الله عنه حتى ان  
المذهب عند اصحابنا  
رحمهم الله في ذلك انه  
لا يرد حديثه انا لهم  
الا اذا انسد باب الرأى  
والقياس لانه اذا انسد  
صار الحديث نامحيا  
للكتاب والحديث  
المشهور ومعارضه  
للاجتماع وذلك مثل  
حديث ابي هريرة  
رضى الله عنه في  
المصراة انه انسديه  
باب الرأى فصار  
نامحيا للكتاب والسنة  
المروفة معارضا  
للاجتماع في ضمان  
العدوان بالمثل والقيمة  
دون التمر

انسداد باب الرأي مثل حديث أبي هريرة \* او مثال ما ذكرنا حديث أبي هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيتها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر \* و يروى باحد النظرين \* و يروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث \* والتصريفة في اللغة الجمع يقال صربت الماء وصربته اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليخيل المشتري انها فزيرة اللبن \* والتحفيل بمعناها ايضا \* وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلبه الاولى والنظر الاخر عند الحلبه الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ \* ثم الشافعي رحمه الله جعل التصريفة عينيا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما ثبت لغرور كان من البايع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد في وسطها كانا او اشترى قفة من الثمار فوجد في اسفلها حشيشا \* والمذكور في بعض كتبهم ان الغرير الفعلي منزل منزلة الالتزام اللفظي فصار كالمو شرط الغزارة وعندنا التصريفة ليست بعيوب ولا يكون للمشتري ولا ية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لا يعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يعدم صفة السلامة فيقلتها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار للغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شئ مشتبه فان اتفاح الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو اظهر على ما عليه عادات الناس في ترويح السلعة بالحيل فيكون هو مغترا في بناء ظنه على المحتمل والمحمول لا يكون حجة \* فاما الحديث فخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس \* معارضا للاجتماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديت ابي هريرة رضي الله عنه انما يقبل 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 الرأي لان ضمان العدو ان فيماله مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى \* فاعذروا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وفي الامثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام \* من اعتق شقصه في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما بيناه في باب الاداء والقضاء \* وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعدى الرد \* ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فاجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون ناسخا معارضا كذا ذكر في الكتاب \* وقوله في ضمان العدو ان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضا للاجتماع اي يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضه الاجماع في حق هذا الحكم \* وقوله وفي وجوه اخرى ذكرناها في موضعها عطف عليه اي صار معارضا للاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخرى \* وهي ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه \* احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي لادمم التعدي \* ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينهى بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل كالحبل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض وبصير كالكسب \* ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا للصوف فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزابل الاصل ولو زال قبل القبض بأفة لم يسقط شيء من الثمن نكدا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير مضمونا \* ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البايع حصته من الثمن كالمو اشتري شيئين ثم ردا احدهما \* ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا او دراهم كالفنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجده في الشرع \* ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة محفلة فندب النبي عليه السلام البايع الى الاستراد صلحا لا حكما فاني بعلقة اللبن في ثلاثة ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاها من تمر فقبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لاحكامه افطن الراوى انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بعبارة \* فان قيل انكم جاتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فنجبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناوقوى سند اوراوية وهو ابو هريرة اولى رتبة في العلم من معبد \* قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعلم به كبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار \* وذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوفا للمعاندة لانا ناتبع الصحابة فقول لاشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشغل

وفي وجوه اخرى  
ذكرناها في موضعها

بالسنة وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكننا  
 لانظن به وبجميع الصحابة الا الصدق \* واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى  
 لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه  
 حديث المصرات وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين \* فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى  
 ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل  
 عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس \* قال ابو اليسر  
 واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر  
 انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة  
 والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم  
 وقوفهم عليه \* وعدلتهم وتقواهم تدفع تهمة التزاد عليه والنقصان عنه \* قال ولان  
 القياس الصحيح هو الذى يوجب وهن فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر  
 فيجب ان قبول كى لا يتوقف العمل بالاخبار \* واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر  
 رضى الله عنه قبل حديث جيل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس  
 لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ \* ولهذا قال كدنان نقضى  
 فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وقبل ايضا خبر الضحاك فى توريث  
 المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث  
 قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها يجب بعد الموت ومعلوم انهم لم يكونوا  
 من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة \* ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المقول  
 عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة  
 رضى الله عنه فى الصائم اذا كل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة  
 رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس \* ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ  
 لحديث المصرات وانبت الخيار للشترى \* وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا  
 عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى  
 الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث \* واجاب عن حديث المصرات والعرية واشباههما  
 فقال انما ترك اصحابنا العمل بها مخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لالفوات فقه الراوى  
 وان حديث المصرات مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما يدنا \* وحديث العرية مخالف للسنة  
 المشهورة وهى قوله عليه السلام \* والتر بالتمر مثل مثل كىل بكىل \* على اننا لانسلم ان اباهريرة رضى الله  
 عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شئ من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة  
 وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ورضى عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فبقي حتى انتشر فى العالم  
 ذكره وحديثه \* وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى  
 ابو هريرة منها الفا وخمسمائة \* وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بأقياس قوله (واما  
المجهول) الى آخره \* اعلم ان عامة السلف وجاهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة  
رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى ايهم وثنائه عليهم في آي كثيرة مثل قوله  
تعالى \* والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم  
ورضوعنه \* الآية وقوله عز اسمه \* والذين معه اشداء على الكفار \* وقوله جل ثناؤه  
\* لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة \* في شواهد لها كثيرة وبقول الرسول  
صلى الله عليه وسلم \* اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم \* ولا شك انه لا هتداء من غير عدالة  
وقوله عليه السلام \* لاندكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم مل الارض ذهباً ما ادرك مد  
احدهم ولا نصيفه \* وقوله عليه السلام \* ان الله تعالى اختار لي اصحاباً واصهاراً وانصاراً \*  
واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب  
وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد انشاء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد  
وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد في موالاته الرسول ونصرته كافياً في القطع  
بمدالتهم وامام اجري بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب  
ما صار اليه وانه اوفق للدين واصحح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنهم \* ولكنهم  
اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من  
صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تم القليل والكثير  
وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم ان اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على  
طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالماً ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا  
اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه \* وكذا لو حلف زبده  
ليس صاحب عرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق \* قال الفرز الى رحمه الله الاسم لا ينطق  
الاعلى من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص  
الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير  
بل بتقريب \* قلت وسمعت عن شيخي رحمه الله ان ادناها ستة اشهر \* وذكر في الكفاية  
لابن بكر احد بن علي البغدادي ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانهم الامن اقام  
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين \* واذا عرفت  
هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف  
ذاته الا برواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت  
عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلاً فيهم \* وعلمت ان ابضة  
وسلمة ومعقلا وان رأوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما  
اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم \* ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله  
وانما نعى بهذا اللفظ اي بالمجهول من ام يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فاعلم  
ذني به المجهول في  
رواية الحديث بان  
لم يعرف الا بحديث  
او بحديثين مثل  
وابضة بن معبد

عرف بما روى من حديث او حديثين \* وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعتي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احتزبه عنها \* وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق صحري بن البليدين الحسارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده \* روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طواعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة \* ومعمل بن سنان وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام \* فمعمل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في اخر سني معاوية \* ومعمل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبر اسنة ثلاث وستين \* وواضحة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبهامات \* عن واظنة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر به النبي عليه السلام ان يعيد \* وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه \* صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالثقة والعدالة والضبط فيقول ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل ثقة وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة \* وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه \* وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمرئي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرق نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك \* وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض ورد البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه \* مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروح اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم اهلها حتى مات عنها فلم يحب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فني ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق  
ومعمل بن سنان فان  
روى عنه السلف  
وشهدوا له بصحة  
الحديث صار حديثه  
مثل حديث المعروف  
بشهادة اهل المعرفة  
وان سكتوا عن  
الطعن بعد النقل  
فكذلك لان  
السكوت في موضع  
الحاجة الى البيان  
بيان ولا يتهم السلف  
بالتقصير وان  
اختلف فيه مع نقل  
الثقات عنه فكذلك  
عندنا مثل حديث  
معمل بن سنان ابي  
محمد الاشجعي في  
حديث بروح بنت  
واشق الاشجعية انه  
مات عنها هلال بن  
ابي مرة ولم يكن  
فرض لها ولا دخل  
بها فقصى لها  
رسول الله صلى الله  
عليه وسلم بمهر مثل  
نسائها فعمل بحديثه  
عبد الله بن مسعود

رضى الله عنه

(ثاني)

(٤٩)

(كشف)

والله ورسوله منه بريء منه ارى فيها مهر مثل نساءها لاوكس فيده ولاشطط اى لا تقص ولا يجوز  
 حدنقاه معقل بن سنان الاشجعي وابوالجراح صاحب رواية الاشجعيين وقالان شهدان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية من بنى رؤاس بن كلاب بمثل قضائك  
 هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله  
 عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بهداسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام \*  
 ورد على رضى الله عنه فقال ما صنع بقول اعرابي بوال على عقبه حسبه الميراث ولما اختلف  
 في قوله اخذنا به لما ذكرناه وفي قوله للمخالف ربه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذى  
 عنده وهوان المعهود عليه عادياهما الما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول  
 به او جعل الرأى اولى من رواية مثل هذا الجهول وهو مذهبنا ايضا كما نرين \* وقيل انما رده  
 لمذهب تفرد به وهوانه كان تخلف الراوى ولم يره هذا الرجل لتخلفه \* وقوله اعرابي بوال  
 على عقبه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من  
 عادتهم الاحتماء فى الجلوس من غير ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا  
 اليه وعدم المبالاة باصابتهم اعاقبهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر فى الصحاح بروع  
 اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح  
 لانه ليس فى الكلام فعول الاخروج وعود اسم واد \* واعلم ان خبر الجهول مردود عند  
 الشافعى رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار الجاهيل فان عمر رضى الله عنه  
 رد خبر فاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر الجهول منهم  
 لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده \* وعندنا خبر الجهول من القرون  
 الثلاثة مقبول لان العادة كانت اصلا فى ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام \* خير الناس قرني  
 الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم \* الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة  
 الاعرابى فى رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر  
 عن رؤية الهلال \* تشهدان لاله الا الله \* قال نعم فقال \* اتشهد ان محمدا رسول الله \* قال نعم فمر  
 بلال ان يؤذن فى الناس بالصوم وهذا رد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوسعي  
 او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته \* واما رده بعض الصحابة اخبار  
 الجاهيل فبناء على عوارض دلى ما عرف كذا ذكر فى عامة الكتب ثم هو منقسم دلى الاقسام  
 الخمسة المذكورة فى الكتاب \* ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا \* وقد ذكر فى القواطع  
 وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تعديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر \*  
 وينبغي ان يكون القسم الثانى مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه  
 \* ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف \* ويجوز ان يكون  
 القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا فى هذا القسم دون القسمين الاولين فقبل  
 عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيساقطان وبغير الخبر بمنزلة ما لو اطمع

ورده على رضى الله  
 عنه للمخالف ربه  
 وقال ما صنع بقول  
 اعرابي بوال على  
 عقبه ولم يعمل  
 الشافعى رحمه الله  
 بهذا القسم لانه  
 خالف القياس عنده  
 وعندنا هو حجة  
 لانه وافق القياس  
 عندنا وانما يترك  
 اذا خالف القياس وقد  
 روى عنه الثقات  
 مثل عبد الله بن  
 مسعود وعلقمة  
 وسروق ونافع بن  
 جبير والحسن ثبتت  
 بروايتهم عدالته مع  
 انه من قرن العدول  
 فلذلك صار حجة  
 وساعده عليه اناس  
 من اشجع منهم ابو  
 الجراح وغيره

ردو لا قبول فيلحق بالقسم الخامس \* ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه بردلان الخلاف لا وقع في قبوله كان ادنى حالاً من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المسأل وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتأكد بالموت كتاباً كد بالوطى \* لان بالموت ينهى السكاح الذي هو عمر العمر والشئ \* اذا انتهى تقرر كانهما الصلوة والسلام فيكون بمنزلة تسليم العقود عليه وهو الوطى \* ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به \* وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضى او باستيفاء العقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شئ \* لان العقود عليه رجوع اليها سالماً فكان بمنزلة مالو طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفاً للقياس وجب رده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال لا في الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك \* وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم \* ولو جعلت اسم الاشارة راجعاً الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلايمه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف \* وقوله وقد روى اي هذا الحديث عنه \* اي عن معقل \* الثقات اي العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثاني ثبتت بروايتهم عنه وعلمهم به عدالته دليل ثان على وجوب العمل به \* وقوله مع انه اي معقلاً من قرن العدول دليل ثالث واشارته الى الجواب بما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية الجمهور في الكفر والصبيا لا تقبل فكذا رواية جمهور الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض ينقضه فاما الصبا والكفر في جمهور الحال فيهما فاصل فلا يترك الايقين بعارضه فيفترقان قوله ( فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد ) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه فاتفقوا على الرد دليل على انهم اهتموا في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولي كذا قال شمس الأئمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكر او مستنكر الان اهل الحديث لم يعرفوا صحته \* وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثاً مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال \* انا خاتم النبيين لاني بعدى الا ان يشاء الله \* فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الاخلاء الزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثاً لان كونه حديثاً ان لم يكن معلوماً عند اهل الصنعة فكونه موضوعاً ليس بمعلوم لهم ايضاً فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقاً في الرواية \* ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لاني حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب \* وذكر الشيخ ابو عمرو والدمشقي اذا انفرد الراوي بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لمارواه من هو اولي منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا \* وان لم يكن فيه مخالفة لمارواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقائه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراجه جازما له من حاله عن حيز الصحيح \* ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحفاظ والضابط المقبول تفرد به استحسانا حديثه ذلك 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 المرود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في روايته من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجب التفرد والشذوذ من الكرامة والضعف \* ثم قال والصواب في المنكر التفصيل الذي بيناه في الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله ( واما اذا لم يظهر حديثه ) اي لم يرفعهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركه القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن تهمته الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث \* ولذلك اي ولو كون العدالة اصلا في تلك الازمنة يجوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والثالث والعالي اهله الصدق فاما في زماننا فخير مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمه الله القضاء بشهادة المستور لانهم اكانوا في زمان فشقوا الكذب كذا ذكر شمس الأئمة \* واذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف عدلته ان عمل به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم بما روي يجب قبول خبره لانهم لا يعلمون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روي \* واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابي حنيفة رحمه الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به مالم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ \* وبعضهم قالوا لا يجب العمل به مالم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه رحمه الله \* وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول \* فالشافعي رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدلته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبره معقل بن سنان في ايجاب المهر في المفوضة \* واصحابنا قالوا الظاهر

واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يتركه القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يحمل في حق الاسلام \* واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجلا معروفا عدل عدله جماعة من النقات منهم البخاري \* قال ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رحمه الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة \* ثم نلخص الشيخ الكلام ويزحاه له فقال فصار المتواتر من الخبر يوجب علم اليقين \* وفيه ابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية \* والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه \* والمراد من الظن في قوله والمستكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الشبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم اشبوت فيه راجحا والمستكر بهذه المناوبة \* وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي هو لم يقابل برده ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله (ومثال المستكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة وهو مذهب عمرو وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم \* وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حتى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى \* وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لانسفة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واحمد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي رضي الله عنهما نحو امين فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم \* ليس لها نفقة ولا سكنى \* وارسل اليها ان تنقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانقلني الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت حارك لم يرك \* واما الفریق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لان نفقة ذلك الا ان تكون حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فلو جنبنا السكنى بمعموم قوله تعالى \* لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن \* الآية \* وقوله عن اسعد \* اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم \* فان كل واحد يم المبتوتة والمطلق الرجعية \* ولم يوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى \* وان كن اولات حمل فانتفقوا عليهن حتى يرضن حملهن \* فانه بمفهومه يدل على انتقالها عند عدم الحمل \* والمعنى فيه انها تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البين

ومثال المستكر مثل  
حديث فاطمة بنت  
قيس ان النبي عليه  
السلام لم يجعل لها  
نفقة ولا سكنى فقد  
رده عن رضي الله عنه  
فقال لا ندع كتاب ربنا  
ولا سنة نبينا صلى الله  
عليه وسلم بقول  
امرأة لا ندري  
اصدقت ام كذبت  
احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وخضانه له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه \* وعلماؤنا قالوا انها محتسبة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة \* ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه \* اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدهم \* وقد بينا فيما تقدم ان بقرامته يزداد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى \* وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن \* لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول مادة فكان يشكك انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالت فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله \* حتى يضعن حملهن \* واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لان نفقة تلك الا ان تكونى حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات \* واما بن الحديث فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأه لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمه بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النص لثلا ولم يروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى ثقتها \* و اشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى \* لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن \* الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة \* وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الا اتقى الله تعنى في قولها لاسكنى والنفقة وكانت تقول تلك امرأة فنذت العالم \* وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شئ \* تناله يده \* وقال ابوساة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل \* وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشامى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال وبالك تحدث بمثل هذا \* ورد ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة \* ورد عمر رضي الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم التكبير على ان مذهبهم فيه كذبه \* وقيل لسعيد بن المسيب ان تعد المطلقة ثلثا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افنيت الناس انها استطالت على اجائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعد في بيت ام مكتوم \* وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة \* او تأويله ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشعر فابت فلم يقض لها بشي آخر لعينة الزوج كذا في الاسرار وغيره \* فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميانهم فكان من القسم الثالث فيذبحي ان يكون مقبولاً عندكم كخبر الاشعبي في المفوضة ولا يكون مستنكراً \* قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به من ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه ولقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكراً قوله (وكذلك حديث بسرة) اي وكحديث بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي في ان مس فرج نفسه او غيره باطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعلياً وابن مسعود وابن عباس وعمارا وابالدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال علي رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنيت انفي وكذلك نقل عن جماعة من الصحابة \* وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه \* وتذاكر عروة ومروان الموضوع من مس الفرج فقال مروان حدثني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا \* وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه النقلة لما اجزت شهادتها انما اقوام الدين الصلوة وانما اقوام الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احديري في مس الذكر وضوء \* وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان \* ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت بخسة من دم حيض وغائط ومني وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر \* واما السنة فاروى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله افى مس الذكر وضوء \* فقال لا \* وروى عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال \* ما ابالي مسسته ام مسست انفي \* فبه على العلة وهي انه عضو ظاهر \* وعن ابى ايوب الانصاري رضي الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا في الصلوة فقل لا بأس به \* وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب \* قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح الانار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة  
بنت صفوان في مس  
الذكر من هذا القسم  
وانما جعل خبرا  
لعدل حجة بشرائط  
في الراوى وهذا

باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل ﴿ ٣٩٢ ﴾ وكل وجود من الحوادث فبصورته

باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى ﴿

ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوى معروفا ومجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به \* لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يتوهم بغيره كالعالم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقامم بالراوى وصفة له فلها قيد بقوله من صفات الراوى قوله ( لان المراد بالكلام ) كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلام لا محالة والكلام فى العرف ماله صورة وهى ان ينظم من حروف مهجاة \* ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل \* لانه اى الكلام وضع للبيان اى لاطهار المعنى الذى وقع فى القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنلا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز \* ولهذا لا يجب مجود التلاوة بقراءة البيعا عند اكثر الحقةين لعدم صدورها عن عقل وتمييز \* وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لاتدل على معنى معلوم لانه لا يسمى كلاما عرفانا \* معنى الكلام فى الشاهد ما يكون يميز اسماء الاعلام فالايكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى بمنزلة ما وصنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لعدم معناه فها هم التميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه فى الخبر ليصير خبره كلاما \* بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعنى لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتمييز ليقع صحيحا وكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه \* ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم \* فلا يثبت صدقه فى خبره ضرورة اى لا يكون جهة الصدق متميزة فى خبره بطريق الضرورة كما فى خبر الرسول \* بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق فى خبره بالاستدلال \* وذلك بالعدالة والاتزجار اى الامتناع عن محظورات دينه \* ليثبت به اى بالاتزجار عن المحظورات رجحان الصدق فى خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل باتزجاره عن سائر ما يعتقد محظورا على اتزجاره عن الكذب الذى يعتقد محظورا \* او لما كان منزجرا عن الكذب فى امور الدنيا كان ذلك دليل اتزجاره عن الكذب فى امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذالم يكن عدلا فى تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق فى خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمتها فظاهر انه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فرفنا ان العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة قوله ( واما الاسلام ) فكذا ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام فى الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفساق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط \*

ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما لكذب فياطل والكلام فى خبره حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الاتزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق فى خبره واما الاسلام فليس بشرط اثبات الصدق لان الكفر لا ينافى الصدق ولكن الكفر فى هذا الباب يوجب شبهة يجب بهار الخبر لان الباب باب الدين

والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصيره تهما فى باب الدين ثبت بالكفر تهمة زائدة لانقصان حال بمنزلة الاب فيما شهد ولده واهل بيته لانقطاع الولاية (فاشار)

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكافر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كالمؤمن اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكافر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين اشد العداوة فتحملهم المعادة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عز ذكره « لا يألونكم خبالا » اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق التمام فانهم كتبوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلماذا شرطنا الاسلام في الراوي فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعادة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعيا \* وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دين نفسه \* ولهذا اي وثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذي الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم \* ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولا تقطع الولاية بمعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه \* ولن يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا \* واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا توجد وهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيان صدق الهمجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا انفاية بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا كل واحد شرط على حدة ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصر واعلى ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

## باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قوله ( اما العقل ) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم \* شعر \* سل الناس ان كانوا لديك افاضلا \* عن العقل وانظر هل جواب محصل \* فقال بمضمون العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات \* واعترض عليه بأنه لو كان جوهرأ لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع \* وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل الاغنام يفصلوا بين قولهم عققات وعلمت فاستعملواهما للمعنى واحدا وقالوا هذا امر معلوم ومعقول \* وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والجنون ولا شك انه غير العلم ولذلك يوصف به حامد الخلق ولا يوصف بالعلم الا قليل منهم \* وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان من نفسه \* ومختار الشيخ والقاضي الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضيء بطريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدينية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسي المبصرات \* وانما ما نوراً لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانها لا يظهر الا بظهور الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستتير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقايقها وامرارها فكان اولى باسم النور \* وقوله يتبداء مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور \* والجملة صفة لطريق والضمير فيه راجع الى الطريق وفي يتأمله الى القلب بمعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه يدرك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئاً يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له باباً لا يخالها ذاحبة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه الذي لا بد للبناء منه \* واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيبتها وسائر ما فيها من العجائب استدلل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدى اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وبقه الله لذلك قوله ( وانه ) اي العقل لا يعرف في البشر اي الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبته امره \* ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعاً الى ما في قوله فيما يأتيه وبذره اي يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعلة على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلاً على حصول العقل فيه وهو من قبيل

( الاستدلال )

## باب تفسير هذه

## الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضي الله عنه اما العقل فنور يضيء به طريق يتبداء به من حيث ينتهي اليه يدرك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدرك القلب يتأمله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه وبذره ما يصلح له في عاقبته وهو نوعان قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائداً ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فعقلت احكام الشرع بادنى درجات كاله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيراً

الاستدلال بالاثار على المؤثر \* قال الشيخ في مختصر التقويم فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والعاقول من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الانسان في اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله \* والله اخر حكمكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا \* ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غير نزيه ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا قبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا الاحتمال ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبنى التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان كمال انبئية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذ لم تعارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهده به \* والمطلق من كل شئ يقع على كاله اى كاله في مسماه \* فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على ان غير كمال العقل \* فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احترز بقوله في الشرع عن المعاملات \* لان الشرع لما يوله امور نفسه لتقصان عقله فلان لا يوليه امر شرعه اولى \* ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لالتقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبي الى نفسه فالتقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا \* ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالردود ذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقة مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا الا ترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بنحوي القبله وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر شهرين وقدره النبي عليه السلام فيلصباهم ثم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا يعلم وهو الصلوة الى القبله ولم يشكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي \* ولان غالب احواله اللهو والامب والمساحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية \* واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بانعا يومئذ الا ان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لانه لم يكن بالغ الا ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاه وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لاقوم اذا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شئ  
يقع على كاله فشرطنا  
لو جوب الحكم  
وقيام الحجة كمال العقل  
فقلنا ان خبر الصبي  
ليس بحجة لان  
الشرع لما لم يجعله  
وليا في امر دنياه ففي  
امر الدين اولى  
وكذلك المعتوه

الأتري ان الشهادة بعد البلوغ . مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذلك الرواية  
ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان  
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحمלוه بعد البلوغ وقبله  
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان بمجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول  
رواية ما تحمלוه في الصبي بعد البلوغ \* ثم قيل اقل مدة بصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين  
لحديث محمود بن الربيع حفظت بحجة بمجاهر رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت معلقة في  
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدر \* وكذا الحكم اذا كان فاسقا او  
كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك  
والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتمل هذا ثم يشهدون بها فانها  
جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من  
الشهادة . مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يحفظون ما قبل اسلامهم وادواها  
بعده كذا في الكفاية البغدادية \* وكذلك المعتوه اى وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبي  
ولاجنون في شبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا  
تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعتوه فوق النقصان بالصبا ان الصبي قد يكون اعقل من البالغ  
ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى \* وآتيناها الحكم صبيا \* فكان خبره اولى بالرمد من خبر الصبي \*  
وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اى القاصر ما يقارنه  
ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد لاعلاء ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر العمر  
مع انه في اقسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقم البلوغ مقامه تيسيرا الى  
آخر ما ذكرنا \* وقوله واعتدله بيان ادنى درجات الكمال وتفسير له قوله (واما الضبط) فكذا  
ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط الذى يعمل بكتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق  
سماعه بان يصرف همه اليه ويقبل بكتبته عليه لثلاثين منه وقديده الشيخ في آخر هذا الفصل  
\* ثم فهمد اى فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذى اراد به يعنى معناه اللغوى والفقوى والشرعى جميعا  
ثم حفظه بذل المجهد اى حفظ الكلام بذل الطاقه في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه \* ثم  
انبات عليه اى على الحفظ بمحافظه حدود ذلك الكلام بان يعمل به وجبه بدنه وبذا كره  
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان \* على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على  
نفسه اى لا انساه ولا يساع في حفظ الحديث بل يسي الظن بنفسه وبذا كره دائما مقدر في  
نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذا الجزم سوء الظن \* ولهذا كان ابن مسعود رضى الله  
عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائضه ترتد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى  
درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة \* الى حين ادائه . متعلق بقوله ثم انبات عليه وانما سر  
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك  
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبعده فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه  
الاداء كما تحمّل ولا يأتى ذلك الا بالحفظ والاثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان  
تفسيره سماع الكلام  
كما يحق سماعه ثم فهمه  
بمعناه الذى اراد به  
ثم حفظه بذل  
المجهد وله ثم الثبات  
عليه بمحافظه حدوده  
مراقبته بمذاكرته  
على اساءة الظن  
بنفسه الى حين ادائه

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا\* ولهذا لم يجوزوا بحنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحارثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الأئمة رحمه الله قوله (وهو) اي الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي الضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه للغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل يبع الخنطة بالخنطة و على تقدير النصب يبع الخنطة بالخنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة\* والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان\* متعلقة بشعل القلب\* وهذا اي ضبط الحديث بمعناه الغوى والشرعى اكل النوعين اي الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشع والناقص اعدلا بنى مروان ولهذا قال بعده والمطلق من الضبط يتناول الكامل اي الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما ينافى العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوى فقه الحديث بما يقع خلل في النقل بان يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله اذا كان فقيها\* ولهذا اي ولاشترط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته\* خلقه بان كان سهو ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه\* او مساحمة اى مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت في بعض الحواشى\* والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسى معرب\* ولهذا اي ولاشترط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اي لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لفوات كمال الضبط فى الاول ووجوده فى الثانى\* وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثار روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو نقلت لجابر ابن شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل يزيد بن الاصم البوال على عقبه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه\* وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعى فقد ذكر فى المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر فى خبر من مروى بالمعنى اما المرورى باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فاطلع على ما يزيل الاشكال اماما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال\* وكذا اذا كان احدهما اقل من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الاقل عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف\* وكذا ذكر فى القواطع ايضا قتيبين ان قول

وهو نوعان ضبط  
المتن بصيغته ومعناه  
لغة والثاني ان يضم  
الى هذه الجملة ضبط  
معناه فقها وشريعة  
وهذا اكلها والمطلق  
من الضبط يتناول  
الكامل ولهذا يمكن  
خبر من اشتدت  
غفلته خلقه او مساحمة  
ومجازفة حجة لعدم  
القسم الاول من الضبط  
ولهذا قصرت  
رواية من لم يعرف  
بالفقه عند معارضة  
من عرف بالفقه فى باب  
الترجيح وهو  
مذهبنا فى الترجيح  
ولا يلزم عليه ان نقل  
القرآن من لا ضبط له  
جعل حجة

لان نقله في الاصل انما ثبت بقومهم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن مجزئ يتعلق به احكام على

الشيخ وهو مذهبا في الترجيح ايس ابيان خلاف اصحاب الشافعي بل بيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لانعرفه من لاضبط له اي لا يضبط المعنى الشرعى ولا اللفوى \* لان نقله في الاصل اي اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اي الخلق وكذلك في كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتصحيح بنقلهم فيكون نقل من لاضبط له تعالى عليهم فيقبل \* ولان نظم القرآن مجزئ فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تعالى للفظ ولذلك حرم على الخائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة وعند الكل على تقدير صحة 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 فصح النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله \* بذل مجوده واستفرغ وسعه ترادف اذا استفرغ الوسع بذل الطاقة ايضا \* لو فعل ذلك في السنة اي بذل مجوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان حجة ايضا \* وهو معنى ما ذكر في المعتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالا عجمي لا يردلان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمي ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معاني الكلام التي يفتقر اليها في الاستدلال \* ثم قد يردى السامع بنفسه اي يستخفها ويستحقرها الى ان تصدى لاقامة الشريعة اي تعرض لها على ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون \* قيل هذا اشارة منه الى زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضي الله عنه \* وقيل هذا منه اشارة الى حصول صفه وجهله \* وانما قصد بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضي الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما اهم على رضي الله عنه قال ملائكة هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط \* فلذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة السامع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والامم يجازف في الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة مبالته فيرد خبره \* ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضي الله عنه اكبرا الصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية \* وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعني في تقليد الرواية \* ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد \* ولهذا قلت روايات ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الخائض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناه انما يصح اذا بذل مجوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة لانه لا عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمع حق سماعه ان الرجل قد ينهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فرمما يتخفى على المتسكلم هجوهم ليعيد عليه ماسبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يردى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما التقي اليه ثم يفضي به فضل الله تعالى الى ان تصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

(قوله)

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٣٩٩ ﴾ طريق عدل للجادة وجائر للبنيات وهي نوعان ايضا

قاصر وكامل اما  
القاصر فثبت منه  
بظاهر الاسلام  
واعتدال العقل لان  
الاصل حالة الاستقامة  
لكن هذا الاصل لا  
يفارقه هوى يضلّه  
ويصدّه عن الاستقامة  
وليس لكمال الا  
ستقامة حديدية مدهاه  
لانها بتقدير الله تعالى  
ومشيته يتفاوت  
فاعتبر في ذلك مالا  
يؤدى الى الخرج  
والمشقة وتضييع  
حدود الشريعة وهو  
رجحان جهة الدين  
والعقل على طريق  
الهوى والشهوة فقبل  
من ارتكب كبيرة  
سقطت عدالته وصار  
متهمًا بالكذب واذا  
اصر على مادون  
الكبيرة كان مثلها في  
وقوع التهمة وجرح  
العدالة فاما من اتى  
بشيء من غير الكبائر  
من غير اصرار فعديل  
كامل العدالة وخبره  
جدة في اقامة الشريعة  
والمطلق من العدالة  
ينصرف الى اكل

الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) \* هي في لغة عبارة عن ضد الجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال لان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق \* ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها \* وجائر للبنيات بضم الباء وقح النون وهي الطرق الحادثة من الجادة بغير حق \* وهي في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين \* وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له \* وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي رحمه الله هي عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعاج الكذب \* اما القاصر فثبت منه اي من العدالة على تأويل المذكور \* بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من انصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة وينزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة \* وبهذه العدالة لا يصير الخبير جحدا لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهي مازيله الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي عاقلان من وجود دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبًا لمحذور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجم الصدق في خبره \* لا يفارقه هوى يضلّه قال تعالى \* ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله \* وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثاني كانه قال والكمال من الاستقامة بالاتزجار عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مدهاه اي غايته \* فاعتبر في ذلك اي في كمال الاستقامة مما لا يؤدي اعتباره الى الخرج وتضييع حدود الشريعة اي احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى اوارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدوده شرعا لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشترط التحرز عن جميع الاثبات العدالة حينئذ الا نادرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا \* واضطربت كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* الكبائر تسع \* الاشرار بالله \* وقتل النفس المؤمنة \* وقذف المحصنة \* واليمين الغموس \* والفرار عن الزحف \* والسحر \* واكل مال اليتيم \* وعقوق الوالدين المسلمين \* والاحاد في الحرم \* اي الظلم في البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم في الحرم \* وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة \* وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفي لاختلافه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب

الكبار بل من الصغائر ما يرد به كسرفة بصللة او تطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على  
 ركائة دينة الى حد يستجرى على الكذب بالاعراض الدنيوية يرد به كيف وقد شرط في العدالة  
 التوفيق عن بعض المباحث القادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول  
 في الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وجمامة وحياسة ممن  
 لا يلبق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا ينجب الكذب غالباً فلا يكون قوله موثوقاً به \*  
 قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده  
 على جرائمه على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين  
 وتفصيل ذلك من الفقه لامن الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر  
 عنه ولو حجل على شهادة الزور لم يشهد اصلاً فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه  
 ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض فهذا  
 يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبار والتحرز عن الصغائر والمباحث التي تدل  
 على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغائر \* ولهذا  
 اى ولاشترط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق  
 وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فساده وهذا لم يجز القضاء بشهادة  
 الفاسق ولم يجب بشهادة المستور \* وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر  
 المجهول اولى لان المستور معلوم الذات بمجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان  
 معرفته بالحديث الذي رواه واثبت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهي غير معلومة فيكون هو ادنى  
 حالاً من المستور \* وتقدير الكلام ولما لم يكن خبر المستور في غير قرون الثلاثة حجة مع انه  
 معلوم الذات كان خبر المجهول من اقرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا يرد اولى بالرد وقد  
 بناه في الباب المتقدم \* وفي بعض الشروح ان معناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول  
 اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف فالولى ان لا  
 يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف \* وفي الحقيقة المجهول والمستور  
 واحداً لان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لعدلية العدالة فيهم وخبر المجهول بعد اقرون  
 الثلاثة مردود لعدلية الفسق \* من الصدر الاول اى منهم ومن هو في معناهم من القرنين  
 الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع \* على الشرط  
 الذي قلنا بان شهد النقات بمحنته وعلو اياه او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن  
 يوافق القياس ولا يرد \* وذكروا ابو عمرو والدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول  
 اقسام \* احدها المجهول العدالة ظاهراً وباطناً وروايته غير مقبولة عند الجماهير \* والثاني  
 المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض  
 ائمتنا فيقبل روايته بعض من رددوا رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فهذا لم يجعل خبر  
 الفاسق والمستور  
 حجة وقال الشافعي  
 رحمه الله لما لم يكن  
 خبر المستور حجة  
 فخبر المجهول اولى  
 والجواب ان خبر  
 المجهول من الصدر  
 الاول مقبول عندنا  
 على الشرط الذي قلنا  
 بشهادة النبي عليه  
 السلام على ذلك القرن  
 بالعدالة واما الايمان  
 والاسلام فان تفسيره  
 التصديق والاقرار  
 بالله سبحانه وتعالى كما  
 هو بصفاته وقبول  
 شرايعه واحكامه  
 وهو نوعان ظاهر  
 بنشوء بين المسلمين  
 وثبوت حكم الاسلام  
 بغيره من الوالدين  
 وثابت بالبيان بان  
 يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوي ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن فاقصر فيها على معرفتها في الظاهر ويشهد ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة في حقهم \* والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعينه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادي قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتها عنه قوله ( واما الايمان والاسلام ) فكذا هما ههنا عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولما يقبل تفسيرهما \* وذكر في التأويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما مفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات \* وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان \* وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله ويكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوجدانية والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى فاض عن الحس والغائب يعرف بالصفات والاسماء \* ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله عز وجل وبسائر ما يجب الايمان به ظاهر بنشوء بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال نشأت في بنى فلان نشأ او نشوا اذا شبت فيهم \* وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف جميع ماوجب الايمان به وصفا عن علمه وتيقن لانه ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مسلما حقيقة \* الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا \* فقال الشيخ ما ذكرتموه هو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدر على بيان تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشرط الكمال الذي لا يؤدي الى الخرج وهو ان يصدق ويقر اجالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت الايمان حقيقة ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجالا فلنا الواجب لا يتوصف المؤمن فيقال اتؤمن بان الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم سميع بصير مريد خالق الى آخر اوصافه التي يجب ذكرها في الايمان \* او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطالب منه حقيقة الوصف \*

الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه على التفسير متفاوتة وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجالا وان يجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يتوصف المؤمن فيقال هو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف فيما روى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير وكان ذلك دأبه صلى الله تعالى عليه وسلم والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا بذلك امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبي عليه السلام يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتد بما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيفاف الا بتبديل ذلك الاعتقاد \* ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الابري ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال \* انشهدان لاله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم \* وحين سأل جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعلميا للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال \* والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعنى لا يكتفى في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجالا كفى سائر الشروط \* ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى «يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن» اى اختروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيفاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيفاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدى الى الخرج \* واما السنة فهى ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الان نظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعنى لا يكتفى في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيفاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط الاستيفاف \* وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فلما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة واتباء الزكوة واكل ذبيحتها فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحدثين المذكورين في الكتاب \* فلما من استوصف فجعل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رجده الله ذكر في نكاح الجامع مسلم زوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانته من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضاً والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة \* قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه \* قال شمس الأئمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظنى بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلا نكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهى ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاعى والمحدود فى القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط فى حتمهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الان تظهر اما راته فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبي عليه السلام من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فلما من استوصف فجعل فليس بمؤمن كذلك قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تصفه انها تبين من زوجها واذا ثبت هذه الجملة كان الاعى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات فى حقوق الناس لانها تنقصر الى تمييز ائمة يعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية يعدم لورق وتقصر بالانوثة ويحد القذف على ما عرف

توقفت على معان اخر لا تشترط في الخبر \* اما الاعى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان  
 الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود  
 به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعى بالاستدلال  
 وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التمييز  
 فكان الاعى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييزا ذوو اما العبد والمرأة والمحدود في القذف  
 فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى  
 والشهادة بهذه المثابة \* وبالرق تعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنقص لان الولاية تستفاد من  
 الملكية \* والمرأة وان صلحت مالكة للمال لان صلح مالكة في النكاح بل هي تملوكة فيه ولهذا  
 اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد \* وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد  
 القذف ايضا وان لم تعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود في القذف فلقوات الولاية  
 اولنقصانها ردت شهادة هؤلاء \* فلما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين \*  
 احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع قد انزمت باعتقاده ان الخبر عنه مفترض  
 الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق في الخبر شبه ذلك المسموع من هو مفترض الطاعة فيلزمه  
 العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالترامه وتقلده هذه  
 الامانة \* بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار  
 تقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه \* او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى  
 القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه تقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه  
 الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء  
 بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة  
 وبيان هذا ان قوله عليه السلام \* لاصلوة الا بقرأة بليس في ظاهره الزام شىء على احد بل فيه  
 بيان صفة تأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالبرة والثانى ان  
 حكم الخبر يلزم الخبر والاثم يتمدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا  
 جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون في الخبر وهو  
 الشهادة برؤية هلال رمضان \* بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء  
 فلا بد من كمال الولاية \* فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسليم ذلك  
 وبيان للفرق بينهما وبين الشهادة \* وقد ثبت رواية الحديث من ابتلى بذهاب البصر من الصحابة  
 مثل عبد الله بن ام مكتوم وعثمان بن مائل وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن  
 الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم وقوله ولم يتفحص احدانهم روى اقبل العمى  
 ام بعده \* وكذلك كانوا يرجعون الى ازوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فيما يشكل عليهم  
 من امر الدين فيعمدون خبره خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب  
 الولاية لوجهين  
 احدهما ان ما يلزم  
 السامع من خبر الخبر  
 بامور الدين فانما  
 يلزمه بالتزام طاعة  
 الله ورسوله كما يلزم  
 القاضى الفصل  
 والقضاء والسماع  
 بالتزامه لا يلزم  
 الخصم والثانى ان  
 خبر الخبر في الدين  
 يلزمه او لا يتم بتمدى  
 الى غيره ولا يشترط  
 بمثله قيام الولاية  
 بخلاف الشهادة في  
 مجلس الحكم

عليه وسلم تأخذون ثلثي دينكم من عائشة \* وقد كانت رضى الله عنهما من علماء الصحابة قرايا ورواية \*  
وقد صح أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد  
خبره ان مولاه اذن له \* وسلمان رضى الله عنه حين كان عبدا اتاه بصديقة فاعتمد خبره وامر  
اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق  
وبعد عتقها \* وكثير من الموالي نقلوا اخبارا وتلقوه الامة بالقبول من غير تفحص عن  
التاريخ مثل نافع وسالم وعبدالله بن جبير ومحمد بن جبير فدل ان الاعمى والمملوك والانسى  
في ذلك كالصير والحر والذكر \* ثم المحدود في القذف في رواية الحسن عن ابى حنيفة  
رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى \* قالوا لك عند الله هم  
الكاذبون والمحكوم بالكذب فيميرجع الى التعاطى لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون  
الخبر حجة العدالة مطلقة \* وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكر مقبول  
الخبر ولم يشغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف  
الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة  
\* ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في  
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه 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 الصير في شرحه لرسالة الشافعى ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب  
وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك  
مما افرقت في الرواية والشهادة \* وذكر ابوالمظفر السمعانى ان من كذب في خبر واحد  
وجب اسقاطه متقدم من حديثه \* كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث  
قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب  
بيان قسم الانقطاع \* والمجد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين \*

وقد ثبت عن اصحاب  
رسول الله رواية  
الحديث من اتى  
بذهاب البصر وقبول  
رواية النساء والعبد  
ورجوعهم الى قول  
عائشة رضى الله عنها  
وقبول النبي عليه  
الصلوة والسلام خبر  
بريرة وسلمان وغيرهما  
والله اعلم اما المرتبة  
الثانية

تم الجلد الثاني من كشف الاسرار  
وبليه الجلد الثالث

فهرست الجلد الثاني من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	صفحة
١٢٢	٢
سقوط واو يجمع ويدع	جمع القلة والكثرة
١٢٣	٣
الواو الحالية	الفرق بين الجمع واسم الجنس
١٢٩	٤
الفاء العاطفة	اسم الجمع واسم الجنس
١٣١	٥
ثم العاطفة	معنى الطائفة والجماعة
١٣٥	٨
بل العاطفة	كلمة من تحمل الخصوص وكلمة كل من الاسماء
١٣٩	
لكن العاطفة	اللازمة الاضافة
١٤٣	٩
او العاطفة	كلمة الجمع وبيان معنى التبدیل وهو تفسیر
١٥٢	الصفة
انواع الجزاء ينقسم على انواع الجنایة	١٢
١٥٤	النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص العام
كلمة او اذا استعملت صارت بمعنى العموم	معنى قسمان
نحو ولا تطع آثما او كفورا	٢٠
بمجيء كلمة او بمعنى حتى او الا ان	افادة النكرة المنفية العموم
١٦٠	تفصيل كلمة اى
كلمة حتى العاطفة	٢١
١٦٧	النكرة المفردة
(حروف الجر الباء للالصاق)	٢٤
١٧٠	ادنى الجمع اثنان او ثلاثة
اختلاف الائمة في قدر المسع على الرأس	٢٨
١٧٣	كلمة على
كلمة الى	٣٢
١٧٧	معنى فقد صفت قلوبكم كما
كلمة في	٣٣
١٨١	(حكم المشترك والمؤل)
(حروف القسم)	٣٤
١٨٣	الظاهر والنص والمفسر والمحکم
١٨٧	٣٦
معنى ايم الله ولعمرة الله	بيان حكم النباش والطرار
١٨٨	٤٥
ومن حروف المعاني اسماء الظروف وهى	هل يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
مع وبعد وقبل وعند	٥٩
١٩٠	طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
ومن حروف المعاني حروف الاستثناء	الشيئين
كالا وغير	٥٩
١٩٢	المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
ومن حروف المعاني حروف الشرط	المجاز
٢٠٠	٦٠
كلمة كيف	لا بد في الاستعارة من المستعار عنه والمستعار
٢٠٢	لهوالمستعير والمستعار والاتعار وما يقع به
كلمة كم	الاستعارة
٢٠٣	٦٠
(باب التصريح والكنایة)	تعداد انواع المجاز المرسل
٢٠٦	٧٦
معنى اعتدى واستبرئ	المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢١٠	الحنفية وعندهما بالعكس
(باب وجوه الوقوف على احكام النظم اربعة	٨٤
الوقوف بعبارة واشارته ودلالته	القرء حقيقة في الحيض ومجاز في الطهر
واقضائه)	٨٥
٢١١	النكاح في الوطى حقيقة وفي العقد
بني مسائل كثيرة على ثبوت حق التملك	مجاز
للأب	٨٨
٢١٢	التوكيد بالخصوصة يتناول الاقرار
بيان من يلزم عليه النفقة	والانكار
٢٢٢	٩٥
بيان سبب مشروعية الصوم في النهار	ما يترك به الحقيقة خمسة انواع
٢٢٣	١٠٢
الجنایة بالجماع والاكل والشرب	حديث افعال الاعمال بالنيات ورفع عن امتی
٢٣٠	الخطاء
بعض ما يتعلق بالزنا واللواط	١٠٩
٢٣١	(حروف العطف)
اى قتل يوجب الحد	

صفحة	صفحة
٣٠٠	٢٣١
العزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب	حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة
وسنة وفل وتعرف الفرض	وعقوبات محضة وكفارة
والواجب	٢٣٧
٣٠٢	لاعموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
معنى السنة والنفل والفرض	٢٤٣
٣٠٣	الفرق بين المقتضى والمحذوف
حكم الفرض والواجب	٢٤٥
٣٠٤	قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن
لاصلوة الابفاحمة الكتاب	امتى الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف لا
٣٠٥	المقتضى
السبي في الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند	٢٤٧
الشافعي وتأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة	المحذوف عند القاضي الامام ابي زيد من
ليلة النحر	قبيل المحذوف والمقتضى امر شرعي
٣٠٧	ضروري
الخطيم من البيت والطواف من ورانه	٢٥٢
٣٠٨	الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص
حكم السنة	كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما
٣٠٩	النسب باشارة النص فيصلح ان يكون
اطلاق السنة على قول الصحابي	عاما
٣١٠	٢٥٣
السنة نوعان سنة الهدي سنة الزواهد وما	(مفهوم الموافقة والمخالفة)
يتعلق بالاذان والاقامة	٢٥٣
٣١١	مفهوم اللقب
تعريف النفل وحكمه	٢٥٦
٣١٥	مفهوم الصفة
حكم المكره على كلة الكفر	٢٦١
٣١٦	ومن الوجوه الفاسدة القرآن في النظم بوجوب
قصة مسلمة الكذاب	القران في الحكم
٣١٧	ومن ذلك اختصاص العام بسببه
الامر بالمعروف اذا خاف القتل ومبارزة	٢٦٦
الغازي والمكره على اتلاف مال الغير	وما يختص بالسبب على اربعة اوجه
٣١٩	٢٦٦
الصوم والافطار في السفر	اجمع الصحابة والتابعون على اجراء النصوص
٣٢٠	الواردة باسباب على عمومها وامثلة
العزيمة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعي	ذلك
بالعكس	٢٧١
٣٢٢	ومن الوجوه الفاسدة ان الشافعي جعل
المكره على شرب الخمر واكل الميتة او المضطر	التعليق بالشرط موجب لعدم
اليهما	٢٧٢
٣٢٤	بحث طول الحرة
قصر الصلوة في السفر رخصة	٢٨٦
٣٢٨	تعريف المطلق والمقيد
(باب حكم الامر والنهي في اضدادهما اي	حل المطلق على المقيد في حادثة واحدة
الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده)	عند الشافعي
٣٢٧	٢٨٨
من مجهد على شيء نجس لا تقصد صلواته عند	ما يتعلق بالكفارات واعداد الركعات
ابن يوسف رحمه الله	ووظائف الطهارات
٣٢٩	٢٨٩
(باب بيان اسباب الشرايع)	وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابدا
٣٣٩	٢٩٥
اختلاف الائمة فيمن ترك القراءة في بعض	ما يتعلق بصدقة الفطر
الركعات	٢٩٧
٣٤٠	كفارة اليمين غير متتابع عند الشافعي بخلاف
بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب	الظهار والقتل
وووجوب الاداء	٢٩٨
٣٤٢	(باب العزيمة والرخصة)
نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء	٣٠٠
بالخطاب	اولوا العزم من الرمل سعة
٣٤٣	
انما يعرف السبب باضافة الحكم اليه كقولك	
صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد	
الشرب وكفارة القتل :	

مصحفه	مصحفه
ياطل يؤدي الى الكفر	بيان سبب وجوب الايمان ٣٤٥
٣٦٣ بيان ترجمة حال زرادشت الاعمين	٣٤٧ الفرق بين العلة والسبب
٣٦٧ منكر المتواتر ومخالفه كافر	٣٤٧ الوقت سبب لوجوب الصلوة
٣٦٨ الخبر المشهور	٣٤٨ سبب وجوب الزكاة النصاب
٣٧٠ خبر الواحد	٣٤٩ سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
٣٧١ الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل	٣٥٠ سبب وجوب صدقة الفطر رأس يءونه
٣٧٣ بيان من بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم الى الاطراف من الاصحاب رضئ الله عنهم	٣٥٢ سبب وجوب الحج البيت
٣٧٥ الخبر الواحد يفيد علم طمانينة	٣٥٣ سبب وجوب العمرة الارض النامية
٣٧٧ الراوى الذى جعل خبره حجة ضربان معروف ومجهول	٣٥٤ سبب وجوب الحجاج الارض النامية
٣٧٨ اما المعروف	٣٥٥ سبب وجوب الطهارة فى الصلوة
٣٨٤ اما المجهول	٣٥٦ اسباب الحدود والعقوبات مانسب اليه من قتل وزنا وسرقة
٣٨٨ المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأى والمستنكر منه يفيد الظن والظن لا يفيد من الحق شيئا	٣٥٦ سبب الكفارات مانسب اليه من الفطر وقتل الخاطى
٣٩٢ (باب بيان شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة)	٣٥٨ سبب المعاملات تعلق البقاء المقذور بتعاطيها وعند المتقدمين سبب وجوب العبادات نم الله تعالى
٣٩٤ تعريف العقل	٣٥٩ سبب وجوب الايمان والصلوة والزكاة والحج
٣٩٦ اما الضبط	٣٥٩ باب بيان اقسام السنة
٣٩٩ اما العدالة	٣٦٠ باب المتواتر
	٣٦٣ القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول

