مخطوطة

الأنوار في شرح المنار في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة

المؤلف

محمد بن محمد بن محمود (البابرتي)

كتاب المنار في أصول الفقه على مذهب

أبي حنيفة رضي الله عنه

تأليف الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام أكمل الدين
رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيد الأولين والآخرين محمد وآله وصحبه

الحمد لله مظهر بدائع الحكم بالآيات الخارقة للعقول المتعالي عن اتحاد الولد والاتحاد والحلول مميز الحق عن
الباطل والدين عن الكفر المهول ومشعر شعائر الشرائع بالفقه والأصول فسبحان منزل المتشابهات
عن تحقق المثل له والمشابهات ومجلي النصوص ومفسرها عن إخفاء الحق وإظهار الشبهات والصلوة والسلام
على من اختص من عموم البرايا بأزهر السنن وأظهر المعجزات محمد أفصح العرب والعجم نطقا بالحقيقة والمجاز
والصريح والكنايات وعلى آله وأصحابه المكرمين بكرامة الإجماع وصحبه الهدايات وعلى الأئمة المجتهدين الذين
شادوا الدين بالكتاب والسنة والإجماع والاعتبارات صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أفضل التحيات

أما بعد فإن سيدنا وشيخنا الإمام العالم العامل العلامة الأوحد الكامل المحصل أكمل الدين محمد بن
محمود بن أحمد البابرتي عفى الله عنه وأرضاه ونوّر لآلائه في أولاه وأخراه يقول إن أسنى مساعي تنتهي الأرتقاء
إليها وأسمى سماء ينتهي الأنتهاء إلى معارجها وأسمى دور تعرف العين نهجا وأرقى عوالي تدهش العين عرجا
مباحث تجلية النفس بالحكمة العلمية والعملية المستنيرتين من أنوار مصابيح مشكاة الأنبياء وآثار فكر العلماء
الحكماء الذين سموا بالأولياء والأصفياء دون المتفلسفة الذين كانوا عن أبصار الحق عميا وأعميا
الآراء إنها الحكمة التي هي زبدة كل حكمة بتدرة رضاعها وغرة كل شرعة سرعت عن رضاعها وإنها التي كانت لسماء
الديانة سواجا وقرا منيرا وبعثها الهداية وفناء الضلالة محجا شديدا وحصنا كبيرا هي التي دل الله تعالى في نحتها
يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا الآراء هي الشريعة التي علمها مفتاح الدين والدنيا بتمني
وبها نفائس دخائر مثوبات الآخرة تقتني من اعتصم بها فقد أفلح بالهدى ومن أعرض عنها فإن له معيشة ضنكا ويحشر
يوم القيامة أعمى العلم بأوجب الوجوب وبأمثلة الوجود لكل موجود يكون سببا تحصيلا بعد اكتسابها بين لبابا
يرشد الدخول من أبوابها هذا وإن لها أصولا وفروعا والفروع منصوصات وإن لها سوابق في الأصول علم
التوحيد والصفات وما جاء به النبي من عند ربه أعني به التصديق بوجوب وجوده ووحدانيته وبسائر صفاته
الإلهية والسلبية الذاتيتين والفعليتين كحيوته وعلمه وقدرته وإرادته وكونه سميعا بصيرا متكلما بكلام
واحد أزلي قائم بذاته جائز الرؤية بالأبصار ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا يحل جهة ولا يحتمل زمانا ومكانا وسائر
وخلقه أفعال العباد وإرسال الرسل وحشر الأجساد وإحيائها يوم القيامة وأنه لا يوصف بالقبح أصلا وكل ما ورد
به السمع ولا يأباه العقل كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك مما اشتملت عليه كتب أصحابنا
وأعني بالفروع أي الفروع علم الفقه المشتمل على الأحكام الفرعية من العبادات والمعاملات والحدود والكفارات وسائر
ما يشتمل عليه الكتب الفقهية ومن أصعب ما يتوقف عليه استخراج هذه الأحكام وهو أصول الفقه وقد صنف في كل واحد
من الأصول والفروع والسوابق كتب جمة نوعا فادة ما يحتاج إليه من كل واحد منها من ذلك ما صنفه الإمام الفاضل
العالم العلم ومولانا الحافظ الدين النسفي قدس الله سره في أصول الفقه وسماه بمنار الأصول وهو كتاب قليل الحجم كثير
الدراية عظيم الشأن قصير الوراية خال عن الزوائد والفضول مشتمل على أعظم قواعد الأصول والقوانين الناصعة
موجب رغب فيه الأكابر من أهل العلم حتى صار البلاد جميعا إشارة والحاجة تشرعت في بيان توضيح الجان وشرح
وامتياز وإيضاح معانيه ومبانيه وإيضاح قواعده ومعانيه وسميته الأنوار في شرح المنار وسألت الله تعالى

الكشاف نور عند رسوم ان حمد هو الوصف بالجميل على جميل بجميل وفيه ابحاث

بجملة دخر الناقي دار القرار وان يجعل كل افعالنا خالصة لوجهه الكريم انه سميع البر الرحيم قال رحمه الله الحمد
الذي هدانا الى الصراط المستقيم الالف واللام في الحمد لاستغراق الجنس عند اهل السنة وقيل للعهد لان نعم الله تعالى
متجددة فاذا حمد بها وجب حمده عليها والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل من نعمة وغيرها والشكر الثناء على
الانعام فكل شاكر حامد ولا عكس قيل ولهذا جاز ان يحمد الله نفسه ولم يجز ان يشكرها وقوله هدانا الى خلق الهداية فينا
والصراط المستقيم هو الشريعة النبوية والملة الحنيفية البيضاء وقد يكون تلويحا الى براعة الاستهلال فان ما يجيء
بقبالته منها على ما اشير اليه في الخطبة قوله والصلاة على من اختص بالخلق العظيم وعلى آله الذين هم اسوة
الدين القويم الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء والخلق ملكة يصدر بها عن
النفس افعال بسهولة من غير مشقة ورؤية وانما وصف خلقه بالعظيم اقتداء بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم فان خلقه مستفاد
من القرآن كما قالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه القرآن يعني انه صلى الله عليه وسلم تأدب بآداب القرآن وقال عليه
السلام ادبني ربي فاحسن تأديبي ولانه صلى الله عليه وسلم ما امرنا بقوله تخلقوا بأخلاق الله الا بعد تخلقه بها وكما هدى اشارة
من الخلق الى ما لا يكون عظيما قبل ومدار قطب واحد وهو بذل المعروف وكف الاذى ورسول الله صلى الله عليه وسلم
كان في المعروف بحيث انزل ولا تبسطها كل البسط وكف الاذى بحيث كان ساعيا على تحمل الاذى حيث قال رحم الله
اخي موسى لقد اوذي اكثر من هذا فصبر مع كمال القدرة على دفعه ولقد عفا صلى الله عليه وسلم عن بنت الشاة وهي مجوسية
لاحتمال مشاق الدفع والمحاربة وانما يدرك الاقتدار على ذلك والتمكن منه بالعلم لان بذل المعروف محتاج الى
العلم بالمعروف ومقدار بذله ووقته ومواقعه حتى تضعه في موضعه فان الجاهل لا يميز المعروف من المنكر ولا يعرف مواقعه
وبالجور والالم يسمح بنفسه ببذل الخير بالجود بحمله على ان يسمح بحقوقه وبعفوه على الايثار وبالصبر حتى يتحمل اذى الناس
وكف الاذى احتمال الاذى ولا شك انه يحتاج الى صبر قوي بل البذل ايضا يحتاج الى الصبر فان ايصال المنافع والخيرات
الى الخلق لا يتيسر الا اذا عظم صاحبه نفسه عن المشتهيات واللذات حتى يؤثر بها غيره على نفسه وفي ذلك مشقة قوية
لا يحتملها الا كل صابر عن شهوات النفس والآل من جملة الكسب ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال هم اولاد
علي وجعفر وعقيل والعباس ومن جملة الدين ما اجاب صلى الله عليه وسلم حين سئل عليه السلام عن الدين الذي هو ان قال
الى كل مؤمن تقي والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم الى الخير بالذات اعلم ان
اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس اعلم ان علماءنا بلغهم الله اقاصي امانيهم من مشاهدات
انوار قدسه لم يلتفتوا الى قواعد اهل المعقول من تقديم المباحث المتوقف عليه وانما ذكروا معاني ثم تبعه وقواعد شرعية
تبتنى عليها الاحكام الشرعية ولهذا لم يذكروا شيئا من تعريف هذا العلم وموضوعه وغرضه وشرعوا في بيان الادلة الشرعية
المستنبطة منها الاحكام الشرعية فقالوا اعلم ان اصول الشرع ثلثة ولا شك ان كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه
سابقا ولو بوجه ما فنقول الاصل لغة ما يبتنى عليه غيره والشرع هو الظهور قال الله تعالى شرع لكم من الدين اي اظهر وبين
اما لكون بمعنى الفاعل او المفعول او اسم لهذا الدين كالتسمية بالشارع مجازا كما قال صلى الله عليه وسلم وانما قال اصول الشرع
ولم يقل اصول السنة لان الاداة الشرع اولى لو قلنا اصول الفقه اما لان الاضافة لتخصيص الموصوف باختصاص لادلة باصول الفقه
وهي متمسك بها في علم الكلام ايضا وفيه بحث فن بحث الاول سلم ذلك لانا ولئن سلم فلا نسلم الاداة مطلقا بل من جهة
استنباط الاحكام الفقهية بدلالة الالفاظ وهو غير مشترك بالضرورة فلم يحصل التخصيص ثانيا ان لو كان لزم مقابلة

المتعدد بالمتعدد لا بقسمة الآحاد وهو باطل وفيه نظر الثالث على ذلك التقدير لزم الزيادة على قدر الحاجة وهو غير
لازم الرابع انما يلزم ان لو كان المراد به المفهوم الاضافي وعلى تقدير على هذا الوجه بمفهومه العلمي والاصوب ان يقال
الشرع بمعنى المشروع مرادف للفقه والا يلزم الفساد من وجه آخر من قوله والاصل الرابع القياس لانه لا يخلو اما
ان يكون اصلا باعتبار المذكور على الوجه المذكور وليس كذلك واما ان يكون اصلا رابعا باعتبار القصد وهو غير مذكور
فلا بد من التنبيه عليه والاصل بالمعنى المقصود من التعميم لا يقال فلم لم يقل الفقه لانه تعيين الطريق وذلك غير لازم مع جواز
انه اراد به بيان الاصطلاح وعلى هذا انما افرد بقوله والاصل الرابع القياس لانه اصل باعتبار الاستنباط اي استنباط
الاحكام منه فرع بالنسبة الى الاصول الثلثة وفيه نظر لان الفرعية ثابتة في البواقي ايضا بالنسبة الى الكلام والجواب
ان فرعية هذا بالقياس الى نفس الاصول بخلاف الاصول فانها فرع بالنسبة الى غيرها وما فرع وجد ذلك لو ذكر مجتمعا
لكان عاما والاعلى اتفاق الحاضرين ممنوع فان العامل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مقولا بالتشكيك فلا يلزم اتفاق الماهية
في الافراد وانما قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه ثم اعقب السنة لان حجيتها بانه بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما
واعلم ان المصنف اطلق قوله والاصل الرابع القياس اختصارا وقيده آخر الاسلام بقوله المستنبط من هذه الاصول الثلثة احترازا
عن القياس العقلي واشار الى فرعيته والاستنباط كاخراج الماء من العين وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط تنبيه
على الكلفة واشار الى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد والارض بالماء والغيث وقعت الاشارة النبوية حيث
قال الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث ومثال الاستنباط بالنص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة
القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في الحائض فيحرم بالطريق الاولى اذ الاذى في المخصوص مجاورة ساعة
فساعة وفي غيره مستدام لا يزول ومثال الاستنباط من السنة ما عرف في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث وقوله
الهرة ليست بنجس وانها من الطوافين عليكم والطوافات فاذا علمنا ذلك بالنص والجنس والطوف قسنا عليه الحمص
والفول وسؤر سوائل البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء
الحلال لان العلة الجزئية والبعضية وقد وجدت ههنا وقيل في وجه الحصر ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان رسولا فهو السنة وان كان غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس
قوله اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا
شبهة وهو اسم للنظم والمعنى القرآن مصدر كالغفران وهو بمعنى المقروء ويكون جنسا يشمل كل مقروء وقوله المنزل
يخرج غيره وقوله على الرسول يخرج الكتب السماوية وقوله المكتوب في المصاحف يخرج الاحاديث وقوله المنقول عنه نقلا
متواترا يخرج قراءة ابن مسعود وابي بن كعب وقوله بلا شبهة نفي لقول الجصاص وهو ان المشهور وان كان فيه شبهة فيتم
من المتواتر تمسكا بقوله بلا شبهة وفيه تأمل لان قوله المنقول عنه نقلا متواترا زائد لان قراءتهما خرجتا بقوله المصاحف
لان قراءة كل منهما مكتوبة في مصحف لا في مصاحف ونحن ان نجاب بانا لا نسلم ذلك بل كل من كتب من مصحفهما كتب كذلك
ولئن سلم لكن الالف واللام في الجمع اذا لم يكن للعهد يكون للجنس وهذا كذلك ولئن سلم لكنهم يطلقون الخصوص على كتب
الحديث ايضا كما نقل صاحب الكشف انه رأى نسخة من صحيح البخاري مكتوب عليها المصحف الاول من صحيح البخاري فيكون
قوله نقلا متواترا احترازا عنه ولما جعل القرآن بمعنى المقروء قال اسم للنظم والمعنى بالخاء الاسم ولم يقل وهو النظم والمعنى
كما قال غيره لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروءا والجعل المقروء اسمه وفيه بحث من وجهين الاول انه يلزم

استعمال المجاز في التعريف وهو غير سائغ الثاني ان المنزل على الرسول اذا كان لاخراج غيره من الكتب لا يكون
كافيا لان الكتب السماوية منزلة على الرسول لان المراد منه الجنس وليست هي المحدودة الثالث انه غير منعكس
لان الكتب المذكورة كلها كتب ولم يصدق التعريف عليها ويمكن ان يجاب عن الاول بانه تعريف رسمي واستعمال
الالفاظ المجازية فيه جائز وعن الثاني ان اللام في الرسول للعهد لا للجنس والثالث ناهض لا يقال المراد به المعهود
لان المعهود معلوم والمعلوم لا يعرف ولا يقال هو معهود بوجه فيجوز ان يعرف بوجه اخر لانا نقول التعريف رسمي
وهو لا يفيد الا التمييز عما عداه وذلك القدر معلوم من العهد لان العهد من حيث الحيثية هو مسبوق بمعلومية
بوجه بعد التميز قيل والصواب ان يقال يختار العهد ويكون معلوما بوجه ما ولا امتناع في تعريفه تعريفا للشيء
وههنا كذلك لانه عرفه بان الحكم المسماه بالكتاب مسماه بالقرآن ايضا لكن ما حصل فيه خفاء باعتبار اخر من حيث انه
يطلق على الكلام المقتضي بالاشتراك او المجاز لانه بقوله المنزل الى اخره والى هذا اشار بقوله وسواي القرآن اسم
للنظم والمعنى ولم يقل وهو النظم والمعنى والمراد من النظم العبارات وانما تعرض لهذا ردا لزعم من زعم ان المعنى المجرد
قرآن وزعم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم لازما في حق جواز الصلاة
خاصة قال مبنى النظم على التوسعة خصوصا في حالة الصلاة اذ هي حالة المناجاة مع الرب تعالى بدليل ان القرآن
نزل اولا بلغة قريش فلما تعسرت تلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بنبيه صلى الله عليه وسلم وسقط وجوب
رعاية تلك اللغة اصلا فجاز للعرب مع كمال القدرة على لغته ان يقرأ بلغة غيره فلعجزه لقصور قدرته عنها اولى
وفي لفظه خاصة اشارة الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية
والاعتماد على القراءة بالفارسية النظم لازم وذكر فخر الاسلام في مبسوطه ان نوح بن ابي مريم رضي الله عنه روى
رجوع ابي حنيفة عن هذه المسئلة قال وهو الاصح لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا لانه تعالى وصفه بالعربي المبين
وتبين ان المراد من قوله وانه لفي زبر الاولين معناه لا حقيقته او ما وقع عند الاخبار قيل وانما اختير النظم
على اللفظ هنا وذكره تعريف الخاص والعام وغيره اللفظ لان اللفظ معناه الرمي يقال لفظت الرحى الدقيق
فاحترز عن ذلك كما قال صاحب الصحائف ولقائل ان يقول النظم ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب
الاحتراز عنه لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان النظم نسبة بين الحروف والنسبة التي بين الحروف لا تطلق على
مجموعها ثم الاولى ان يقال عبارة القرآن وذكر صاحب الكشف ارادة النظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم اجاب عن كلام
صاحب الصحائف وقال صيغة النظم جمع اللآلئ في السلك ثم استعير لنظم الشعر لاشتماله على حسن ترتيب يحصل الوزن
يقال نظمت اللؤلؤ اي جمعت في السلك ومنه نظمت الشعر كذا في الصحاح واذا كان كذلك كان استعمال النظم في هذا
المحل اولى من استعمال العبارة وتضمن تشبيه الفاظ القرآن باللآلئ التي هي انفس الجواهر وفيه نظر قوله
وانما نعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها وذلك اربعة اقول انما قال من الناس من زعم ان القرآن
هو المعنى المجرد كما تقدم فتكون معرفة احكام الشرع موقوفة على معرفة المعنى فقط فرد ذلك بقوله انما نعرف بمعرفة اقسامها
اي بمعرفة اقسام النظم والمعنى ان معرفة هذه الاحكام اي التي ثبت بالكتاب انما هي بالكتاب والكتاب ينقسم الى هذه
الاقسام فتكون معرفة الاحكام بمعرفة الاقسام والظاهر ان المراد بالحكم هنا ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والجواز
والفساد وغير ذلك مما يثبت به وهو اطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق لكن لما شاع فيما بينهم

فيه صار منقولا اصطلاحيا فصار حقيقة اصطلاحية ويمكن ان يكون المراد من الحكم ما قالوا بانه خطاب الشرع لفائدة شرعية
مختصة به فقوله خطاب كالجنس وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وبقوله لفائدة شرعية خرج الخطاب الذي
لا فائدة عملية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات والفائدة هي ما يلزم الشيء به احسن حالا وقوله مختصة
بدا في الخطاب اي لا يفهم هذه الفائدة الا من الخطاب لكون الخطاب المذكور انشاء لا اخبارا له يفهم الفائدة منه فتكون
الفائدة مختصة به فيخرج عنه مثل قوله تعالى الم غلبت الروم فانه خطاب الشارع لفائدة شرعية لكن غير مختصة به كجواز ان يعلم
من خارج قبل كان الواجب ان يقول معرفة احكام الشرع وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهي دالة على العدد والاسباب
والشروط بالالتزام اختصر الكلام بقوله على ما يعلم الاولى ان يقول قبل ذلك اربعة قبل ما يتعلق به معرفة احكام الشرع من اقسام نظم
الكتاب ومعناه اربعة الاقسام غير منحصرة فيها لان الكتاب بحر عميق فيه علم التوحيد والشرائع والقصص والامثال وغير
ذلك وفيه نظر لانه ليس لهذا الموضع ذكر فخذ الكتاب اصلا ثم قيد به ثم ذكر الاسلام في كتابه حيث قال فيما يوجر الى احكام الشرع
احترازا عما لم يتعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لا يكون مما نحن بصدده وقيل عند هذا القيد غير مفيد لان هذه
الاقسام موضوعة في الجمع فذكر الاقسام في الجمع فائدة واجيب بان التعبير لبيان المراجعة فقد افاد لا الى الجمع والترتيب
التقسيم بيان اقسام هذا القدر وفيه نظر لكن عن النزاع والظاهر ان المصنف الحق عدد القيد فجعل اقسام النظم والمعنى مطلقا
اربعة واعلم ان الشارحين ذكروا لهذه الاربعة دلائل حصرها وانا اذكر دليل كل من الاقسام فيما يليه ولم يكن هذه صعبة لكونها انما انحصر
هذه الاربعة لان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا الى النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون
راجعا الى ترتيب النظم او الى سامع اذ ليس في الكلام غيرهما والاول لا يخلو من ان يكون تعريفه تعريف بيان الى المعنى او الى السامع او
غير ذلك والاول هو القسم الثاني والثاني هو القسم الثالث وما يرجع الى السامع هو القسم الرابع قوله الاولية وهي النظم صيغة
وتعدد وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وجه الحصر الطريقة تقال ما وجد هذا الامر اي طريقة ولما كان التعريف في النظم
اقدم لان المعنى انما يستفاد منه قدم النظم قبل الكل كلمة معنى لغة بانا وهو ما يفهم من مادة ترتيبه ومعنى صيغة وهو ما يفهم من
هيئته وهي حركاته وسكناته وترتيب حروفه فالاول مثل ما يفهم من ضرب استعمال الله التأديب في محل قابل للتأديب وهو الجلد
بحال من الاحوال والثاني ما يفهم منه ذلك كونه في الزمان الماضي ويختلف باختلاف تلك الهيئة حتى لو زيد عليه من حروف المضارعة
شيء غير معناه الى الحال او المستقبل والثاني الاسم فان رجل مثلا يدل بمادته على ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر وبهيئته على التنكير
والوحدة فاذا اتى اوجع بعد ذلك وكذا رجال يفهم منه الاول مادته والعموم والتنكير بهيئته وفي المشترك يفهم من حروف المد
الجنس ومن هيئته توحده قيل والظاهر انهما مترادفان اذ المقصود في القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شيء اخر كالحقيقة
والمجاز والاستدلال فان فيهما الغرض ما يفهم من مدمج النظر في استعمال المتكلم او السامع وهذا ما يفهم من اللفظ هو المراد
سواء كان لغة او صيغة لا فرق بينهما فيما نحن بصدده نظرا لان صيغة النهي كالصيغة النفي مثلا في دلالة النفي والانتفاء واحدا
وهو النهي بمقتضى الشرع وعدمه والاولى ان يقتصر عليها فلو لم يكن بينهما فرق لما كان كذلك ووجه الحصر ان اللفظ لا يخلو اما ان يدل على
معنى واحد او لا فالاول هو العام والثاني لا يخلو اما ان ترجح بعض وجوهه بغالب الرأي او لا والثاني هو المشترك والاول هو المأول
قوله والثاني وهو البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم القسم الثاني في طرق كيفية
اظهار المعنى المخاطب كلا او لا جلي وكذلك ايضا اربعة لان اللفظ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا لمراده او لم يكن والثاني هو المقابل لهذا
القسم والاول اما ان يكون مسوقا او لا والثاني هو الظاهر والاول اما ان يحتمل التخصيص والتأويل او لا والاول هو النص والثاني اما ان

نقل النسخ اولا فالاول والمنسوخ والثاني والمحكم قوله وهذه الاربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
ذكر المقابلة ولم يصرح بالضد بل لعلهم نسيوا في تفصيل هذا المجمل ان شاء الله تعالى اذ ذكر المقابلة بها دون غيرها لان الاقسام ثلاثة
بعضها مقابلا بالبعض دون بعض قبل اقسام المقابلة الاخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني فهو ان يعارض
القسم الثاني وجوه البيان وهي ثلاثة اما ان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة واجيب بانها داخلة ولم يخل ما به
لان المقصود من ذكر اقسام المقابلة تقسيم بيان الاقسام الاربعة في البيان فيكون اقسام المقابلة معا فلم يفرد عنها الذكر وفيه تامل
وقيل انها خارجة عنها والا لزم ان يقول اقسام النظم والمعنى خمسة لان قسم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل
لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل حقيقيا
الاقسام الاربعة وحصر الحصر الخفاء اذا لم يكن ظاهرا لم يدل على المراد فلا يخلو من ان يكون عدم الظهور لخفاء الصيغة او لغيرها فالثاني
هو الخفي والاول ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه

قوله

الثالث باعتبار اصل التقسيم
والثالث في وجوه استعمال الكلام ومعانيه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية الثالث باعتبار اصل التقسيم
في طرق استعمال النظم في باب البيان ما لا يستعمل في محله او في غير محله واستعمل صريحا او كناية وهو اربعة ايضا لان اللفظ ان
استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فهو مجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية

قوله

والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهو اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
ودلالته وباقتضائه الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهو يختص بالمعنى وهو ايضا اربعة الاستدلال
اما ان يستدل باللفظ او بالمعنى فالاول ان كان مسوقا فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة
والا فان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التنبيه فالاقسام اربعة وبعض هذه الاعتبارات لا يخلو عن ضعف وتحكم
فالاول ان يحال على الاستقراء قيل قسم الله تعالى كتابه قسمين مقوله وهو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات فكيف جعل القسمات مخالفة للكتاب والجواب بان بحث الاقسام موجود فيه فلا بد من تعويل وبان هذه
اصطلاحات شرعية وضعت لتمييز لفظ عن لفظ اخر بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام وانما تقسيمها على النص
لم يقتض الحصر على التعيين لعدم ما يفيد ذلك لا يرى انه توقف عليه بقوله وايات اخر مفسرات الاستقام وضع القسمات
بالذكر لكونها اعلى درجات الظهور والخفاء والمعول عليه في هذا الفن هذا الكلام لا يقتضي الحصر وقد عرفت الاختلاف في المتشابه
فمن يفوض الى الله تعالى امره واعتقد حقيقته ولم يجعل للراسخين من معرفته خطا لا يمكن ان يقتصر على التعيين لان في الكتاب نسخا
موقوف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والزكوة والمتشابه لا وحي بيانه والمحكم لا يحتاج اليه فثبت ان هناك قسما اخر وهو
جعل المتشابه ما يعلمه الراسخ المكلف في محل الكتاب فيسمى به قسما على حاده

قوله

وهو معرفة حدود
الاقسام قسم خامس يسمى الثاني وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها الاول من معرفة المواضع
معرفة حاصل ما خوض من قولهم اختص فلان كذا والعلم يقتضي مطلوعا ذا تفصيل لا يمكنه وقس عليه سائر الاقسام والاول
بترتيب الاقسام ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح وتقدم الراجح على المرجوح ويعاب المعاني المعروفة والشرعية التي
مناط الحكم قيل فيه نظر لانه يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بانه اريد من المعاني ما يعم من العبارات
وهو اعم من ان يكون عرفيا او شرعيا او لغويا واراد باحكامها الاقسام الثابتة بها من نوع الحكم قطعا وظنا ووجه الوقف
وغير ذلك وهذا القسم ايضا اربعة لان معرفة النصوص اما ان يكون من جملة ما دخل فيه الاول الاول اما المذكور بتصريح بالذات

او وسيلة اليه فالثاني معرفة الاشتقاق لاستخراج المعاني بحسب معنى جنسه والاول معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او الترتيبية
والمعاني اما ان يكون باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوته في بنية الدلالة من حيث كونه مبينا للغرض او الوجوب او غيره
راجحا عند المقابلة ومرجوحا والثاني الاحكام الثابتة بحسب تلك القوة وهذه الاقسام الاخيرة تشمل الاقسام السالفة اعني الاقسام
العشرين لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وهذه العشرين
في اربعة قانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية اذ كل قسم منها الاعتبار في الخارج بفرد وكذا كون
الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على القسم الاول فقط وكذا الثاني والثالث بل جميع القرآن
ينقسم على اقسام بالاعتبارات فباعتبار ينقسم على القسم الاول وباعتبار اخر على القسم الثاني وهلم جرا الى اخر اقسام فتكون
في الحقيقة تقسيمات لا قسمات فيجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة وعاما مثلا بالنسبة الى حكم واحد والا يجوز ان
يكون خاصا وعاما وحقيقة ومجازا او ظاهرا وخفيا بالنسبة الى حكم واحد واعلم ان في قول المصنف قسم خامس تجوز لانه
ليس من الاقسام لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يجري على ما حد الاشتقاق مثلا بانه خاص وعام لكن لما كان معرفة الاقسام
متوقفة عليه سماه قسما تجوزا

قوله

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد اللفظ كالجنس يتناول المهمل
وغيره بقوله وضع لمعنى خرج المهملات وما يكون دلالته بالعقل وما يكون دلالته بالطبع وبقوله معلوم خرج المشترك لانه
ما دام دائرا بين الوضعين لم يعلم منه شيء معين وبالانفراد العام فانه وضع لمعنى معلوم شامل للافراد الا لم يدل قوله على
الانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى واحدا مع قطع النظر عن كونه له في الخارج افرادا ولا قيل لفظ كل كهنا غير وانه موضوع
لانها وضعت للافراد والوضع للتعريف والتعريف للحقيقة واجيبان ذكر فائدة وذلك لان كلمة لفظ صارت عامة انها
بما هو عام وهو وضع فينتظم جميع الافراد التي تصلح بهذا الصفة والانتظام قد يكون سبيل الاجتماع كما في كلمة الجمع وقد يكون على وجه
الانفراد كما في كل فلو لم يذكر كلمة كل للزم على التقدير الاول ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى معلوم
على الانفراد لا عن كل لفظ منها بل اللفظ الواحد منها يكون جزء الخاص لا كله فذكر كلمة كل ليندفع هذا ويعلم ان كل لفظ منها خاص
لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الانفراد ومعنى الانفراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره وفيه نظر لان هذا فرع على
جواز وقوعه قيل والصواب ان يقال انهم لا يلتفتون الى اصطلاح المنطقيين كما تقدم وليس يسمى الكلي العجيب ان يقال
لا نسلم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتياز عما عداه وذكر غير مناف للتعريف على
ما سيجيء او لان على تقدير عدم لفظ كل الافراد ثابتة مع عدم النزاع فيه وذلك لان قولنا لفظ وضع لمعنى نكرة موصوفة بصفة عامة
وهي تعم والعموم للافراد فلو كانت مغايرة لما صح التعريف مع عدمه ايضا ولا فائدة له ولقائل ان يقول فما الداعي الى الاتيان به والجواب
ان المعرف اذا كان ذا افراد ويراد تعريفه مع بيان انها مامية ذات افراد يؤتى بما يدل على ذلك

قوله

وهو اما ان
يكون خصوص جنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد اعلم ان الخاص لا يخلو اما ان يكون له معنى واحد
حقيقة او لا فان لا فهو الخصوص الفردي والثاني اما ان يكون مشتملا على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع او لا فالاول خصوص الجنس
كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة وحكم الشرع بينهما متفاوت حتى لو اشترى عبدا ظهر انه لم يعتقد البيع والثاني
خصوص النوع كرجل وامرأة لا يقال هذا غير صحيح لان الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالعبد والحر والمغفل
لانا نقول كلامنا بالنسبة الى من له امامية معينة وما ذكرتم من العوارض فان قلت كان الواجب ان يقدم الخصوص
الفردي لانه هو الفرد حقيقة اجيب بانه انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي والاشكال في تقديمه طبعا فقدم وهذا كما يناسب

قوله وحكمه انه يتناول المخصوص قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا ؛ الخاص اذا اعتبر من حيث هو اي من غير
اعتبار العوارض والموانع كالفرد الصادر عن ارادة الحسنة مثلا فحكمه انه يتناول المخصوص قطعا فاذا قلنا زيد
عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم عليه وكذا لفظ العلم خاص فموجب الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال الغير وعلى بناء على
ان نفس الاحتمال ليس بقادح في البين لانه لا يلزم دليل عليه الخ بالعدم قبل هذا الاحتمال صفة اللفظ وهي صلاحيته لان
يراد به غير موضوعه وارادة الغير هو المحتمل وقوله قطعا راجع الى المحتمل لا الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت
ان القطع يكون مع الاحتمال فلا ينافي القطعية تناول مخصوصه وقوله ولا يحتمل مع تناول يتلازمان لان تناول الخاص المخصوص
قطعا يقتضي قطع احتمال البيان وعدم احتمال البيان انه يستلزم تناول المخصوص قطعا لكن ذكر الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي قول البعض فقد قالوا انه يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد وفي هذا البحث نظر من جهتين احدهما انه
نفي البيان مطلقا وليس كذلك لانه يحتمل بيان التغيير وان لم يحتمل بيان التفسير والثاني ان قوله لكونه بينا مصادرة على
المطلوب والجواب عن الاول ان قوله لا يحتمل البيان مجمله في قوة الجزئية لانه نفي قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص وعن الثاني
ان المدعى عدم احتمال البيان والدليل عليه كونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب وانما قلنا انه بين نفسه لان
البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت ونفي النفي محال قوله فلا
يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض هذا تفريع على ما مهد من عدم احتمال الخاص البيان
وتقرير الخاص لاحتمال البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق البيان به وامر الركوع
والسجود خاص لان كل واحد منهما لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو الميلان غير انه استوى بما يزول به الاستواء في الاول
ووضع الجبهة على الارض في الثاني فلا يجوز الحاق البيان به فلا يجوز الحاق التعديل وهو الطمأنينة في الركوع والسجود واتمام
القيام بينهما والقعدة بين السجدتين بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل لان ذلك لا يكون
بيانا صحيحا لان من شرط صحته ان يكون الكتاب مجملا وقد عدم فيما يكون نسخا للكتاب وذلك بخبر الواحد لا يجوز لانه ظني
والكتاب قطعي ولقائل ان يقول هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع
الشرعي وذلك قد يحتاج الى بيان لاحتياج المعنى الشرعي الى زيادة قيد ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم ان كل معنى شرعي
يحتاج الى زيادة قيد على اللغوي وليس سلمنا ذلك لكنه احتمال لم يثبت من دليل وقد تقدم بجوازه وانما قيد النبي عليه السلام
سبيل الفرض لانه يجوز الحاق بطريق التكميل الحاق الفرع بالاصل ليصير واجبا سلمنا لكن لم لا يجوز حتى تنتقض الصلاة بعدمه
وبانه يتركه ولكن لا يبطل اذ الحكم يثبت بحسب قبله لا هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تبعا له لا مبطلا له قوله
وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء والطهارة في آية الطواف والتأويل بالاطهار في آية التربص
هذه علة مسائل متفرعة على الاصل المتقدم في ثلث آيات اما آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان المنصوص فيها هو الغسل والمسح وهما فعلان جاءا مطلقين وهو الاصابة
في الاول والاصابة في الثاني فاشتراط الولاء كما قال مالك وهو مذهب ابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم متمسكين بمواظبة
النبي صلى الله عليه وسلم فانهم فاتوا الوجاز ولكنه لعذر مرة تعليما للجواز والولاء هو الجمع بين الاعضاء في التطهير بشرط عدم الاستيعاب
بشيء خلافه والشرط الترتيب وهو رعاية التسوق المذكور في النص شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة
امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ولشرط التسمية وهو مذهب اصحاب الظواهر وقيل وهو قول مالك

بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم واشتراط النية بالقياس على التيمم اذ البدل لا يخالف الاصل في الشروط او بقوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات لا يكون عملا بالكتاب ولا بيانا له بل هو نسخ له فان قيل قوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فلا علم به قلنا انه وان كان مشهورا لكنه متروك الظاهر كما سيجيء
فالخطر عن رتبته فلم يعمل بعمومه فقيل ينبغي ان يكون الولاء والترتيب والتسمية واجبة في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل
في الصلاة اجيب بان هذا لا يمكن لانه لو قلنا به يلزم مساواة فرع التبع فرع الاصل اذ الوضوء احط رتبة من الصلوة لان
هو فرض لغيره فيكون شرطا والشروط اتباع ولهذا يسقط بسقوط الاصل ولو قلنا بالوجوب فيكون الوضوء كالصلوة
لزم التسوية بينهما فقلنا بالسنية في مكملة الاطهار للتفاوت وفيه نظر لجواز ظهور التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر
والشروع والصلاة يلزم فالصاحب الكشف ولا قرب الى التحقيق ان ذلك التفاوت في درجات الدليل فان الادلة
السمعية على اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات
المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظني فبالاول
ثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فيجوز التعديل من القسم
الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي في كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل فقلنا بالوجوب وخبر النية
من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية لانه يستعمل
مثله لنفي الفضيلة مع انه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما
اصابه وكل مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم لا تدل على الوجوب بدليل مواظبته على المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا
بواجبين وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح الراس فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل كفه واما آية الطواف
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان المذكور فيها الطواف وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو الدور
حول البيت فالحكم بانه متوقف على الطهارة كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان
وبقوله الطواف صلاة لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها ولا بيانا لعدم الاجمال بل يزاد عليه واجبا وهو الصحيح لوجوب
الدم بتركها وعن ابن شجاع انه سنة واما آية التربص فقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاخلاف في القرء كما
يطلق على الحيض يطلق على الطهر وانما الشان في الترجيح فمذهب الشافعي رحمه الله الى انها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت
وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم واستدل بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ووجه الاستدلال ان
اللام تستعمل للوقت كما في اتيك لصلوة الظهر اي لوقتها والامر للوجوب فلو كان المراد من القرء الحيض لكان الطلاق في حالة
الحيض واجبا واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله وقلنا ان المراد بالقرء الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين
وابي الدرداء استدلالا بقوله تعالى انها لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو العدة والمعين فلو حمل على الاطهار لم يكن
عملا به لان المراد من الطهر الطهر المختلف بين الدمين بالاتفاق والا لانقضت العدة في طهر واحد بل في ثلثة ايام لان كل يوم يحسب
الطلاق طلق الطهر عليه والطهر الذي طلقت فيه المرأة عنده محسوب من العدة فيكون العدة طهرين وبعض الثالث وذلك ليس
بعمل بالثلثة ولو حملنا على الحيض وطلقها في الحيضة لا يحتسب تلك الحيضة من العدة بالاتفاق فيحمل الاقراء لا محالة فيحمل على ما
يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه ولا يلزم قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد ظهر لغة وبعض الثالث لان الاشهر
يكون ان يراد بعضه وفيه نظر ولقائل ان يقول الخاص كما انه لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة والحمل على الحيض يوجب ذلك

على ما نرد واجيب بان هذه زيادة تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعتبرها والعدة تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا
عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين لان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية
ولقائل ان يقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على المرأة المحذورة الذي يلزمونه يندفع ان
يرجح الطهر والا تحتسب الطهر الذي لحقت فيه من العدة فهلا فعلتم كذلك والجواب عن الاول ان تحمل النقصان ولئن
كانت فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على
من امتد طهرها وعن الثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان الرق في
النصف لا في التغيير فلم يعتبر ذلك واما الجواب عن الآية فلا نسلم ان اللام فيها للوقت لم لا يجوز ان يكون للعاقبة كما في قوله
تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله والتاويل بالاظهار مرفوع لعطفه على فاعل يظهر والبواقي
مجرورات لعطفها على المضاف اليه موسى وكلمة الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح هذا
جواب معتمد على ما يعتمد من القاعدة تقرير انكم قلتم الخاص بين في نفسه لا يحتمل البيان فلا يزاد عليه وانتم زدتم على
الخاص في مسئلة التحليل والتحريم بيان ذلك ان الله تعالى قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد منه
الطلقة الثالثة بالاجماع ومن النكاح التزوج اي حتى يتزوج زوجا آخر وسماه زوجا باعتبار ما يؤول اليه وكلمة حتى
لفظ موضوع لمعنى معلوم على ما نذكره وهو الغاية ولا اثر لها في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت
الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما في الصوم منتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا
يكون اصابة الزوج الثاني منهية للحرمة الغليظة ثم تثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم فجعل الزوج
الثاني مثبتا حلا جديدا لا يكون عملا بالكتاب بل يكون نسخا وابطالا واذا كان غايته كان وجوده وعدمه قبل الثبت
بمنزلة محققة مثبتا للحل الجديد مخالف لمقتضاه فاجاب عن ذلك بان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان المراد بالنكاح الوطي
فيصير التحليل زيادة عليه وليس كذلك لان المراد به العقد حيث اضيف اليها فانها اهل لذلك بخلاف الوطي وحينئذ
انما زدنا الوطي وصفة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا آخر مشهور بحكم الزيادة بمثله وهو ما روي ان رفاعة بن
وهب بن عتيك طلق امرأته عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك بنت عمه فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فجاءت الى
النبي صلى الله عليه وسلم متنقبة لعبد الرحمن بالعنة فقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق من عسيلتك
فان في ذكر العود دون الانتهاء بان لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل لانه عبارة عن
العود الى الذوق فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا به بخلاف الحل
الاصلي لان سببه كونها من بنات آدم وهو ثابت الا انه يخلف عنه باعتراض الحرمة كامرأة الغير فان الحل الاصلي لكل احد
ثابت بالنسبة اليها لكن يخلف باعتراض نكاح الغير فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق اما العود
فلم يكن ثابتا فحدث به اذ هو السبب الظاهر وقيل ان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي تلك كان الحل ثابتا مطلقا
ولم يبق فيكون مثبتا للحل الذي عدم واذا ثبت انه مثبت للحل الجديد فهدم الطلقة والطلقتين الباقيتين واجب
بانه يثبت حلا لم يكن قبله لان ذلك كان حلا ناقصا ومندرجا كاملا فيكون مثبتا لما ليس بثابت ولئن سلمنا ذلك لكن اثبات
الثابت محال اذا لم يفد فلو افاد كشرى الانسان مالكه بماله مضموما الى مال الغير صح لانه يفيد ملك التصرف او جواز

العقد فمال الغير وهما كان الحل على وجه يزول بالطلقة والطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلث فيكون
مفيدا فثبت ان اثبات الحل الجديد زيادة على النص انما هو باشارة الحديث المشهور وثبت زيادة الوطي بعبارته
حيث قال عليه السلام حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك والعسيلة تصغير العسل وهي القطعة من العسل
كذا في المغرب وهو تمثيل لاصابة حلاوة الجماع ولذته وقد صرحت اشارته الى القدر الذي يحل به يعني ان تلك الحلاوة تولد
قلت ثبت الحل وفيه اشارة الى ان الانزال ليس بشرط لانه شبع وهو غير الذوق وقد يكون هذا الحديث من جوامع
الكلم لقلة عبارته وغزارة معانيه وقولهم الغاية تنتهي بالغاية ويعمل السبب السابق ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو
ان سبب الحرمة ان كان امرا يحتمل التأقيت كان الحل بالسبب السابق كما في الاكل والشرب فان سبب الحرمة فيهما الاكل
الصومي وهو مؤقت وان كان غير محتمل له ثبت بالسبب الجديد كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة الطلقات وهي تنتفي حرمته
مؤبدة الا اذا طرأ عليه ما يبطله وهو الزوج الثاني ومسئلة الهدم مما اختلف فيها كبار الصحابة فقال عمر وعلي وابن عمر
بن الحصين وابو هريرة رضي الله عنهم الزوج الثاني يهدم الطلقة والطلقتين وبه اخذ مجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله وقال
ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم يهدم ما دون الثلث كما يهدم الثلث وبه اخذ ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
وقوله لا بقوله حتى تنكح اشارة الى ما ذهب اليه بعض من انكر الوطي ثابتا بالكتاب لان النكاح حقيقة في الوطي فيحمل عليه الا
انه لمسند الى المرأة مشتبها باعتبار التمكين كما في الزنا الذي هو الوطي الحرام فيكون الاسناد مجازا كما في بناء ميام والحمد لله على انه
ثابت بالسنة كما مر تقريره وفي كلامه هذا تسامح لان الوطي مسماه كان ثابتا بالكتاب والسنة صفة التحليل وكونه مثبتا
حلا جديدا انما هو باشارة الحديث المشهور ولا اثر لذلك في دفع السؤال على ان الصفة المحللية على قوله حتى تنكح
ولا تصور الزيادة على الشيء بنفسه ولو قرر السؤال والجواب على هذا الوجه وهو ان يقال انكم تركتم العمل بالخاص حيث
اتمتم الوطي وصفة التحليل بقوله حتى تنكح حتى يلزم ما ذكرتم لسنة الاعتراض وبطلان العصمة عن المسروق
بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا الظاهر من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان القطع مع الضمان لا يجتمعان وقال الشافعي رحمه
الله يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو لا بانه ولم يتعرض للضمان
لا صريحا ولا دلالة لان مفهوم الآية لا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضرورته لاختلافهما
اسما وموطنا ومعنى لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما
اليد والآخر الذمة وحكما لان احدهما يجب بحق والآخر للزجر فمن قال بان القطع ينفي الضمان وبطلان العصمة لم يعمل بهذا الخاص
بل زاد عليه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه فاجاب عن ذلك بان بطلان العصمة
عن المسروق بقوله جزاء اي بنص مقارن يشير الى ابطالها بانه لم يذكر تعالى اطلق الجزاء ومطلقه ما يجب حقا لله على الخلوص
وحقه على الخلوص بمنزلة حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق بمنزلة حرمة هي به على الخلوص والحرمة له على الخلوص تكون لفعل
حراما لذاته كشرب الخمر لا لغيره كشرب عصير الغير فالجزاء المطلق يكون جزاء لذاته لا لغيره وما دام العصمة باقية على حالها
لا يكون حراما لذاته فما دامت العصمة باقية لا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق بالنص ثابت فقد تحولت العصمة بالضرورة فان
قيل كما ان العصمة شرط كون السرقة موجبة للقطع فالملك كذلك اذ لا قطع في غير المملوك فهلا استقل الملك كالعصمة اجيب
بانه لو استقل الملك يكون سببا وذلك غير مشروع واما انتفاء العصمة فمشروع كالعصمة اذا تحرم واعلم ان العصمة تستقل حال
انتفاء السرقة موجبة للقطع وتقرر بالاستيفاء لان ما يجب لله تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى فان استوفى

المطلق بيتين ان الحرمة كانت لله فانتفى الضمان وان تعذر بتبين انها كانت للعبد فيحتمل الضمان قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولما ذكر ان الخاص يتناول المخصوص قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا صح ايقاع الطلاق بعد الخلع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها بعد قوله ولا جناح عليهما فيما افتدت به فان الفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق وتعقيبه بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وهو مذهب اصحابنا وقال الشافعي لا يصح واحتج بان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع بعده كما لا يقع بعد العدة واستدل المصنف بالاية على مذهبنا وقال من وصل قوله فان طلقها باول الاية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون عملا بالفاء ولا بيانا لمواضع [illegible] على هذا الاستدلال رواية ودراية اما الاول فانه ذكر في شرح التاويلات والكشاف وعامة التفاسير ان هذه الاية لجعل الاية الاولى وهي قوله الطلاق مرتان واما الثاني فان قوله فان طلقها اما ان يكون بيان مباشرة الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الثالثة فقال او تسريح باحسان واما ان يكون بيان شرعيتها كما ذهب اليه اكثر اهل التاويل وعلى التقديرين يجب وصله باول الاية على ان الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في المشروعية والا لما صح قبل الخلع وهو خلاف الاجماع وايضا يصير عدد الطلاق اربعا الطلقتين المذكورتين في اول الاية والخلع والثالثة وهو خلاف الاجماع واجاب [illegible] بان قوله فان طلقها بيان للثالثة وقوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين في اول الاية لا انه بيان طلقة اخرى وتوجيهه ان قوله الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبين بقوله فيما افتدت جوازه بطريق الخلع فلا يصير العدد اربعا ولا يلزم الترتيب المذكور لانه بيان الطلقتين لا طلقة ثالثة وقوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول الملك بالاجماع قوله ويجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة ذهب الشافعي رحمه الله الى ان مهر المفوضة بالتفويض الصحيح وهو ما اذا قالت البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها زوجني فزوجها بلا مهر او سكت عنه او لو نفت له ان تزوجها بلا مهر يتراخى الى زمان الوطي حتى لو مات الزوج او المراة قبل الوطي لا مهر لها لقول ابن عباس رضي الله عنهما فيها حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوبه صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها مهر كما لو ابرأته بعد الوطي وعندنا ان المهر في المفوضة يجب بنفس العقد بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ووجه الاستدلال ان قوله ان تبتغوا بدل من قوله ما وراء ذلكم والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والباء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الالصاق فالابتغاء اي ما احل ملصقا بالمال والابتغاء وهو الطلب انما يكون بالعقد الصحيح اي لا بالفاسد ولا بالاجارة ولا بالمتعة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين فالعقد الصحيح ملصق بالمال لئن اخر المهر الى زمان الوطي لم يعمل بهذا الخاص هذا ما فهم من كلام الامام فخر الاسلام وفيه نظر [illegible] ان تعلق الابتغاء بالعقد الصحيح لقوله غير مسافحين ولا شيء من العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله باموالكم فلا شيء من الابتغاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح بلا الصاق مال اما تسمية او وجوبا شرعا فيراد التمسك بهذه الاية في المفوضة غير مستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه مشروعا بلا مال بل هي مسكوت عنه وقام الدليل على كونه مشروعا بلا مال وهو اطلاق قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم واجيب بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في الكفارة وفيه نظر لانا لا نسلم اتحاد الحكم بل هو محل النزاع والصواب ما مضيناه من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال قوله وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف

[illegible] ولذلك [illegible] وقد ذهب [illegible] اليه [illegible] وعلي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي [illegible] الى العاقد [illegible] فان البدل فيها معوض الى راي العاقد [illegible] وقلنا المهر مقدر [illegible] الشارع [illegible] الكتابة فالفرض لفظ خاص لمعنى مخصوص [illegible] المهر مقدر [illegible] لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو [illegible] وذلك [illegible] النبي صلى الله [illegible] الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة [illegible] العشرة [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible] اعلم ان الاختصاص [illegible] وقد يكون [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]

وانما الخلاف في أن بعض منها المذكورة فيها والتهديد وما يجري ذلك مجاري ابتناء اجراءها على الحقيقة وهو ظاهر بيانه كما
المصنف يرى التهديد ايضا من جملة ذلك وليس ببدع ولكن التوقف لقوله لا يجب بالاستدلال كما هو المنقول عن ابي
الحسن الاشعري وابن شريح واصحاب الشافعي وبعض الشيعة وقيل منسوب بين الاباحة والندب ولا باحة بالاشتراك
اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلثة وهو مذهب الموتضى من الشيعة وقد يكون
نظر المصنف في ايراد الثلثة دون التهديد الى هذا ثم الواقفين منهم من قال بالوجوب وتوقف في تعيينه وقال جماعة
مع اعتقاد الحقية لانه قول بالتوقف عندهم انما هو في نفس الوجوب ومنهم من قال بالوجوب وتوقف في تعيينه وقال جماعة
الفقهاء والمتكلمين انها حقيقة في احد هذه الثلثة ولا اجمال ولا اشتراك واختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين
الحسين البصري والجبائي في احد قوليه انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وقال بعض اصحاب مالك انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها والمصنف
وعامة المعتزلة حقيقة في الندب مجاز فيما عداه وقال بعض اصحاب مالك انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها والمصنف
تابع جمهور الفقهاء في ان موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف وقوله سواء كان قبل الحظر او بعده ايشار الى ما
ما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي من كونه بعد الحظر للاباحة وقوله لا يفيد الخبرة مقابله لقوله اختيار على المأمور بانه
قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ولو لم يكن الامر للوجوب لما ثبات ذلك
بيان الملازمة ان الاباحة هو ما يجوز الاتيان به وتركه والاتيان على فعله والا يعاقب على تركه والندب هو ما يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه فيكون فاعلهما على تمكن من الفعل والترك مرة وكل من كان كذلك يكون له الخيرة فلو كان الامر للندب او الاباحة
لكان للمامور الخيرة واللازم منتف بالنص فالملزوم مثله وقوله ويستحق الوعيد لتاركه استدلال اخر على عدم المطلوب بانه
ان الله تعالى ذكر الوعيد لتارك المأمور به بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم في الاخرة والوعيد لا يلحق الا بترك الواجب ما ذكرنا فانه يحتمل ان يكون الحذر واجبا لا يستلزم
به مصادرة على المطلوب الثاني لا نسلم ان المراد به القول لم لا يكون بمعنى الفعل لكن المراد من الامر المحذور عن مخالفته هو ما يصير
مقارنا بقرينة الوجوب والجواب عن الاول انه ان لم يكن للوجوب فلا اقل من الحسن فلو لم يكن الامر للوجوب لما حسن الحذر عن
المخالفة فان قلت حسن الحذر ليس مشروطا بقيام ما يقتضي نزول العذاب وهو ترك الوجوب بل قد يحسن الحذر وان كان الوجوب
لما عرفت فيكون الاستدلال اجتهاديا قلت الجواب ان جواز الحذر مشروط باحتمال نزول العذاب فحسنه لكونه مشروطا بما يكون
بقيام مقتضيه على ان جواز مشروط بوجود المقتضي لوجوده لانه لو لم يوجد لكان جزما بعدم الوجود ولا يوجد المقتضي وذلك صحة
وعن الثاني ان الطلاق الامر بالعمل ان كان بطريق الاشتراك فقد تقدم بطلانه وان كان بطريق المجاز فهو خلاف الاصل وعن
الثالث انه دعوى مجردة لانه مطلق ولا دلالة له على الخاص قوله ودلالة الاجماع اجمع الامة على وجوب طاعة الله ورسوله مطلقا
ان ذلك البيان المأمور به يجب عند وجوب الامر الا ان يقوم الدليل على غيره وقبل ما كان دلالة الاجماع ولم يقل الاجماع لان الاجماع
انعقد على مجمل اخر وبدلالته ثبت هذا والدلالة تعلم عدم الصريح اذا لم يوجد صريح مخالف وذلك ان اعتقادا اجمعوا على ان يريد
ان يطلب فعلا من غيره لا بد لفظا موضوعا غيره ومثل في المخلوقين فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب بالامر هو وجوب الفعل ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الطلب من غيره لا بد لفظا موضوعا غيره لان الحد مشترك واوجبت عليك كذلك عليه ايضا وهذا ذكر النبي
صلى الله عليه وسلم اوجبت او الزمت لهم منذ الوجوب وقد اجبنا ان ما ذكرتم اخبار عن الحال لا يمنع ان يشاء الا قد يولد
به لا يشاء ويصير كنايه عن الامر فحينئذ يثبت به الزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك الاتي امرتك به وفيه نظر

بعضه بالمستحق عنه فانه حقيقة فيما يرى وقالوا الخلق لكل انسان على مطلوع البدن الرجل الا انه حقيقة ما تضمن فتحمل حقيقة
تاخير وفيه نظر لانه ان اراد ان ارادة الحقيقة المصححة ومن المنتفي المستعمل فيما وضع له فليس الا حقيقة الا الندب
ولا في الاباحة على التعليل الذي ذكره وسوقوله لانه يجب اما الاباحة فليست بعض اصلا واما الندب فانه وان كان
بعضا على ما مر من التفسير لكن استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا يكون حقيقة وان وضع اصلا لاحاد لكن قد الزاع فيه لعلوم
بذكر التعليل لكان لكان ان يكون حقيقة في الكل بطريق الاشتراك اللفظي او المعنوي على ما مر فالجواب العلم اذا اريد بعضهم وعن
المستحق انه لا كان حقيقة فيما يعني لانه موضوع بجميع من المستحقات حقيقة لا الاستغراق ومنهم من ذهب الى الثاني لكونه
مجازا لانه كان اصدق بنظر على الوجوب واعلم انه جمع المصنف بين الندب والاباحة بناء على التعليل السابق لكان
الاباحة لا عرفت لمنت بعض الوجوب اصلا لكان الحق ظهر لتوقف بينهما فانا لا نسلم وما اجاب لم يبق فرقا لان اريد به
الاباحة هو الجواز بالاجماع ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواه كان مقيدا بالشرط او مخصوصا بالوصف او لم يكن مقيدا
يقع على اول جنسه ويحتمله حتى اذا قال لعاطلي نفسك بيع على اول جنسه وهي الواحد بين الثلث والتعليق به المشتري
لان اسم المراد له لان حقيقة الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فوق وهو معنى الوجوب اذ يقع الفاظ الوجوب وذلك بالمرة
والخشية والكتمة معروف منها لما وقع عيان اختصاص صيغة بالوجوب وعكسه اراد ان من اخذ اختصاص صيغة
توجيه التكرار او لان الوجوب هل يحتمله ولا تعلم ايجابه لا يحتمله والاجماع لا يحتمله ومعنى مقامه اصحابنا
والثاني ان يقتضيه والتكرار يحتمله مطلقا والرابع ان كان مطلقا بشرط او مقيدا بوصف يحتمله والا لا والاول من التكرار
ما يحتمل تجدد الامثال والفرق بين الواجب لا يحتاج في بقوله الى قرينة والمحتمل لا يثبت الا بالدليل الثاني
وسوقه على الترتيب وهو اختيار الاسرار لبيتي من اصحاب الشافعي وعند الفقهاء الذي يحمل اهل الحديث حجة الخبر والمنقول
اما الاول فلان صيغة الامر مختص من طلب الفعل بمصدره الذي هو الفعل والتكرار لا يقتضيه والتكرار وجوب العموم اذ الفرق بين المختص
من الطلب والمشترك منه ان الكف في طلب الكف عن الفعل كل الامر يقتضيه والتكرار وجوب العموم وذلك لكل الامر واما الثاني فلما
وجابر وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فقام الاقرع
اي كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا قال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال دعوني ما تركتكم وسوقه مع اصحاب الشافعي
عليه السلام لو قلت نعم الى اخره ودليل واضح على ان صيغة التكرار وجه الثالث وهو مذهب اصحاب الشافعي مرة واحدة ما يقتضي الامر
يحتمل من جملة المصدر الذي هو الحدث لا يحتمل التكرار وهو الثاني والتكرار في موضع الاثبات يحتمل على احتمال العموم وان قيل ان
عموم ان تقدم مصدر ايقاع الحدث من جملة المصدر لا يوجب التكرار لا يمكن ان يكون لذلك فهو مرة واحدة وما كان لذلك فهو مرة واحدة
والثابت بالضرورة تحقق وجودها والضرورة تندفع بالمرة الواحدة فلا حاجة الى الزيادة وفيه نظر لان المثالي من الفعل في سبب
الزمان والمصدر لا تقتضي الا الاتيان في اخر الحاجة اليها فيما عرفنا فانا قلنا بالتكرار في موضع الاثبات بعض على اختيار
العموم بدليل قوله تعالى واذا دعوا بنوا الكتاب واستدل مالك رحمه الله بقوله تكرر بحمله للعموم فاما صرف ذلك فيه تفريع بيانه وبيان ظاهر
الوقوف من الامر المعنى ان التكرار في الامر كان في موضع الاثبات وفي موضع النفي وحديث الاقرع رضي الله عنه جابر فانه قال
سوال الاقرع في الحج والجواب قوله عليه السلام لو قلت نعم الى اخره دليل واضح على احتمال التكرار وجه الرابع الاستدلال
بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة على ان الصلاة لذلك الشخص فان الصلاة شكر وشكر الدلوك قوله
وان لم يكن صبا فالطهر فان الفصل لشكر الكتابة وقوله صلى الله عليه وسلم لا يصح من صلاة مسلم وقوله انما الوضوء على من اراد

وجوب ١٢ اذا لا يكون بدون تكرر السبب ونفس الوجوب وحينئذ يكون التكرار في الآية الاخرى بتكرر السبب ولا يكون
بالامر والا لتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد بالشخص وهو محال بالضرورة والحاصل ان الفرض فيما يكون
لوجود التكرار الفاء تستند الى السبب وهم يستندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب وجوب الاداء ثانيا بشان عندهم
يشي واحد فكان التراخي في التخريج ولذلك استدل على ١٢ فرع بن جابس فانه عرف سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة
كالصلوة والصوم وقد راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالبيت وهو غير متكرر فاشتبه عليه فسال لان الصبيه
يحتمل التكرار وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اي في كل عام لانه حينئذ صار الوقت سببا وله ذلك لانه شارع
واليه نصب الشرائع ويمكن ان يقال تكرر الاسباب مما تكرر من العبادات يدل على انه نوع ذو افراد فيكون كل الافراد
مرادا باعتبار الوحدة النوعية واما الحج فلما لم يتكرر سببه لم يدل على ذلك فيكون المراد منه الواحد الحقيقي واما ما
قال الفريق الرابع فليس يعني اذ لا اثر للشرط في التكرار في استعمال اللغة فان قوله لو كبد طلق امراتي اذا دخلت
الدار وقوله لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لا تقتضي التكرار بالاجماع ولا امر يجري على متعارف اهل اللسان
لئلا يحتمل الفهم واما تكرار او امر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعي في كل واحد فانه تعالى قال ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا تكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل اجلنا ما تكرر ايضا
على الدليل فلم يتكرر مطلقا بل بموجب الدليل كما ذكره الفريق واما الشروط المذكورة فيما استشهد وانه فعلم
او في معناها فلذلك تكررت ١٢ وامر تكرر في قوله وعند الشافعي بيان الفرق بين احتمال التكرار وان نفي وما قال
فذلك لزمه ان يقول ملك ان تطلقها ثنتين اذا نوى الزوج ثم ولذلك اسم الفاعل يدل على المصدر ولا
يحتمل العدد حتى لا يراد بانه السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وقد يعني اليمين بالاجماع
اسم الفاعل دلالة على المصدر لغة كالامر وقد عرفت ان المصدر اسم فرد لا يحتمل العدد فكون المراد من قوله تعالى
والسارق والسارقة اما سرقة واحدة او كل السرقات لا سبيل الى الثاني لافضائه الى انسداد باب القطع فان
كل السرقات لا تعرف الا عند الموت ولا اجماع على خلافه فتعين ١٢ اول وقد انعقد ١٢ اجماع على ان السرقة الواحدة لا تقطع
الا يد واحدة فالواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق عامة السراق ثم حد اليد في اليمين بالاجماع
وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فلم تبق اليسرى من ١٢ آية مرادة والرجل اليسرى في المرة الثانية
انما صارت محلا بالسنة و١٢ اجماع فظهر من هذا ان السارق لا يؤتى على الطريقة ١٢ ابدا ولكن يحبس حتى يحدث توبة
وقال الشافعي رحمه الله يؤتى عليها الى ان الله تعالى نص على ١٢ ابدا بلفظ الجمع واضافه الى السارق والسارقة بقوله
فاقطعوا ايديهما فاوجب ١٢ استغراق ١٢ اذا قيل عبيد كما يدخل اليمين والرجل في الجمع في حد ما بطل
١٢ الحد الى وصيغة الجمع لان لها يمين لا ايمان وذلك يجري مجرى الفتح عندكم والجواب ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة
يجوز تقييد المطلق به ولو كان النص باقيا على عمومه لقطعت اليد اليسرى في المرة الثانية لان مع بقاء المخصوص لا يجوز
العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم لا يفيده لانه استدلال بما لا يراه نعم نصا الى منكر
ذلك اذا كان في مقام المنع والدفع اما في مقام الاستدلال على مدعاه فلا يفيد وما ذا ثبت تقييد بكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية
ضرورة لقوله تعالى صفت قلوبهما وحكم الامر لو غاب اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثل
الواجب به ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لما نوع من بيان موجب الامر وعدم

احتماله شرع في بيان انواع ذلك الموجب وهو بالقسمة الاولية قسمان اداء وهو تسليم نفس الواجب الى عينه بالامر فقوله وهو
تسليم يشمل الاداء والقضاء وبقوله نفس الواجب خرج القضاء لانه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر
ابتداء او مثله ما ثبت به عوضا عن الغائب فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به وقوله بالامر اشارة الى ان المراد منه اعتبار
الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس
الواجب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه ولا يلزم منه خروج ما وجب بالخبر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وما
وجب بالنذر لان مثل ذلك الخبر في معنى الامر والواجب بالنذر نفس الوجوب لانه سببه ووجوب الاداء بالامر بقوله تعالى
اوفوا بالعهد وقوله صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك فان قيل ان التسليم في الافعال الشرعية غير متصور لاستحالة بقائها
وجعله مجازا لا يليق بالتعريف قلنا لا نسلم ان جعله مجازا لا يليق به لانه ليس بحد ذاتي وامتناع عدمها هو الحد الذاتي
سلمناه ولكن الافعال الشرعية لها حكم الجواهر باعتبار قيامها ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ ولا قائل
فيجري التسليم فيها جريه في الاعيان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه فتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود واعلم ان المصنف
في هذا التعريف تابع فخر الاسلام واعترض عليه بانه لا بد من قيد اخر وهو الى مستحقه وكذا في تعريف القضاء لا بد من قيده وهو الى
مستحقه وهو حق اما الاول فلان تسليم الواجب الى غير مستحقه لا يكون اداء واما الثاني لنفع الاحتراز عن التسليم الى غير
المستحق وعما اذا قضى دينه بمال الغير او الوديعة فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من صاحب الدين واجيب عن الاول
بان اداء ما وجب في الذمة انما يسمى تسليما اذا سلمه الى مستحقه لانه حينئذ تحصل السلامة وعن الثاني بان دراهم الغير
والوديعة لا يكون مثلا على ما فسر المثل ههنا فان فيه هذا التعريف مفروض بالنظر فانه تعالى ادى النظر وليس هناك تسليم
الواجب بالامر قلنا ان اعتبر هذا التعريف عاما بالنسبة الى من قال بان موجب الامر الوجوب ومن قال الندب ولا باحة
فمعنى قوله نفس الواجب نفس الثابت بالامر فيتناول الجميع كما ذكره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام في التقويم وما وجدوا ان
اعتبر بالنسبة الى ما هو موجب الامر عند عامة الفقهاء وهو الوجوب كما ذكرنا فلا يرد ذلك لانه انما يستعمل اداء توسعا لا بطريق الحقيقة
ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا الى تستعمل الاداء في موضع القضاء كما يقال فلان ادى دينه قضاء لان حقيقة الدين هو الوصف
الشرعي في الذمة والمؤدى عين لا يكون عين الدين وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس فان نية الامس يمنع القضاء ويستعمل
القضاء في موضع الاداء قال تعالى فاذا قضيتم مناسككم وقال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا بمعنى اديتم واديت لان المراد
من الصلوة هي الجمعة ومن لا يقضي ولو قال نويت ان اقضي ظهر اليوم في وقته يكون اداء والظاهر من كلام المصنف ان قوله مجازا
متعلق بالتعريف وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة فانهما قالا باستعمال القضاء في الاداء مجازا فيه من استعمال الواجب
واستعمال الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم وكانهما نظرا الى العرف والشرع فوجدا الاداء خاصا لمعنى فجعلاه
مجازا في غيره ما اختصاصه واما في الاسلام فانه قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء قصدا
لان الاداء اخص صاحب تسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيدا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه مجاز واما
الاخر فهو مطلق لا حاجة الى قرينة فاذن هو حقيقة فيهما هذا على تقدير ان يكون الرواية لان للاداء اخصوصا واما على ما
وقع في بعض النسخ الا ان للاداء اخصوصا فالظاهر انه لا فرق بين كلامهم قوله والفصاحيح ما يجب به الاداء عند المحققين
خلافا للبعض * اختلف العلماء في القضاء اذا كان بمثل معقول هل يجب بما يجب به الاداء وهو الامر كذا في فخر الاسلام في
شرح التقويم او يحتاج الى سبب جديد فذهب بعضهم منهم صاحب الهداية وابو اليسر والعراقيون من مشايخنا وعامة

اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة الى الثاني وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث
انه يجب بالسبب الاول الاول ثم الاداء العبادة عرفت عبادة في وقتها بالنص لان العقل قاصر عن ادراك كميتها
وكيفيتها والنص اذا كان مقيدا بالوقت كان المامور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت اخر بهذا الامر لعدم دخوله
تحت الامر وبجواز تغير المصلحة بتغير الاوقات وكيف لا يكون كذلك وقد استمر الاداء على الفعل واحوال فضيلة الوقت بدليل
عدم الجواز قبله وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا تدارك لها لقوله عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم
يقضه صيام الدهر كله والاخرون قالوا ورد الشرع بوجوب القضاء في الصوم والصلوة كقوله تعالى فعدة من ايام اخر
وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو معقول المعنى فوجب الحاق
غير المنصوص به وهو المنذورات المعينة بان نذر صوم يوم الجمعة او صلوة فيها ولم يف به بالقياس عليه وانما قلنا
انه معقول المعنى لان الاداء صار مستحقا عليه بالامر وما كان كذلك فيما لا يستقر الاداء من عليه الخف
او باسقاط من هو له او بالعجز ولم يوجد من ذلك شيء اما عدم الاداء فظاهر واما السقوط من قبل من هو له فلورود
النصوص اذ لو سقط لما ورد النصوص بالقضاء ومن هذا سقط ما قيل لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص
اذ لولاه لما عرف القضاء لا يستقيم فوكد يجب بالسبب لسابق لان ورود النص لبيان انه لم يسقط لا للايجاب
بالابتداء واما العجز فليس الا في حق ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة وتكليف المكلف من صرف ماله
من جنسه وهو المثل الى ما عليه يستلزم السقوط بقدره فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى لائم ان يعود وذلك لانا
نعلم ان نفس الوقت ههنا غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملا بخلاف بدون النفس تعظيما لله تعالى وهو لا يختلف باختلاف
الزمان والمكان ولان الوقت سبب وضعي للبر والسهولة على العباد لكون السبب الجمعي غيبا عنا وظاهرا انه لا تعلق له
بالعبادة تعلقا اصليا فلا يكون مقصودا فلا يؤثر الا المانع فمثل هذه الطريقة تشير الى ان ثمرة الخلاف انما هي في المنذورات
المعينة وذكر ابو اليسر لو نذر بصوم او صلوة في يوم معين فلم يف به يجب القضاء بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات
او التفويت فلا فائدة في الاحكام وانما هي في التخريج وفيه نظر بعرف وجهه مما سبق قوله وفيما اذا ان تعلق شهر
رمضان فصام ولم يعتلف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا ان القضاء وجب بسبب اخر هذا جواب
سؤال يرد على قول العامة ان القضاء يجب بالسبب السابق تقريره ان يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب السابق لما لزم القضاء
في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف وزفر وابن زياد واللازم باطل بالاجماع المذكور اما عندنا فبالتفويت فانه عندنا
نص مقصود في باب النذر واما عندكم فبالسبب السابق وهو النذر وبيان الملازمة انه لو كان بالسبب السابق والسبب السابق
كان التزام اعتكاف يوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولو قضاه في شهر اخر يلزمه الصوم فيزيد على ما التزمه وهو باطل فلا
يلزم القضاء ووجه اخر لو كان واجبا بالسبب الاول وهو الامر بوفاء النذر بحال قضاء في رمضان الثاني واللازم باطل
بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان رمضان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه فكان القياس
ان يكون كالاول ومتى لم يدل على انه واجب بسبب جديد فاجاب بقوله انما وجب القضاء الى اخره بيانه ان النذر بالاعتكاف
نذر بالصوم لانه شرطه كالنذر بالصلوة نذر بالوضوء والشرط يراعى وجوده في نفسها فكفى اذ ذاك بصوم رمضان
بعارض شرف الوقت لانه حينئذ يضاف الى صوم شريف يكون الاعتكاف افضل قال صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من
خصال الخير كان كمن ادى فريضة ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فصار كالنذر بالصلوة وهو مقتضى

بوضوء تام لا يجب عليه وضوء آخر ثم اذا اتصل الاعتكاف بالصوم فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بفواته بحيث لا يمكن
تداركه الا بادراك الرمضان القابل وذلك مدة طويلة تستوي فيها الحياة والممات فلا يستقر فيسقط استدراك
شرف الوقت للعجز كما في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت فبقي الاعتكاف مضمونا في الذمة بالحلاقة وذلك يقتضي صحتها كما اذا
لم يود تلك الصلوة حتى استغرق وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوء آخر واذا وجب الصوم لا يتادى بصوم رمضان آخر لانه عاد
الشرط الى الكمال كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال وفيه نظر لان الشرط يراعى وجوده في
نفسه ولا يجب كونه مقصودا وفي الرمضان الثاني على هذه الصفة فكان الواجب ان يجوز ويمكن ان يجاب عنه بان حدوث صفة الكمال
منع الشرط عن مقتضاه والجواب عن جعلهم التفويت سببا ان وجوب القضاء بالفوات بان مرض او اغمي عليه المشهور كله دليل على ان
التفويت ليس بسبب اذ لا فعل منه فيه يضاف الحكم اليه ولا وجوب لغيره سوى السبب السابق واذا ثبت القضاء في الفوات بمنزلة
التفويت فيه والاداء انواع كامل وقاصر وقاصر مشبه بالقضاء كالصلوة بجماعة فالصلوة منفردا او فعل اللاحق بعد فراغ
الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ٭ الاداء انواع كامل وهو ما ودي بوصفه على ما شرع كالصلوة التي سنت فيها الجماعة
بالجماعة لانها صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية وفيها ذلك وقاصر وهو ما
ليس كذلك كالصلوة منفردا الا ترى ان وجوب الجهر عنه ساقط وهو صفة كمال لوجوب السجدة بتركه لا محال لا نسلم ان الجهر صفة
كمال في المنفرد لان الجهر فيها جهر ولو لم يكن صفة كمال لكان تركه افضل واداء الشبيه بالقضاء كفعل اللاحق بعد فراغ الامام
ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او صار محدثا فان انتبه قبل فراغ الامام بنى مع الامام لبقاء الشبيه بالقضاء ولهذا قال مشايخنا
رحمهم الله في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم احدث ودخل مصره للوضوء او نوى
الاقامة في موضع يصح نيتها والوقت باق انه يصلي ركعتين باعتبار معنى القضاء ولو تكلم بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال
شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت ولو كان الامام لم يفرغ بعد وجود المغير او كان هذا الرجل مسبوقا
صلى اربعا لانه مؤد وقوله حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة اشارة الى المسئلة الاولى وهو استدلال على صحة المذهب واما الاصل
في ذلك فهو ان اللاحق مؤد باعتبار الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه كان خلفه فصار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثله
والقضاء بالمثل يجب بما وجب به الاصل اعني الصلوة مع الامام فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد
من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته بمنع صلوته بنية اقامة او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت فاما اذا فرغ ثم وجد المغير
فانما اعترض على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير
فاذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فيتغير بالمغير لقيام الوقت وانما سمي هذا النوع اداء لشبه القضاء دون
العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع واعلم ان القضاء لما قام مقام الاداء كان
اللاحق في حكم المقتدي لا المنفرد فلا يلزمه الزيادة وسجود السهو كالمقتدي وفعله في القصر دون فعل المسبوق
لانه كما عرف مؤد باعتبار الوقت قاض صفة الجماعة فاداه كامل بعضه محققا وبعضه حكما بخلاف المسبوق لاحال الشرع
جعل المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف جعلتم مؤديا لان تسميته قاضيا مجاز لما في فعله من اسقاط الواجب
بدليل ما اورده البخاري في صحيحه وما فاتكم فاتموا ومما رد على المغصوب ورده مشغولا بالجناية وانهار
عبد غيره وتسليمه بعد البرء حتى يجبر على القبول ويتبدأ عاقد فيه دون اعتاقها لما فرغ من انواع الاداء في حق

الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فورد المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لانه اداه بصفة
كما وجب عليه ورده مشغولا بما كان له والدين بان جنى المغصوب عند الغاصب او استدان اذا قام لا يلزم الرد على الوجه
الذي استحق عليه اذ ان فداه المالك قبل الدفع الى ولي الجناية وصاحب الدين يرى الغاصب لوجود اصل الاداء
ولو دفع او سيد رجع المالك على الغاصب بالقيمة بخلاف القصور في الصفة وانهار عبد غيره بان تزوج امرأة على
عبد الغير وتسليمه بعد البرء اداء كامل بشبهة القضاء اما الاداء فلانه عين حقها فيلزمه تسليمه اليها وتحرم المرأة على القبول
واما كونه قضاء فلان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين حكما واصل هذا ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم دخل والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة تفور فيها لحم قالت
بلى ولكن ذلك لحم تصدق علي بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هديه فجعل اختلاف الاسم
بمنزلة اختلاف الاعيان الا ترى ان العين كان حرام الانتفاع على المشتري جائزا الانتفاع على البائع والآن قد انعكس
واذا كان كذلك كان تسليم الزوج العبد اداء كامل من عنده فكان شبيها بالقضاء فينفذ اعتاقه فيه قبل التسليم
اليها دون اعتاقها ولو كان العبد بالمرأة لم يعتق عليها ٭ والقضاء انواع ايضا كامل وقاصر ومشبه بالاداء وقاصر محض
وما هو في حكم الاداء كالصوم والصلوة والفدية له وقضاء كفارات العدة الرجعية القضاء ايضا ثلثة
انواع قضاء مثل معقول وقضاء مثل غير معقول يعني لا يدرك العقل المماثلة الا ان يأباه لان العقل من حكم الله تعالى وقطعا
بتناقض حكمه اذ هو من اثبات الحجر والشبه على من جعل علوا لبرا وقضاء شبيه بالاداء اما الاول فكقضاء الصوم بالصوم
والصلوة بالصلوة وهو ظاهر واما الثاني فكقضاء الصوم بالفدية فانا لا نعقل المماثلة من الصوم والفدية لا صورة ولا معنى
اما صورة فلان الصوم امساك والفدية اعطاء واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى
الفدية تنفيس المال فلم يكن الفدية مثلا له وانما جاز القضاء بالفدية بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين قال فخر الاسلام رحمه الله وهذا مختص بالاجماع يعني قوله يطيقونه مختص من قوله لا يطيقونه لقوله تعالى من شهد
منكم الشهر فليصمه وفي تفسير الاجماع في قوله هذا اقوال قيل نقلا عن مسوطه باجماع اهل التفسير وقال القصب
باجماع الفقهاء اما الخصوص فيما قيل وقيل باجماع الصحابة لعدم النسخ وقيل بالاجماع اي بدلالة اجماع قال حكم الشيخ الفاني
يجمع عليه ويعيش فيه لكن الكبير ولا يستطيع بدون خوف الاما الشيخ للقضاء بكفارات العدة الرجوع وهل ادرك الاسلام
في العدة الكبيرة رجعة وبعد فوات موضعه لا يوجد القيام وفوات عنه فكان قضاء وهو غير قادر على منكر من عذره
قوله فكان معنى ان لا يقضي ٭ روي عن ابي يوسف لانه بشبهة الاداء لان الرجوع شبيه بالقيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان العائد
من العدة والقيام اتصال الشيء الاسود وهو ما يكون من النقصان بالاعتبار غير مانع لمشابهته لان قيام جنس الناس
لكن اما حكما فلان مدة الامام في الرجوع مثل الرجعة فثبتنا بان بالشبهة الظاهرة وجه احتياطا لا الشرع لا قضاء
بل شبهة الاداء لاحتياج العبد ان يجب بالشبهة وهذا حكم قد ثبت بالشبهة لانه عبادة وقد شرع من جنس هذه
التصرفات حالة الاعتاق وسببه في الرجوع ولست في حال محض القيام فاحتيج ان يلحق بالظاهر احتياطا
ثم الفدية ووجوب الفدية في الصلوة للاحياء ٭ اختلف بالفدية بعد فوات ايام النحر هذا جواب ظاهر الرواية
الفدية في الصوم ثبتت بنص غير معقول كثبت اصل الفدية في الصلاة بلا نص قياسا على الصوم من غير تعيين واجاب بان
وجوب الفدية فيها الاحياء بيان ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يحتمل الصلوة نظيره

من حيث ان كلا منهما عبادة بدنية لا تعلق لها بالمال بل هي اجمع لانها عبادة لذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس
على ما سيجيء ويحتمل ان لا يكون معلولا فلما احتمل الوجهين اخرناه بالقديم احتياطا فان كان مشروعا فقد اتى والا
فلا باس به ولم يحكم بانه يحكم في الصوم بالاجزاء وجوبا من الله تعالى فضلا في الصلوة فقد قال محمد
في الزيادات يجوز ان شاء الله تعالى فان الامام فخر الاسلام في شرح التقويم لما اقام الشرع القديم مقام الصوم ثبت الجملة
بينهما شيئا والمالك بين الصوم والصلوة تاثيرا يجوز ان يكون القديم مثلا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا للمثلين
ويجوز ان لا يكون فامرنا بالقديم في الصلوة احتياطا لانها ان كانت مشروعة في الصلوة فقد جاءت مراده والا فهي مستدا
يصلي ما جاء بالسيات قال صلى الله عليه وسلم اتبع السيئة الحسنة تمحها فثبت ان ايجاب القديم في الصلوة بهذا الطريق
لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الاستثناء كسائر الاحكام الثابتة بالقياس قبل لو كان الصلوة اصلا من الصوم
او مثلا لزم ثبوت الحكم فيهما بالدلالة كثبوته في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى كالجواب
ان معلوم المعنى المؤثر في الحكم لا بد منها في الدلالة سواء كان تابعا في الحكم معقولا لا لانه في التاقيت او ليس كالجناية على الصوم
في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لم يمكن بالقياس ثم ان كل صلوة مثل صوم يوم فيقطع عن كل واحد منهما
ما يجب صدقة الفطر فقوله كالتصدق بالقيمة لدفع الاستبعاد وليس بقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا
بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولا يكون قياسا فتعليلا وهو يجوز عندنا ومعناه وجوب القديم في الصلوة
للاحتياط بناء على احتمال التعليل لطهر التصدق في كونه واجبا للاحتياط بناء على احتمال الاصالة وبيانه ان الصحيح عنده
ماله ولهذا يشترط لها الغنى والمشروع المعهود في اهل التصدق بالعين او بالقيمة كما في سائر الصدقات لان شكر كل نعمة
انما يجب بحسبها كشكر سلامة الاعضاء ما يجب به وشكر المال بدفع البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق الا ان
الشرع نقل الغرض الى التضحية وهو نقصان في المالية بارائة الدم عند محمد وباراقة الدم واراقة الدم عن الباقي عند ابي
يوسف لمعنى جيد وهو ان يوم العيد يوم ضيافة الله والناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم ضحاج ولهذا جعل الاسلام في اول
اليوم قربة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة والله تعالى اكرم الاكرمين فوجب ان يكون طعام ضيافته اطيب الطعام وما
التصدق بصيرة من وساخ الناس لكونه لاسقاط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى من يتعلق
به نسبا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الذنوب تنزل اليد للذنوب والى هذا اشارة قوله خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم واذا كان كذلك نقل الشارع القربة الى التضحية لتزول الاثام بالدماء التي بجسده لان القربة جسد تتم باراقة
الدم تسمى الهدي طيبا صالحا لضيافة الكريم وهذا امر معقول لكنه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة النص فاذا قال المنصوص
المتين بنوات وفتة علمنا بذلك الموصوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته وليس ذلك بطريق الخلافة ولهذا
لم يعد الحكم الى التضحية العام تقابل مع ان الاراقة مشروعة فيه نفلا حتى لو كان بطريق الخلافة عنها لا يعدل الى الاراقة
التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه القديم اذا قدر على الصوم وكمن وجب عليه
قيمة المغصوب متى اذا انقطع المثل عن الاسواق ثم قدر عليه قبل قضاء القاضي بالقيمة فانه ينتقل الى القيمة الى المثل وحيث
لم يدل على ان المعتبر جهة الاصالة دون الخلافة صدا ما ذكر واوضحه بحث من وجه اول لنا المشروع في باب الكفارة
وان كان هو التصدق لكن لما نقله الشارع الى التضحية اصبح ذلك ملكا اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد تواتره

الثاني ان احتمال كون التضحية اصلا لا بد وان يكون لحكمة معلومة الجهة بالتقرب بها بخلاف التصدق فان كانت الحكمة
هو التطييب وتحقيق معنى العبد بالضيافة فلا فرق بين الاحتمالين وان كان غير ذلك فليس بموجود فاذا المفهوم هو الثاني
الثالث قولهم لو كان بطريق الخلافة لبطل الخلف بالقدرة على الاصل كالصوم قياس غير صحيح لان الاضحية واجبة والصوم المقدور
به فرض ولا يلزم من ابطال اصل مفروض خلفه ابطال اصل واجب خلفه لانه رفع منزلة الواجب بتسوية الفرض والجواب عن
الاول انا لا نسلم انه بالنقل يلزم النسخ لانه غير مستلزم له فان الشارع نقل الغسل الى المسح على الخف ولم يسمه نسخ الغسل ونقل
عدة الآيسة الى الاشهر ولم يسمه نسخ الحيض ولهذا اذا حاضت تعتد بالحيض وامثاله كثيرة وعن الثاني ان قوله لا بد وان يكون حكمة مسلم
قوله فان كانت الحكمة هي التطييب فلا فرق بين الاحتمالين قلنا ممنوع غايته ان لا يكون بينهما فرق من حيث الجهة ومن غير ازمته
فان الفرق ثابت من جهة ان احدهما منقول عنه والآخر معقول بالرأي ولنا قوله وان كان غير ذلك فليس بموجود قلنا ممنوع
غايته انا لا نعرفه ولكن ان يكون موجودا وان لم نعرفه وعن الثالث ان القدرة على الاصل تبطل الخلف مطلقا سواء كان في
العبادات او في غيرها فما ذكرتم فيه الصوم انما هو للتعليل ورفع الاستبعاد لا انه قياس

ومنها ضمان المغصوب
بالمثل وهو السابق وبالقيمة وضمان النفس والاطراف بالمال واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه حتى يجبر على القبول كما
لو اتاها بالمسمى اي ومن انواع القضاء ما يكون في حقوق العباد كضمان المغصوب بالمثل والاقسام المذكورة في حقوق الله تعالى
انتهى ههنا وزيادة فان القضاء بالمثل المعقول ينقسم ههنا الى كامل وقاصر فالكامل هو القضاء بالمثل صورة ومعنى كما في المتلفات والقاصر
هو الضمان بالمثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الغايت وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول وهو المثل صورة
ومعنى سابق على الثاني لان الضمان بمثل جبرا والغاصب قد فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر التام ان تدارك بما
هو مثل له صورة ومعنى كالحنطة للحنطة مثلا حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه حتى لو ادى القيمة المثلية مع القدرة على المثل الكامل
لا يجبر المالك على القبول رعاية لحقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لكن اذا عجز عن المثل الكامل
يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وهذا معنى قوله وهو السابق واما القضاء بالمثل الغير المعقول فكضمان النفس والاطراف بالمال
حالة الخطأ على مقابلة القديم في الصوم لانا لا نعقل المماثلة بين الدماء والمال لا صورة ولا معنى لان الآدمي مالك متدل
والمال مملوك مبتذل فانهما متماثلان وانما وجب ضمانه بالنص على خلاف القياس صيانة للدم عن الهدر واما القضاء بمعنى الاداء فيما
اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا ووجب الوسط فان اتاها بعبد وسط يجبر على القبول لانه ادى عين
الواجب وان اتاها بالقيمة فكذلك تسليم قيمة المثل قضاء لا محالة لكونه تسليم مثل الواجب لكن العبد لما كان باعتبار الوصف مجهولا
لا يمكن تسليمه قبل التعيين والتعيين لا يقوم بصفة القيمة اصلا من هذا الوجه وهي هذا الاعتبار قبل العبد الذي كلمه فكان
تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف والخلف لا يثبت قبل الاصل فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لا بانها صارت
عينا في الانتهاء اعتبارا والعبد اصل تسمية وكما يجب احد الشيئين بخيار الزوج ويجبر المرأة على قبول القيمة كما
يجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط لا يقال فعلى هذا كانه تزوجها على عبد وقيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل
كما اذا قال تزوجتك على هذا العبد وقيمته لان الفساد في المسئلة المستشهد بها انما هو باعتبار كون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لاختلاف نقودها في يوم التقويم فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فلما
فيما نحن فيه فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد ابتداء لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على
وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن معه الا بمعرفة القيمة ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على

عبد بينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب مهرا وتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء
والى هذا اشار في الاسرار قيل في عبارة المصنف تساهل لان تسليم القيمة فيما نحن فيه قضاء بمعنى الاداء لا عكسه فكان الاولى
ان يقول وقضاء القيمة والجواب ان استعمال احدهما مكان الاخر جائز كما تقدم وانما اختار هاهنا ما لبيان معنى الاداء فيه فان تسليم
قيمة الشيء قضاء لا محالة كما تقدم واعلم ان اقسام الاداء والقضاء على ما اعتبره المصنف ثلثة عشر اداء كامل وقاصر واداء شبيه بالقضاء
وقضاء مثل معقول ومثل غير معقول وما هو شبيه بالاداء فهذه ستة وكل منها يجري في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد فاضرب
الاسداس في اثنين يحصل اثنا عشر ثم القضاء بالمثل المعقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت ثلثة عشر وقيل القضاء
المعقول في حقوق الله تعالى ايضا ينقسم الى ما ذكر فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل ومنفرد بمثل معقول قاصر
كما في الاداء فعلى هذا تصير الاقسام اربعة عشر وقيل لا تنقسم لان صفة القضاء انما ثبتت في الاداء اذا تحقق وجوب الصفة وفي القضاء لم
يتحقق لان وصف الجماعة ليس بلازم في القضاء فكان قضاء المنفرد كاملا وبالجماعة كاملا وكانت الاقسام هذا الاعتبار ثلثة عشر
والظاهر اختيار المصنف رحمه الله وعن هذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه في القطع ثم القتل عمد الولي فعليه ولا يضمن المثل بالقيمة
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة هذا اشارة الى قوله وهو السابق يعني باعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمه
الله اذا قطع يد انسان عمدا فقتله الولي فعليه لانه مثل الاول صورة ومعنى وما لا فعليه ولا يقطع لان القطع موقوف وحكم السراية
لمن سرى سنة حكمه وصار قتلا والقتل يحقق موجب القطع وهو السراية فكانا جنايتين واحدة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا من طريق
المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان القتل متعدد والقتل كما لا يصلح تحققا للقطع يصلح ما حا لقوات المحل به قال بعد فوات
المحل لا تصور للسراية قوله ولا يغرم المثل يعني قال ابو حنيفة بناء على ان المثل الكامل سابق لا يضمن المثل اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير منزوعا باحتمال الاصلية ولا ينقطع احتمال الاصلية الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر منزوعا
الا بالقضاء وقال محمد رحمه الله يوم الانقطاع لان القاصر وهو القيمة لا يصير منزوعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير
منزوعا الا بالانقطاع وقال ابو يوسف لما انقطع المثل التحق بالامثل له والخلف يجب بما يجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم وجود السبب
وقلنا جميعا الشافعي لا يضمن بالاتلاف والقصاص لا يضمن بقتل الولي وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول هذه مسائل ثلث فرعت على ان ضمان العدوان بمثله المماثل الكامل او القاصر بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وسمي جزاء الاعتداء اعتداء بالمشاكلة وليس هذا الكلام معطوفا على قوله وعن هذا قال
ابو حنيفة في عبارة المصنف تسامح لا يشتبه بذلك وعدم بيان الفرع عليه قال علماؤنا رحمهم الله اذا اتلف الرجل
منافع غيره بطريق التعدي كان استخدم العبد وركب الدابة وسكن البيت مثلا لم يجب عليه ضمانها وقال الشافعي رحمه
الله وجب عليه الضمان لان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة لانها غير لازمة في خلقة مخصوصة وهو المعنى بالمال وهكذا لانها
صلحت مهرا وثمنا بالاجارة والعقود صحيحة كانت او فاسدة بالاجماع والعقد لا يجعل غير المال مالا متقوما بدليل بطلان ورود
على الميتة وقلنا الضمان مشروط بالمماثلة بالنص ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهرة واما المعنى
فلان المنافع اعراض وهي لا تبقى زمانين عندنا وعند ابي الحسن الاشعري واما بيان التباين فلان ضمان التقوم لا تنبني الوجود وبعده
لا توجد بدون الاجزاء والافتراق فان الصيد والحشيش مال ولكنه غير متقوم لعدم الاحراز والافتراق وفي الاعراض الوجود
الاجزاء والافتراق فضمان التقوم لا يوجد في الاعراض والجواب عن قوله انها اموال حقيقة بان لا نسلم ذلك لان مالية الشيء بالتقوم

وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة لا تبقى زمانين فلا يرد عليها التمول
وليس كذلك لكن شرط الضمان التقوم وليس لها ذلك كما مر انفا وعن قوله حكما بانا لا نسلم ان الشرع حكم بماليتها وورود العقد
عليها باعتبار قيام العين مقام المنافع ولان ضمان العقد جائز كان او فاسدا يجب بالتراضي فوجب بنا التقوم عليه وضمان
العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم قوله والقصاص لا يضمن بقتل القاتل هو المسئلة الثانية وصورتها
قتل رجل من عليه القصاص لا يضمن القاتل للولي شيئا عندنا لان الضمان يعتمد المماثلة ولا مماثلة بين المال وهذا المتلف بالصورة
والمعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان القصاص حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الحياة فلا يكون المال خلافه وروي محمد
الاسلام عن ابي حنيفة في هذه المسئلة ضمان الدية قياسا على الخطاء ورد بان القياس على الخطاء لا يجوز لان وجوب الدية فيه بالنص
على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر قوله بقتل القاتل اضافة المصدر الى المفعول قوله وملك النكاح هي المسئلة الثالثة
شهدوا بالطلاق الثلث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر
المثل للزوج لان ملك النكاح متقوم ثبوتا فكذا زواله الا ان الزائل غير الثابت كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز التسامح
بالابدال بخلاف النكاح ولنا ان ملك النكاح ليس بمال فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى
لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فلا يتماثلان والجواب
انا لا نسلم ان ملك النكاح متقوم ثبوتا بل انما يتقوم بمنفعة المرأة عند ورود تعطيلها لخطر فان ذلك محل خطر خطر النفوس
لحصول النسل منه فاما الملك الوارد عليه فليس كذلك حتى صح ابطاله بالشهود وولي فيقوم حينئذ صيانة عن ان يتملك مجانا
فيبتذل ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس بعرض له بالاستيلاء عليه فثبت ان التقوم انما هو للبضع عند التملك
لا الملك الوارد عليه ومهما سوال مشهور وهو ان البضع لو لم يكن متقوما عند الزوال لم يضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف
المهر بعد الرجوع واللازم منتف فالملزوم مثله والجواب على رأي المتأخرين ان ما ضمنوا قيمة البضع لانها انما هو بدل المتلف والغرم
بل غرموا نصف المسمى اقل من ذلك او اكثر فلو كان المضمون قيمة المتلف لم يعتبر نصف المسمى كما لو استرى شيئا بثمن لا يعتبر الثمن
عند الاتلاف لكن عوض العقود عليه اليها قبل الدخول مستقر للواجب حيث لم يضف الفرقة اليه فالشهود باضافتها اليه
سقطوا العدة المستقرة عن العهدة النصف فغاية الامر ان ذلك النصف لشهادتهم وفوتوا به عنه بعد فوات تسليم البضع فكانوا
بمنزلة الغاصبين كما لو اكرهها ابن الزوج حتى زنى بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الفرقة لم تكن منه لان ابن الزوج
بالزنا اتلف منه صيرورة الفرقة مضافة اليها وذلك يوجب نصف الصداق على الزوج ثم يرجع به على ابنه لانه فوت عليه
عنه وفيه نظر لان ما ظهر من كلامهم ان عوض العقود عليه اليها قبل الدخول عند المستقر وانما منعها الشهود باضافة الفرقة
اليه عن العود وهو تخصيص العلة وهو عندهم لا يجوز وسمي توجيه الجواب في تخصيص العلة ان شاء الله تعالى وان كان مخالفا
لظاهر كلامهم هذا هو ولا بد للحاصل من صفة الحسن صيرورة الامر حكيما الحسن في اللغة عبارة عما يميل النفس اليه
واهل العلم فيه على طبقتين منهم من جعله من موجبات الامر وهم جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن
الاشعري وعامة اهل الحديث ومنهم من جعله من موجبات الامر لولا انه بناء على الحسن الافعال شرعي او عقلي فمن جعله شرعيا قال
الحسن عبارة عن موافقة الغرض وهي لا تعرف الا بالشرع فيكون من موجباته ومن جعله عقليا قال الحسن عبارة عن كون الشيء ذا
عاقبة حميدة فيكون من مدلولاته لكون وجوبه بالعقل حينئذ على معنى ان العقل حاكم في معرفة حسن بعض الموضوعات
كالايمان والعدل والاحسان فيكون الامر دليلا ومعرفا للحسن وهو مذهب كثير من المتكلمين وجماعة من اصحابنا والعلامة

بحث الحسن والقبح طويل ليس هذا موضع تحريره ثم اذا كان الحسن من موجبات الامر يكون الصيغة موجبا او لامر آخر
لا سبيل الى الاول لان صيغته تحقق في السفه والعبث كما يتحقق في الامور الحسنة فتعين ان يكون لامر آخر وهو كونه صادرا
من الحكيم لانه اللائق بالحكمة قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء فان قيل قولكم لا بد للمامور به من صفة الحسن يقتضي قيام
العرض بالعرض وذلك محال عندكم اجيب بانه صفة لنا فيه لا معنى قام بالذات موصوفة بها على الحقيقة فلا يلزم ما ذكرتم ومن
هذا يندفع ايضا ما قال الفعل قبل وجوده يوصف بكونه حسنا وشيئا واجبا وحراما والمعدوم لا يقبل التوصيف
وهو اما ان يكون لعينه واما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لعينه في غيره كالتصدق
والصلوة والزكوة او لغيره وهو اما ان لا ينافي بنفس المامور به وينافي او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى
في نفسه او ملحقا به كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه لما ذكر ان مطلق الحسن انما هو لنزوله حكمه
الامر شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته او لا يقبل السقوط كالتصدق
فانه امر حسن لذاته لا يقبل السقوط حتى لو تبدل بصدقة على اي وجه كان كفر او يقبل السقوط كالصلوة فانها حسنة
لذاتها لتاديها بافعال واقوال وضعت للتعظيم فان قيام العبد بين يدي مولى منعم بجلائل النعم ودقائقها واضعا يمينه على
الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيما له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في ذلك ثم الحاق السجود به بوضع اشرف اعضائه على
التراب نهاية في التعظيم وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار هي دال على نهاية التعظيم والمبالغة
في التقريب وبذل المجهود في اظهار العبودية والمسكنة لكنه ثبت ان جميع افعالها واذكارها وضعت للتعظيم وتعظيم الله تعالى
نفسه حسن فالصلوة في نفسها حسنة لكنها تقبل السقوط باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس فان قيل القابل من
شرطه ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقطت لم يكن موجودة فالجواب ان ذلك اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس
كذلك واعلم ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا كالتصديق او يحتملها
كالصلوة او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل كالصلوة في الاوقات المكروهة او يحتمل سقوط الاصل دون الوصف قيل كالاقرار
فانه يحتمل السقوط في بعض الاحوال مع بقاء صفة الحسن وفيه نظر لان بقاء الصفة بدون الاصل محال ويمكن ان يجاب عنه بانه
وصف اعتباري كامر فلا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة بقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل السقوط اصلا ووصفا
او وصفا لا اصلا وكذا قوله او يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط واما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت
ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه يكون مشابها بالحسن لغيره كالوضوء اما بيان انها مشابهة بالحسن لغيره فلانها صارت حسنة
بواسطة دفع حاجة الغير لانها اعطاء جزء مقدر من نصاب حول لفقير مسلم غير هاشمي ومن ثم حكم بها ولا من يجب عليه نفقته
وليس هذا الا بواسطة دفع حاجته الذي هو من خواص الرحمن فصارت حسنة بهذه الواسطة فاشبهت ما حسن لغيره
ولا يلزم الصلوة فانها صارت حسنة بواسطة الكعبة لان المراد من الواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوساطة لذلك
وحسن الصلوة لم يتوقف على الكعبة اصلا ولهذا حسنت عند اشتباه القبلة والتنفل على الدابة واما بيان انها ملحقة بما حسن
لعينه فلان هذه الوساطة بخلق الله تعالى لا يصح باشر الفقير فلا يخرجها عن كونها حسنة لعينها فصارت كالصلوة فشرطت
لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي ولا يلزم كفر الكافر فانه واسطة الجهاد بمخلوقة الله تعالى لانه يصح باشر الكافر واما ان يوجد
ذلك الحسن المطلق تحت ما حسن لعينه في غيره ولا ينافي بنفس المامور به بل بفعل مقصود كالسعي الى الجمعة فانه مامور به وليس
بفرض مقصود بل حسن في نفسه لانه مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا لاداء الجمعة حتى لو سقطت لم يجب السعي ولو امكن

بسم الله الرحمن الرحيم

اداؤها بلا سعي كاداء الضعيف في الحكم السعي وكالوضوء فانه حسن لعينه في غيره وهو التمكن من اداء الصلوة فانه في نفسه
لا يتردد وهو ليس بعبادة مقصودة وهذا يتصور بدون النية واما المقصود منه الصلاة وهي لا تتادى بها وتتادى بها
كما هو كذا في الحسن في عنه حسن ان يقرب بيان الرب قال عليه السلام الاذى بيان الرب لعن الله من هدم بيت الله وانما
حسن لعينه لعلة الله وبهذا علة الله وجد الحصل بعض المامور به واما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت الحسن المطلق
لحق لا قسام وهو الحسن الذي حصل المامور به من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك
في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسن الشرط ايضا وصار الحق به اصحاب الشرع
وصار الحسن لغيره ايضا لذلك ولهذا ذكر المصنف اعتمادا على فهم الاذكياء وعلى ما ذكرنا من ان مقتضى حكمه الامر الحسن
المطلق وهو انما يوجد تحت واحد من المقيدات المذكورة ثم انه من اعترض على اصحابنا ان كلامهم مناقض لان الحسن
اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما لا يكون بالغير وقالوا انه لصدوره حكمه الامر ... وهي يوجد
مطلق وهي ان يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر والشرط يوجد لا حقيقة حتى اذا منع
الصبي واسر الكافر وظهور خاص في اخر الوقت لزمه الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت لو تمكن به القدرة
التي شرط حدوثها في تكليف ما لزم الوسع يوجد ان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادى به يتمكن به المامور من اداء
ما لزمه ما لبث ان يبدو ما لزم منه ما يكون المعتبر في جبر هو رغبة وان كان ادراك عادة وهو شرط في كل امر
ان اداء ما يثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا ان الصلوة بالماء الجنب على الحاجة
بدون هذا الحدث من سببين به وعلى تجويز استعماله الانتفاع بعلة بدنه ما زاد ما مرض او علة حدوث الماء
الامان يأتي على مثل وكذلك صلوة الجنب اداؤها الا بهذه القدرة ذلك الجنب اداؤه الا بالزاد والراحلة ان كان السفر
المقصود مرحلة لا يحصل بدونها الا والركوب لا يجب القدرة ما لبثه حتى لو تحمل النصاب بعد الحول قبل التمكن من اداء
ما اخرج وسن سوى في سن وهو ان ذلك جبر ما سبق والى وجوب القضاء ان زوال القدرة بعد خروج الوقت
بعد القدرة في الوقت لا يسقط القضاء لانها شرطت في ابتداء الوجوب صحة التكليف ولم يكرر الوجوب في واحد حالات
بعد القدرة في الوقت لا يسقط القضاء لانها شرطت في ابتداء الوجوب صحة التكليف ولم يكرر الوجوب في واحد حالات
القضاء بما وجب به الاداء وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه وقد تحقق بوجود القدرة في ابتداء فلا يخرج
الى شرط القدرة فاجرى قوله واشترط وجوبه اي توهم تحقق القدرة احتمالا ان حقيقة القدرة التي هي محل التكليف
السعي العجز عارضة في مسئلة استطاعة ولا بد التكليف من ان يكون سابقا على الفعل وقد عنا تصوره الى قبل السعي
الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي قدرت القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل على ما ثبت ان شرط
التكليف وجود القدرة الحقيقية وهذا اذا لم يكن الصبي واسر الكافر وظهرت الحائضة اخر الوقت ثم صحت
توهم الامتداد الوقت يوقف الشمس كان يسير عليه السلام ما حبس على الشمس عليه السلام عن غيبه
الصلوات الخمس بشغل بها وقاتل العدو وزاد لهم في ذلك الوقت واهلك تلك الجموع بالعقر وضرب الاعناق فتاوا حتى
شغلت عن رجعة الله تعالى واكرمه ولد النبي ليتدارك ما فاته ويستجيز الرجع بدلا عن الخيل كذا في كتاب عتيقة الاسباب
وقال رفر الحائض الطاهرة ليس بقادر على الصوم حقيقة لفوات الوقت الذي هو من شروط القدرة فلم يثبت التكليف لعدم
شرطه وما ذكرتم توهم وجود الاصل شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود به وهو الاداء لان احتمال سقوط الحيض زاد
وزاد احتمال قدرة الشيخ الفاني على الصوم وتوهم قدرة قيام الميت بزوال الزمانة اقرب الى الوجود مما ذكرتم ومع هذا

لم يصلح شرطا للتكليف والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاصل
فثبت به اصل الوجوب لعدم توقفه على شرط اخر وشرط وجوب الاداء وهو تمام القدرة موجود بامتداد الجزء بموت
الشخص فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم العجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فيتم القضاء فتوهم القدرة لا يصلح
شرطا للتكليف اذا كان المقصود عين ما تلف به فاما اذا كان خلفه فهو كان اصلا كالامي الوضوء اذا كان المقصود منه
حقيقة الوجود لا يصلح عند عدم الماء فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء كان لصحته وان كان بعيدا
ليظهر اثره في حق الخلف وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء ردوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب
حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال النوع الثاني
من القدرة هو الكامل وسمي به لانه زائد على الاولى بوجه حيث يكون المكلف من الفعل مع صفة اليسر وسمي الميسر ثم الجزء
ايضا لاعلى معنى ان الواجب يثبت اولا بالاولى اي المكلف بصفة العسر ثم باشتراط الميسر تعود الى معنى الوصول على معنى
الواجب ابتداء لو كان بالمكنة لكان جائزا فلا توقف الوجوب على القدرة الميسرة فصار كان الواجب تغير من العسر الى
اليسر بواسطتها فكانت معتبرة بمعنى نسبت بها وهذه نسبت تفضلا وكرامة من الله تعالى على عبده تسهيلا عليهم ولهذا سميت
في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس فيشق حق
الحامد والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق لنبه اشار الى اليسر والترفق بين هذه القدرة والقدرة الاولى ان
هذه القدرة انما شرطت للتيسير فكانت معتبرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر والسهولة فشرط دوامها لدوام
الواجب لا لكونها شرطا لان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالطهارة شرط لجواز الصلوة والشهود شرط للنكاح ولم يشترط
دوامها لدوام حكمها بل لتوقف الوجوب عليها فانها لما توقف عليها الوجوب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها
فصارت شرطا بمعنى العلة فيشترط دوامها لبقاء الواجب باعتبار معنى العلة لا لبقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة مستغنيا
بقاء المشروط عن الشرط فلا يشترط الدوام الا ترى انه لو كان ممكن البقاء ابدا ويفاء كالوصول الى الحج لم يشترط الدوام
فيه والاشتراط وجهان لان الواجب متى وجب بوصف لم يتغير بدونه والواجب وجب بصفة اليسر وعند انتفاء
هذه القدرة لم يكن بقاء صفة اليسر حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال لان الشرع علق وجوب الزكوة بقدرة ميسرة
لان القدرة على الاداء بحصول مال مطلق عن صفة انما يشترط لبقاء الوجوب من المال النامي لئلا يتضرر به
اصل المال في غاية التيسير ولو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لقلب عزيمة محضة فيتبدل الواجب الى المستحق
على صفة لا تبقى الا كذلك لان الباقي غير الواجب ابتداء كالمتلف اذا ثبت مبيعا بقي كذلك وان ثبت هبة بقي كذلك فيتغير
الواجب لا لكون الباقي غير الواجب ابتداء بل لكون شيئا اخر وهو محتاج الى سبب جديد ولو قلنا بالاستهلاك بقاء الواجب
واجب بانه لما تعذر على محل مشغول لحق الغير بالاتلاف جعل المحل فائتا في حقه ونظر لصاحب الحق اذ لو لم يجعل كذلك لتضرر
الفقير الى حقه لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف النصاب الى حاجته بلا ضمان فاذا جعل كان الزكوة واجبة بالقدرة الميسرة
وقد بقي بدونها لم يبق الواجب بقدر الباقي عند هلاك بعض النصاب لا لاجب بعض النصاب ابتداء فالجواب ان اشتراط النصاب
في الابتداء لم يكن لتيسير الواجب ربع العشر واذا دون اربعين كاذا خمسة من ماشية تسهيلا في التيسير لاشتراطه في الابتداء
ليصير المكلف بها اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء الحس التحقق الامن الغنى الا ان الشرع الوهذا الشرط
في باب الزكوة فاعتبر الغنى بالمال الذي جعل سببا للوجوب وكان النصاب صفاته وله القدرة الممكنة في الجملة لا بالبدن فلم يشترط

بقاؤه لبقاء الواجب فكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذي تعلق التيسير به لا لفوات
النصاب فاذا هلك بعضه بقي يسقط الباقي لبقاء التيسير ببقاء النماء في ذلك القدر وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من
الاداء ولم يؤد ضمن لان الواجب جزء من النصاب فلما لم يؤد حتى وجب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب
الوقت والجواب ان هذا انما يكون فيما يقبل التفويت والزكوة ليست كذلك فبطل القياس وكذلك العشر وجب بالقدرة الميسرة
ايضا لانه من مؤن الارض وقد تعلق بالخارج حقيقة لا برقبة الارض ووجب التقليل من الكثير مع امكان ايجاب الكل فيشترط دوامها
لبقاء الواجب فاذا هلك الخارج يسقط وكذا الخراج ثبت بالقدرة الميسرة وما ثبت لا يسقط عند عدمها فلو اصطلم الزرع اي سقط
الخراج اما الكبرى فظاهرة مما تقدم واما الصغرى فلانه متعلق بالنماء كالعشر لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة او زرعها
ولم يخرج شيئا او غرقت ثم نضبت ولا يقدر على زراعتها فيما مضى السنة لا يجب عليه الخراج فان قيل لو كان الخراج متعلقا بنماء الارض
لا برقبتها لما وجب الا به وليس كذلك لوجوبه بالتمكن ايضا فالجواب انه انما يلزم بالتمكن لقيامه مقامه لان الواجب لما لم يكن من
جنس الخارج امكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن من الزراعة حكما لتقصيره فانه لا يجعل عذرا في ابطال حق الغراة فيجعل النماء
موجودا حكما كما جعل في مال الزكوة بعد الحول وان لم يوجد حقيقة بخلاف الاولى يعني القدرة الممكنة فانها شرطت للتمكن
من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير بها بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب
كالمرضى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال اما الحج فانه وجب بكمال الزاد والراحلة وهو واجب بالقدرة الممكنة دون الميسرة
وما وجب بالقدرة الممكنة لم يسقط بفواتها فالحج لا يسقط بفوت الزاد والراحلة اما بيان ان الزاد والراحلة قدرة ممكنة فلانهما
ادنى ما ينتفع به هذا السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع واما بيان انه وجب بالقدرة
الممكنة لا بفوت بفواتها فقد ظهر مما تقدم واما صدقة الفطر فانها ايضا واجبة بالقدرة الممكنة لانها وجبت بما لا ينتفع به الغنا
وبال النماء فيه وما هو كذلك لا يتيسر فيه فلا يسر فيها اما الثاني فظاهر لان الميسرة الزكوة انما كان بواسطتهما واما الاول
فلانها تجب بسبب راس الحر والاغناء فيه وشباب البدلة والمهنة ولا نماء فيها فمتى وجبت ثم فات السبب بموت العبد او هلاك
حال النصاب لم يسقط الواجب ولعل حنيفة قوله حتى يبطل الزكوة حتى لا يسقط الحج وامثالهما مما تقدم من قوله حتى يجبر على
القبول عن حتى التي استغيرت بمعنى الفاء لانها تفيد افادة فالنتيجة وسيتضح هذا اذا انتهينا الى بحث اقسام حتى ان شاء الله
العزيز قوله وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة
الجواز واتفقا الكراهة اختلف الناس في ان المامور به اذا اتى به هل يثبت له صفة الجواز ام لا فذهب بعض المتكلمين الى الثاني
والفقهاء الى الاول وكان النزاع لفظيا لرجوعه الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب وسقوط الاعادة
القضاء عنه لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب وسقوط الاعادة
والقضاء مبني عليه فان اتى به كما وجب سقطا والا لا احتج الاولون بان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا لو صلى
في الارض المغصوبة لجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز ولو كان الجواز عبارة عما ذكرتم لما لزم القضاء
على من جامع قبل الوقوف واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الجواز عندكم عبارة عن حصول الامتثال
باتيان المامور به وقد وجد ذلك بالمضي على افعال الحج نعلم ان بالامتثال لا يعرف الجواز واحتج الفقهاء بان الجواز لو لم يثبت
على تقدير حصول ما ذكرنا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وهو محال بيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المامور به على
وجه الصحة والجواز وليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز عند

يلزم تكليف ما لا يطاق والحج الفاسد لا نسلم الامتثال فيه كما وجب لانه لم يؤده على الوصف الذي امر به ولزوم المضي فيه
مع لزوم التصحيح في العام القابل بامر جديد فاذا انه فاسد اخرج عن هذا الامر ايضا لانه اتى به على الوجه المأمور به والنهي عن
الصلوة في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلهذا لا تفسد قوله وانتفاء
الكراهة رد لقول ابي بكر الرازي فانه قال الامر قد تناول ما هو مكروه شرعا كاداء العصر في اخر الوقت وطواف المحدث
وقلنا لا شك ان الامر ابلغ في طلب الفعل من الاذن وبالاذن ينتفي الكراهة فلان ينتفي بالامر وهو اعلى اولى والكراهة
العصر والطواف للتشبه بعبدة الشمس ولوصف في الطائف وهو الحدث لا للصلوة والطواف وهو واذا عدم صفة
الوجوب للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي قال اصحابنا اذا عدم صفة الوجوب للمأمور به عدم صفة الجواز ايضا
وقال الشافعي رحمه الله لا تعدم صفة الجواز والنزاع لفظي لانها انما تكون على تقدير ان يكون الجواز جنسا للوجوب وهو انما يكون اذا فسر
الجواز بما اذن في فعله مطلقا من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الزمن اما اذا فسر بما اذن في فعله ولم يذم على تركه فهو مباين
للواجب فعلى الاول استدل الشافعي رحمه الله بان من ضرورة الوجوب الجواز ولا عكس لان الجواز مشترك بين الوجوب وغيره
فيكون الجواز اعم منه مطلقا والعام من ضرورة الخاص وليس الخاص من ضرورة ونقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا
فانتفاء الوجوب لا يستلزم انتفاء الجواز واذا كان كذلك فدليل نسخ الوجوب لا يفيد انتفاء الجواز فيبقى الجواز عملا بالدليل الدال عليه
السالم عن المعارض ومنع اصحابنا كون احدهما من ضرورة الاخر بناء على التفسير الثاني ولو سلم فالجواز الذي هو جزء الوجوب منتف
بانتفائه لاستحالة بقاء الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد الوجوب حينئذ كان يكون حينئذ شرعيا بدليل منفصل
كما في صوم عاشوراء فانه ثابت بقول احد كل يوم لصوم النفل وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع
فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر بنوعان مطلق عن الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وهو على التراخي خلافا
للكرخي لئلا يعود على موضوعه بالنقض الامر المطلق هو الذي لم يتعلق اداء المأمور به فيه بوقت محدد وعلى وجه
يفوت الاداء بفواته كامر الزكوة وصدقة الفطر والعشور والكفارات وقضاء رمضان وغيرها وقد اختلف الناس في كونه موجبا
للاداء على الفور او التراخي ومعنى الفور وجوب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي جواز تاخيره عنه لا وجوب
تاخيره بحيث لو اتى فيه لا يعتد به فانه ليس مذهبا لاحد فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واكثر المتكلمين الى التراخي
وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى الفور محتجا بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى
به لسقط عنه الفرض بجواز التاخير نقض لوجوبه اذ الواجب لا يسع تركه وبان ثبوت الوقت ضروري وما ثبت بالضرورة
يقدر بقدر الضرورة واول اوقات الامكان مراد بالاجماع فينتفي غيره وبان الثابت بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل في الاول
ثبت للحال فكذا الثاني وبالقياس على النهي فان الانتهاء ثبت على الفور فكذا الايتمار واحتج من قال بالتراخي بانا قد وضعنا
الامر مطلقا عن الوقت فلو كان للفور على معنى ان اول اوقات الامكان متعين لم يكن مطلقا عن الوقت فما فرضناه مطلقا
لم يكن مطلقا فيلزم الخلف وهذا معنى قوله علد على موضوعه بالنقض وبان صيغة الامر لطلب الفعل فقط والفور خارج
عن موضوعه نعم الامر يقتضي زمانا ما اقتضاء الافعال فتعيين الاول تحكم وقوله جواز التاخير نقض لوجوبه مصادرة على
المطلوب لانه انما يلزم على تقدير الوجوب بالفور كالواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي
الوقت عنه فان اخلى اثم وكذا قولهم اول اوقات الامكان متعين مصادرة على المطلوب واما اعتقاد الوجوب على الفور

فمضمونه الاستغراق لان الاعتقاد يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل الوجوب بخلاف الفعل لانه يختص بمستغرق
جميع العمر على ما نقول يجب الاعتقاد ايضا على التوسع وكذلك الجواب عن القياس فان النهي مستغرق دون الاقتران فيما اذا
لم يقيد الفور بما حكم الشرع في من مات بغتة ايكون عاصيا ام لا والاول محال لان جواز التاخير ثبت في العصيان والثاني يفضي
الى اضاعة الوجوب فالجواب انه لا يكون عاصيا قوله يلزم اضاعة الوجوب قلنا ممنوع وانما يلزم لو فوته وليس بمجرد التاخير فوتا
انه يمكن من الاداء في جزء اخر بدل الجزء الاول والموت نجاة نادرا لا يصلح لبناء الحكم عليه فبمجرد التاخير لا يكون
عاصيا لان الفوات مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه والا يدل على بطلان فائدة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى
فعل العبد ترك التفويت حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل انما فات بصنع الله تعالى ومفيده
وهو اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول و
الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت فلهذا لا ينادي عصر امسه في الوقت الناقص
بخلاف عصر يومه الامر المقيد بوقت على الوجه المذكور انواع خلقه الاول ما يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء
وسببا للوجوب كوقت الصلوة اما بيان انه ظرف فلان المراد من الظرف ههنا هو ان يكون الفعل معدا له ووقت الصلوة
كذلك لانها تؤدى في بعضه واما بيان انه شرط للاداء فلان الاداء يفوت بفوته لانعدام الشرط فيه كانت تستفاد من الظرفية لان الظرف
محال والمحال شرط ولا فائدة في قوله وشرط للاداء لان الظرفية باعتبار المؤدى والشرطية باعتبار الاداء ولا يلزم من فوت
الشيء طرفا لشيء كونه شرطا اخر واما بيان انه سبب للوجوب فلان الاداء يختلف باختلاف بعض الوقت فان كان في الوقت الصحيح
كان كاملا وان كان في الناقص كان ناقصا وتغيره بتغير الوقت علامة السببية لانعدام اختلاف بعض الاداء قد يكون باختلاف بعض
الوقت لكونه ظرفا كما في صوم يوم التحريك والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح الاستدلال على السببية
لان الاصل اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة
فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة
بالسبب يختلف ايضا باختلاف الواجب فان قيل المناسبة بين الاسباب والمسببات لا بد منها كما في العقوبات والحسابات
واما مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فالجواب ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تابع النعم فيها وهو صالح
للسببية عقلا وشرعا فلو وقع عبثا في الاوقات اقيمت الاوقات مقامها تيسيرا لكد وكونها بالتيسير وهذا النوع على اربعة اقسام
الاول ما يضاف الى الجزء الاول حتى لو شرع فيه تعين السببية عندنا وعند الشافعي هو متعين شرع فيه اولا والثمرة تظهر
فيمن حنث بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض يجب عليه قضاء عنده وعندنا يسقط القضاء عنه وهذا بناء على اصل
وهو ان الخطاب بالاداء يتعجل في اول الوقت عنده وعندنا يتاخر كما سيأتي الثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع بان لم يوجد
الاداء في اول الوقت فيصير سببه الجزء الثاني فان وجد فيه الاداء والا انتقل الى الثالث وكذا الى الرابع الى ان يتضيق الوقت
والاصل فيه ذلك ان الوقت لما جعل ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم جعل كل الوقت سببا لانه لو جعل كل الوقت سببا واعتبر
للسبب قبل تمامه وتمامه بالخروج لزم ان لا يصح الاداء في الوقت لامتناع تقدم المسبب على السبب فبطل معنى الظرفية والشرطية المقصودين
عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واذا لم يجعل كله سببا وقد عرفنا انه سبب ولا قدر متعين بعد الكل
كالعشر والخمس والربع او غير ذلك وجب ان يجعل بعض منه سببا واقل ما يصلح له الجزء الذي لا يتجزى فيجعل ذلك سببا والجزء
السابق لعدم ما يزاحمه اولى فان اتصل الاداء به تعين حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى

الظاهر والانتقال الى الجزء الذي يليه ثم وثم الى ان يضيق الوقت لا يقال لا يجوز ان يجعل مطلق الوقت سببا وهو
مغاير للكل والبعض وحينئذ لا يجب جعل البعض سببا لان الاطلاق لا يوجد الا في الكل او البعض فان كان في
الكل فالمحذور وان كان في البعض فهو المطلوب فان قيل الانتقال الى البعض لضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية
على الجزء المتصل بالاداء فلما من الجزء الاول ويستمر السببية على جميع ما تقدم على الاداء لحصول المقصود به وهو تقدم السبب
على المسبب فالجواب ان ذلك يفضي الى التخطي عن العدد الى الكثير بلا ضرورة لان الدليل قد دل على ان الجزء الادنى يصلح للسببية
فاثبات الزيادة اثبات ما لا دليل عليه ولذا تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض بطل خيار التاخير بالاجماع حتى
لو اخر لم يأثم فاما انتقال السببية كذلك ثبت عنده ولا يجاوزه عند زفر رحمه الله لانه مبني على ثبوت الخيار ولم يبق ذلك عندنا
الانتقال ثابت الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية والمعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه الماضي
لكنه لا يفوت شرط الاداء وهو الوقت لان ما بعده لا يصلح لانتقال السببية اليه ويعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والخلو والسفر والاقامة والحيض اي في حدوث هذه العوارض وزوالها عند ذلك الجزء ولذا يعتبر حينئذ ذلك الجزء ايضا في الصحة
والنسيان فان كان ذلك الجزء صحيحا فان لا يكون موصوفا بالكراهة ولا منسوبا الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض به كاملا فاذا
اعترض الفساد بطلوع الشمس في خلال الصلوة بطل الفرض عند ناخلافا للشافعي لان الجزء الذي يفوت السببية عليه سبب صحيح فثبت
به الواجب كاملا وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالنذور المطلق من الصوم لا يتادى في ايام النحر والتشريق ولا يلزم لو اتم المصلي واجبا
فان ذلك واجب كامل لوى بالناقص لان ذلك النقصان ليس براجع الى نفس المامور به فانه القيام والركوع والسجود وقد اتى بها الا انه
لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر
بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فالاداء في الوقت
المكروه تدخل النقصان في المامور به وفيه تامل لان الاية تدل على كونها موقتة اما على الكمال فلا ولكن الرجحان عندنا بها لانه
على مطلق الوقت والمطلق ينصرف الى الكامل وان كان الجزء ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وهذا
هو القسم الثالث وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان الحكم كالبيع الفاسد يوثر في فساد الملك فيتادى بصفة
النقصان لانه اتى الواجب كما وجب ولقائل ان يقول ان الجزء الاسلام فان كان ذلك الجزء فاسدا والفاسد لا يجوز ان يكون سببا لامر
مشروع فكان الواجب ان لا يجوز الصلوة في ذلك الوقت وان منتقل السببية عند لانها الى الكل كما لو خرج الوقت ويمكن ان
يقال نقصان السبب يوثر في نقصان الحكم لا في عدم جوازه والمرتضى لفظ الفاسد في كلام الامام محمد الاسلام انما هو الناقص ولا يلزم
ما ذكرتم الرابع لم يضاف الى جملة الوقت بان خذا الوقت عن الاداء صلاة فقد ضيعت الصور الداعية من الكل الى الجزء وسيجاء كونها من
تقدم السبب على السبب فيجعل كل الوقت سببا فاذا فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال
فلم يجز ادائها بصفة النقصان فان قيل يلزم التخطي من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك ولهذا ذهب ابو اليسر الى التقرير على الجزء
فالجواب ان الاصل كما عرفت جواز ان يكون الكل سببا وكذا يمتنع الجزء فلو ازال المانع عاد الى الاصل وما ذهب اليه ابو اليسر ضعيف بعدم
جواز قضاء العصر الفائت في وقت الاحمرار ولقائل ان يقول قد تقدم ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء والاداء وجب باخر الوقت لما
بالجزء الضيق وبادنى منه فلو انتقل الى الكل يلزم النقض ويمكن ان يقال قولهم القضاء انما يجب بسبب الاداء انما يتعلق بوجوب الاداء وهو
بالامر بالوقت لان قبل الجزء انتقل السببية الى الكل يكون الحكم ايضا كاملا فيلزم ان يكون القضاء ايضا بالمنع الاداء وفي الجزء الناقص
فالجواب ان ما اضافه الوجوب الى الكل بعد فوت الاداء عن الجزء الناقص لا يلزم ان يكون انما يتوقف فيه لان انتقال السببية الى الكل بعد
اليأس عن الاداء فيه لا يلزم منه انتفاء الوجوب اذا كان الوجوب قائما وقد فوتنا بالنقص ولعلم ان نسبة هذا المختصر ان يقال المصلي

اما ان يصلي في جزء من اجزاء الوقت او لا فالاول سببه ما يليه من الاجزاء مطلقا والثاني كل الاجزاء لا حاجة الى التطويل واعلم ان
الجزء الاول متى صار سببا افاد نفس الوجوب وصحة الاداء دون وجوبه فصار ثلث قضايا اما الاولى فلان نفس الوجوب جبر من الله
تعالى للاحتياج ما يجب علينا بحالة العجب فلم يتوقف على استطاعة ولا شرط اخر غيرها وقد اتى الوقت مقامه بنسبة اذ قد عرفت
ان اقامة كل الوقت مقامه متعذر والجزء الاول صالح سالم عن المزاحم فيفيد نفس الوجوب واما الثانية فلما مر من ان المامور به اذا اتى به
بشرائطه صفة الجواز عندنا واما الثالثة فلان تحصيل الاداء ليس من ضرورة نفس الوجوب واذا شرطت الاستطاعة اي سلامة الاسباب
والالات في وجوب الاداء ولم يشترط في نفس الوجوب وانما هو بالخطاب وهو متاخر بدليل وجوب الصلاة على النائم والمغمى عليه مع عدم الخطاب حال النوم
لان خطاب من لا يفهم قبيح وبدليل تخيير في وقت الاداء ولو قوض بالزكوة فان المكلف مخير في الاداء في العمر مع كون الخطاب في اول الحول
والجواب بالمنع بناء على ما ذكر الكرخي من تعلق اي يوسف من وجوب الاداء في الحال والتاثيم بالتاخير وليس بسلم فالكلام في النوع الموقت وما ذكرتم ليس
كذلك فان قيل لا يجوز ان يكون وقت الصلوة كالعمر في الزكوة فالتخيير لا ينافي الخطاب فالجواب ان الموت بعد التمكن من اداء الركوة يستلزم الماثم
لا محالة فالموت في الجزء الثاني في الوقت الذي يستلزم لا يكون الواجب موسعا والا لم يكن كالعمر في الزكوة ولان ظاهر الموقت يفيد التوقيت بدليل
تعيين الوصف فان القصد تقليله ويقول بلسانه ايضا فرض الظهر واما الثالث فلان التعيين الملزم لما قلنا لم يسقط بضيق الوقت لان
التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت حتى لو قضى فرضا اولى في نفلا في ذلك الوقت يجوز واما الرابع
فلان المشروع لما لم يتعين شرعا وخير العبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه لان تعيين الشرط والسبب نوع تصرف في المشروع لانه يصير
المطلق وهو نسخ لاطلاقه وله للعبد ولا يدل ذلك لانه مشروكة في وضع المشروع وهذا الخبر الحادث في التعيين الضمني فان الحادث له اختيار اي
نوع من خصال الكفارة بالفعل لا بالقصد والنص حتى لو عين بقوله جاز له ان يفعل اخر حتى قلنا ان التعيين القصدي ينزع الى الشركة
وليس للعبد ذلك وانما للعبد ذلك ولا تعلق عاملوحة فلو تعين بتعيينه على الرفق لان رفق تعيين جزء من الوقت بل ربما يتضرر به فيكون اختيار
مطلقا وما ذكر الله تعالى لعالمه عن الرفق بفعل بالشارع يحكم ما يريد وفي هذا المقام بحثان الاول ان قولكم في تعيين العبد لما تعلق المشروع
لم يصر مذكورا بالاسم المطلق فيحتاج الى التعيين فيه نظر لان فرض الوقت هو الواجب على الاختصاص الوقت بدين وجوب وغيره من المتعلقة
انما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة فالاصوب ان يقال وصف الصلاة عبادة كما صلها فيشترط له النية
كالاصل الثاني الرابع ان قالوا قولكم والا يسقط بضيق الوقت جواب عن سؤال مقدر وهو ان التعيين انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا
ضاق لم يبق فيه عين الواجب بمعنى لم يسقط التعيين فاجب بانه لم يسقط الى الخلف وفيه نظر لان بالتضيق لم يتعين الواجب تعين رمضان
السقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولو علل بما ذكرنا لسقط الاعتراض والحق انه حكم لغير
معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن السؤال وقد عرفت في القدر الميسر ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وهنا بسبب
التوسعة ما شرع الواجب الا بصفة التعيين فلا يوجد بدونه

او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان فيصير
عين منفيا ولا يشترط نية التعيين ويصاب مطلق الاسم ومع الخطاب الوصف لا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا
المريض وفي النفل عنده وايضا النوع الثاني من انواع المقدر بالوقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كونه معيارا
وهو الوقت المسبب قدر النفل فلان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده ونقص بنقصانه وعرف بذلك فعلم الامساك

عن المظهرات الثلث بما رايح النية فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يثبت الا به واما كونه سببا لوجوبه فلانه
اضيف اليه فقال صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية لا بها للاختصاص واقوى وجوهه اختصاص المسبب بالسبب
وسيأتيك تمامه في بيان الاسباب ان شاء الله العزيز وانما لم يقل وهو شرط لاداء لانه يعرف من كونه موقتا لان الوقت عند
الاداء في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور في وقت معين
وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة ولا يلزم ذكره في الصلوة لانا لم ندع الوجوب في الترك ومن حكم هذا النوع انتفاء غيره
لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يسع فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعين الفرض مشروعا
انتفاء مشروعية غيره عنه لعدم تصور اداء صومين بامساك واحد وليس في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا ينفصل
عن المستحق ولا يكون غيره مشروعا فيه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولقائل ان يقول
ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار لصومه فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون بعض الايام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية
وان اردتم بان الشهر معيار فهو ممنوع والجواب ان اليوم معيار وكل يوم على هذه الصفة فكيف يسع الغير فيه ولا يشترط فيه
التعيين اقصدا ولا نصا فيصاب مطلق الاسم اي يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرضية
ومع الحنفي الوصف بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يصح الا بنية فرض رمضان
لان الصوم كما هو مشروع اصلا من كونه عبادة او عبادة وكذا وصفا من كونه فرضا او نفلا وكما ان معنى العبادة معتبر في الاصل
فكذا في الوصف لانه يحصل به زيادة ثواب ويستحق بتاركه زيادة تغليظ في العقاب ولا بد في العبادة من صفة الاختيار فلو
وضعنا عنه تعيين الجهة لصار جبرا وخلت العبادة عن الاقبال الى الله تعالى بالاخلاص ونحن نقول ان اردت من بعد الوصف
تعدده بعد تعين الاصل بعد النية وهو ممنوع وان اردت تعدده قبله فمسلم لكن لا يلزم تعينه حينئذ لانه يعود بالتصف
باصل النية تعين وصف الرمضانية لا يتسارع شرعية غيره فيكون المشروع فيه واحدا والواحد في زمان او مكان ينال
باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم وهذا معنى قول علمائنا رضي الله عنهم ان صوم عين يتادى بمطلق النية وسيأتي
من هذا ان قوله وجب العلة لا بسقوط التعيين لا بالواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن
فيه انما يوجد تحصيله فكيف ينال باسم جنسه لان كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في
الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود شرعا فان قيل ما ذكرتم
يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النفل او القضاء او غيره لان المتوحد ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
لا ينال باسم عمرو كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت في الاعراض عنه لا
يحصل مقبلا عليه فالجواب انه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت منه الوصف وبقيت نية الاصل
اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض لو ثبت انما ثبت في ضمن نية
النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فبقي ما في ضمنها وما عرف من دليل اشتراط النية وتعيينها سقط بتشكيك من
قال اذا تعين المشروع في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالنفل من
علق بمحل بعينه احدث حكم العين المستحق كالمغصوب والوديعة فعلى اي وجه وجد الامساك وقع عن المامور به كرد المغصوب
والودائع وذلك لان الشارع وان عين الوقت لاداء الفرض بحيث لم يشرع فيه غيره لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن من
اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره ولا ذلك الا بالعزيمة اذ لا اختيار
الا بعلم صرف ماله الى ما عليه ولا علم الا بالعزيمة ولا يقال الاختيار قد وجد منه فلا حاجة الى العزيمة لانا انما شرطنا اختيار

صرف فعله عن العادة الى العبادة لا اختيار اصل الفعل والا يقال لو بقيت منافعه لامكن صرفها الى صوم اخر لانه غير
مشروع الا ان المانع مستحق عليه كما لا يمكنه ذلك في الفطر قوله الا في المسافر استثناء من قوله مع الخطائي الوصف
او من قوله فيصاب بمطلق الاسم كما في الاصح كما سيجيء معناه يصاب صوم رمضان بنية اصل الصوم مع الخطائي الوصف
في حق الجميع الا في حق المسافر اذا نوى واجبا اخر فان بهذه النية لا يصاب صوم الشهر بل يقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال المسافر في هذا الحكم كالمقيم سواء لان شرع الصوم عام في حقهم جميعا لان الوجوب بشهود الشهر وتحققه
في حقه كما في حقهم بلا تفاوت حتى لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان شرعيته
تنفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة
فاذا ترك الترخص ساوى المقيم فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما انه يسلم
ثبوت نفس الوجوب لوجود سببه في حقه الا انه يقول الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه ومعناه
ترك مشروعية الوقت بالميل الى الاخف واسقاط واجب اخر من ذمته اخف منه لسقاط فرض الوقت لمواخذته على ذلك الواجب
دون فرض الوقت لو لم يدرك عدة من ايام اخر ولما جاز له الميل الى الاخف باعتبار مصالح بدنه فلان يجوز باعتبار مصالح
دينه اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت وهو رواية ابن سماعة عنه لانه ميل الى الاخف لا الى النفل لان الاخف
لانه للحال يتعب بالجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الاخر ولا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فان قيل لو جاز
له الترخص باداء واجب خر لزوم التناقض واللازم باطل بيان الملازمة انا قد بينا ان هذا الوقت ليس بقابل الاداء واجب الوقت
فيه ولو جاز له الترخص بواجب اخر لكان قابلا له ولزوم التناقض بالجواب ان الشرع لما اثبت شرعية الفطر له في هذا الوقت بقي
السالبة جزئية وهي لا تناقض الموجبة الجزئية واذا ثبت له الفطر الكلي اداء الواجب به بطريق الدلالة كما مر من الاولوية
والمعاني لو رمضان لم يقع في حق المسافر لان الله تعالى امر بصوم عدة من ايام اخر من غير شرط الفطر فيها خروجا عن وجوب الصوم
عند الاداء بعجله وما نوى صوما اخر لم يعجله يقع في رمضان في حقه كشعبان فيصح منه النفل وغيره وهو رواية الحسن عنه وقد
معنى قوله في النفل عنه روايتان واما اذا اطلق النية فعلى رواية ابن سماعة يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن رمضان
مع عدم احتمال اداء فالنية لحمله اولى واما على رواية الحسن فقيل لا يقع عن فرض الوقت لان رمضان لما صار في حقه كشعبان
فيه سائر انواع الصيام فلا بد من تعيين النية والصحيح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات لان الترخص ترك اداء صوم الوقت
اثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل عند رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير
فرض الوقت لانه انما يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان فيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل يحتمله كما يحتمل فرض
الوقت وما ثبت الترخص للتحقق بالمقيم واطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت فكذا منه وقوله بخلاف المريض احتراز
عما روي الكرخي عن ابي حنيفة ان الحكم في المريض المسافر سواء وهو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب التقويم
وقاضي خان وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرماني والمصنف تابع فخر الاسلام وشمس الائمة
قاضي خان واذا نوى المريض غير رمضان وقع عنه وفي الحقيقة لا مخالفة بين قوله فان المريض الذي جعله الكرخي مساويا
للمسافر هو من يضره الصوم ويزيده مرضه ويتعلق بخوف ازدياد المرض دفعا للحرج ولا خلاف لاحد في وقوع صومه عما نوى
قال شمس الائمة وذكر الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو والمراد من مرض
يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق العام على الخاص واما المريض الذي لا يضره الصوم فان ترخصه متعلق
بعضه الحرج لانه يسقط الحاجة الى دفع المشقة توقيتا فالحاجة فيه الى دفع المشقة لا يثبت الترخص فيه فاذا صام عند المرض

عنى وبعد آخره والنظر ولم يمكن لهما انه لم يكن عاجزا فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهذا لو المريض الذي في غالبه ومن المسافر
وتابعهما المصنف قوله او يكون معيارا لا سببا لقضاء رمضان وليشترط فيه تعيين النية والاختلاف الثواب بخلاف الوجوب
النوع الثاني وهو ما يكون الوقت معيارا لوجوب فرض مثل الوقت سببا له ايضا ومعيارا تقدم ونوع يكون معيارا لا سببا لقضاء رمضان
اما كونه معيارا فلانه لا يتحقق قضاء صوم يوم واحد واما انه ليس بسببا فلانه لو كان سببا لاداء لما جاز تقديمه لان
نوع الصلاة يجب بما يجب به الاداء الا كلوا فان اراد وابذلك ما يتعلق به وجوب الاداء او ما يتعلق به نفس الوجوب فان كان الاول لزم
عليه فرض الملة وان كان الثاني بعض وقت الصلوة فانه في الصلوة قد يجب بالجزء الناقص واذا فات عنه صار سببه كل الوقت ولكن لم
يجب عنه بان الجزء الاول لا يلزم هذا المثل لان سبب نفس الوجوب في الذمة لا يختلف الحال وقضاء الاجزاء وانما الاختلاف فيما يجب به
وجوب القضاء والاداء باعتبار تسليم ما وجب في الذمة بان تسليم منه وما كانت تسليم عنه وسواء قلنا ان الواجب جديد كما هو الاظهر
لو كان كذلك لم يتقدر السبب في الجزء الماضي الى كل الوقت لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عند غناء البعض اضرورة فاذا وسعت
يعود الى الاصل ومن حكم هذا القسم انه لا يتعين النية ما لم يقترن النية ولانه لا يستغني عنها وجوبها في الزمان الامساك بصوم
رمضان كافية واما غيرها فلان الوقت من حيث كونه غير متعين لا يتوقف الامساك فيه الا على صوم الوقت وهو الاستمرار واما
القضاء فلكونه مختلف الوقت لا يتوقف عليه الامساك لان التوقف على الموصوفات الصلاة المختلفة تكون تعيين النية من الواجب
ليتميز الامساك او لان مجمل الوقت انما لو اوقع من موصوف لا يختلف الانفراد الى غير موقته بالاداء لو كان الوقت غير متعين
لوجب ان يكون كالزكوة فيكون غير موقت وقد وجد ما يوقته اخلف ويمكن ان يجاب بان الزكوة ليست مقيدة بالنية بخلاف
الصوم لا يحال واعتبر الوقت ما فوت الواجب فوائد فلو لم يعت تناقض لانا نقول انما يكون ذلك في الاداء اما بتعيين شهر رمضان
وغيره من الشهور ليس كذلك فلو قلنا فوائد فوات وقت معين لكان وصفا للاسباب وليس للعبادة ذلك كما عدم فعلى هذا لا
كونه موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهر وما ذكرتم يكون بعد التقسيم الاول والمقسم اعم من ذلك ومن هذا عرف معنى قوله والاختلاف الفوات
بخلاف الاولين قوله او يكون مشكلا فيه العيار والطرف كالحج يعني اشتراط الحج من العام الثاني عند ابي يوسف خلافا
لمحمد ويساوي بالطلاق النية لا بنية النفل النوع الثالث ما يكون وقته مشكلا كالحج وبيان الاشكال من جهة من احدهما بالنسبة الى السنة
واحدة فانه من حيث انه سماه بار كان معلوم لا يستغرق الاداء جميع الوقت ويظهر عند شابه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور
في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة شابه وقت الصوم الثاني بالنسبة الى سنين الحج فانه من حيث الفريضة اشهر الحج وهي من السنة
الاولى يتعين على وجه الاختصاص عن الاداء واما اشهر الحج من السنين التي تأتي بعد ذلك يحتمل في نفسه وكان متنبها بالسماء
مشكلا الى ان عام في الاسلام في شرع التقويم وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى الاشكال انه اذا اخر الحج عن هذا
الوقت المعلوم لظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في اداء فانه ذلك عاش اذى وان نيات تحقق الفوات فسميناه مشكلا
ثم اختلف ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في كيفية وجوبه لهو بطريق التضييق ام التوسع فابو يوسف رحمه الله اختيار جانب التضييق
وقال يتعين اشهر من العام الاول للاداء وجعلها كاخر وقت الصلوة بحيث يأثم بالتاخير ومحمد رحمه الله اختار التوسع
حتى يتعين اشهر العام الاول للاداء وكون ان خبر الذي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضية سنة ست منها فعلم ان التاخير
جائز والثاني ان الحج فرض العمر وان وقت الاداء جميع العمر لانه لا يتاخر عن كل عام الا في وقت يعاش ويشتهر الحج فيكون وقته
فوات اول اشهر الحج والبدء تضييقه كصوم رمضان وقضاء الصلوة والنظر الى الجد يعتبر لانه مبني لدينه العام الثاني ومنع الاداء
ولو تعين الاول لم يكن كذلك ولان الخطاب الاول يتضمن وجوب الحج في عام واحد مستغرق ولو تعين الاول لما بقي التعلق من وجوبها
كما في رمضان واحتج ابو يوسف رحمه الله بان الخطاب بالاداء يتعلق في هذا الوقت لو سواء باعتبار اتصال الى العمر الثابت

التعدد الا بادراك وقت اخر فيكون مشكوكا لانه لا يدرك الا بالحياة اليه وهي والممات في هذا الحد في الاحتمال
سواء فلا يثبت ذلك بالشك وبقي هذا الوقت متعينا بالاعراض واما صوم رمضان فليس كذلك لان تاخيره عن اليوم الثاني
لا يفوته والتعارض بين الحيوة والممات غير قائم الى الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت مجاوزة نادرة والظاهر الغالب لا يترك
بالنادر وحينئذ استوت الايام كلها كانه لم يجد غير هذا الحد فيجب فيها الاعمال الحيوة باقية في الحال فيكون مبنيا على الاستصحاب
لان الاعتبار عن الغالب ثابت في الحال ايضا فيتعارضان فيتساقطان واما الجواب عن وقوع الحج اداء في العام القابل
فهو انا انما عينا الاول لوقوع الشك وبالادراك يزول فيصير الثاني هو المتعين ويسقط الماضي لانه لا يحتمل الاداء بعد
مضيه ووقع الشك فيه الثالث فقام الثاني مقام الاول وهو مستمر وعند الفقهاء العام الاول فهو انا انما اعتبرنا التعيين
احتياطا واحترازا عن الفوت ليلا يأثم فاما ان يبطل جهة الاختيار فلا وظهر من هذا ان ابو يوسف رحمه الله حكم بتضييق
مكيف ما يكون على سبيل الاحتياط حتى يؤدي الى ثبوت العبادة الامر حيث انه لا يقع عند جهة التوسع بالكلية ولزم محمد
رحمه الله حكما بالتوسع كذلك وشوال يكون بالنظر الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل المضيق عند بدليل انه يمات قبل ادراك
الاشهر من العام الثاني كان اشهر الحج من العام الاول متعينة عنده وثبت من هذا ان الاشكال في وقت الحج لم يزل عما فالاولى
وسقط ما يجاب لما ثبت لم يزل وقت مضيق عند ابي يوسف لم يزل مشكلا كوقت الصوم وما ثبت انه متوسع عند محمد زال
الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة واما الجواب عن الحديث فان ما جرى صلى الله عليه وسلم كان تعذر وهو استعداد بالسلاح
الحروب او بغير فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عريانا ويلبسون تلبية فيها شرك ولم يكن بغيره للعهد ولذا
بعث ابا بكر رضي الله عنه وقرأ عليهم سورة البراءة ونادى الا لا يطوفن بعد البيت محدث ولا عريان نزح
بنفسه واعلم ان ما ذكره محمد رحمه الله من جواز التاخير بشرط عدم الفوت مشكل لان سلامة العاقبة مستورة
ولا يجوز بناء الامر عليه لانه لا بد من تحقق السبب المحتمل من الحرام بالتحليل او التحريم بالتاخير فيلزم القول منه بعدم الاثم
ان مات كما هو مذهب الشافعي والاثم بعض التاخير ان لم يمت كما قال ابو يوسف لكن في بعض الاصول وانما انحصر
الموقت في هذه الثلاثة اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضييقه فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة
قوله ويتادى بمطلق النية اي من حكم هذا النوع ان يتادى بمطلق النية بدلالة الموقت اذ الظاهر انه لا يتصور النفل
وعليه حجة الاسلام لا بنية النفل لان هذا الوقت لما لم يكن له مدخل في معرفة هذه العبادة لانها عبادة عرفت باسمائها
كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفاتها كتكبيره هذه الافعال من صفة الوقوف والطواف والسعي لا بعينها
كان كوقت الصلوة فلا يتم خيره من جنسه كوقت الظهر فيصح التطوع عن عليه حجة الاسلام بالنفل عن عليه الظهر
والشافعي رحمه الله في نية النفل استعظاما لامر الحج صيانة له واشفاقا على المكلف وتسخيرا بالحجة فان نية
النفل عن عليه حجة الاسلام موجبة المشاق الظهر والنفاق المال ليس الامن السعة والسعة يستحق الحجة صيانة
دينه في صيانة الدين والدنيا اشد استحقاق الله وقلنا اثبات الحج بالطرق الذي ذكرته بناء في الاختيار والثاني
من العبادة بدون الاختيار فاثبات الحج بناء في العبادة فان قيل لا نسلم ان هذه العبادة ما بنيت على الاختيار
لجواز ان يكون اصلا بنية من الحج عليه فاحرم عنه اصحابه فاكوا بان الاختيار موجود تقديرا وذلك لان عند الرفقة
اعلموا لاجله بعضهم بعضا عند العجز وبناء عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز ولا ذن دلالة الاذن
صريحا كما في شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فيما
هو شرط الجواز فاما الاتيان فلا بد ان يكون على بدنه وهذا لان النيابة عند تحقق العجز وقد تحقق في اصل الاحرام
بسبب الاحصار واما في الافعال فلم يتحقق فيه العجز لانهم اذا احضروا الموقف كان هو الواقف ولو الحاقوا به كان هو الطائف

قوله والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالتسليم في حكم المؤاخذة
في الآخرة بتلك الاحكام وما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فلذلك هذا يتعلق والصحيح انهم لا يخاطبون بادائها لانهم
مستوجبون من العبادات لاختلاف الاحد في كون الكفار مخاطبين بالايمان لان الرسول صلى الله عليه وسلم
بعث الى الناس كافة قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ان قوله في الآخرة في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف في موجب
من العقوبات والتعذيب على ترك الايمان وكذا بالمشروع من العقوبات فيعاقبون عليه ٢ عاقبون على اصل الكفر
الامور عقلا الدوام والاداء ويتم الكلام والدوام لقوله تعالى منهم ٥ ثم التوحيد فيعاقبون عليه ٢ عاقبون على اصل الكفر
على ما سلكه في سقرة قولوا لم نك من المصلين ومن المسلمين المعتقدين وصية الصلوة لذا في المعتبرين ما وجوب ١٢ داري
حق اهتمام الدنيا فقد خلوا به دمب العراقيين من اصحابنا وجمهور الفقهاء ان العبد والمعتزلة الى المراجعة بما وهم متوت
وتصحيح انهم مخاطبون بادا ما يخاطبون المستوجبين من بعد ثبات وهذا على تكليف بفعل يستلزم حصول شرعه
شرعي حاله تكليف او افعال الاولون بالثاني وتوجهوا عقلا ووجوه فشرحها اما الاول فلانه لا يمتنع ان يجب
الشارع الله تعالى المتمكن من فهم خطاب ويعلم او جبت عليك العبادات مشروحة مبينة بالايمان واوجبت عليك عدم
الايمان عليها ولم يلزم منه محال عقلا واما الثاني فقوله تعالى لكن يثبت كفروا من اهل الكتاب والمشركين الى قوله وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة والضمير في قوله وما امروا عائد الى المذكورين
او وهو صريح في ايجاب ونوقد قد صدق واصلي ولكن كذب وتولى دمه على ترك الجميع ولو لم يكلف بالفعل لما دمه
عليه وعاقبه عليه وقال الاحرون ويمكن ما ورد النهي التكليف بالفروع المشروحة بالايمان ان كان حالة
وجوده فلا يكون تكليفا قبل الايمان وهو مطلوب وان كان حالة عدمه فهو تكليف بما يعجز عقلا وايضا التكليف بالمحال
للامتناع والامتناع منتف فالتكليف بالمذكور منتف اما الاول فظاهر واما الثاني فلامتناع اداء الفروع حالة الكفر
وكذا بعد الايمان لكون الايمان بحيث ما قبله وعوض بان التكليف بالفعل حالة عدمه مشروحة المشروع لو امتنع لامتنع
بالصلوة حالة الحدث واجيب بمكن المحدث على الاداء بعد رفع الحدث دون الكفر واحد لا يجب بنفسه عقلية الاجماع
وان الشهادة بالعدم مشروعة وبالحسن وجوبه والايمان قبل يجب قبل وجوب الفروع واما الاثبات فلقوله تعالى المرتد وقوله
لعدم وانه لو مفهوم به وقوله تعالى الصلوة يوم وانه وكذا في قوله فلا صدق ولا صلى ومنه النهي وهو قوله
لا يزني الزاني حين يزني مستدرة لا يعلم وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه صورة حكم الشارع النهي في اللغة منع
ومنه النهية مفعلة عن الارادة لمرونة فتعدد القوة فيه لا يعلم على جهة الاستعلاء لا يعلم ولكونه مقابلا للامر
قابل قبل على تعريف الامر من الاعراض والجواب بان على تعريفه ثم صيغته وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا ولا تأخذ قوله ولا تبيعوا ولا تحقر قوله ولا تمدن عينيك وبين الكراهة كقوله
والحسن بن عقلا والدعاء كقوله لا تدعوا على انفسكم والناس كقوله لا تعتدوا ولا تشاركوا كقوله لا تسألوا عن اشياء
والتسفيه كقوله عليه السلام لا تحلفوا والادب كالنهي لتجارة غير تحريم والكراهة لا يعلم واختلف فيه فقيل لا
حقيقة في تحريم دون الكراهة وقيل على العكس وقيل مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وقيل بالعموم وقيل بالوقف
على ما تقدم في الامر من التعريف والمختار وجوبه وجوب الانتهاء عن المنهي عنه لانه ضد الامر وموجبه وجوب الانتهاء وقد ذكر
في التلويح حكم صيغة النهي عند حرام وما وجوب الانتهاء فحيث حسنه هو موجبه هي الحقيقة وحيث لا يحسن حكم الامر
الامر بالنهي ملحقه فيصير النهي عند حراما وقد نظر اختيار العكس وهو الصادر من الاعلى وعن المنهي عنه حراما اعتقاد
الامر حقه وعند ترك وانه تقتضي صيغة النهي للمنهي عنه صورة حكم الشارع فان الحكيم انهى عن الفعل والتحريم كما انه لا يأمر الا بالحسن

المأمور به قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي
وانما قال منه اي من الخاص ان تعريف الخاص صادق عليه لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو اما ان يكون
قبيحا لعينه وذلك نوعان وصفا وشرعا او لغيره وذلك نوعان وصفا ومجاورا الكفر وسب الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت
النداء المنهي عنه باعتبار صفة القبح فيه ينقسم الى كونه قبيحا لعينه او لغيره وكل منهما على قسمين فالاول اما ان يكون وصفا
او شرعا والثاني اما ان يكون وصفا او مجاورا والمراد من القبيح لعينه وصفا ما يكون قبيحا في ذاته يدرك قبحه بمجرد العقل من غير
توقف على ورود الشرع كالكفر فان قبح الكفر بعد المنع يعرف بمجرد العقل ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر ولا يتصور نسخ
حسن الايمان ومن القبيح لعينه شرعا ما قبح لعينه بواسطة عدم الاهلية والمحلية كبيع الحر والمضامين والملاقيح فان البيع
وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما نص بمحله على ما يتقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان
يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عينا لخلوه في غير محله فانتفى بالقبح وصفا بواسطة عدم الاهلية والمحلية
كذا ذكره في التقويم والمضامين ما في بطونها جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه والملاقيح ما في البطن من الاجنة
جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حملت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه
محذوف الجار وصورته ان يقول بعت ما في بطن هذه الناقة او من هذا الفحل وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي
عليه الصلوة والسلام عن ذلك والمعنى ما قبح لغيره وصفا ما اتصل به المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفا ولم يحصل الانفكاك عنه
كصوم يوم النحر فان الموجب للقبح وان كان غير الصوم لكنه متصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث بنية
مع النية وهو حسن ولكنه قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الزائد وهو انه يوم عيد وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف
الصوم وكان الخلل الواقع فيه من قبل الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك وما قبح لغيره مجاورا ما جاوره
المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتمعا معا من غير صيرورة ذلك المعنى وصفا له اخلالا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع
وقت النداء فان النهي فيه متعلق بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة حقيقة وامر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع
قد يوجد بدون الاخلال بان تباعا في الطريق داعيين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بالمكث فهما من غير بيع
وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض متعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا فثبت ان النهي في هذه
الاشياء ليس لاعيانها واعلم ان المعنى الموجب للقبح في القسم الاول لما كان بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به فاوجب
فساد المشروع وفي القسم الثاني لما كان المعنى مجاورا ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع ومشروعيته حتى انعقد البيع وقت
النداء موجبا للملك من غير توقف على انقضاء الوطي حالة الحيض بخلاف الزوج الاول ويصير الموطوء محصنا برجوعه الى زوجه
بعده ويحد قاذفه ليكون الحكم ثابتا بقدره ليلة كذا قيل وفيه بحث من وجه الاول ان القبح ١٢ وان كان شديدا
الحق بالقبيح لعينه فان القبح لما كان باعتبار الوقت وهو داعي للصوم كان الواجب ان لم يكن قبيحا لعينه لم يكون ملحقا
به الثاني قولهم اوجب فساد المشروع ان اراد به عدم الجواز فهو ممنوع لان صوم يوم النحر لم يذر فيه بحرام ولكن
وان اراد به الجواز مع الكراهة لم يتوقف بين القسمين الثالث ان قولهم في الثاني يوجب الكراهة ان اراد به التحريم
يكون على حالة الامن ١٢ وان اراد به الكراهة لم يتوقف وقد نص في هذا خلف وان اراد به التنزيه لزم ان لا يكون مستحل وطي الحائض والمخصوص
خلافه والجواب عن الاول ان القبح لو كان لذات الوقت لزم ما ذكرتم ولكنه بامر منفصل بالوقت وهو معنى الفساد فلم يلحق بالقبيح
لعينه واما النقض عن عبده جواب السؤالين الاخرين فمشكل ولعله لم يعتبر ان يكون المراد من الفساد هو الجواز مع الكراهة
لما لا يرد صوم يوم النحر وله لم يبق فرق بين القسمين ملتزم ولكن المراد من الكراهة في الثاني واحد التنزيه قوله لزم ان
لا يكون مستحل وطي الحائض قلنا ثبت بالاجماع فان قيل فعلى هذا لا يكون الحكم ثابتا بقدره ليلة فلما امتنع فان قبح القسمين

بالنظر الى كونه بالغير يوجب الكراهة ولا عبرة للجهة الزايدة على ذلك كان النهي لعينه بعد التحريم تقسيمه من غير
نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا هذا ما سنح لي من الاسولة وجوابها في هذا الموضع والله اعلم بالصواب فوسه
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا لان القبح ثبت اقتضاء فلا
تحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي ٭ الافعال المنهية على نوعين ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققها على
الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر واشباهها فانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل وغيرهم ويسمى حسية
وما يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات ويسمى
شرعية والبيع والاجارة ونحوهما وان تعاطاها اهل الملل قبل الشرع لكن باعتبار المبادلة او المنفعة فاما
انهم يعتقدون كونه عقدا ترتب عليه الاحكام فلا والنهي عن القسم الاول يقع على ما قبح لعينه وعن الثاني على الذي
اتصل به وصفا الا ترى ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة كالنهي عن قربان الحايض فانه ولئن كان
فعلا حسيا لكنه ليس بقبيح لعينه وكالنهي عن المصامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها
وما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء اجاز نحلة ولعل ذلك لان النهي من الشارع
ابتلاء والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه مقصود الوجود بحيث لو اقدم عليه المبتلى به امكن ان يعاقب ويثاب
او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقق الفعل مختارا لكون علم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة
النهي بخلاف النسخ فان الفعل معه لم يبق مقصود الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس مثلا فانه لم يبق مشروعا فصار
باطلا فامتناع العبد عرف بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختيار العبد ولهذا لا يثاب العبد على الامتناع في المنسوخ
ثم انه كما ينتفي تصور المنهي عنه ينتفي صحة صدوره حكما الناهي وقد مر بيانه فحينئذ لا يخلو اما ان يمكن الجمع بينهما او لم يكن فان
امكن الجمع بينهما وجب العمل به ولا وجه الترجيح فاذا كان المنهي عنه فعلا حسيا امكن الجمع لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح
لوجوده حسا واما اذا كان تصرفا شرعيا فلا يمكن ذلك لان التصرف الشرعي لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح فالشافعي
رجح جانب القبح كما سيجيء تحقيقه وهلم وانا رجحوا جانب التصحيح بوجوه منها ما ذكره المصنف وهو ان اعتبار جانب القبح يؤدي
الى ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطالها ابطال القبح الذي ثبت مقتضى به
لان في ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة قال اعتبار ان قسم وعادي موضوعه ما نقض وليس في اعتبار جانب التصحيح
ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه ولكن اعتبار اولى ومنها ان الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا هو التصحيح
اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلان نهي الابصار عن الاعمى قبيح واما شرعا
فلما قلنا من تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي هو اولى
كحقيقته ولغة وعرفا وشرعا اولى من اعتبار ما دونه وهو ثابت شرعا لا لغة ومنها ان اعتبار جانب القبح
مع اعتبار جانب التصحيح يؤدي الى الوصف بخلاف جانب القبح ولقائل ان يقول قوله وعن الاصل الشرعية يقع على الذي اتصل
به وصفا فيه نظر لان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس ما تقرر به وصفا بل من نسبة ما اجتمع به
مجاورا ولكن لزم بان المراد منه ما كون مجاورا لغيره بدليل اعتبار الجهة كما مر وخصصه بالذكر لكونه اقرب اتهى قوله
ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل
٭ لما فرغ من تمهيد الاصل فرع مسايل على ذلك فقال ولهذا اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما يتبع غيره كان
الربا اي بيع الربا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مشروعا باصله لانعقاد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة
كبيع عبد وشرط الخدمة وبيع عبد بعينه بالخمر وعكسه مشروع باصله غير مشروع بوصفه لان النهي تعلق بالوصف فقط

الاصل اما في الربا فلان النص وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق
الا سواء بسواء الحديث انما ورد لمعنى غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض فلا ينعدم به المشروع لانه ايجاب وقبول من
اهله في محله ولا يختل شيء منهما بالدراهم الزايدة واما البيع بالشرط الفاسد وهو ما لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع
او للمعقود عليه وهو من اهل ان يستحقه فهو في معنى الربا لان الشرط الفاسد من حيث انه فضل يستحق بعقد المعاوضة
اخذ حكم الدراهم الزايدة فاورى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط انما هو لمعنى غير البيع باعتبار الفضل المستحق بالعقد
الخالي عن العوض واما البيع بالخمر فلان مبنى البيع على البدلين لانه مبادلة المال بالمال على وجه التراضي لكن الاصل فيه هو المبيع ولهذا
يشترط القدرة عليه دون الثمن ويفسخ بهلاك المبيع دون الثمن وهذا لان المقصود من شرعية الوصول الى ما يحتاج اليه من
الاشياء بالاعيان فان من احتاج الى كتاب وباب وفرس مثلا لا تندفع حاجته الا بحصول مقصوده فشرع البيع وسيلة الى
حصول المقصود ولما كان الاشياء تحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان ما ينتفع به الا من جهة انه وسيلة كانت
الاعيان اصولا في البياعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها فكانت كالاوصاف فالنهي الوارد في الاجتناب عن الخمر لا يكون لذات
البيع بالخمر بل باعتبار الثمن وهو كالوصف فيكون فاسدا فلا يمنع اصل الانعقاد لانه ما دام كون العقد وهو الايجاب والقبول صدر
من الاهل مضافا الى محله من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في التبع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل
توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن لانه ينبئ ذاتها مال لصدق تعريفه وهو ما خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه التبر والفضة
عليها فانها بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم بحيث يبقى بعينها ويمثلها ويتمنه وهي ليست كذلك ولهذا
لا يجب الضمان بالاتلاف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فظهر ان الخلل انما هو باعتبار
الثمن وهو وصف فيصير القبح لغيره فلا يمنع اصل الانعقاد واما عكسه فقد يتوهم فيه البطلان بدخول الباء على العبد فانها انما
تدخل على الاثمان فيكون البيع خمرا وذلك يقتضي البطلان كبيع الخمر بالدرهم وليس كذلك لانه بيع عرض بعرض فكل واحد منهما
ثمن لصاحبه فلذلك ينعقد في العبد بقيمته ولا ينعقد في الخمر بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت للثمنية وفي الخمر بيعه
وهي لا تصلح لذلك واما صوم يوم النحر فانه مشروع باصله حتى صح النذر به وهو الاستحسان وعند زفر والشافعي غير مشروع
ولم يصح النذر به وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهم الله لان الصوم المشروع هو الامساك قربة وامساك هذا اليوم
منهي عنه ولا يكون الصوم فيه مشروعا ولهذا لا يكون اداء شيء من الواجبات به ونحن نقول الصوم فيه مشروع باصله لان
الصوم عبارة عن موقته ووقته معيار له وقد تعين النهي لذلك ومن جملتها هذا اليوم فمن هذه الحيثية يكون محلا له ولا شك ان
مثل هذه العبارة لا يكون منهيا عنه لذاته فيكون لغيره لكنه لما قام به وصار كوصف لا يتصور انفكاكه عنه صار صحيحا غير مشروع
بوصفه فيكون فاسدا لا باطلا والباطل في العبادات عندنا عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عن
الاسباب وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والصحة تهما على ضد ذلك واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب
الشافعي وعندنا قسم ثالث معاير لهما وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كما مر آنفا والصحة عندنا كما تطلق
على مقابله الباطل وقد تطلق على مقابله الفاسد ايضا فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه
جميعا فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي يصلح لاسقاط القضاء في العبادات
كالفائت يصوم يوم النحر واذى فيه لا يجب القضاء عليه ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني الا ولئن
كان مشروعا باصله فهو ليس بمشروع بوصفه ٭ والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز
عن النفي فكان نسخا لعدم محله ٭ هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان النهي ورد عن بيع هذه الاشياء ومع هذا ليست
بمشروعة اصلا فكان هذا النهي مجازا عن النفي لعدم محله لان البيع مبادلة المال بالمال والحر ليس بمال وكذا ما في الصلب او الرحم

لانه غير موجود والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فكان النهي مجازا عن النفي فيقتضي عدم مشروعيته لان النفي يقتضي النسخ وهذه
استعارة صحيحة لا خلاف فيه لاحد مشابهة بينهما وهو استواؤهما في نفي الرفع فان احدهما يرفع الاصل والآخر الوصف او كل
واحد منهما للاعدام ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال ولقائل ان يقول اعادة
هذا البحث تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر صحيح لعينه وحينئذ لا يكون مشروعا اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه انما ذكر ذلك
باعتبار اقسام البيع لعينه وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة وهي ان النهي يقتضي المشروعية وهذا منهي وليس بمشروع
اصلا وقد ذكر بهذا الاعتبار واجاب بكونه مجازا عن النفي وحينئذ تالد الحاقه بالبيع لعينه قوله وقال الشافعي
رحمه الله في البابين ينصرف الى القسم الاول قولا بالكل اي البيع كما قلنا في الحسن في الامر لان النهي في اقتضاء البيع حقيقة كالامر
اقتضاء الحسن ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولنا ان العمل بحقيقة كل قسم من اقسام الكلام واجب
البيع لعينه سواء كان المنهي عنه من الافعال الحسية او الشرعية لان العمل بحقيقة كل قسم من اقسام الكلام واجب
والنهي في اقتضاء البيع حقيقة اما الاول فلان اقسام الكلام كالخبر والاستخبار والامر والنهي لكل منها موجب اصلي لا ينفك
عنه في اصل الوضع والعمل به واجب لانه هو الاصل ولهذا كان العمل بحقيقة الامر واجبا حتى كان حسنا لمعنى في عينه لا بد له
واما الثاني فلصحة تكذيب من نفى اقتضاء البيع عن نهي الشارع وهي من امارات الحقيقة واذا ثبت البيع لعينه لان
المطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل لان الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود
والكمال في البيع هو في القسم الاول كما في جانب الحسن فثبت انه هو الموجب الاصلي فوجب القول به وحينئذ لا تصور لنهي
شيء مشروعا بعد النهي لان اوفى درجاته اباحته والبيع لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النهي
نسخا لمشروعيته فلم يحتج الى بقاء تصوره بعد النسخ وهذا معنى قوله ولان المنهي عنه معصية الى آخره قوله ولهذا
قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سببا للمعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء هذه عدة مسائل فرعها الشافعي على ما ذهب اليه من الاصل الماراني ولكون المنهي عنه قبيحا لعينه لا
تثبت حرمة المصاهرة اي حرمة المرأة على اباء الرجل وان علوا واولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان
سفلن عليه بالزنا لانها تعد التحقت بها الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة معها والنظر الى مواضع الزينة وقد
جمع الله بينها وبين النسب بقوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا اي ذا نسب وصهر والزنا حرام محض
بالاجماع يجب به الجلد والرجم ولا تعلق به شيء من احكام الوطء المشروع فلا يصلح سببا للنعمة لان المناسبة بين الحكم والسبب
لا بد منها ولم توجد واورد عليه بان هذا الوطء يحتاج الاغتسال ويفسد الصوم والاحرام والاعتكاف مع انها احكام مشروعة
واجيب بان الاغتسال شرط لتطهير لا للنعمة وهو موجود في الزنا وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف من باب التغليظ لا من
باب الكرامة فيجوز اثباته بالزنا ولا يفيد الغصب الملك بان غصب شيئا وهلك وقضى القاضي بالضمان وتراضيا على ذلك تثبت
الملك للغاصب في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عند ابي حنيفة خلافا لهما وثمرة الخلاف تظهر في ملك الاكساب ونفوذ البيع
ووجوب الكفن على الغاصب وغير ذلك فعندهما لا يثبت شيء من ذلك لان الغصب عدوان محض والملك نعمة يصلح صلة للانسان
الى مقاصد الدين والدنيا فلا يثبت بالمحظور لانه سبب العقوبة لا النعمة قلنا واثر هاتين المسألتين على الاصل المذكور فيه
نظر لانهما من الافعال الحسية والخلاف فيه واجيب بان المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا لما كان المنهي عنه
شرعيا او حسيا ولا يكون سببا للمعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة لانها شرعت نعمة لدفع الحرج فلا
يجوز ان يتعلق بالمعصية ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاطراد الى دار الحرب فانهم ما داموا في دارنا مقهورين
حكما فلا يتم الاستيلاء لان الاستيلاء على مال معصوم حرام متى عنده ما ورد على المسلمين ان ههنا ايضا واردا عليه

الظهار فانه منهي عنه وقد انعقد سببا للكفارة وهي عبادة واجيب بان كلامنا في النهي الوارد عن تصرف موضوع
لحكم مطلوب منه كالظهار ليس كذلك بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة وجبت جزاء لتلك الجريمة ووصف
الحظر لا يخرج السبب من كونه صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد فانه محظور محض ومع ذلك اوجب القصاص فكذا
في الظهار واعلم ان المصنف لم يذكر الجواب اختصارا واعتمادا على انه لما ثبت القاعدة المذكورة يسهل دفع ما يشكل على من لم يطمئن سليم
والاغلب ان ينقل هذا ذكر ما ذكره المشايخ في الجواب عما ذهب اليه رضي الله عنهم اجمعين فنقول اما الجواب عن قوله ان النهي حقيقة
في اقتضاء البيع فلما عرفت انه ليس موجبا الاصلي بل هو من مقتضاه وصحة تكذيب النافي لشدة لزومه له واما عن قوله لما بينهما
من التضاد فبان الجهة مختلفة لان المشروعية من حيث تصوره والفساد بوصف قائم به واما عن حرمة المصاهرة فما قيل ان الزنا
انما يوجب حرمة المصاهرة باعتبار قيامه مقام الغير وهو الولد لا بذاته وما هو كذلك فالمعتبر فيه الاصل وصفته دون الخلف
وصفته كالتراب مع الماء فان التراب لما قام مقامه خلفا عنه في باب الطهارة يعتبر الماء بصفته وهي الطهورية دون التراب
بصفته وهو لونه ملونا مغبرا وانما قلنا ذلك لان هذه حرمة كرامة لما هو فلا بد لها من سبب يكون فيه شرف وكرامة لما من
المناسبة وذلك هو الولد المكرم لان الولد لما انخلق من الماء يضاف الى الاب تمامه والى الام كذلك وهذه اضافة حقيقية
ولهذا لا يصح نفيه عن احدهما وهذه الاضافة تدل على انهما صارا بمنزلة شخص واحد حكما كزوجي الباب وزوجي الخف واذا
صار كذلك صارت ام امرأته وابنتها وابنتها وزوجها بمنزلة ام الزوج وابنته لكنا لا نجعل التزوج للزوج بامه وابنته لا يحرم المرأة
وابنتها ايضا فعلم ان للولد تاثيرا في هذا الحكم ثم حرمة المصاهرة توجد بينهما لا احتمالا فجعلنا سبب الولد من الوطء والقبلة
والمس بشهوة قائما مقام الولد فتعدت الحرمة الى اسبابها بهذا الطريق ولا تفاوت في كون الوطء سببا بين حلاله وحرامه
فيكون سببا لحرمة المصاهرة وقد عرفت انه منه هذا بعتبر وصف الاصل لا الخلف والاصل هو الولد لا غير ولنرجعه
فلهذا اضفنا وصف الحل والحرمة في اثبات حرمة المصاهرة فثبتت بهما جميعا واما الغصب فانه لم يجعله سببا للملك مقصودا
بل في ضمن حكم صحيح شرعي والشيء اذا ثبت ضمنا يعتبر المتضمن دون المتضمن وكم من شيء ثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ولذا عرف
هذا قلنا الغصب سبب للملك في باب الضمان لا قصدا بل ضمنا لوجوب الضمان الذي هو حكم شرعي حسن فيتضمن البيع بصفة الفساد
ثبت في ضمنه وقد ثبت سببية الغصب للملك في ضمن وجوب الضمان لان وجوب الضمان بطريق الجبر لا يرى انه مقدر بالمثل او
القيمة وهذا دليل على انه بدل المحل فعلم ان الضمان لجبر الفائت والجبر ان يكون بدون الفوات فالضمان بدل على الفوات ولذا
زال ملك المالك وقد لزم الغاصب الضمان فيكون هو اولى بالملك في المغصوب من غيره لانه لزمه بدله هذا ما ذكره بعض
المتاخرين واما سفر المعصية فليس بمنهي عنه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في قطع الطريق والتزود
على المولى وهو مجاور له وصفا فصار كالبيع وقت النداء واما استيلاء اهل الحرب فانما صار مبيحا بواسطة المعصية وهي باغية
في حقنا دون اهل الحرب لانقطاع الولاية عنهم ولان المعصية متناهية متناهية بتناهي سببها وهو دار الحرب فصفة البغي في حكم
الدنيا قوله واما العام فما تناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول العموم في اللغة الشمول يقال مطر
عام اي شمل الامكنة وفي اصطلاح القوم العام ما تناوله اي لفظ تناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول
بقوله ما تناول كالجنس يعم وبقوله افرادا خرج الخاص وبقوله متفقة الحدود المشترك وقوله على سبيل الشمول
بقوله ما تناول كالجنس يعم وبقوله افرادا خرج الخاص وبقوله متفقة الحدود المشترك وقوله على سبيل الشمول
قيل هو مستدرك لان المشترك خرج بقوله متفقة الحدود وقيل قيد به ليلا يظن ظان ان المطلق داخل لان ما يعرض
له المطلق وهو الذات لما كان موجودا في الافراد تناول الاسم كل واحد منها حقيقة توهم انه شارك العام فيعرض الشمول
دفعا لهذا التوهم لانه ولئن احتمل كل واحد منها ولكن اثباتها على طريق الشمول وليس بشيء اما الاول فمستدرك لانه
حمله على ذلك كونه لم يخرج به شيء وليس ذلك بلازم اذ لا يلزم ان كل ما يدفع الوهم يكون اخراج شيء بل قد يكون لبيان الواقع

كما ذكره في تعريف الكلمة لفظ وضع لمعنى فان الموضوع لا بد وان يكون لمعنى فذكره بيان للواقع على انه يمكن ان يجعل القيدان
قيدا واحدا واما الثاني فلان المطلق ما لم يدخل اصلا ولم يذكر له مدخل لا تعميم دخوله لان الافراد عنه من محتملاته لا من
متناولاته والاصوب ان يقال كل واحد من القيدين لما احتمل ان يكون قيدا ذكرهما كما ذكر الحساس والمتحرك بالارادة في تعريف
الحيوان قيل وفي هذا التعريف نظر لان العام لو تناول افرادا كزيد ومن مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشيء اضداده وهو
محال ويمكن ان يجاب بان زيدا اذا توهم فيه الاشتراك انتفى الخصوصية وحينئذ لا يلزم تناول الشيء اضداده لا يقال هذا
لا يصح لان على ذلك التقدير يبقى النوع لا فرد اخر وعن الشخص نفي النوع فيكون خصوصا نوعيا او جنسيا وعاد المحذور
لان الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحد يكون خاصا ويجوز اعتبار الكثرة ايضا ومن هذه الجهة لا ينافي العموم
وانه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا حتى يكون نسخ الخاص به كحديث العرنيين لنسخ قوله استنزهوا البول ولذا اوصى بالخاص
لانسان ثم بالعض منه لاخر لان الخلفة للاول والنص بينهما نصفان ٥ اختلف في حكم العام بعد بيان موجب الحكم فيما تناوله
قطعا وعينا بقوله الخاص بدليل ما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الخاص لا يصدق على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به كحديث
العرنيين وهو ما روى انس رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم واستخفت لحومهم
فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى البل الصدقة وينزلوا من ابوالها والبانها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة
واستاقوا الابل فبعث النبي صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في ساحة
الحرة حتى ماتوا فان الراوي رايت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش وهو حديث ورد في البول خاصة فكان خاصا
وقد انتسخ عنده بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه والالف واللام في البول للاستغراق
فتناول كل بول كما هو فيما للتحكم فلو لم يكن العام مثل الخاص في افادة القطع لما انتسخ الاول بالثاني لان شرطه المماثلة ومنع
الفسخ بانه انما ثبت ان ثبوت التاخر ولم يثبت واجيب بانه ثبت تقدمه بالمثلية التي نعلمها وقد انتسخت بالاتفاق
لانها كانت في بدء الاسلام فدل انتساخها على تقدمه ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم ان الحديث الثاني عام قوله
لان الالف واللام للاستغراق قلنا ممنوع لم لا يكون للجنس او للعهد ويكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن
ان يجاب عن الاول بان قوله استنزهوا تكليف وقد عرفت ان الجنس من حيث هو لا يوجد في الخارج وما هو كذلك
لا يصلح للتكليف به وعن الثاني بان السبب ورود الحديث وهو ما روي ان سعد بن معاذ رضي الله عنه وهي ما روي ان
سعد بن معاذ لما مات وشيعت الناس جنازته قالت الملائكة للصلوة عليه حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي على رؤوس
اصابعه من زحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا
البول الحديث فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوقف عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول ليس بول ما لا يؤكل لحمه
فان قيل الاعتبار للفظ لا للسبب واللفظ يحتمل ذلك لا محالة قلنا الاعتبار للفظ اذا لم يدل قرينة على خلافه وللسبب
وان لم يصلح موجبا للحكم لكن يمكن ان يكون قرينة على المراد على ان اعتبار اللفظ والغاء السبب يحصل مطلوبنا ايضا وقد ثبت انه للسبب
للجنس والعهد يجعل مؤخرا للا يلزم النسخ مرتين كما سيجيء تحقيقه وقد قال محمد رحمه الله في الزيادات فيمن اوصى بالخاتم
لانسان وبفصه لاخر موصولا فالحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق ولو اوصى بفصه منفصلا للاخر فكذا الجواب عند ابي يوسف
لان الوصية لا تلزمه شيئا في حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء وقال محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العام وتخصيصه يصير موصولا فاذا كان منفصلا كان معارضا والعام مثل
الخاص في ايجاب الحكم فيستدعي المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما واعلم ان الخاتم ليس بعام مصطلح بل يشبهه
باعتبار ما دخل تحته من الجزئيات ومثل هذا لا يصلح بالتمثيل كالتمثيل بالواحد من العشرة في مسئلة الصفات وهذا الذي ذكر

دليل على تصحيح المذهب ومن الناس من زعم التوقف ومنهم من اثبت اختصاص الخصوص والشافعي ذهب الى كونه موجبا للحكم
لا على اليقين وقد دلت مسائل على ذلك حجة الواقفية ان اللفظ العام مجمل فيما اريد به والمجمل حكمه التوقف فالعام حكمه التوقف
اما الاول فلاختلاف اهل اللغة والحجة لا يرى انه يؤكد عما يفسره صيغة جاءني القوم كلهم اجمعون فلو لم يكن مجملا لما استقام تفسيره
بما يوجب الالحاقة ولهذا لا يجوز جاءني زيد جميعه وايضا قد يعبر بالجمع ويراد به البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم الى غير ذلك من الاول تغيير مسعود وصحب التوقف الى ان يتبين المراد ووجه القول الاخر ان الاخص هو الملتزم من
الجمع والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به ولهذا لو قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة بالاتفاق وذلك لان العموم
غير متعين بل هو اخص الخصوص ولنا وللشافعي في المعقول وهو ان العام يوجب لان العموم معنى مقصود بين الناس عرفا
وشرعا وكل ما هو معنى مقصود لا بد له من لفظ يدل عليه فالعموم لا بد له من لفظ يدل عليه اما الاول فلان من ارادة
العام بين اقواله لا ينحصر ويتعذر اقراره كل محتاج الى ان يقول كل رجل ما بين يديك وقد اتفق مثله من الشارع في قوله
من دخل داري فهو حر وفي سعيان فهو حر واما الثاني فلان الالفاظ لا تقصر عن المعاني بدا والاجماع فان الاحتجاج بالعموم من
السلف متوارث فقد احتج علي كرم الله وجهه على تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين فقال احلتهما آية وهي قوله تعالى
او ما ملكت ايمانهم وحرمتهما آية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهما عامان فكيف اخذ بالتحريم ووافقه عثمان رضي
الله عنه في موجب النصين الا انه رجح الموجب للحل عملا بالاصل واشتهار احتجاج الصحابة بالعمومات في الوقائع حتى لا يكاد
يحصى وهو قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذرو ما بقي من الربا حتى يستدل بقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم على ارث فاطمة حتى نقل ابو بكر قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وغير
ذلك مما يكثر كثرة لكن الشافعي رحمه الله خالفنا فقال كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة مذهب الشيخين وهو
مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بناء
ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا بها حتى يقوم الدليل على خلافه وقد تقدم ان العموم وضعت له
صيغة فيكون واجبا بها حتى يقوم دليل الخصوص والجواب عما ذهب اليه الشافعي وموافقوه ان قولهم كل عام يحتمل الخصوص عام
فلا يخلو اما ان يكون محتملا لها ولا فان كان فذلك انما يكون بعد احتمال بعض العام ذلك وان لم يكن فقد انتقض الكلية قبل
المرادة العام من الشارع ولا يلزم التحكم وليس سلم فقد مر من قبل احتمال لم يتشاهد من قبل فلا يعتبر لبطلان التكليف بدرك
الغيب لانه تكليف ما ليس في الوسع او ليس في وسعنا الوقوف على ارادة القائل بلا دليل ومع التكليف بالمحال بان الجهل
بالظاهر واجب ولكن ان الاحتمال في حق الحكم واجب بان ارادة الخصوص باطن والباطن لم يجعل حجة في حقنا فسقط اعتباره
في حق العلم والعمل جميعا قال الامام فخر الاسلام في بعض تصانيفه ما سقط اعتبار ارادة الخصوص في حق العمل بالاتفاق فسقط
في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب واغلب اصله وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى وقد
يخبر الواحد فان اعتبار الاحتمال فيه ساقط في حق العمل دون العلم ويمكن ان يجاب بان ذلك احتمال ناشئ من دليل وهو القطع
بكونه غير متواتر حتى لو فرض متواترا زال الاحتمال ولا يلزم من عدم سقوطه احتمال ناشئ عن الدليل عدم سقوطه عما ليس منه
واما الجواب عن الواقفية فما عرفت ان اللفظ العام موجب لما وضع له وهو العموم وهو الجواب عن قول القائلين بالخصوص
وقوله لواقفيه لا يرى انه يؤكد عما يفسره الى اخره مدفوع بانا ندعي انه موجب لما وضع له لا انه محكم لما وضع له فكان محتملا
لان يراد بعضه فصلح توكيده بما يقطع الاحتمال ليصير محكما كالخاص المحتمل للمجاز فان توكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني
زيد نفسه دفعا لتوهم مجيء كتابه وغلامه ٥ ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخل
كان منا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بمخصوصين ٥ لما بين ان العام في موجبه قطعي وفرع على ذلك عدم جواز تخصيصه

بخبر الواحد او القياس لكونهما ظنيين فقال ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الا بذهب الشافعي رحمه الله الى
ان متروك التسمية عمدا يحل اكله بخبر الواحد وهو حديث براء بن عازب وابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فانه خص من الاية لما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عن
متروك التسمية ناسيا فقال كله فان تسميته الله في قلب كل امرئ مسلم فخص العامد قياسا عليه لشمول العلة لنصوصه
اما معا وهي التسمية في القلب قلنا ما ثبت ان العام موجب قطعا لا يجوز تخصيصه بما ليس بقطعي الا اذا خص بقطعي
مقارن ولم يوجد والناسي ليس بمخصوص بل هو داخل تحت العام فانه اقام الحالة في هذه الحالة مقام الذكر للعذر كما اقام الاكل
ناسيا مقام الامساك في الصوم فيكون الاية باقية على عمومها فلا يجوز التخصيص بهما فان قيل الاعتبار لعموم اللفظ
وهو يقتضي حرمة كل ما لم يذكر عليه اسم الله وقد خص منه بعض ذلك كالطعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص
الغير بالقياس عليه قلنا الاجماع لا يصلح مخصصا كما سيجيء فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا على
ان المراد الذكر حال الذبح لا غير وصلة عليه يدل على ان المراد بالذكر اللساني لان ذكر عليه اذا ذكره باللسان ولو لم يقل
ذكر بالقلب كذا في المحيط فلا يقال لا نسلم ان المراد بها الذكر اللساني وحينئذ لا تتناول العامد لانه ذاكر لما عرف من الحديث
ثم الهاء في قوله وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذي لم يسم عمدا
في المشرع يكون حراما قيل الاول غير مستقيم لان الاكل متروك التسمية لا يوجب الفسق بدليل قبول شهادته لا كل فلت
ان اعتقد حرمته فلا نسلم قبول الشهادة والا فذاك لتاويله كالباغي اذا فعل العادل لا يحرم عن الميراث لتاويله هذا
ما ذكره ويمكن ان يقال يوجد اخر وهو كونه مخصوصا فيه على احتمال التخصيص والاية لا تحتمله لان من في قوله مما زاد في
سياق النفي لان معناه ولم يقل لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومتى كانت زائدة يفيد التاكيد لا محالة وتاكيد العام ينفي
احتمال الخصوص كما سيجيء في بيان التقرير ولو لم يحتمل التخصيص لم يكن الاية مخصوصا منها العامد وكذا قوله تعالى
ومن دخله كان امنا اي صار امنا عام في كل فرد دخل الحرم خائفا يستحق الامن به فيما جاء الدم برده او زنا او قطع طريق او
قصاص فالجاني بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم وهذا لان هذه الاية شرطية وقد عرفت ان التالي فيها مسبب عن المقدم فيكون المراد امنا مسببا عن
الدخول وهو لا يتحقق الا في داخل خائف وقت الدخول حتى يزول ذلك بالدخول فالاية لا تتناول غير الجاني لانه ليس
بخائف فلا يتصور في حقه الامن لانه ثابت له قبل الدخول وقال الشافعي يقتل فيه لان الجاني قد خص من الاية بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه لما دخل مكة امر بقتل نفر منهم ابن خطل وبقوله صلى الله عليه وسلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم
وبالقياس على الاطراف فان القصاص لو كان في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فلان لا يبطل
اعلاهما اولى وبالقياس على ما اذا قتل في الحرم فانه يقتل بالاتفاق وعلى هذا يكون معنى الاية بشارة ومن حجه ودخله كان
امنا من الذنوب او من النار قلنا العام موجب قطعا فلا يجوز تخصيصه بالقياس او بخبر الواحد لانه ليس بمخصوص اما
قتل ابن خطل فقد كان في ساعة احلت له للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر واما الاطراف فلانها تسلك مسلك الاموال
والاية تتناول الانفس لا غير واما مقتضى القتل فيه فلان النص انما تناول الداخل والدخول يثبت الامان كما عرفت ولان
الملتجي معظم حرمته بالالتجا فاستحق الامن واما المنشئ فهاتك حرمته فلا يستحقه واعلم ان بعض مشايخنا استشكل
الاستدلال بالاية لان من دخله لا محالة يرجع الى البيت لانه هو المقصود بالحرم الا فاوقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت
فيصلح للتمسك به وتثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا فرض الخصم الى دخول البيت بعيد
الامن كالحرم وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر لا يقال ليس المدعى الكعبة بدليل قوله فيه

بينات مقام ابراهيم ومقامه خارج البيت لان المراد من المقام ما قام بعيد فيه وهو كان يقوم في البيت فان
قيل لما صار البيت مامنا صار الحرم كذلك بالتبعية لانه من حرمه قلنا حرمة البيت دون حرمة المشعر الا يرى
انه لا يلزم من كون البيت قبلة ومثابة كون الحرم كذلك والصحيح ان صفة الامن تعمهما اي البيت والحرم قال الله
تعالى اولم يروا ان جعلنا حرما امنا وقال رب اجعل هذا البلد امنا ومتى اخذ الحرم حكم البيت صار عين الشيء واحد
فما يمكن ان يجعل كذلك محال فعلم ان الضمير الى البيت مثبت ولا يلزم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع
ان مقام ابراهيم خارج البيت وصاحب المراد من المقام هو البيت باعتبار الحالة فيه فلم يذهب اليه احد من المفسرين فان
الله فسر الايات بعطف بيانه وهو قوله مقام ابراهيم وليس في كون البيت متعبدا انه بل يعني ظهور اثر قدمه في الصخرة
وغوصها فيها الى الكعبين واتفاق سنين دون سائر ايات الانبياء لابراهيم خاصة وخصه مع كثرة الاحداث الوف
سنة ولذا قيل فيه ايات بينات ولو كان المراد ما قالوا لقيل ايات بينة قوله فان كفه خصوص معلوم او
مجهول لا سبق قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبهة الاستثناء والنسخ نصا كما لو باع عبدين بالتعيين على انه
بالخيار في احدهما بعينه وكما يسمى التخصيص في الحقيقة تسميته بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر العام على بعض
افراده بدليل مستقل مقارن به فقوله قصر العام على بعض افراده بدليل يشمل التخصيص دون غيره فقوله مستقل الى قائم
بنفسه خرج به الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب
قصر حكم الكلام على بعض المقادير نحو ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما وجد فيه نحو في الابل السائمة
زكوة والغاية توجب قصر الحكم على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل لكن كل منها غير مستقل وقوله
مقارن احتراز عن النسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا فالمخصص اذا تراخى يصير ناسخا وسيجيء البيان في الباب
ان شاء الله تعالى فصل التخصيص اما ان يكون بكلام او غيره وهو العقل نحو الله خالق كل شيء فان الصورة شاهدة على
تخصيصه تعالى منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع من هذا القبيل واما بالحس كقوله تعالى وتدمر كل شيء
واما بالعادة نحو لا تاكل راسا يقع على المتعارف واما بكون بعض الافراد ظاهرا فيكون الظاهر اولى بالبعض الاخر كقول المولى
لعبده اخرج يقع على المكاتب ويسمى مسلكا او زايدا كالفاء كهذا لا يقع على العنب وفي جميع هذه الاقسام ما خلا الكلام من التخصيص
نظرا الى غالبها ان يكون حكم المستثنى وقد عرفت انه ليس من التخصيص على الاصطلاح ثم اختلف الاصوليون في العام المخصوص
في مصداق احدهما انه هل يبقى عاما حقيقة في الباقي او مجازا فمن شرط الاستغراق فالعام حكم بالمجاز ومن شرط الاجتماع حكم بانه
حقيقة في الخصوص والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا الصحيح من مذهبنا ان العام بعد الخصوص هو كان المخصوص
معلوما كالمستثنى من خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك وجمهور الاصوليين على انه حجة
الا ان يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به دلالة الصحابة اجماع السلف على الاحتجاج بالعمومات واجماعهم على جواز التخصيص
بالقياس والاخبار وهو دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس وهذا لان دليل الخصوص لكنه بالاستثناء
والناسخ واعمال الشبهتين اولى من اهمالهما اما شبهة الاستثناء من جهة الحكم لان كل واحد منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى
لم يدخلا تحت الحكم ولهذا عد علماء الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص وهو لا يكون الا مقارنا كالاستثناء واما شبهة
الناسخ فمن جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فاذا كان المخصوص مجهولا فجعلناه باعتبار الحكم يوجب الجهالة في
الباقي كالاستثناء المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يسقط المخصص لان حكمه ثابت بصيغته فلا يتعدى
جهالته الى الاول بالقصر وبقي الاول على ما كان وحجة بقي العام مشتبها بين البقاء والزوال فتمسك الاستصحاب فيه او جاز زواله
وشبه الناسخ بقاء على ما كان فعملنا بالشبهتين فلم نعمله بالشك لان اليقين لا يزول بالشك لكن لما تمكنت فيه شبهة جهالة

اورث زوال الايمان توجب الجهل دون العلم واذا كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل والاصل
في النصوص التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما بقي والعلة بخصوصها ما بقي واحدا تحت العموم وهو مجهول فاوجبا
جهالة الباقي وباعتبار الكلم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة
ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالشك وانما قلنا ان الاستثناء عدم لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى
كان لم يتكلم فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصور
تعليله فان قيل وليل الخصوص لما شابه الاستثناء والناسخ وهما لا يقبلان التعليل فالخصوص كيف يقبله اجيب
بانه انما امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى المعارضة بين
النص والعلة وهما قد انعدما في دليل الخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضي الى المعارضة
فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لانه للاخراج بعد الدخول والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فصار دليل الخصوص
نظيرا لما اذا باع من رجل عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما بعينه لنفسه والمشتري وسمى ثمنه فانه جاز البيع
في الآخر لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ومنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير
الاستثناء بخلاف ما اذا لم يسم ثمن كل واحد وسمى لكن لم يعين المشروط فيه الخيار والمسئلة تاتي على اربعة اوجه اما ان
يكون الثمن ومن فيه الخيار معينا او لا يكونان كذلك او يكون احدهما معينا وهو الثمن والآخر غير معين او بالعكس فترك
ولا صحة لما الا ما ذكرنا في الكتاب لجهالة الثمن والمبيع او جهالة احدهما وقيل انه يستقل الاحتجاج به
كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل فصار كالبيع المضاف الى جزء عبد بثمن واحد ذهب
الكرخي والجرجاني وابن ابان وابو بشر من متكلمي اهل الحديث الى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة اصلا سواء
كان المخصوص معلوما كقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كقوله لا تقتلوا بعضهم اعتبروا
جهة الاستثناء فالوا دليل الخصوص اذا كان مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي كالاستثناء لان كل واحد منهما
لبيان انه لم يدخل تحت الجملة ولذا كان معلوما احتمل ان يكون حلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم
بنفسه فيصح تعليله ولا يدري اي قدر من الباقي صار مخصوصا فيوجب جهالة الباقي وصار كما لو خص منه بعض معلوم
وبعض مجهول وهذا ضعيف لانه يفضي الى بطلان الاستدلال بعامة العمومات لدخولها الخصوص ونظير هذه
المسئلة ما لو جمع بين حر وعبد بثمن واحد وبين حي وميت فانه باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الآخر
بحصته ابتداء فكذلك باطل لعين الجهالة كما لو قال بعت هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا
العبد وقال بعت هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فلا يجوز للجهالة وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد
بقوله بثمن واحد وان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد
جائز في العبد بما سمي بمقابلته لان احدهما منفصل عن الآخر في البيع ابتداء وبقاء ووجد المفسد في احدهما فلا يؤثر في
الآخر كما لو كان احدهما حرا او مكاتبا ولابي حنيفة رحمه الله ان ما جمع بينهما في الايجاب فقد جعل قبول العقد في الحر
شرطا لجواز العقد في الآخر وقبول البيع في الحر شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد وقيل انه يبقى
كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما اذا باع عبدين وعلك احدهما
قبل التسليم وذهب بعضهم الى ان العام بعد الخصوص المعلوم باق على ما كان قبله فمن كان يقول ان موجبه
كان القطع يقول بعد التخصيص كذلك ومن كان يقول ان موجبه كان الظن يقول به بعد كذلك والخصوص اذا كان
مجهولا يسقط في نفسه ويبقى العام في الكل كما كان قبله والعمل بالمعين في خبر عنه وهذا لان كل واحد من الخصوص

والناسخ مستقل بنفسه فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا وكذا اذا كان مجهولا لان المجهول
لا يعارض المعلوم بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول فجهالته توجب الجهالة في المستثنى منه وصار
هذا كما اذا باع عبدين وعلك احدهما قبل التسليم بقي العقد صحيحا في الآخر لانه دخل تحت العقد ثم خرج احدهما
لتعذر التسليم وقد ترك المصنف احد المذاهب وهو ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام فيما وراءه المخصوص على
ما كان وان كان مجهولا يسقط حكم العموم ولعل سببه انه يستلزم بطلان النصوص المستدل بها كاية السرقة وآية
البيع لان ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة وهو مجهول وخص الربوا من قوله واحل الله البيع وهو مجهول
وكذا نصوص الحدود لان مواضع الشبهة فيها مخصوصة وما كان كذلك لم يعتبر فلم يذكره صورة والعموم اما ان
يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى الغير كرجال وقوم ٥ الفاظ العموم على نوعين عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه
دون الصيغة اما الاول فقد قال العام نحو الاسلام هو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات وما
اشبه ذلك وكانه اي كلمة كل هذا القول العامة وهو ان جمع القلة وهو ما يتناول العشرة فادونها الى الثلثة اذا كان
منكرا غير عام لكونه خاصا في العشرة واختلفوا في جمع الكثرة فاني كلمة كل ابدا باختيار ان الكل عام سواء كان جمعا او من
الآن في القلة العموم في موضوعها وهو الثلثة فصاعدا الى العشرة وفي غيرها حمل الثلثة الى الكل اما صيغته فموضوعة للجمع
فان واضع اللغة وضع الفاظا لجموع للاعداد المجتمعة واما معناه فلقوله لكل ما تناوله عند الاطلاق وهذا القسم شامل
لجميع ما يدخل عليه هذا الاسم ان امكن الجمع وعند المانع يحمل على اخص الخصوص وهو الثلثة تنبيه واما الثاني فهو
ما هو موضوع وضع الجمع مثل القوم والرهط فان صيغته مثل زيد وعمرو ومعناه الجمع ومنه من وما وسيجيء بيانها ومنه كلمة
كل وعين فان لكل منهما معنى على حدة يمتاز بها عن غيره كما سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى قوله ومن وما يحتملان العموم
والخصوص والاصل فيهما العموم ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل فاذا قال من شاء من عبيدي اعتق فهو حر
فشاءوا اعتقوا وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق وما يكون بمعنى من يدخل
في صفات من يعقل ايضا كلمة من يحتمل العموم والخصوص لسنوف نقرئك فلا تنسى ذكر والتوت حتى يوفاهن الموت فان من دخل من تحت هذه الآية
فهو حر تناول العبيد والاماء ولفظها مذكر لكن اصل فيها العموم لانها تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وهي عامة
في الاولين لا محالة تقول من في هذه الدار فيقال زيد وعمرو وبكر وخالد وهو من دار في فلان درهم واما في الخبر فقد تكون
عامة وخاصة تقول رايت من الرجال وترى احدا بعينه قيل هذا معنى قوله يحتمل العموم والخصوص والاصل فيها العموم
فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكونه العموم في الشرط اما قولا لانفراده
حتى لو قال من باتني فله درهم يستحق كل واحد باتيه الدرهم بخلاف العموم في موضع الخبر حتى لو قال اعط من في الدار درهما
يستحق جميع من فيها ورهما وحكم ما حلم من يعلم ذكر كله الا ان من في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الحمل
عبدي اعتق فهو حر فشاءوا اعتقوا وان قال لامته من كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الحمل
اسم للمجموع ولكن لان يكون هذا نظير استعمال ما بمعنى من مثله في قوله تعالى والسماء وما بناها وقال بعض المفسرين اوثرت كلمة ما على
من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والقادر العظيم الذي بناها وقد استعمل من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على
اربع الآن المصنف اختصر على الاول اختصارا واعتمادا على الفهم الجيد ثم ان ما يدخل في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد
بجوابه كونهما وصل او عينهما من الصفات قال صاحب المفتاح ويكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وفرعون في قوله
ومن موسى ما وفرعون في قوله حين قال جاهلا بالله معتقدا ان الموجود مستقلا بنفسه سوى اجناس الاجسام عنادا وكل جاهل
لانه قوله ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين بما اعلى الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي الاجسام هو وحين

كان موسى عالما بالله اجاب عن الوصف منبها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته امتناعه عن حقائق الممكنات فان قلت
اذا كان العموم والخصوص من مختلات ما المعنى الموضوع لهما اجيب بانهما وضعتا بازاء ذوات من عقلاء وما لا يعقل
فان قيل ما كون اقل النظم زائدة على الاربعة قلنا ممنوع فان الاقسام الاربعة انما هي باعتبار الخارج وهذا المبهم لا
وجود له في الخارج الا في ضمن خاص وعام فان قيل اذا كانا من مختلاته تما معنى قوله ولم يصلح فيهما العموم قلنا معناه ان الكثير
الشائع فيهما العموم وقد يطلق المعنى الكثير وجوده مع احد مختلفيه ثم قال وكل للاحاطة على سبيل الافراد وهي تصحب الاسماء
فتعمها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم احواله حتى قولك يحج كل زمان
ماكول وكل الزمان ماكول بالصدق والكذب فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال وثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم
الافعال في كل كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد ما خوذ من تكلت النسب اذا احاطت ومنه الاكليل المحيط بجوانب
الراس فلهذا يوجب الاحاطة وقد ذكرنا معنى الافراد فيما سبق وهي تلزم الاضافة فلا تدخل الا على الاسماء فان اسند كل غير
ذائقة الموت ولا يلزم وكل ثوب اخرين لان المنون عوض عن المضاف اليه وهي لا تخلو اما ان تضاف الى المعرفة او الى النكرة
فان كان الثاني اوجبت عموم افراد المضاف اليه لان عمومه انما يظهر فيه فيصدق كل زمان ماكول اي كل فرد من افراده
وان كان الاول اوجبت عموم احواله فلا يصدق كل الزمان ماكول لان قشره غير ماكول وهي تحتمل الخصوص فكلمة من ولم
يذكر المضاف وسكت مثاله والتخصيص للافعال اي لا تدخل فيها الا تبعا لانها لازمة الاضافة وهي من خواص الاسماء فاذا اوجبت
عموم الافعال لما مر ان عمومه انما يظهر في المضاف اليه وما مصدرية ثم ما بعده يكون تاويل الاسم فاذا قلت
علي وحلت الدار فانت طالق كان معناه كل وقت تدخلين الدار فانت طالق لان المراد في مثل هذا الموضع انما هو وقت الفعل
فيكون في الحقيقة مصدرا يعني الوقت كقولهم آتيك صفوف النجم تقول اجلس ما دام زيد جالسا اي مدة جلوسه وثبت عموم
الاسماء ضمنا كما ثبت عموم الافعال في قلت كل ضمنا فلو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تتزوج امراة مرتين لا يحنث في المرة
الثانية ولو قال كلما تزوجت امراة فتزوجها مرتين حنث وكذا كل عبد اشتريه وكلما اشتريت عبدا فانه في الاول كل
عبد يشتريه يحنث ولو اشترى عبدا مرتين يحنث في الثانية وفي الثانية يحنث في المرة الثانية ايضا وفي جنس
هذه المسائل كثيرة ثم قال وكلمة جميع توجب عموم الاجتماع دون الافراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن فله من
السفل كذا فدخل عشرة ان لكم خلا واحد منهم جميعا وفي قوله كل يجب لكل رجل منهم السفل وفي قوله من دخل السفل كلمة جميع
توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع وهي تفارق الاولين من حيث ان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من
للعموم مطلقا من غير تعرض للاجتماع والافراد ولذا لا تدل على الاحاطة على سبيل الاجتماع حتى توكيد الكل به قال الشيخ
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان كلا وان احاط الافراد لكنه يحتمل التفرق فاذا اريد به احتماله يؤكد بالجميع والتفاوت فيما
بينهما بهم يعادل كون محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال جميع من دخل هذا الحصن وله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم خلا
واحد عليهم جميعا بالشركة وجبر السفل واجبا الاول جماعة تدخل لانها للاحاطة على سبيل الاجتماع وهم يستوون في الدخول على
غيرهم ممن لم يدخل فوجب لهم السفل الواحد بينهم جميعا فان دخلوا فرادى كان السفل لكل واحد منهم لان الجميع يحتمل ان يستعمل
لمعنى الكل لان كلا معناه للاحاطة والعموم ويجعل به عند تعذر الحمل بحقيقته وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق السفل كالجميع
لان السفل للتشجيع واظهار الخلافة في قال احد بدليل قوله اولا فلي لا يستحق السفل جماعة بالدخول الا فاذا دخلوا
لان الخلافة فيه اقوى ولو قال كلما كل يجب لكل رجل منهم السفل تاما لما قلنا انها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل
واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل ولو دخلوا فرادى كان السفل للاول لانه
هو الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص فسقطت عنها الاحاطة وصارت للخصوص فوجب لكل من يدخل السفل

لان كلمة من في قوله من دخل للعموم مع احتمال الخصوص وقد قرن به الاول وهو محكم في المفرد السابق فحمل المحتمل
على المحكم فلم يجب الا لواحد متقدم ولم يوجد ثم قال والنكرة في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة
وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار لما فرغ عن بيان العام بالوضع شرع في بيانه بالدليل
خارجي وهو انواع وضع النكرة في موضع النفي فان النفي سواء دخل على النكرة عينها كقولك لا رجل في الدار او على فعل
واقع عليها كقولك ما رايت رجلا توجب العموم وهذا لان النكرة سواء كانت في الاثبات او النفي متناول واحدا
لا بعينه فاذا نفي رؤيته رجل منكر فمن ضرورته يلزم انتفاء رؤية جميع الرجال لئلا يلزم الكذب ولان من قال
لك اطلب اليوم شيئا اذا اردت تكذيبه انما تقول ما اكلت اليوم شيئا ولو لم يفد العموم لما كان كلاما كذبا
لان الايجاب الجزئي لا يناقضه الا السلب الكلي ولان اهل العلم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد وذلك
انما يكون اذا كان موجبا للعموم ولان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله عليهم بقوله قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى ولو لم يفد العموم لما كان رد الحجة قبل فرغ عن سببه صحة ان يقال ما رايت رجلا الا رجلين فلو كان
موجبا للعموم لما صح كما لم يصح ما رايت رجالا بل رجالا واجيب بالمنع ولو سلم فهي تفرقة الاضراب لانه يدل على ان
المولود منه نفي صفة الوحدة التي الحقيقة كما لو قيل ما رايت رجلا كوفيا فهو نفي رؤية هذه الحقيقة لا مطلقا وفي
الاثبات تخص لانها للفرد وهو خاص ولم تقترن بما يوجب العموم من دلالة تكثيرها مطلقة اي متعرضة للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والظاهر ان المراد منه الحقيقة من حيث هي وهي ليست بواحدة ولا الواحدة بعرضها
هي المطلق وبين العام انه يتعرض للكثرة دونه وفي معناه النكرة عند المحققين ولهذا جعل بحمل قوله خالي كمثل
الحمار يحمل اسفارا صفة للحمار فان اللام فيه للحقيقة والنكرة في معناها فلم تحاش عن التوصيف به وعند ان في رحمة
الله يوجب العموم تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء فان الشيء وان كان في الاثبات شاملا لجميع الاشياء لتقول قدرة
الله جميعها وقال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة متناول كل رقبة حتى يخرج عن العهدة باعتاق ايتها كانت ولولا
انها للعموم لما كان كذلك الا ترى انها قبلت التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة واما الولد بالاجماع والمخصص
انما للعموم لما كان كذلك الا ترى انها قبلت التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة واما الولد بالاجماع والمخصص
لا يرد الا على العام وكذا يحمل الاستثناء كان اعتق رقبة الا كافرة والاستثناء اخراج ما تناوله اللفظ ولولا انه عام
لما تصور ذلك وهذا الرقبة نكرة في موضع الاثبات وهي لا تفيد العموم للخروج عن العهدة باعتاق مؤمنة ولو افاد العموم لم
يخرج عنها ولو نذر بها لم يلزمه الا واحدة ولو كان رهانا لما لزم اكثر منها والجواب عن قوله لشيء اما لا نسلم انه نكرة في سياق
نفي عنها ولو نذر بها لم يلزمه الا واحدة ولو كان رهانا لما لزم اكثر منها والجواب عن قوله لشيء اما لا نسلم انه نكرة في سياق
الاثبات لان انما في معنى ما والا وعن قوله متناول كل رقبة بانا لا نسلم فانها مطلقة والمطلق يعرف بالتامل ولهذا
لم متناول الزمنة والجنونة والعمياء الا انها خصت منها وكذا التحرير المطلق يقتضي الكامل فلم يجز اعتاق المدبر وام
الولد فان اعتاقهما تعجيل للمستحق فلم يكن اعتاقا مطلقا وعن الاستثناء بانا لا نسلم ان الاستثناء على تقدير الصحة
يكون متصلا فلا يدل على العموم على انه يمكن ان يكون استثناء من الاحوال اي اعتق رقبة واحدة على اي حال كانت
الا حالة الكفر وحينئذ ثبت عموم الصدق في الاحوال صرورة صحة الاستثناء فاما لا فاعدم الاستثناء فلا ضرورة في اثبات عموم الاحوال
مع انه غير مذكور فلا يثبت العموم وان قيل غير المملوكة خصت من النص ولو لم يكن عاما لما صح ذلك فالجواب اشتراط
الملك هنا اقتضاء لان غير المملوكة خصت فلا يلزم العموم وههنا بحث وهو ان اصحابنا نقلوا عن الشافعي في احتمال الامر
التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها
توجب العموم فان صح النقلان تناقضا والادب احدهما فانه ذكر في بعض كتبه انها لما كانت خبرا في الاثبات لا تقتضي
العموم كقولك جاءني رجل ثم قال ولما وصفت بصفة عامة تعم لقوله والله اعلم احدا الا رجلا كوفيا والله اعلم

الا يوما اقربكا فيه ولهذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون عليه .. عموم الوصف صحة
انصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فالنكرة وان كانت خاصة في نفسها في الاثبات
اذا اتصفت بصفة عامة ثم صدوره عموم وصفها ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كونه بالله ان يكلم الجميع
رجال الكوفة او قال والله لا اقربكا الا يوما اقربكا فيه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فهكذا القربان
في كل يوم تعدمت علامة الايلاء فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال الا رجلا الا يوم ... وان الصفة فان له ان يكلم بواحد
سواء كان من الكوفة او من غيرها حتى لو كلم باثنين يحنث ويصير موليا بعد القربان مرة بعد غروب الشمس
من ذلك اليوم لانها في موضع الاثبات لان الاستثناء من النفي اثبات والعامل لم يقول هذا النوع فيه فساد الوضع لان تغيير
اضافة خلاف مقتضى الوصف اليه فان مقتضاه التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او في الاثبات فان قولك
رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا ومارايت رجلا عالما اخص من مارايت رجلا على انه لا يطرد
لانتقاضه بقوله لا اكلمن اليوم رجلا كوفيا او لا تزوجن امراة كوفية فان البر يتعلق بكلام رجل واحد وبتزوج امراة
واحدة وكذا بقوله فتحرير رقبة مؤمنة ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد العموم في الجملة فقولك لا يا في الخصوص بوجه
ما يكون اضافة مقتضى الوصف اليه لذلك الوجه وعن الثاني لا يا فقيل ان هذا الاصل مختص بالاستثناء من النفي وكلمة
اي لما ذكر محمد في الجامع الكبير وشمس الائمة في جامعه ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يتناول
شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيصير هذا النوع مستثنى الخ وان كان كلاما حسنا الا يدفع
النقض الوارد على عموم كلامهم وفيه نظر لما قيل الاصل مطرد وتخلف المستثنى المانع وهو انه ليس في وسعه تزوج جميع نساء
الكوفة وكلام جميع رجالها عادة وكذا في قوله فتحرير رقبة فليس في وسعه اعتاق جميع الرقبات المؤمنات اما لعدم حصر
او لعدم الملك في الجميع وقيد عدم المانع في الاحكام الكلية غير مسلم وعلى ان قولهم النكرة اذا اتصفت بصفة عامة مهملة
في قوة الجزئية والاستقراء التام غير ملتزم في امثال ما نحن فيه سيما في تحقق المانع في بعض الافراد فان قيل فليلزم الحكم فيما
يمكن فلنا مقدار مجهول والاقل مثله متعين والعدالي لان النكرة اذا اتصفت بصفة عامة ثم اذا قال اي
عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون عليه لان اي يكون وصفا اذا اتصفت بصفة عامة ثم فاي من حصل منه الضرب
اتصف به فيعتق اما بيان انها نكرة فلانها في هذا الاصطلاح ما يكون فيها بهام كقولهم المراة التي اتزوجها طالق واما
بيان اتصافها بالصفة العامة فلان ضرب مسند الى ضمير اي عبيدي والفعل عموم شاغله فعلى هذا لو قال اي عبيدك
ضربته فهو حر فضربوه لم يعتق الا واحد لان الوصف ليس تمام الاسناد الى الفعل فاضافة يعتق هذا ان اباد او يعتق
في موضع الشرط لا بد ان يعقب ما دخلت عليه فعلا لانها للزوم اضافة لا تدخل الا على اسم وهو يصلح مبتدا فلا بد من
عليه فعل يكون مبتدا ثم ان كان الفعل مسندا الى ضمير لا بد ان يكون وصفا لاي ويعرف الزمان به بالخصوص وان كان مسندا
الى ضمير اي صلح ان يكون وصفا له فيعم عموم تلك الصفة وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام رحمه الله فاذا قال اي عبيدك
ضربك فقد وصفها بالضرب فصارت عامة واذا قال اي عبيدي ضربته فقد قطع عنها الوصف فلم يعتق الا واحد
بيان الزمان لهم من الوصف هنا ليس ما يكون اعتقاقا فان اي موصوف بالضرب الخاص سواء كان فاعلا او مفعولا لكن الزمان
فيلم الوصف به ولا شك ان الفعل اما يكون قائما بالفاعل او المفعول لكن هذا مستشكل بقيل لا فرق بينهما لان اي في الاول
موصوف بالمضاربية وفي الثاني بالمضروبية فلما ان قيل لا فرق بينهما الا يوما اقربكا فيه فاذا العموم بعموم الوصف كذلك
في عبيدي ضربته بعيد لكن فيهما مباينات في الزمان الموصوف ليس بفاعل فيهما وبالزمان الفرق بينهما الزمان المضروبية بلغة
اعتضا لتصحيح الكلام ولا وجود للاقتضاء فيما وراء صحة المقتضى وثبوت الحرية وراء كونه فلا تظهر حقه بخلاف اليوم

في قوله الا يوما اقربكا فيه فانه صرح بذكره وجعله موصوفا فصار فيهم بالصفة لذا في جامع الكبير لعاصي خان وجامع
تحرير الاسلام وفوائد حميد الدين وفيه نظر لان المفعول مذكور صريحا كما لا يخفى وما اجيب بان ابا الاستثناء الا الواحد
المنكر في الاول لما كان عقيبه معلقا بضربه فقطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فيحنث لا مطلق الوحدة ولو
لم يثبت هذا وليس البعض اولى من البعض هنا بالتعليق وفي الثاني ثبت الواحد وتعين فيه الفاعل وفيه نظر لانه لا يخلو اما
ان ضرب على الزمان او جملة فان كان الاول فيجب عدم المزاحم وان كان الثاني فالجبار المنوط الى الفاعل ولعل
المفتي ما ذكرنا ان مراده من الاتصاف قيام الوصف بالموصوف المطلقة ولهذا فصل فخر الاسلام هذا القسم بما قبله
بقوله ومن هذا الضرب فانه وان كان مشتركا مع ما قبله في كونه نكرة متصفة بصفة عامة لكنه اتصاف خاص وهو كونه
قائما به والمستفتي ان يحكم بالتحكم ويدفع بان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل من ضرورة حاجة فيضرورة ما يتوقف عليه
الداعي وهو الاول انه طالق يعتق على ضربه توقف الداعي لان الطبيعة مجبولة على خلاص الرقبة عن الوقيعة ولا كذلك
الغير لانه قد يسعى في اضاعة مال الغير على العموم وليس هذا الكل قدر معلوم فيتعين الواحد على ما ذكر هذا والله اعلم
بحقيقة الحال ... وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد وجبت العموم حتى يتصف
اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تحنث بتزوج امراة واحدة لا بتزوج النساء اي وكالوصف العام
في افادة العموم دخول لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد حتى انه يوجب العموم حتى اذا دخلت على الجمع يتصف
اعتبار الجمعية ويصير الجنس به مرادا وهو مذهب القاضي ابي زيد وفخر الاسلام يحتمل الكل والاولى يعرف بالصفة
لوجود الصفة فيهما لكن عند الاطلاق يصرف الى الاولى لانه لما تساوى الكل والبعض في الاحتمال ترجح البعض بالنص
عند الاطلاق واحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة واحدة وهذا لان لام التعريف للعهد
وهو لو يذكر شيئا ثم يعاوده ويكون الثاني هو الاول كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا
لم يكن شيء معهود تعذر الصفة والاقل متعين فيتناول الجنس والجمعية ملغية بالنص حرف التعريف اصلا
لان النص على هذا العهد والجمعية ملغاة في الجنس من حيث هو ولو عملت به لم يلغ معنى الجمعية لان في الجنس معنى
الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لاشتماله على الافراد اما صفة او نوعا فكان اعتبار الجنس والاتيان به جمعا بين
الجمعين وهذا معنى قوله عملا بالدليلين وعورض بان اعمال حرف التعريف يستلزم الغاء صيغة الجمع وبان الجمع يوجد
فيه الجنس ثم تلغى في عكسه قال صاحب الكشف ودخلت اللام على الجمع صلح ان يراد جميع الجنس او بعضه لان الواحد
والجواب عن الاول بانه يكون ذكر الجمع وارادة الواحد كما تقدم وعن الثاني ان المراد من الجنس هو الجمعية التي تعتبر مقصودة
والجمع لكن يحتمل تعالى فان حملنا على الجميع فالجنس الذي بعد اللام اما ان يحتمل الفرد او لا فان كان الاول فهو المطلوب وهو
وحدة الجمع او غيره وان كان الثاني فلم يكن جنسا من حيث هو بل جنسا مضافا الى الافراد بدليل قوله تعالى الا الذين آمنوا
من بعد فانه جمع عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله عالى واجبال ما لتعارف الجمع بتنوعها اربعة جنس واعرف
فانه يقال فلان يحب الدينار وبرتبة جنس وقال جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا يوجب الاستغراق لان الحلي اجمعوا
على اجراء قوله والسارق والزانية والزان على العموم واجابوا عن المسئلة المذكورة وغيرها كقوله اشتري
العبيد بان ذلك لتعذر وصولها الى الكل فان الانسان يمنع نفسه عما لا يمكن الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء
عبيد الدنيا غير ممكن فعلم ان البعض مراد تصرف الى الافراد المتيقن وهم يجوزون بقوله لا امراة انت طالق فانه يقع
وان لم يكن صرفه الى الكل فيه المعرف بلام ان كان عاما يتناول الكل عند الاطلاق لاحتمالهما ... وحتى
ما يلزم الكل ... العموم ... من بعد على عما الاصح ... من العمومات واعتبر من بعد على فخر الاسلام ... الزمان

والكل كان له اعتبار لزم فالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلصدق اعادة
منها موضوع والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى هذه تتمة
الاولى والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين
وقيل المعرف والمنكر ليس من بحث العموم في شيء والاصل فيه ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير
الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل لا محالة واذا اعيدت
الثانية غير الاولى لان كل واحد يتناول بعضا فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى والمعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى وهو ظاهر واذا اعيدت نكرة قيل كانت عين الاولى لما هو مثل الاستغراق سواء
كان متقدما او متاخرا واختار المصنف انه غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين وليس نكرة
والغرض خلافه مثال الاول قوله تعالى رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثاني كالعسرين في قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا ومثال الثالث كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر
عسرين وعن ابن مسعود رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى اصحابه مستبشرا ويقول لن يغلب عسر يسرين
قال الامام فخر الاسلام وفيه نظر عندنا فيل يعني في الاصل المذكور فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثاني غير الكتاب الاول وان ذكرا معرفتين هكذا قوله
تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول وان كانا منكرين حتى لو قيل غير الاول لم يحصل الكفر
وقيل الضمير راجع الى قول ابن عباس رضي الله عنهما يعني لا يسبق هذه الحكاية عنه يخرج على هذا الاصل ولكن
عنده انها مذكورة على وجه التكرار للجملة الاولى كما في قوله تعالى اولئك فاولئك ثم اولئك فاولئك ثم اولئك ما اولى والجواب عن الايتين
ان الاصل موجود مستمر لا يتغير الا بامر صريح وربه صحيح لم يترك لتغير العلم به وقد تحقق ذلك فان الكتاب الاول ما وصف
بكونه مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا له لا يمكن صرفه الى الكتاب الاول والا لزم تصديق الشيء نفسه
وكذا الدليل الاول على الوحدانية فلا يمكن حمل الثاني على غير الاول ومثال الرابع على قول غير المصنف صحيحا عن نبي ويعلم
وقلنا القوم اخوان عسى ان يرجعن قيما كالذي كانوا فان القوم الثاني عين الاول وهو مثاله على قوله ايضا على عهد
المغايرة وما يتبعها لبيان الخصوص يوجبان الواحد فيما هو فرد بصيغته او يلحق به كالمرأة والنساء والمسلمة
فيما كان جمعا صيغة ومعنى لان الجمع بلفظه باجماع اهل اللغة اختلف الاصوليون في المقدار الذي يصح التخصيص
اليه فذهب الجمهور منهم في جميع الالفاظ مفردا كان او جمعا الى جوازه الى الواحد ومنهم من ذهب الى الثلاثة لا غير
اما بجميع الصيغ ومنهم من فصل فاجازه في ما وكل وما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز الجمع المعرف الا
الى الثلاثة والمصنف تابع فخر الاسلام رحمهما الله في جوازه في الواحد والملحق بالواحد وفي الجمع المنكر ولفظ الجمع يعود هذا
وهم الى الثلاثة استدل الجمهور بان التخصيص الى الواحد لو امتنع لانسد بابه واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فلانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا لا سفاء عن وهو موجود في جميع صوره واما بطلان اللازم فلجواز التخصيص
بالاجماع واحتج الفريق الثاني بان جوازه الى ما دون الثلاثة يستلزم اسفاء العلة لان لفظ العموم يدل على الجمع واقله الثلاثة
على ما سنبين فلا يجوز التخصيص الى ما دونه لئلا يخرجه عن كونه دالا على الجمع فصار بمنزلة النسخ الا انه يجوز النسخ به وعسر
الفرق الثالث بان التخصيص الى الواحد في من وما لا يخرج اللفظ عن موضوعه فيجوز التخصيص اليه بخلاف الجمع والمصنف ان
الجمع المعرف صار في حكم الجنس المعرف لا عموم فيه وفي اسم الجنس معمول لمن فيجوز تخصيصه الى الواحد واما ما
جمعا صيغة ومعنى فلا يجوز التخصيص الا الى الثلاثة لان لفظ الجمع بلفظه وهو مذهب عثمان وابن عباس وابن الزبير والصحابة وعامة

الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وقال عمر وزيد بن ثابت وبعض اصحاب الشافعي ومالك وعلماء الاشعرية ونظرائهم من
اهل اللغة ان اقل الجمع اثنان واحتجوا لهم كذلك نقلا وعقلا اما الاول فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم
شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وقوله اخبارا عن يعقوب عليه السلام عسى الله ان
يأتيني بهم جميعا والمراد يوسف وابن يامين وقوله فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوة يحجبان الى السدس
كالثلثة وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة واما الثاني فان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع
وفي ذلك موجود في الاثنين كما في الثلثة واحتج الجمهور بالمعقول والاجماع اما الدليل من قبل الاجماع فان اهل اللغة مجمعون
على ان الكلام بلغة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ان لكل بنية احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا يختلف وللواحد ايضا بنية
مختلفة وللجمع كذلك والمثنى ليس له الا مثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء على ان الامام لا يقدر
على الواحد حيث انه قسم منفرد واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفرد ولم يثبت الاتحاد
ولا الجمع واما الثلثة فانها تعارض كل فرد اثنان فيستقر معنى الاتحاد اصلا وقد جعل العلة في الشرع حدا في ابلاء
الاعذار كامهال القاضي للخصم لدفع الحجة ثلثة ايام وكذا امهال المرتد الثالث وكذا المسح في حق المسافر ومدة السفر
وخيار الشرط واقل مدة الحيض وغيرها ولو كان الاثنان جمعا لما كان للتحاوز عنه معنى لان ما دونه اقل الجمع المساوي
بعضه بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنة
تقدم الامام هذا جواب عما استدل الخصم به على ان اقل الجمع اثنان وتعرض لعدد دون ما عداه لان فيه تعرضا
من حيث الظاهر لبيان حقيقة الجمع وليس كذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الاحكام لا لبيان الحقائق فيكون
الحمل على المواريث وانما اختصت المواريث بذلك بقوله تعالى فان كانتا اثنتين الاية بعث للاختين الثلثان بصريح
النص وقد ثبت بدلالة قوله فان كن نساء الاية ان للبنين ما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع
في الاخوين ولما كان للاختين الثلثان مع توسط قرابتهما وهو قرابة محاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع قرب قرابتهما
وهي قرابة الجزئية كان اولى ثبت ان للبنتين حكم الثلث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى فليحمل
الحديث عليهما والوصايا مبنية عليها من حيث ان كل واحد منهما سبب الملك بعد الموت او يحمل على سنة تقدم الامام
يعني انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة واما الجواب عن قصة داود وسليمان فقد قيل المراد المتحاكمون وكانوا جماعة
وعن قصة موسى وهرون ان المراد معهما من عون اي انا معكما بالعون والنصرة ومن ارسلتما اليه بالعلم والقدرة وعن
قصة يوسف ان المراد هما والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح الارض بنيامين باذن لي ابي على انا لا ننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين
مجازا فيكون في الايات كذلك وامّا المشترك فما تناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل المشترك
فيه مباحث الاول في جواز المعنى وفيه مسائل الثالث في حصته الرابع في تعيينه دلالته على ما يتناوله اما الاول اي الجواز
العقلي فثابت لعدم امتناع وضع لفظ واحد بازاء معنيين مختلفين على سبيل البدل اما من واضع واحد واما من واضعين لان
وضع احدهما اسما لمعنى والاخر وضعه بعينه بازاء معنى اخر من غير شعور كل منهما بوضع الاخر ثم اشتهر وضعاهما وخفي سببه ولم
يلزم من هذا التقدير محال فيكون ممكنا ولان وضع اللفظ انما هو تابع لغرض الواضع وهو كما يجوز له تعريف شيء اخر بتفصيل الحكم
له كذلك اجمالا اما لعلمه اياه لذلك او لمانع عن التفصيل فلا يبعد في وضع لفظ بحيث يدل على الشيء من غير تفصيل واما الثاني اي
الوقوع في الكلام فثابت ايضا مطلقا اي سواء كان في القرآن او في غيره اما في الثاني فلاطلاق اهل اللغة القرء مثلا على الطهر
والحيض مع كونهما متضادين والمطلق واقع عليهما ولعل الوقوع قبل الاتم لان غايته اتحاد الاسم وتعدد المسمى فذلك لا يقتضي وقوع
المشترك بجواز ان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا بل هذا اولى لان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك رجح المجاز لان

الاشتراك مخل بالغرض قلنا نعم والذهن عند سماع هذا اللفظ وعلم تعين احدهما بالفهم ينافي ذلك وقوله بجواز
ان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا احتمال بعيد لان الخفاء على وجه لا يعلم احد من اهل اللغة مع مباحثتهم في الاستقصاء
مستبعد على ان الدليل اللغوية لا تستلزم الانتهاء الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة بل الاقرب كاف واما في الاستعمال
وقوله تعالى ملتقوا
ولقوله تعالى والليل اذا عسعس اي اقبل وادبر وذكره الجوهري في الصحاح وغيره من اهل اللغة
ومن الناس من منع وقوعه في القرآن لانه ان وقع فاما ان يقترن بما يبين او لم يقترن فان اقترن بذكر قرينة تعين المعنى
المراد مما هو موضوع له من الاقرب كما يقال لمثله قروء هي الاطهار مثلا فيدل كل لفظ مقرون عنه مثل ذلك فلا فائدة في التطويل وان
لم يقترن لا يحصل المقصود وهو الفهم تفصيلا فيكون عبثا والحكيم منزه عن ذلك والجواب باعتبار الشق الثاني قوله لا يحصل
المقصود قلنا ليس يحصل في الفهم التفصيلي بل قد يكون المقصود هو الابتلاء اي الاستعداد للامتثال بعد البيان بظهور
دليل يدل على تعين البعض هذا لو كان في الاحكام واما في غيره فمفايدته فائدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي ومنهم من
منعه مطلقا قالوا لان الاشتراك يخل بالمقصود من الوضع وهو الفهم ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى المعنيين وبالعكس
وخفاء القرائن قلنا انما اختل من جهة التفصيل لا الجملة ونعم الجملة ايضا مقصود وليس معنى التفصيل لغة ضرورة بل يدل
وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفصيل ما تحتها وليس سلمنا حصول المقصود في التفصيل فانما امتنع لو لم يكن المشترك مفيدا لجميع
ما له لانه يطرق العموم وليس كذلك كما ذهب اليه الشافعي واما الثالث اي بيان هفوته فقد قال المصنف ما يتناول الواقع
مراده مختلفة الحدود على سبيل البدل فيدخل بالاختلاف لتخرج العلم وعلى سبيل البدل احترازا عما قيل انه يتناول الواقع والجنس
مختلفة الحدود على سبيل الشمول او يتبين للواقع كمرتبة العلم وقوله افراد الواقع به قيد بقصد التناول الفرد والجنس
وبهما فان فخر الاسلام رحمه الله يقول لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسماء من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يعين
الواحد من المراد انه ضرب قيد نظر من وجهين الاول ان معاني المشترك كلها موضوعات له فان قولنا عين للباصرة مثلا
انما هي موضوعاتها من المختلفات والثاني ان التعريف منقوض بالخاص فان الاسد مثلا لانه لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة
وهي موضوعاتها من المختلفات والثاني ان التعريف منقوض بالخاص فان الاسد مثلا لانه لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة
وهي موضوعاتها من المختلفات والثاني ان يجاب بان معنى كلامه كل لفظ وضع لمعاني مختلفة احتمل الانفراد بواحد من
الجملة ح يندفع الاشكالان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الخاص ليس بموضوع للمعاني المختلفة لكن يرد على التعريف الثاني
وهو قوله او اسماء من الاسماء المأول لان المراد من الاسماء المسميات على ما قالوا ومن اختلاف المعاني اختلاف الحقائق والاشكال ان
لفظ المأول احتمل اسماء من المسميات على وجه لا يستلزم الا الواحد المراد به لا يقال لا نسلم ان الاحتمال بعد التأويل باق فان
الوجوب بالغير لا يمنع الامكان الذاتي واما الرابع اعني تعيينه دلالته على ما تناوله فقد اختلف فيه الناس فالامام الحنفية رضي الله
عنهم ذهبوا الى انه تناوله ما تحته بطريق البدل لما عرفنا من تعريفه فلا يكون له عموم وذهب الشافعي والقاضي ابو بكر وجماعة من
مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار الى جواز عمومه لصحة الجمع بين معانيه كالعين الا ان عند الشافعي والباقلاني اذا لم
تدل القرينة على احد معانيه وجب حمله على الكل وعند الباقين لا يجب احتجوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان
لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الاخر وهو ايضا باطل والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد
الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين
واجيب بانا نختار ان لا يراد واحد منهما بل المراد هو الاعتناء بشان الممتثل الشرف الذي هو القدر المشترك بين
الرحمة والاستغفار فلم يلزم كون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه بل يكون مجازا بطريق التواطي ويجوز بعد ورود الحبس
حتى كانه قال ان الله يصلي والملائكة يصلون بدلالة ما يقارنه عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة

بل المراد بالخبر المحذوف وهو يصلي الرحمة وبالمذكور الاستغفار وهو رد بان دليلكم وان دل على انه يجوز ان يراد بقوله يصلون
الرحمة والاستغفار ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لم يرد بالصلوة الرحمة والاستغفار لزوم اسناد المجموع الى الضمير الذي هو فاعله
فيلزم اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم اسناد ما الى الملائكة واجابوا عن جوابنا لا نسلم ان اطلاق الصلوة على الاعتناء
بالمهمات الشرف مجاز لعدم وضع الصلوة لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وهو خلاف الاصل وعن الثاني ان الاصل عدم الحذف وعن المعارضة
بانا لا نسلم انه يلزم ان يكون المجموع مسندا الى كل منهما بل يندرج لان المسند اليه ضمير المتعدد وهو قابل للتوزيع فيحمل الرحمة مسندا الى
الله تعالى والاستغفار مسندا الى الملائكة والجواب عن الاول لا نسلم انها غير موضوعة للاعتناء بشان الشرف عرفا ولئن سلم فالحمل عليه
اولى وفيما للاشتراك وعن الثاني بان الحذف خلاف الاصل اذا لم يدل عليه دليل وقد دل وعن جواب المعارضة بان هذا الضمير مبهم
نوعي وتوزيعه على الافراد المختلفة الحقائق ممتنع وقيل عمومه في النفي خاصة بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه يتناول الموطوءة و
المنكوحة جميعا والجواب انا لا نسلم ان النكاح حقيقة فيهما حتى يكون مشتركا لم لا يجوز ان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا بل هو الاولى
لما تقدم ولئن سلم فلا نسلم ان النص تناولهما بصيغة بل الثابت بالصيغة احدهما واما الاخرى فبدليل اخر وهو قوله عليه السلام من
نكح امرأة فلا يحل له نكاح امها وبنتها هو ظ واما المأول فما رجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الظن تابع المصنف
في هذا التعريف فخر الاسلام حيث قال فما رجح من المشترك الى اخره وليس شيء لانهم اعتبروا على ان غير المشترك كالخفي والمشكل اذا زال
الخفاء عنه بدليل فهو شبيه بالمجمل الواحد والقياس يسمى ما والاكثر كرفة المبين والعموم واصول اي اليسر وضده ما وكذا الظاهر والنص
اذا حمل على بعض محتملاته يصير ما والا خلاف قبل فعلى هذا يحمل قوله من المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء واحتمال الاشتراك
المعاني فيه ويحمل قوله على غالب الرأي على غالب الظن فيدخل في الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما رجح بوجه خفاء وقد نظر
اما اولا فلما قلنا ان الظاهر والنص يختلفان التأويل وليس فيهما خفاء واما ثانيا فلان المشترك المذكور اعيد معرفة والمعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وقيل انما قيد الرأي تفاديا عن كون المأول من اقسام النظم لان المأول مفعول فعل المأول فانما يتبين المراد به
بالرأي فيدخل في اقسام النظم واجيب بان اثر الرأي في اظهار المراد بالمشترك وبعد ذلك الحكم يضاف الى النص المشترك لا الى الرأي
كالمجمل اذا الحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم الى النص المفسر حتى وجب الحكم قطعا لا الى الخبر فيدخل هذا مشكل لان هذا التفسير بيان دلالة
اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى معنى اخر فلا يصدق غاية الاخرى في تلك الاقسام انقسام الحاصل الى الصيغة معنى اخر انفصال
به عن غيره فح لا يستقيم جعل المأول من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والخفي من هذا القسم والجواب لهم قالوا
الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وذلك لا يدل على وجوب قطع النظر عن غيره فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتبار
في نفسه او بالنظر الى غيره قوله ولهذا غايرنا الاقسام اخر قلنا ممنوع بل انما غايرها باعتبار ان رجح بعض وجوه المشترك او المجمل
على ما تقدم مثاله ولو لم يرجح فجزاء مثل ما قال من الشيخ فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المماثلة فرجح محمد الشافعي
رحمهما الله المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله رجحا المثل معنى لانه مراد فيما الاصل
لا صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعي يلزمه ولان الحمل على الصورة يستلزم
تخصيص النص وعلى المعنى تعميمه وحمل النص على ما يوجب العموم اولى من حمله على ما يوجب التخصيص وحمله الحمل
على احتمال الغلط اي الغلط الراجح والجواب لهم انه لا يحمل الخاص الا في الخاص القطع وفي المأول لمنع احتمال الغلط كالعمل بالقياس قبل سماعه
فيمن يصلي فغلب على ظنه طهارته يلزمه الوضوء به على احتمال الغلط حتى يتبين بعد ذلك بحاسة لزمه اعادة الوضوء والصلوة
واما الظاهر فاسم الكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اعلم ان هذه الاقسام اي التي تعلق بالنظم منها ما تعلق بالمفردات
كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيها ولهذا قال فاسم الكلام اذا الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد
قوله فاسم الكلام يشمل المحذوف وغيره نصا كان او مفسرا او خفيا مع تسميته فاذا ظهر المراد به للسامع خرج الثاني وقوله

بصيغته لاخراج الاول على ما سيجيء ومعناه ان يفهم معناه اللغوي للسامع الذي هو من اهل اللسان بمجرد السماع من
غير تامل وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه واختلف العلماء في حكم الظاهر فذهب مشايخنا العراقيون منهم الكرخي
غير تامل وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه وهاهنا المقولة الى وجوب العمل بما ظهر منه قطعا ويقينا خاصا كان او
والجصاص ومال اليه القاضي ابو زيد ومن تابعه وهاهنا المقولة الى وجوب العمل بما ظهر منه قطعا ويقينا خاصا كان او
عاما وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي حكمه وجوب العمل بما ظهر منه قطعا لا قطعا ووجوب
حقيقة ما اراد الله وهذا بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم وعندنا يوجبه وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز
لان القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يمتنعان فلا يثبت به العلم بل يثبت به العمل كخبر الواحد والقياس وعند ابي زيد
لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي ينبئ عليه قرينة الاندراس عن الارادة المتكلم وهو امر اشكل عليه وما النص فما
ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم الى نفس الصيغة ازداد لان النص ينبئ ازداد وضوحا على الظاهر
بان ساق الكلام له ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع اذ هو يشمل المفسر ايضا لانه يصدق عليه انه ازداد وضوحا على الظاهر
بمعنى من المتكلم كما في تخصيص العام والجواب ان المفسر ما يكون الوضوح فيه على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والنص ليس كذلك وكان
الواجب ان يزيد قيدا ويبقى معه احتمال التاويل لكن ترك لظهوره على فهم الذكي من تعريف المفسر ولقائل ان يقول لو صح هذا
التعريف لزم المحال على تقدير ممكن بيانه انه يمكن ان يفهم المراد من اللفظ بالصيغة مع انتفاء ارادة المتكلم معه كقوله جاءني
زيد فانه ظاهر ونص باعتبار الصيغة وارادة المتكلم وح يلزم زيادة الشيء على نفسه وهو ممتنع ويلزم ايضا ان يكون حكمه كقوله وح
ان الاختلاف بينهما ثابت بالاعتبار ففي اعتبار جهة دلالة الصيغة حكمنا بكونه ظاهرا ومتى اعتبر ارادة المتكلم حكمنا بكونه نصا وح
لا يلزم زيادة الشيء على نفسه بل على شيء هو غيره بالاعتبار والزيادة انما هي بذلك الاعتبار ومن ثمة يندفع ايضا ما يستحيل
زيادة تقرير ان سائلا يقول ان اثبت حين ذكر ان فصل المتكلم وعدمه شرطان النص والظاهر فلو اتى العرف بينهما لو
قيل رايت زيدا حين جاء القوم كان قوله حين جاء القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء القوم
كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا فاذا صار حسن الكلام عند الظاهر لعامة كتب الاصول كان سمن ثمة وتقدير
الاسلام وابا القاسم الشهيد وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يعرف منه المراد من غير تامل مثاله قوله تع ما بال الناس اقيموا
ربكم واحل الله البيع وحرم الربا وما روي من ان كان مسوقا وغير مسوق فيثبت من عدم السوق في الظاهر ليس بشرط وعند الجمهور
احد من الاصوليين وهذه القيد ولو كان مقصودا بالنقل عند الظاهر عادة وليس ردا بالنص على الظاهر بمجرد السوق كما هو المراد
المراد بالنص وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة الحقيقة نظم الكلام وسياقه فانه دل على ان فصل المتكلم وذلك
المعنى كبيان العدد في قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم يفهم من الظاهر وانما يفهم من النص وثبت بالنص ما يوجبه
شيء الاية في اصوله واما النص فما ازداد وضوحا بقرينة تقترن بالنص من المتكلم ليس في النص ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة
والبيضاوي القاضي ابو زيد وابو اليسر وغيرهما وفي اللامشي النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة
اخرى بصيغة الظاهر كقوله احل الله البيع الاية نص في التفرقة حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المخالف ومعنى قوله بمعنى من
المتكلم ان المعنى الذي ازداد به وضوح النص على الظاهر عن المتكلم الذي يفهم بقرينة ولكن من النص ما يدل عليه وضوحا
معنى قول الشيخ لاني من الصيغة الى هذا القسم وفيه بحث لان قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة صيغة او سوق كلام او غيره فزيادة
والالة للعلم على الخاص وايضا يلزم ان لا يكون جاني القوم مثلا حين قصد الاخبار به نصا وايضا لو كان زيادة بوضوحه بالضمائر
قرينة تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق تحته التاويل مع جواز المجاز لتعين المراد ح وتسميته هذا ان يكون من قبيل ما ازداد
على تعريف النص بالمفسر بانه لم يذكر قوله على وجه يبقى معه احتمال التاويل كذلك هو سالم يذكر عدم السوق في الظاهر اعتمادا على قوله
مفهوما من تعريف النص والله اعلم وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو مجرد بعيد ما ذكرنا في حكم الظاهر

من كون الدلالة قطعية او غير قطعية ان عمها وقوله على احتمال تاويل الى آخره قيل معناه ان النص يحتمل التاويل لكن بطريق
المجاز كما تقول جاني زيد يحتمل مجيء جيشه وكتابه ورسوله بطريق المجاز وانما قيل هذا في الظاهر اعتمادا على استفادته من النص
لان النص لما احتمل ذلك وسوا وضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر اولى وهاهنا كلمة وهي ان مراد المتكلم لا يخ اما ان يكون معلوما او
ليس فان كان فلا يحتمل المجاز والا لم يتحقق النص وخلل الشرط قصد المتكلم لا كونه معلوما لنا سلمنا ان المعلومية شرط ولا
يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة تحتمل المجاز لا محالة وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار فيه بل قد يكون بطريق التخصيص
وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية فيما تناوله
واعلم ان النص مستلزم للظاهر لانه هو مع زيادة ارادة المتكلم وهذا ظاهر وكذا الظاهر يستلزم نصا لان الظاهر لما كان
مجردا عن السوق لاجله فلا بد لتلك الكلام من معنى يرد ساق المتكلم كلامه لاجله تحاشيا عن وصمة العبث والالغاء لكن لا دلالة
له على نص معين بخلاف النص فانه يدل على ما ذكر توجيه له من الظاهر وما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على
وجه لا يبقى معه احتمال التاويل اذا ازداد الفظه وضوحا على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل يسمى مفسرا
كان ذلك بمعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او بغيره بان كان عاما فلحقه ما يفسده
به بان يخصص وهو المسمى ببيان التقرير كما سيجيء وهو انما يكون باعتبار ارادة المتكلم لا بمعنى في الكلام لانه ظاهر معناه الا انه
يحتمل ان يراد به غيره ظاهرا وذكر باعتبار ارادة المتكلم فالتحاق البيان به يفيد ذلك الاحتمال وحكمه وجوب العمل
به على احتمال النسخ والتبديل لا خلاف لاحد في ان المفسر واجب العمل بالتاويل لكنه يحتمل النسخ والتبديل
لكونه غير محكم فيما تناوله وما المحكم فما احكم المراد به على احتمال النسخ والتبديل وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان الله بكل شيء عليم المحكم ماخوذ من احكام البناء
يقال بناء محكم اي مامون الانتقاض وتابع المصنف في تعريفه عامة اصحابنا فانهم قالوا هو ما احكم المراد به عن احتمال النسخ
والتبديل ومنهم من عرفه بما لا يحتمل الا وجها واحدا ولم يشترط كونه غير قابل للنسخ ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايمان الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه
وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلعم ويسمى هذا محكما لغيره ثم ما وقع من ملك كل واحد من هذه الاقسام بين بشر كل واحد
منها فعال كقوله واحل الله البيع في مثال الظاهر والنص وقد عرفت الوجه في ذلك وقال فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة عام وهو يحتمل التخصيص فذكر الكل لينقطع ذلك ثم في قبيل احتمال العرف فقطعه بقوله اجمعون فصار مفسرا قبل
المفسر بقبل النسخ وهذه الاية لا تقبله فلا تكون مفسرا واجيب بان هذه قبول انما هو باعتبار كونه اخبارا والاخبار
لا يحتمل كما سيجيء الا انه مفسر وهو انما يقبل النسخ من حيث انه مفسر وقال في مثال المحكم ان الله بكل شيء عليم فان الدلالة
القطعية قد دلت على ان هذا وصف دائم لا يحتمل السقوط بحال قبل قوله تع فسجد الملائكة الاية يحتمل ان يكون مثالا للاقسام
الاربعة لان قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة وقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وقوله اجمعون اعطى الاحتمال
فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك الظاهر
وتظهر التفاوت عند التعارض فيصير الادنى مفروضا كالاعلى حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه منعة ازداد
ان هذه الاربعة بعد وجوب الحكم قطعا حتى يثبت الحدود والعقوبات بكل واحد منها وانما التفاوت بينها من حيث ان ما ازداد وضوحا
وانما يظهر ذلك عند التعارض فيصير الادنى اذا لم يبق ظهور امتزوجا كالاعلى وهو ما لم يبق ظهور اما تعارض الظاهر مع النص وكقوله
تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا فالاول نص في الارضاع والثاني ظاهر فيه لان
سوقه لبيان منة الوالدة على الولد بذلك ليل وصبر الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها فلهذا اخذ بسوقه

ومحمد رحمهما الله بالاول ونظيره من المسائل ما لو قال الزوج لامرأته طلقي نفسك فقالت انت نفسي تقع طلقة رجعية لان
قولها انت طالق في السؤال وفي السؤال للطلاق صريح ويعود رضي وامّا تعارض النص والمعنى كقوله صلعم المستحاضة توضأ لوقت كل صلوة
صلوة مع قوله صلعم المستحاضة توضأ لوقت كل صلوة سبق ذكره ولا يجب الوضوء لوقت كل صلوة وكان معنى امر فرجح على الاول
مستعملا عن الوقت فكان عاما والعام غير محتمل التأويل وقد سبق ايجاب الوضوء لوقت كل صلوة ولكن متعه الانكاح لان قوله تزوجت نص في القطع لكنه يحتمل
ونظيره من المسائل ما ذكر في المتن وهو ما لو تزوج امرأة الى شهر ان ولكن متعه الانكاح فعلمنا انه متعه واما تعارض المعنى مع المحكم فكقوله واشهدوا ذوي عدل منكم
المتعة وقوله الى شهر منع المتعة ليس فيه النكاح فعلمنا انه متعه واما تعارض المعنى مع المحكم فكقوله واشهدوا ذوي عدل منكم
مع قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول معنى في قبول شهادة العدل ولا يحتمل معنى اخر الا انه عام للتبديل وقوله ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا غير قابل له فعلمنا الاقبل شهادة المحدود في قذف وان تاب قوله واما الخفي فاخفى مراتبه تعارض غير الصيغة
لا ينال الا بالطلب وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمعنى باطن وقصان فيظهر امره كآية السرقة في حق الطرار والنباش بالاسم
التي مر ذكرها اضدادها اضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه والتضاد حقيقي وغير حقيقي ولا اول
سواء يكون بين الوجوه بين اللذين يكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهي ما يكون مستغنى
كل منهما معاير المنتهى للاخر كالسواد والبياض فان مقتضى الاول اجتماع البصر ومقتضى الثاني عدمه والثاني هو التضاد المشهوري
ان يكون بينهما تعاقب في الموضوع ولا يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والحمرة مثلا واذا عرف هذا فالطهر والخفاء متضادان وجوبا
متعاقبان على موضوع واحد ولا يمكن ان يكون اللفظ الظاهر من حيث هو كذلك خفيا ولكن بينهما غاية الخلاف تعكس التضاد بينهما حقيقيا
ولا تعلق لقوله تعارض غير الصيغة في تحقق التضاد على ما قيل انما تعرض لهذا تحقيقا للمصادرة فان الظاهر يكون من حيث الصيغة
فحسب فيكون ضده الخفاء الوارد من غير الصيغة لان الظهور والخفاء متضادان سواء كان بعارض من الصيغة او من غير حاصل انما ذكر
لبيان ان اللفظ انما يكون غالبا خفيا في نفسه بل انما يكون باعتبار العارض فهذا ظاهر في بيان من جعل التقابل بينهما تقابل الاضداد
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا لكن باعتبارين فان لفظ السارق ظاهر في ما وضع له
خفي في حق الطرار والنباش وقيل التقابل بينهما تقابل التضايف والاضافة فيه يكون ما فيه معقولة بالقياس الى امر اخر يكون
ما فيها معقولة بالقياس الى المية الاولى كالابوة والبنوة فان ما فيه كل منهما انما تعقل بالقياس الى الاخر والتضاد حقيقي ومشهوري
فالحقيقي هو نفس تلك المية كالابوة مثلا والمشهوري هو الموضوع مع تلك المية فالظهور والخفاء متضاد حقيقي والظاهر والخفي
مشهوري فان الظهور صفة لا تعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه ويكون قد يغير الصيغة اغلبا اذ لو كان مشكلا كان
في الظاهر كذلك فيكون شرط المشكل ان يكون الاشكال فيه لمعنى من غير المتكلم لان النص ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى
المتكلم ولم يشترطوا ذكر قيل وفيه نظر لان تقابل التضايف ايضا من قبيل التضاد عند المتكلمين حيث حصروا التقابل في التضاد
والتناقض وهو الظاهر من مذهب المصنف ويمكن ان يجاب بانه يمكن بانه حالة فهم في ولكن يشكل انا لا نسلم ان كل ما يكون داخلا في حالة
شيء ولم يكن من افراده صفة ما احد حكمه من كل وجه قبل وهذا الثاني ادخل لعدم التحكم فان استراحة احد الاقسام المتساوية بشيء
دون الباقي تحكم على انه يمكن ان يوجد خفي ويكون خفاؤه بنفس الصيغة على ما ذكره شمس الائمة فان قيل فان يكون مجملا لا
خفيا قلنا لا نسلم ان كل ما اشتبه المراد يكون مجملا بل المجمل ما اشتبه المراد به ولا يدرك بنفس العبارة بالتأمل فيها وكلامنا فيما
اشتبه المراد ويكون مدركا بالتأمل في ماخذ اشتقاقه ومعانيه اللغوية وفيه نظر لان الترجيح بلا مرجح يكون على تقدير ان يكون قوله
من غير الصيغة مدخل في تحقق التضاد واما اذا لم يكن كما فلا ترجيح بل الترجيح بجواز اجتماعهما في لفظ واحد ولو كانا متضادين
لم يكن كذلك هذا ما يتعلق بتعريفه واما حكمه فالنظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمعنى باطن وقصان حتى ظهر المراد به كآية السرقة فانها اخفيه

في حق الطرار والنباش بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم اخر فان تغاير الاسامي دليل على تغاير المعاني ولما صارت
خفية في حقهما اشتبه المراد به لذلك لا اختصاص لهما في السرقة والنقصان فيها فلا بد من النظر ليعلم انهما مقتسمان وبان في الدخول
تحت النص او الخروج منه او مغيرين فان فاذا نظر وجد الطرار داخلا لمرتبة في جنايته وحد قدره فعلم بذلك لان السرقة اخذ
الغير على سبيل الخفية عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكن القطع حفظه يعارض من النوم والغفلة والطرار اسم لقطع الشيء على الغفلة
بضرب غفلة تحقق به فيكون مسارقة الطرار في نهاية الكمال والتقدير مثل هذا في الحد وتوالي العقوبات بحكمه واما النباش
فقد وجد خارجا عن النص لانه لا اخذ الذي يسارق عين من لحده بهيئة عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد فيكون معنى
السرقة فيه قاصرا والتقدير بمثله باطلة سيما فيما يدرأ بالشبهات ولان معنى اسم السارق يدل على خطر الماخوذ
لانه مشتق من السرقة وهي قطع من الجيد والذي يدل عليه اسم النباش في غاية الهوان والقصور اذ هو مشتق من
النبش وهو بحث التراب والمزاحم انما سمي سعد الباب الحد ولمن الذي يميل النفس الى ارتكابه وما يميل النفس اليه
غالبا هو المال الخطر لا الكفن الحقير هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ولعل يقول قولهم تغاير الاسامي
ودليل على تغاير المعاني فيه نظر لان النباش واسد امثلا متغايران ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطرار
كذلك وكذا قولهم اختص الطرار بهذا الاسم لكمال في فعله فيه نظر لان الكمال لا يستلزم الاختصاص باسم اخر والجواب عن
الاول انه يستلزم التوادف وهو خلاف الاصل سلمنا انه بني على خلاف الاصل لكن المراد من التغاير التغاير الاعتباري لا
فان الليث والاسد لا يتغايران فيه بخلاف السارق والطرار وقوله صلعم سارق اموات كسارق احياء وروي
عائشة رضي الله عنها والجواب كلامنا في الاستعمال الحقيقي ولا يلزم ذلك فيما ذكرتم وعن الثاني ان الشيء اذا كان له افراد وفي
بعض تلك الافراد نوع قصور او كمال لا يتناول اسمه ولكن القاصر والكامل حقيقة بل مجازا كما سيجيء بيانه وح يستلزم الاختصاص
باسم اخر يكون حقيقة له وقاس ابو يوسف والشافعي رحمهما الله النباش على الطرار فالاكثر ان اختصاص الطرار باسم اخر لم
يمنع الدخول تحت النص فكذا اختصاص النباش باسم اخر لا يمنع واستدلا بما روي انه عليه السلام قطع نباشا وتوارث عائشة
رضي الله عنها وقد مر والجواب عن القياس ان النباش من السارق عن الذي النبش والمنبوش وليس كبيع حكم المتبوع فيما
يدرأ بالشبهات ولان الخلاف السارق على النباش مجازا بدليل صحة نفيه بان يقال ليس وما سرق والجمع بينهما ممتنع وعما
روي انه قطع نباشا انه معارض بقوله لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة وابو عبيدة حمل على السياسة
وحديث عائشة محمول على التشبيه في الاثم لان كان اضيفه لا عموم له قوله واما المشكل فهو الداخل في اشكاله
وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد منه لا قياس على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد اعلم ان هذه التعريفات تعريفات
لفظية وهذا لم يتحاش عن ذكر الاشكال في الظهور والخفاء فيها بقوله الداخل في اشكاله اشارة الى ماخذ اشتقاقه فالمشكل
لغة هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض وكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض
حتى ان المشكل يلتحق بالمجمل ويكون من الحلي لا يهتدي الى المعرفة بينهما والمراد من الاشكال الاشتباه يقال اشكل
اي صار ذا اشكال كما يقال احرم اي دخل في الحرم وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد منه ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه حتى
يتبين المراد ثم الاشكال على مرتبين ضرب لغموض في المعنى وضرب لاستعارة بديعة اما الاول فقال شمس الائمة الكردري
في مثاله قوله تعالى لبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا فيه نوع اشكال في تفضيل الشيء على نفسه ثلث
وثلاثين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء قال المصنف ولهذا قال خير
من الف شهر ولم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها تورث جهالة كل سنة لا محالة فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه
اما لا يلزم ان يكون موجودة في الشهر ومثله قوله صلعم من قرأ ليس كان له من الاجر عشر مرات ومن حد القسم قوله تعالى

معناه مجمع

فاتوا حرثكم انى شئتم استثنه على السامع انه بمعنى من اين او بمعنى كيف لو رفعه فيهما كما فى قوله تعالى انى لك هذا وقوله
انى يكون لى غلام فبعد التامل والطلب ظهر انه بمعنى كيف تعرفه الحرث واما الثانى فكقوله تع قوارير من فضة وما
كان من الفضة لا يكون قارورة فبعد التامل عرف ان ذلك لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل ذلك لا يكون
فى صفاء الزجاج وبياض الفضة واشكالها الفضة والزجاجة وقوله تع نصب عليهم ربك سوط عذاب فان استعمال
الصب انما يكون فى المايعات لا فى السوط ولكن بعد الدوام فاستفيد الدوام منه ولا يلام من السوط فحصل منهما
عذاب الله دائما مولم واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد واستبهامها لا يدرك بنفس العبارة
بل يالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل وجملة اعتبار الخفية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يستبين المراد وسان
المراد من ازدحام المعانى تواردها على اللفظ وعدم رجحان لاحدها وهو قد يكون باعتبار الاسم
المجمل كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كما فى المبلوع وقد يكون باعتبار الوصف كما فى
المعظم الظلام كما فى الربوا والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان المصنف تابع فخر الاسلام
المشترك المنسد فيه باب الترجيح على قول من جعله من اقسام المجمل ثم اعلم ان المصنف تابع فخر الاسلام
فى تعريف قوله ازدحمت فيه المعانى وقد قيل انه مستدرك اذ يلزمه ان يقال هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بل بالاستفسار كما قال شمس الائمة والقاضى ابو زيد وغيرهما ولا مرية ان ذلك يجعل ان عرف انه تعريف
لبعض المجمل وذكره لبيان ذلك لا اشتباه ارتفاعه وعلم ان البيان الملحق بالمجمل لا يخ اما ان يكون قاطعا او ليس فان كان
بقطعى فيكون ذكره لبيان ذلك لا اشتباه ارتفاعه وان كان الثانى يصير المجمل مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى
الاول ليكون المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان الثانى يصير المجمل مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى
الطلب والتامل ثم ذلك كبيان الربوا بالحديث فى اشياء السنة قال عمر رض الله عنه قبض رسول الله صلعم ولم يبين لنا ربوا
الربوا فقوله بل بالاستفسار اشارة الى القسم الثانى وقوله ثم الطلب ثم التامل اشارة الى القسم الثانى وبيان انه يصير مشكلا
بعد البيان ان الربوا اسم جنس محلى باللام فيحتمل استغراق جميع انواعه والنبى صلعم بين فى الاشياء الستة من غير حصر فيها
بالاجماع فيبقى فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان فيبقى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل ان يتوقف عليه
بالتامل فى هذا البيان يسمى مشكلا فيه وبعد الادراك بالتامل فيه والوقوف على المعنى صار ماولا فيه ثم اختلف فى معنى
هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى الموثر والتامل هو التامل فى صلاحه للتعدية وقيل هو الطلب والتامل فى اللفظ لان
الخفاء مراد الطلب والتامل والمعنى وصلاحه للتعدية لا يختص المجمل بل قد يكون فى النص والمفسر قوله كالصلوة والزكوة
الصلوة فى اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبى صلعم بفعله والزكوة هى النماء لكنه غير مراد وقد بينها النبى صلعم بقوله
هاتوا ربع عشر اموالكم هذا على الوجه الثانى من معنى الطلب والتامل ويمكن ان يوجه على الوجه الاول ويقال ان الصلوة
فى اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبى صلعم بطلب المعنى الذى جعلت الصلوة لاجله صلوة اهو التواضع والخشوع
ولا ركان المعهودة ثم تامل اتعدى الى صلوة الجنازة ام لا واما الزكوة فهى النماء لكنه غير مراد وقد قال عليه السلام ليس على
فى الخضر شئ فيطلب المعنى الذى وجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصاب كامل فارغ عن الدين او مشغول به ثم تامل
فيه للتعدية واما المشابه فهو ما لم يظهر جهاء معرفة المراد منه وجملة اعتبار الخفية قيل هو ما صار
وهذا كالمتشابه فى قوله السورة المشابه اسم للكلام الذى ظهر جهاء معرفة مراده قبل يوم القيمة وهو المراد من قوله
قيل هو ما صار وانما قال ذلك لانه ينكشف يوم القيمة ولا يوجد له سوى اعتبار الخفية فيه والتسليم عندنا واصل هذا
قوله تع هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا
وما يذكر الا اولوا الالباب ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين الى انه لا يحل الحدة درك المتشابه من الراسخين

والوقف على قوله الا الله واجب وهو مذهب عامة متقدمى اصحاب واصحاب الشافعى ويكون الراسخون مبتدا
ويقولون خبره وقال الخلف المتاخرين الراسخ يحيط بتاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم ليتبين ما
قبله وهو مذهب عامة الخلف قالوا لو لم يكن للراسخ حظ فى علم المتشابه لم يكن له فضل على الجاهل وقالوا لم يزل
المفسرون مسئولون كل يوم لهم وتقول عن مجاهد وعن ابن عباس رضى الله عنهما ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه
وانا ممن يعلم تاويله وقد استهر عن الصحابة نقل الحروف المقطعة واوائل السور والعامة قالوا الوقف على قوله الا
الله واجب لانه لا يحسن الخطاب بما لا يفهم حصول معناه بالاستثناء بمقتضى الابتلاء به سواه والراسخون مبتدا
من امنا به كل من عند ربنا بالايمان والتسليم ان الكل من عند الله وتاويله قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تاويله الا عند الله فلا
عطف والراسخون عليه لكونه بحرف واو وقراءة ابن عباس وابى رضى الله عنهم رواية خاص وتقول الراسخون وقالوا
الله خبر من ابتغ المتشابه ابتغاء تاويله كاذم على اتباعه ابتغاء الفتنة مالا يحتمله على الظاهر ومدح الراسخين بقولهم كل
من عند ربنا وعن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلعم تلا هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون المتشابه فاولئك الذين
سماهم الله فاحذروا امر بالحذر مطلقا وعنه انه عليه السلام لم يفسر من الزبر الايات على حسب علمه السلام
قوله ان القرآن حمى فقد تكلف فيه عالم يتكلف رسول الله صلعم وتقول قال الاسكندرى الاية على تاويل المتشابه اضلالا
فيما اسند الى الله تعالى والعلم المسند اليه لا يكون الا حال مطابقا لا يحتمل الخلاف فلو عطف عليه الظاهر المعانى
لكونه تقدمه الثابت بالتاويل وهو باطل فان قيل اخر تلوه الراسخ عن تاويله وهو خلاف مقتضى الجملة اجيب بان علم
الله على حسب ما يتبين فى العلم منهم من يوصل بالمجاهدة الطلب لكونه مستقل بصرف الجهل وانزال الحكم والبصر وغيرها
لا يستقل مثله ومنهم من يطالب بالوقوف على الطلب وانزال المتشابه لا ملاء مثله يتعب قلبه بالتعلق بما سوى
المتشابه فاخراجه على مواقعه الظاهرة الجلية ويمنع عن التعلق به معتقدا حقيقته فيكون ذلك عبادة منه وهذا اعظم
الوجهين يلوى ان العلم حمل على صدر متامل فى غوامض المتشابه لعجز عن حقائقه فكان مسعود عروة بن الزبير حمله على
تحصيله او يقال الابتلاء بالوقوف عليه من العبودية والابتلاء بالاعتقاد فى الطلب عبادة من العبودية اقوى
من العبادة لان العبودية الى صاحبها بفعل الرب والعبادة فعل صاحبها بفعل الرب والاول اشق وهو ان اضل وهذا قيل
يسقط العبادة فى الاخرة ولا يسقط العبودية فى الدارين ومثاله المتشابهات اى الحروف التى يجب ان تقطع
فى التكلم كل واحد منها على ثمانى لقوله حم والمص وكهيعص وطه وامثالها وقيل من السنن الملائكة التى لهم عصمة من
بعض والسنن الطهر والدواب فيمكن ان يطلعنا الله عليه وقيل هى وقيل التكلم بالوحى فيحتمل كل تاويل لا يرده العقل
والشرع والدليل عليه تاويل حبر السلف كابن عباس وغيره اياها وما كان القول الاول فى قوله من المتشابهات قول
الاكثر اختاره المصنف فى قوله وما حقيقته قائم على ما يظهر اريد به ما وضع له وحكمه وجهه ما يتبين حقيقته
كان او مجازا عند الاقسام الثلاث باعتبار اصل الاقسام وجهة استعمال ذلك اللفظ فانه بحسب استعمال
المتكلم يتصف بكونه حقيقة او مجازا وصريحا او كناية ولا يكون فى ابتداء الوضع الا حقيقة ولا مجاز قوله اللفظ
المستعمل يتصف بكونه حقيقة او مجازا وصريحا او كناية ولا يكون فى ابتداء الوضع الا حقيقة ولا مجاز قوله اللفظ
اشارة الى ان ما من عموم من الالفاظ وبين الحقائق وهو كالجنس يتناول المجاز وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالقصر
يخرج المهمل والمجاز واعلم ان المصنف تابع فخر الاسلام فى هذا التعريف وفيه نظر من وجهين الاول انه قال اريد
به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ولم يقل يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان ارادة الارادة
لا يستعمل وهو بعد الثانى ان الرقبة بالحقيقة لغة هو الرقبة وشرعا وعرفا كالاسد للحيوان المفترس والصلاة لذات الركوع والدابة
لذات الحافر فمتى اريد بالصلوة الدعاء وبالدابة النملة مثلا صدق انه اريد به ما وضع له مجازا شرعا وعرفا

عكس بان ارتد صاحب اللغة بالصلوة الاركان المعهودة وتصدق انه اراد بما وضع له مع انه مجاز لغوي فكان الحق ان يقال
اريد بما وضع له في اصطلاح وقوعه التخاطب والمراد من الوضع وهو يعين اللفظ بازاء معنى نفسه في الغير فيعم مطلق الوضع
لتناول الحقايق المذكورة والذي المجاز هو الحقيقة فعلم اما معنى الفاعل من حقق الشيء اذا اثبته ومنه قوله تع ولكن حقق كلمة
العذاب على الكافرين اي وجب وثبت فيكون معناها الثابتة واما بمعنى المفعول من حققت الشيء اذا اثبته عليه معناها
المثبتة يعني موضوعها الاصلي والكلمة الاسمية وهو نسبة الثابت لان النقل ثان كما ان الثابت ثان والى هذا اشار
بقوله هو اسم لكل لفظ وضع لمعنى ثابت وحكم وهو ما وضع لمعنى ثابت خاصا كان او عاما امر الحكم او نهيا كقوله تعالى الذين
امنوا اركعوا وقوله لا تصلوا النفس التي حرم الله قال كل واحد من النصين خاص فالمامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي للاطلاق
قوله واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما وحكمه وجوب استعماله خاصا كان او عاما كل مذكور
في تعريف الحقيقة من الجامع والمانع ان هذا غير المذكور ثانيا كذلك وقد زيد على قيل المجاز بالزيادة مثل قوله تع
ليس كمثله شيء لعدم استعمالها في شيء اصلا فيكون التعريف غير جامع ايضا والجواب عن الاول ما قيل ان الصلوة حقيقة في
الشرع واستعمالها في الدعاء لاجل جهاتها عن كونها مجازا بالنسبة الى اللغة والثاني من كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازا
باعتبار اخر والحق ان قيد استعماله في غير مستعمل في شيء اصلا فالاستعمال شرط المجاز والحق ان شرط ذلك بما يذكر كونه
وضعت له وقيد بقوله لان التقدير انه غير مستعمل في شيء اصلا واما قال لمناسبة بينهما لئلا ينتقض باستعمال لفظ السماء في الارض
ويراد بها معنى الثاني فقط فيكون مستعملا في غير ما وضع له واما قال وجوب استعماله لئلا يتناول ما يستعمل لفظ السماء في الارض
لا لعلاقة فانه ليس مجازا بل هو وضع جديد وقيل هو لاخراج المرسل لان المرسل هو ما يراد به الشيء غير ما وضع له لا مناسبة
بينه وبين ما وضع له كارادة اجمال اللفظ عن افادة الغرض المطلوب منه فان ارادة نطق اللفظ منه ارادة غير ما وضع له وغير
ما يصح ارادته وعن هذا قيل لا يجري المجاز في كلام الشارع والمرسل سواء وفيه ذلك ما اريد به غير ما وضع له اللفظ لكنه
يصح ارادته منه لاتصال بينهما والضرب اريد به غير ما وضع له وغير ما يصح ارادته واجيب عن هذا الاعتراض بان الجنس انما يدخل
في التعريف حتى يحتاج الى الاخراج لان المراد بالشيء ما وضع لا ما اريد به غير ما وضع له بل لم يرد به شيء اصلا فلا
حاجة اليه اصلا وعلم ان المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر والمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب فهو مفعل بمعنى الفاعل لان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له متعد عن موضعه الاصلي
الى لا سلامة وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع من اهل اللسان وطريق معرفة المجاز التعامل في مواضع الحقائق واما في الكلام
فهو سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه وهذا الكلام مشتمل على ثلث قضايا اما الاولى فلان تاصل فيها الوضع
وهو لا يعرف معلوما الا بالسماع من اهل اللسان فان المراد من سماعها من الشارع وقد يطرأ ان المجاز لا يستلزم استعمال الحقيقة
فقد يكون اللفظ حقيقة في معنى ولم يستعمل فيه اصلا ولم يسمع الا في المجاز مع انه ليس بحقيقة اجيب بان المراد من السماع من
السماع من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة وقال مجاز لا سماع اللفظ مجردا واما الثانية فلان المجاز شيء الحقيقة بمعونة العلاقة
في الاحكام فلا يدخل تحت الوصف الخاص المشهور كالتاء في الوصف الموثر في التانيث واما الثالثة فلان احدهما
ان الحقيقة والمجاز يتحكم في اثباته واحكام الحس سواء لان الحقيقة حكما وهو ما وضع له كما عرفت وكذا المجاز حكما وجوبا
استعمال له خاصا كان كقوله تع او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص وعاما كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما
كما سيجيء الاعتذار التعارض فان تعارض في كلام واحد جهة الحقيقة والمجاز حمل على الحقيقة اولى لانه عارض والعارض لا يعارض
الاصل والثاني ان يكون معنى قوله لا عند التعارض ان تعارض كلام هو حقيقة وكلام اخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى مثال الاول
المنتف ما وجد في كتب اصحابنا من كلام محمد على الاولى قوله وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري وان

نقول ان عموم الحقيقة لم يكن هو حقيقة بل بدلالة زايدة على ذلك وكيف يقال انه ضروري وقد ذكر في كتاب
الشافعي ولقد جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه عاما فيما تحته ثم ذهب الشافعي رحمه الله الى ان المجاز
لا عموم له لانه ضروري وما هو ضروري لا عموم له فالمجاز لا عموم له اما الاول فلان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان وضع
الالفاظ للافهام والمجاز يخل بذلك فكان الاصل ان لا يجوز الا استعماله في غير الموضوعات الا انه جوز واذا كان ضروريا لا يتوقف
في الكلام واما الثاني فلان ما ثبت ضرورة تتقدر بقدرها والضرورة تندفع بالاقل فلا يصير الى العموم فلا يصار اليه
كما قلتم في المقتضى وفرع على هذا مسئلة تحري مع الحقيقة بالحقيقتين وقال قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء يدل بعبارته وعموم على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لانه معرف باللام لاستغراق الاسم الا استثناء
اخرج الكثير والمراد المساواة في الكيل بالاجماع فبقي الباقي تحت العموم فيحرم بيع الحنطة بالحنطة متفاضلا وبالشعير
يقتضي عليه الطعم لان الطعام مشتق من الطعم فهو اسم لما يؤكل ومعنى ترتب على المشتق حكم دل على عليه ماخذ ذلك الحكم كما في قوله
تع والسارق والسارقة وان الزاني لا يكون الكيل علة لان الاجماع على ان العلة احد اوصاف ثلاثة الجنس
والنقد متفاضلا لعدم العلة اعني الطعم ولا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع
بالصاعين بدلالته بالعبارة والعموم على ان الربوا جرى في غير المطعوم لان الصاع محلى بالالف واللام فيستغرق جميع ما تحته
مطعوما كان او غيره وباشارته على ان الكيل علة لان المراد من بيع الصاع لا الحنطة المنقوة فان بيع الصاع بالصاعين
صحيح بلا خلاف فكان تقدير الكلام وما لا يكال الا صاعين بمثله كان الصاعين بمقتضى جواز بيع حنطة بحنطتين لعدم الكيل
لانه لما صار مجازا بما تحته بالاجماع ولا عموم للمجاز لما ذكرنا والمطعوم منه مرتبة بالاجماع فلم يبق عمومه وبقي اعتبار الكيل
حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على ان الكيل علة وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة والا لزم في
الخاص والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة في الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في
التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع والخاص مستعمل فيما وضع له ويلزم اسقاط الخاص واما بطلان اللازم فظاهر وكان
هذا الاستدلال معارضة بقوله هما ما كان تم وان دل على صحة مذهبكم ولكن عندنا ما يفيد وهو ان العموم ليس لكونه
لكونه حقيقة الى اخره وقوله بل لدلالة زايدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدلالة زايدة اقترنت الحقيقة
كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت لام التعريف اشرف الى تعريف
الجنس حيث لا يحمل بصار عاما بهذه الدلالة والصاع نكرة زيد عليها لام التعريف والمعرفة هنا كان فانصرف الى ما
اريد منه ولو اريد به عينه لصار عاما فكذا الفرد المراد بما تجاوزه وقوله وقد ظهر ذلك في الحقيقة منع مقدمة دليل الخصم
تقريره لانا لا نسلم انه ضروري لو لو كان ضروريا لم منع في كلام علماء العربية والفرقة وقد وقع قوله تع حدوا تسعة
عند كل مسجد اي اعمدة جمع ايدان ينقض واتيانها وح كان الاولى تقديمه على المعارضة ولا يتوهم المقتضي عامة فرقة
وقد وقع في الدليل مرتبا استدلال كانت الفرقة فيه راجعا الى المسئلة اما المجاز في استعمال المنهي في البيان
ويمكن رجوع الى المتكلم فكانت الفرقة فيه راجعا الى المتكلم واما الجواب عن عدم عمومه وهو ان المجاز مع كونه ضروريا وهو
المقتضي غير ملفوظ فكيف يتحقق فيه ما هو خصائص اللفظ لا يقال فلكن عمومه معنويا لما بينا كل التكليف به ليس لو فرع
قوله ولهذا اي لما ثبت ان المجاز له عموم جعلنا لفظ الصاع في الحديث عاما فيما تحته فيحرم بيع الحنطة بمثله متفاضلا
قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز اي ان الحقيقة لا تسقط عن المسمى ما دام المسمى باقيا ومعناه استحقاق
استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه ما دام المسمى باقيا كالاسد للمسمى المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجاز فمن سمي اسمه اسدا عند الميكل
المفترس يكون محقا لانه ابطل الوضع واما لو نقله عن الرجل الشجاع بان قال لبس باسد الكون محقا لانه مستعار فكان

الحقيقة والمجاز بمعنى له الملك والجارية قوله ومتى امكن العمل باستعمال المجاز فيكون اعتبارا لما يعتقد في العرف والشرع
للوطء دون العقد ومن بعض الفضلاء ان الذي الكل العمل بالحقيقة والمجاز يكون اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال
وامكان الارادة واشار من به الحقيقة في هذا الموضع الى انه عند الاطلاق يحمل على الحقيقة ان وجدت وان وجد امر يوجب
حمل التساوي لاحدهما من به على الاخر ووجب العمل بالمرجح لا يقال ان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يوجب الاشتراك فيعد
خلف واختلف الناس من الاصل ولذا قال النسوية في الاستعمال بل ان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يوجب الاشتراك فيعد
يكون حمل العقد على ما يعتقد في العرف متعينا بيانه ان الله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية يشكل ان الناس على وجوب الكفارة في يمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه قال ان المراد
بالعقد المذكور في الاية عقد القلب وهو القصد ولهذا سميت العزيمة عقدا وقلنا العقد يطلق على اللفظ بالمعنى لا بالحقيقة
كوجه لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات حكم اللغو وهذا اقرب الى الحقيقة لان ملك العقد شد الحبل بعضه ببعض ثم استعير لسبب
الوطء اللفظي وهو عزم القلب فكان الحمل على ارادة اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة فيكون معنى قوله فيكون العقد
عقدا لشرط الى هذا الاستخراج ولهذا لم يقل حقيقة وكذا حمل لفظ النكاح على الوطء اولى من حمله على العقد لانه في اصل الوضع
الضم وحقيقة في الوطء ولذلك يسمى جماعا ويسمى العقد به لما انه سبب يتوصل به الى ذلك الضم وكان الوطء احق به وبهذا تبين
ان حمل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء ليست حرمة المصاهرة بالمباشرة بالزنا اولى من حمله على العقد
اجتماعهما من لفظ واحد لا استحال ان يكون الثوب على الابيض ملكا وعارية في زمان واحد اختلف الاصوليون
في جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد بلفظ به مرة واحدة ذهب علماؤنا والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة اهل الادب
وعامة المتكلمين وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري الى امتناعه وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه وعامة اهل
الحديث والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار الى جوازه ونسب الى الشافعي الامتناع الجمع بينهما
كاستعمال صيغة افعل في الامر والتهديد عليه فانه لا يمتنع الجمع بينهما فالاصح الجمع بينهما بان يقال اللفظ الذي له معنيان
الخ اما ان يكون المنسوب اليه في الترتيب يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين اولا ولا يصح الجمع بينهما في كل الترتيب كقولنا
الاسد مجاز واريد به المفترس والشجاع ولقولنا العين مجاز واريد بالعين الجارية والذهب والثاني الخ من ان يكون
المنسوب اليه قابلا للتوزيع بان يكون بعض منسوبا اليه بالنسبة الى احد المعنيين وبعض الاخر منسوبا اليه بالنسبة
الى المعنى الاخر كما يحمل لفظ الصلاة منسوبا اليه الرحمة والمغفرة والملائكة منسوبا اليها الدعاء والاستغفار في قوله تع ان
الله وملائكته يصلون على النبي فالله تعالى يرحم ويغفر له والملائكة يدعون ويستغفرون له او لا يكون فلا يصح فيه الجمع
بينهما والثاني لا يصح مثل ان يكون المعنى في حد الخمر ويريد بالعين الشمس اي قرصها والجارية ثم مذهب الشافعي وغيره من جوزه
من المعتزلة انه يصح اللفظ عن الزمة الصارفة الى احد المعنيين وذهب جمهور علمائنا والغزالي وابو الحسين وقال
يصح ان يراد باللفظ الواحد معنيان بوضع جديد لا انه يصح الاطلاق لغة حقيقة او مجازا هذا يجوز مطلقا بمعنى
واما ولم يقع عليها فقد استدل السابقون بوجوه احدها ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله ان احدهما موضوع والاخر
مستعار منه فاستحال اجتماعهما لاستحالة ان يكون الثوب على ابيض ملكا وعارية معا ومعناه ان الاطلاق
بمنزلة المخصوص للاشخاص فكان المسمى الواحد يستحيل ان يكون ملكا وعارية في حالة واحدة فكذلك اللفظ فالتشبيه
من جهة الاستعمال لا غير لان هذا القسم في وجوه الاستعمال لا تقدم وقيل لو صح لكان الحقيقة ما استعمل في موضوعه والمجاز ما تجاوز
عنه والثاني الواحد حالة واحدة لا يجوز ان يكون مستعملا في موضوعه ومتجاوزا عنه اذ الشيء الواحد لا يخلو عن حالة واحدة
وثانيهما ذكره الخطيب صاحب البديع لكن مستعمله فيما هو له ما وضع له وما لا يوضع له وهو محال لاستحالة الوجه الاول والحسب
في الثاني بحسب المعنى وثالثها ان استعمال المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمال الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما

جمع بين الاضمار وعدمه ورابعها ان المجاز لا يفهم الا بقرينة والحقيقة يفهم بالاطلاق فالجمع بينهما جمع بين الاطلاق
وعدمه واعترض على الوجه الاول بانا لا نم ان الحقيقة مستعملة في موضوعه والمجاز متجاوز عنه فان اللفظ صوت يتلاشى
كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكن اريد به كلاهما والاستعمال في ذلك كاستعماله في المعنى الاخر لزوم كونه غير
موضوع له وضعت له بل اريد به ما وضع له وغيره وهو المجموع ولا يلزم من الاستعمال كذلك الاول غير موضوع وعلى الثالث ان الرجل
اذا قال رايت اسودا واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر الكاف في البعض دون البعض وعلى الرابع بانه لا يلزم
ما ذكرتم لان قيام الدلالة على المجاز لا يمنع عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة القصد بهما جميعا والجواب عن الاول انه على الوجه
الاول ساقط وعلى الثاني يفضي الى اسقاط جواز التسمية بالحقيقة والمجاز على الوجه المناسب وعن الثاني ان ارادة غير
ما وضع له لا يظهر الا بقرينة وكما لم يرد الفقهاء بجواز عقد كم كذلك ارادة المجاز وحده بجواز وجمع يلتبس احدى الصورتين بالاخرى
وهو محل للافهام وعن الثالث ان ذلك على مذهب من يقول بين المفرد والجمع تلازم فيه وهو باطل لان الجمع يفيد جمع ما اقتضاه
المفرد فان كان متساويا والمعنيين كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك جمعه وجمع كالا يجوز اضمار
الكاف في قولنا رايت اسدا حين اريد المعنيين كذلك لا يجوز اضمار في اسود على انه اضمار الكاف في البعض انما يكون
بعد تعينه وقد ذكر في الخارج ممتنع وفي الذهن لا يفيد وعن الرابع بان قولهم قيام الدلالة على المجاز لا يمنع عن اللفظ ارادة
الحقيقة ممنوع لان القرينة انما هي للدلالة على ان الحقيقة ليست بمرادة ولئن سلم لزم الالتباس وهو محل لا يوجد احد
طرفي اصحابنا في استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز ما فيه وما عليه والجواب عنه والطريق الثاني وهو اختيار اكثر المحققين
ان اراد انه يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة حتى لو قال رايت اسدا لا يفهم الرجل الشجاع والشجاع معا ولو قال رايت
اسدين لا يفهم منه ان رأى اربعة اشخاص صيغتين وشجاعين وجمع كان استعماله فيهما جائزا غير لغتهم فلا يجوز فان قيل
توقف صحة استعماله فيهما على استعمالهم انما هو على تقدير الاستعمال طريق الحقيقة اما بطريق المجاز وهو الاطلاق اسم الجزء
على الكل على ما ذهب اليه ابن الحاجب فلا اجيب بان الكل الذي يجوز اطلاق الجزء عليه هو ما يكون واحدا تحت الحقيقة
الموضوعة له لا ست الكلية فيها الا الذي يكون كلا بالاعتبار فان مثل هذا لم يعتبر شيء من هذا الباب فكان عدم له
الحكم في الاسد واما الاخرون فقد اعتمدوا في ذلك على انه لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد نفسه مريدا بلفظ واحد
معنيين مختلفين كالجدار والعين متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعن سيبويه انه قال انه يجوز ان
يراد باللفظ الواحد الدعاء على الفرد والخبر عن جماعة مثل ان يقول له الويل فهذا دعاء عليه وهو خبر عن ثبوت الويل له والجواب
ان قولهم لا مانع من ارادتهما ممنوع لما مر من الخروج عن لغتهم وقول سيبويه معناه يجوز ان يراد به الدعاء وان يراد به
الخبر لا انه يجوز استعماله فيهما ونحن نقول بموجب ما اشار بقوله ويستحيل اجتماعهما من لفظ واحد كما قررناه في مطلع البحث
وهو احتراز ايضا عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما سيجيء قوله حتى لو اوصى للموالي لا يشاركه موالي
الموالي ولو كان له معتق واحد يستحق النصف والباقي عن الخمر ما لخمر ولا يراد به موجبه الوصية لا بانه ولا يراد المس بالبدن
قوله تع او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخر والمجاز فيه وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم فهذا قوله تعالى
المذكور وهو استعمال الجمع بين الحقيقة والمجاز حتى لو اوصى رجل لموالي ابيه وله موال اعتقهم ولموالي موالي اعتقوهم ان الثلث
للذين اعتقهم وليس لموالي موالي ابيه شيء لان اسم الموالي حقيقة لمباشرة اعتاقهم وللموالي المجاز لعدم مباشرته
اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع بينهما مستحيل فتعين الاولين ولو كان له معتق واحد
يستحق النصف لما تقدم ان الاشياء في الوصايا عند له الجمع اعتبار الوصية بالميراث ولا يلزم عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله
الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم لا اخوال لان اسم الاقارب ينطلق على الكل بطريق الحقيقة
الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع والباقي عن الخمر ما لخمر الحد لان الخمر التي حرمها الغضب اذا غلا واشتد وقذف

بالوليد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز وقد ثبت الحقيقة فرقة تقول صلعم من شرب الخمر فاجلدوه فسمى المجاز
لاسائر الجمع بينهما وقال الشافعي رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كالباذق
وغيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بالحديث فانه صلى الله عليه وسلم قال من شرب الخمر فاجلدوه
وسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فقد دخل تحت عموم النص وقد الحقنا بها سائر الاشربة في ايجاب الحد عند السكر
فكذلك القليل والجواب ما مر من امتناع الجمع بينهما ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله صلعم والسكر من كل
شراب لا نزين الالحاق والابراد بهذا بيانه لان اسم الشراب يتناول القليل عرفا ولا يراد بهذا المس البدن
مرفقه فدخل المجاز وهذا قول ابي حنيفة وقال الكل سواء لان اسم المس يتناول القليل عرفا ولا يراد بهذا المس البدن
قوله تع او لامستم النساء نقل الغزالي عن الشافعي انه قال اصل اليد اللمس على المس باليد والوطء جميعا حتى يكون مس
المرأة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث وقلنا المجاز وهو الوطء ويشهد لهذا النص فان عليا وابن عباس والحسن
ومجاهدا وقتادة رضي الله عنهم حملوه على الجماع حتى اوجبوا الغسل بالجنابة ولا ذكر له في كتاب الله تع الا عن هذه
الحنفية رضي الله عنهم حملوه على الجماع والاخرى على المس كما في قوله تع حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالتين فلما
لا تنافي فيه وانما هو في حمل واحد منهما عليهما وهو استفسار عن الخصم مع انه انما يجوز ذلك اذا لم يمنع مانع وقد منع هنا
روي انه صلعم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة وقوله فما هو الا الوصية للموالي والابناء والحاق غير
الخمر بالخمر والصغيرة فيه راجع الى الاخر وهو مسئلة المس وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع
لان ظاهر الاسم صار شبيهه بخلاف الاستيمان على الابناء والاباء حيث لم يدخل الاحفاد والجدات لان ذلك يعرف
الشبهة فيلحق بالفروع دون الاصول لما فرغ من بيان ما يتفرع على الاصل المذكور شرع في فرع ما يرد نقضا عليه بان
يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما قلتم اسامي الكفار على اسلامهم وموالي بهم بان قالوا اموالنا على ابنائنا وموالينا
فانه ثبت الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما ثبت للابناء والموالي وهو جمع بين الحقيقة والمجاز فيما يدخل الفروع
اي ما يطلق عليه الاسم مجازا لان ظاهر الاسم صار شبيهه معناه ان اسم الابناء من حيث الظاهر متناول الفروع مجازا
يقال بنو هاشم وبنو تميم قال الله تع لكن يطلق ذلك لسبق الحقيقة فالارادة وبقي ظاهر الاسم والامان يحتمل الدوام
وهو مبني على التوسع والاصل فيه الحفظ لقوله صلعم الامور بخواتيمها الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولقد ذكر بحر الدين
قبل الدخول وبعد بدخول بحرية صحت ما دون شبهة وظاهر الاسم شبهة فثبت به كما ثبت بحر وشارة بان اشار الى الكافر
بالنزول فانه يثبت به الامان لصورة المسالمة وان كان المراد هو الاشارة نزلت للقتال قال عمر رضي الله عنه اما رجل
اشار الى رجل من العدو وقال قاتلك الله حيث قتلتك فانا فهو آمن وروي ان موسى ابا عمر رضي الله عنه فقال له تكلم
فقال بالكلام جئت وهبت قال عمر رضي الله عنه بالكلام جئت قال كنا نحن وانتم في الجاهلية لا دين لنا ولكم وبعد كم يا معشر العرب بعد
الطاب فاذا اعزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضي الله عنه تقول هذا وانت اسير اقتلوه فقال اعلم
نبيكم ان تومنوا اسيرا تقتلوه فقال عمر رضي الله عنه مني اقتل فقال قلت لي تكلم بالكلام جئت والحاقه على نفسه لا يكون حيث
قال عمر رضي الله عنه اخذ الامان ولم افض به فظهر ان ثبوت الامان ثبت بالشبهة فظاهر صورة الاسم شبهة لان الشبهة ما يثبت
الثابت وليس بثابت وهو كذلك فان ظاهر الاطلاق لا يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت فثبت ان ثبوت الامان
للفروع بالشبهة لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا معتق رجل ينسب اليه بالولاء المجازي باعتبار انه سبب لعتقه ثم

لكن لما ثبت الحقيقة في الارادة على المجاز لم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن على مجرد وصوله الاشبهة
فهي له بخلاف الاستيمان على الابناء جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان ظاهر الاسم لو كان صالحا لذلك عملا
فقط به في الاستيمان على الابناء والاباء حتى يثبت الامان لهم كما ثبت للابناء والابناء وموالي الموالي فقال لان ذلك
اي ثبوت الحكم في محل اخر باعتبار الصورة بطريق التبعية وذلك يلحق بالفروع دون الاصول فان الاحفاد والجدات
اصول فلا يلحقون بالتبعية لعموم فلهذا ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم بظاهر الاسم فان فعل الجد وان كان اصلا
حقيقة لكن كان في اطلاق اسم الاب عليه تبعا فيلحق ابناؤه لهم بطريق التبعية كما ان استحقاق الميراث واثبات نصيب الاب
اليه عند عدمه كان بهذا الطريق ولم يمنع كونه اصلا للاب حقيقة عن ذلك بالامان اولى بذلك لكونه باقي شبهة قلنا
قد عرف ان ثبوت الامان هنا انما هو بالشبهة وهاهنا عارضها جهة الاصالة فسقطت بها واستحقاق الميراث ليس
بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبنى الميراث على القرب والابن اقرب الى الميت
من جده فلا جرم يستحق الميراث وليس في هذا شيء من التبعية قوله واما يقع على الملك والاجارة والدخول حاضرا
ومتنقلا فيما اذا حلف لا يصح قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول وشبهة السكنى هذا ايضا جواب
عما يرد نقضا على الاصل المار وهو ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان ووجهه ان يقال اذا حلف رجل لا يصح قدمه في دار فلان
ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له بيت يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية دخلها حاضرا او متنقلا ماشيا او راكبا
والاضافة الى الملك حقيقة وتعلقه بالمجاز بدليل صحة النفي في غير الملك دونه والدخول حقيقة الخطاء والمشي بدليل صحة النفي في
التنقل والركوب فقد جمع بين الحقيقة والمجاز في موضعين فاجاب بانه انما يقع على الملك والاجارة في السكنى وعلى الدخول
حاضرا ومتنقلا في الفعل باعتبار عموم المجاز اما في النسبة فلانه ذكر لها نسبة السكنى لا نسبة الملك لان الحلف على اليمين
هو الغيظ الذي يلحقه من صاحب الدار لا معنى في الدار ولهذا لو دخل دارا مملوكة له وهو ليس بساكن فيها لا يحنث لكونها
عن منسوبة اليه بالسكنى وفي نسبة السكنى الملك والعارية والاجارة سواء واما في الفعل فلان وضع القدم مما يجاز عن
الدخول عرفا ولهذا لو وضع القدم ولم يدخل لا يحنث وكان مراد الحالف من يمينه المنع عن الدخول لا اطلاق اسم السبب
على المسبب لا على سبيل الوضع والدخول عام يوجد في كل واحد من الحالتين فيتعلق الحنث بعموم الدخول فان قيل قد ذكرتم
تناول ما في جاز والتناول الظهير به لو حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة
يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف تستقيم الجواب على هذه الرواية
اجيب بانه لو خذ المجاز اعم من ملك وسكنى بكون قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فدخل في
عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى والملك جميعا قوله وان حنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان
المراد بالوقت وهو غاية البوم المطلق على ما يقع النهار ومطلق الوقت بالاشتراك عند بعض الصحابة وهو ملتبس لا يتميز
الا بالنية وعلى مطلق الوقت مجاز لان جعل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك لعدم احتياجه الى النية بوضعه الترجيح وعلى التقديرين
الحلف على مطلق الوقت مجاز لان مطلق الوقت يصلح مقدرا فان كان مقدرا وهو ما يصح فيه ضرب المدة كالمشي والركوب والمساكنة وغيرها
لا يكون من الظرفية فهو حقيقة احد محتملية مطروحة فان كان مقدرا وهو ما لا يصح فيه ضرب المدة كالدخول والخروج والقدوم فكان الحمل عليه اولى
لصحة الزمان لبست يوما او ركبت او ساكنت يوما يحمل على ما يقع النهار لانه يصح مقدرا له وهو حقيقة فكان الحمل عليه اولى
وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم لعدم صحة تقدير الزمان او الايام خرجت او دخلت او قدمت
الظرف والمظروف هذا ما قالوا وفيه نظر لان هذا يشعر باحتياج
الحنفية الى الفرق ويكون الحقيقة من مجملات اللفظ وهما فاسدان لان التناسب يحصل على تقدير حمله على حقيقة من ما يقع النهار
يوما يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب بين الظرف والمظروف
يوم عرفة صوب من معنى الحقيقة ولا يتعدى الى الليل ولا اولى ان يقال مظروف اليوم غير مقيد بحمله لمطلق الوقت لقوله تع

ومن يولم يوم سبت بن الى قوله فقد ما بغضب فان الفارق الوقت لمحنة الوعيد ليلا كان او نهارا فدل على ان ذلك
قرينة تصرف اليوم عن حقيقته ولا معنى بالمضاف اليه لانه لتعيين المضاف من بين الايام الاخر ولهذا لم يعمل فيه بالنية
اهل اللغة ولذلك اذا قيل عبدي حر او امرأتي طالق يوم يقدم فلان وامرك بيدك او اختاري يوم يقدم فلان يعتق عبده
ويطلق امرأته بقدومه ليلا ونهارا لعموم المجاز ولم يكن الامر والاختيار بيدها بعد ومنه ليلا مع اتحاد المضاف اليه فيهما لاهمال
المظروف في الثاني دون الاول واعتبار عامة المشايخ فيما لا تختلف الجواب بالنظر الى حصول المقصود ولهذا لم يعتبر كلامهم
فيما اختلف الجواب فيه كمسئلة الخيار ولا امر بيدك الا المظروف فان قيل صاحب الهداية اعتبر المضاف اليه في مسئلة نوم
اليوم فلانا فامرأته طالق مع اختلاف الجواب لان الكلام ما يفيد اجيب بان ذلك انما هو باعتبار ان الكلام عند ذكر
ممتد كما قال بعض المشايخ وح لا يختلف الجواب فيجوز اعتباره لاستقامة الجواب وهو المقصود واعترض على هذا بما لو
قال لامرأته انت طالق يوم لا الطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم الطلقها فيه ولو كان المنظور اليه الجزاء لطلقت حين سكت
وفيه نظر لانه يلزم تخلف المظروف عن الظرف حيث لا تطلق في الوقت الذي جعل ظرفا له قوله واما اذا نذر
والتمين واذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وهو كفارة الغرب فلذلك بصيغته يجوز
بموجبه هذا جواب وخل يرد على الاصل المذكور على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يقوم ان قال اتم بعينه الجمع بين الحقيقة
والمجاز مراد من لفظ واحد في حالة واحدة وجمعتم بينهما في قول من قال لله علي ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين
او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا في الوجهين عندكما وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما
اريد النذر واليمين لا نذر بصيغته يمين بموجبه معناه ان لا اجتماع المصنع بينهما هو ما يكون من صيغة واحدة وما نحن فيه
ليس كذلك لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ويمين بموجبه اي بمفهومه لان المعنى المقصود من صيغة النذر ايجاب النذر
وهو لا محالة يكون مباحا لامتناع تحصيل الحاصل وايجاب المباح يستلزم تحريم المباح اعني الترك المباح وتحريم
المباح بين بقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة ولت
حين حرم صلعم مارية او العسل لدى مقاتل رحمه الله لنزول رسول الله صلعم اعني بقية في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن
عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري رضي الله عنهم لموجب النذر يمين بالاستلزام فصار صيغة النذر
يمينا بواسطة موجبه لا بصيغته وح لم يلزم الجمع بينهما بلفظ واحد بل بلفظ وموجبه ومثله ليس بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا
في الشرع وليس نفسه اعتاقا لكونه موصوفا بثبوت الملك لا لانه لكن الملك في القريب لما اوجب العتق بالنص سمي
الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قيل فعلى هذا كان الواجب لزم بثبت اليمين بلا يمينه كما يعتق في شراء القريب
كما ذهب اليه الثوري واوجب القضاء والكفارة على من نذر صوما في يوم معين فعرض او كانت امرأة فحاضت اجيب بان
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت من غير نية قال صاحب الكشف والعالم
ان يقول لا مندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على لا بد لفظ قد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب الجبار المسماة
وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجاز المجاز
بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على لا بد لفظ وان لم يقصده فلا يكون النذر نظيره واجيب عنه بان
الجمع مندفع لانه انما نوى اليمين بهذا الكلام فقد اراد ان يثبت المحجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح لا يثبت
في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه حق اليمين بالمعارض كما سلب عن قوله لا والله وبلى والله عند البعض وعن الشافعي نافذا اراده
كذلك لا يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة فيصح نوى بما بالكلام وفيه نظر اما اولا فما قيل لم لا يجوز ان يثبت الامر بالنذر لا بالصيغة قصدا ولو كان
ثبوته بطريقه ولو لم يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشرع ضمنا الامر بالنهي لا بالصيغة قصدا ولو كان
ومن قال لله علي ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فحنث فان الفارق الوقت لمحنة الوعيد ليلا كان او نهارا فدل على ان ذلك

وثانيا بان اعتراف كونه موجب هذا الكلام مع انه مخالف للدعوى ينافي ثبوته في ضمن موجب الكلام لان ما يساوي
الشيء في المرتبة لا يتبعه ولانه يلزم ان لا يكون موجبا للكلام ح بل موجب موجبه هذا خلف ثم ذكر شمس الائمة في كتاب الصوم
انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين في قوله لله فانه عقد الحلف اليمين مثل كلمة والله قال ابن عباس رضي الله عنهما
وخل ادم الجنة فقاسمهما ما عزت القسم من خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون امنتم له في
موضع اخر امنتم به ولا جرى نذر وهي قوله على الا ان عند الاطلاق غلب المجموع على معنى النذر بالعدم او لعدم احتياجه
الى الاضمار وبالنية اليمين تحتاج الى اضمار الجواب من جنس الظاهر محمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محمل لوله
فيعمل نيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين على هذا قوله ان اصوم ساو مسد جواب القسم والجاب
في نفسه كما لو منك والله ان لا اكرمنك لا كرمنك جواب الشرط وساو مسد جواب القسم ولكن يلزم على هذا التقرير لغا قال
نذرت ان اصوم رجب ان نوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين منه وعلى التقدير الاول
يصح وفي هذا التقرير نظر لان اللام انما يجي للقسم واذا كان الموضع موضع تعجب كما من قول ابن عباس رضي الله عنهما لا يكون
الشاعر لله سني على الايام في جند يستحرب الطيان والاس وقد نص على هذا في كتب النحو وبعد معنى قوله نذر بصيغته
يمين بموجبه ان قيل بعد ورد هذه الصيغة كان الصوم غير واجب وبالنذر يصير واجبا وبالنية يصير واجبا ايضا وهو يريد ان
تثبت الوجوب لغير كما بينه لغيره واراد ان اليمين فيجيبه من صيغة النذر بالاجماع فاذا نوى حصل بينهما وبلا احدهما
على الوجوب لغيره وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي لان الواجب لغيره يجوز ان يكون واجبا لغيره
كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره مع انه واجب لغيره حتى لو فات يجب عليه القضاء والكفارة كذا هذا
وفيه نظر اما اولا فما قيل لم لا يجوز ان يكون هذا التفسير ليس في كلامه ما يدل عليه اصلا هذا ما ذكره هذا
المقام ووصل العباس الحذاق المهرة المتقنين وهو كما يرى لم يتفق العلماء وايضا لان قال كلمة على او نذرت بصيغته في
ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح بين لما مر فيلزم من الايجاب بطريق الكناية والكناية
تحتاج الى نية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية حيث لازمه لان اللغة بخلاف شراء
القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وامتناع وجود الملزوم بدون اللازم بل انما ثبت حكما
شرعيا مجازا كما اشار اليه الاشارة النبوية بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية
فلا يحتاج الى نية هذا ما سنح لي في هذا الموضع والله اعلم بالصواب قوله وطرف الاستعارة الاتصال بين الشيئين
صورة او معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء في الرغبات الاتصال من حيث السببية واعتبر نظير الصورة والاتصال
في المعنى المشروع بحيث شيوع نظير المعنى الاستعارة تزلف المجاز عند ارباب الاصول خلافا لعلماء البيان وطرفها الاتصال
بين الشيئين وقد حصر العلماء بحكم الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا وما ذكره المصنف اخر واحد مما ذكر او الايكاد يسد
عنه شيء مما ذكر لان كل موجود من المحسوسات اما موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا مرا احد
هذين الوجهين والمراد بالمعنى الوصف الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا امتنعت الاستعارة ولهذا لم يصح
تسمية شخص اسدا باعتبار الجوانية لعدم الاختصاص ولا باعتبار البحر والحمى لعدم الشهرة ولئن كانا من لوازم الاسد بل الوصف
الخاص اللازم المشهور في الاسد هو الشجاعة فيصح تسمية الشجاع بالاسد وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى
ذهاب حسن الكلام وطراوته واستواء الفصيح الهامي بقوله الكلام وطرف استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات الملحة
الغريبة مع القاري عن ذلك كالمرجوان الناس بكل وصف يبقى الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره
ان القياس لا بد فيه من وصف جامع هذا لان كل المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور والعلة ان نقل المجاز بغير المجاز في الاتصال

المعنوي بل جاء بالاتصال الصوري ايضا كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر من
السحاب ينزل وكان بينهما اتصال صوري وكل غيره من الاقسام باسبابها ولم يشترط فيه جهة خاصة ولم ينص الى ارتفاع
فضل العالي بالطرف فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكر من القياس على القياس ناهض في المعنوي لا
يتعداه الى الصوري ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السماء عن جانب
للارض مع انهما يشتركان في الوجوه والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يختص الجهة بجانب تخالفه ما في الباب انه متعدد
والتعدد لا ينافي الاختصاص ولما ثبت جواز الاستعارة في الالفاظ اللغوية بالوجهين ثبت في الالفاظ الشرعية
ايضا بهما باتفاق الفقهاء لان العرب لما استعملت المجاز في كلامها ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل
طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جنسهم او غيرهم كصاحب الشرع مثلا ووضع طريق التعليل كان اذنا بالتعليل
لكل من تكلم ولك الطريق ثم الاتصال من حيث السببية والتعليل اي اتصال السبب بالمسبب واتصال العلة بالمعلول
نظير الصورة في المحسوسات فكما لا اشتراك بين السماء والمطر فكذلك لا اشتراك بين السبب والمسبب ولا بين العلة
والمعلول لان معنى السبب وهي السببية لا يوجد في المسبب وكذا معنى العلة وهي الموجبية لا يوجد في المعلول فيكون
الاتصال من حيث المداخلة والمجاورة والاتصال في المعنى المشروع كاتصال الميراث بالوصية
فان بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة
احدهما للاخر كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذلك الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد
منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شاة حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع
من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع وصح الشيوع
اذا تصدق على غنيين ولا يدل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطريقين حتى لو قال لها اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك وقال ان ملكت ونوى به الشراء
تصدق فيهما وبانه اي ما هو نظير الصورة على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطريقين لان علة جواز استعارة المجاورة وصف المشروعات بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من
الجانبين لان العلة لم تشرع الا لحكمها تحصيلا للابتلاء ولهذا لم تشرع في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه كبيع الحر
ونكاح المحارم فكانت من حيث الغرض مفتقرة الى الحكم والحكم لا يثبت الا بالعلة فكان مفتقرا اليها من حيث الوجود فاستوى
الاتصال فصحت الاستعارة حتى لو قال اذا اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك يصدق ديانة لا قضاء لان فيه
تحقيقا عليه لانه في صدر الصورة اذا اشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في
الملك لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة التأبيد بعد الزوال لا يتحقق والاجتماع في كونه
مشتريا بعد الزوال يتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق
فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه لكن لما كان استعارة العلة للحكم صدق ديانة وان عكس القضية بان قال ان ملكت
عبدا ونوى به الشراء فكذلك لانه استعارة الحكم للعلة وفيه تعليق عليه فيصدق ديانة وكذا قضاء وهذا اذا كان
الحلف على عبد منكر فان كان على معرف كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى
به الشراء فاشترى نصفه واعتق ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة من عوارضه فيعتبر
في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة الدخول وعند
والثاني اتصال السبب بالمسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة

السبب للحكم دون عكسه الثاني من نوعي الاول اتصال السبب المحض وسنعرفه ان شاء الله تعالى انه المفضي
الى الحكم في الحال وان لم يكن موضوعا له مثل البيع فانه يفضي الى ثبوت ملك المتعة اذا صادف الجواري الحالية عما يمنع
الاستمتاع من الرضاع والتحصين وان لم يكن موضوعا له وكاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فان زواله
مفض الى زوال ملك المتعة فيثبت سببا له وفي هذا النوع انما يجوز الاستعارة من احد الطرفين وهو ذكر السبب وارادة
المسبب دون عكسه لان شرط جوازها الاتصال وهو الافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا
الى السبب فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن في ذاته عنه لقيامه بنفسه وحصول الحكم الاصلي الذي يصح
له ثبوت المسبب به انما هو من الامور الاتفاقية فيجوز استعارة الفاظ البيع للنكاح والعتق للطلاق بان قال بعت
ابنتي لك او قال لامته انت حرة لك او اعتقك او انت حرة الان في الثاني يحتاج الى النية دون الاول لان المحل في الثاني
غير متعين للمجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز واما في الاول فالمحل بالحقيقة غير ممكن
لكونها غير محل له فتعينت الاستعارة فلا يحتاج الى النية ولا يجوز استعارة المسبب للسبب فاذا قال لابنته
انت طالق ونوى الحرية لم يعتق لان ملك الرقبة مستغن عن ملك المتعة لوجوده بملك الرقبة في الاخت من الرضاع
والامة المحرمة فكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم اللهم الا ان يكون المسبب مختصا بالسبب فيصير
بمنزلة العلة فيجوز الاستعارة من الجانبين كما مر وهذا نقوله تعالى اني اعصر خمرا قيل قد ورد النص لذكر الحكم وارادة
السبب ولم يوجد الاختصاص كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم وقوله ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والوطء غير
مختص بالعقد والمس غير مختص بالوطء وفي قول الشاعر شربت الاثم حتى صل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر واجيب
بان النكاح اي الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد لا محالة وهو المراد بقوله ثم طلقتموهن والمس مقصود الوطء الا يحصل
معه لا محالة وكذا الاثم للخمر وقد عرفت شيوع الاستعارة في العلة والمعلول قبل المسبب لا يخلو من ان يكون ملزومها او لازما
وعلى التقديرين ينبغي ان يجوز الاستعارة وان لم يكن مختصا لجواز كون الملزوم والازم الذي هو عكسه وكل ان يجاب بانه
ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة لان الملزوم من حيث هو ذكر الملزوم والازم الذي هو حاجز الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول
والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص لا مر وجوه كلامهم على عدم واجب ودفعا للتناقض وقال الشافعي يجوز استعارة الطلاق
للعتق كما جاز عكسه لان كلا منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم فاذا وفقا في بعض المحل كقوله لعبده طالق او عبدك حر يرى
العتق كما جاز عكسه لان كلا منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم فاذا وفقا في بعض المحل كقوله لعبده طالق او عبدك حر يرى
في الكل ولم يرتد بالرد ولم يحتملا الفسخ وكان متشابهين مع انتفاء الاستعارة وقلنا الطريق الاستعارة منحصرة في الاتصال
صورة او معنى وهذان حدوده لما ثبت ان اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا الثاني لان معنى الطلاق رفع القيد
لغة وشرعا ومعنى العتق اثبات القوة لغة وشرعا وليس من ازالة القيد مثل القوة الثابتة عنها ومن اثبات القوة بعد
ما عدمت مشابهة كما انه ليس بين طلاق الحي واحياء الميت مشابهة ولقد عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا يصح استعارة
واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذا النخل او لا يصعد هذه
في دار فلان اذا تعذرت الحقيقة بحيث لا يتوصل اليها الا بمشقة ... النخل مثلا او هجرت بان تركه الناس
كوضع القدم صير الى المجاز بالاجماع لزوال المانع وللاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذا النخل فيحنث بقيمة على
حسب ما يحل كنصب السكر والرياس وعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة ولو لم يكن كالخلاف ونحوه وهو
اذا لم يكن له نية فاذا نوى شيئا يقع على المنوي ان كان اللفظ محتملا لذلك كما نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري وكذا
اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة واختلفوا فيما نقل الكرخي عن الدقيق فقيل لما كانت
الحقيقة متعذرة لم يكن مرادا ولا يحنث وقيل بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث قال ... فخر الاسلام وهذا اشبه لان

اصحابنا رحمهم الله فالواقع فيمن حلف لا يشرب الخمر فانه يتنزع على الحقيقة وان كانت مجوزة شرعا واجيب بان شرب الخمر مجوز العقل فيصرف
على هذا بما اذا حلف لا يشرب الخمر فانه يتنزع على الحقيقة وان كانت مجوزة شرعا واجيب بان شرب الخمر مجوز العقل فيصرف
فيه نوع اعتبار بخلاف الزنا ولهذا ما حل في دين نبي من الانبياء وقيل المجاز في الحرمة محل اخر غير محل الحقيقة فلا يصار اليه
الا بالنية بخلاف النكاح فان الحقيقة والمجاز فيه في محل واحد فيصار اليه عند المجوز وان لم ينو وقد وقوف بعض اصحابنا بين
المتعذر والمهجور تعلق الحكم بعدمه قالوا المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور ما لا يتعلق به الحكم اذا صار فرد اخر اقرار
المجاز [illegible] والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى صرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا واذا حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بزمان صباه [illegible] الموكل بالخصومة ويلزم تقول المدعي او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اي المنازعة تنصرف الى
مطلق الجواب مجازا حتى يراد على موكله ببطلان دعواه ان كان هو المدعي او بالمدعى به ان كان المدعى عليه لزمه عند ابي حنيفة
وابي يوسف اخرا ومحمد رحمهم الله وقال ابو يوسف اولا وزفر والشافعي رحمهم الله لا يكون وهو القياس لانه وكله بالمنازعة وهي
مسالة وهي ضد المنازعة والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده كلي لا ولين يستحسن الجواز بجعل كلامه توكيلا بالجواب مجازا على طريق
اطلاق السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب وعلى طريق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه الخصومة جزء الجواب
او على طريق اطلاق اسم الخاص على العام لان حقيقة الخصومة مجموع شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا والمهجور شرعا كالمهجور عادة
لان ظهور حال المسلم لامتناع عنه لعقله ودينه ومطلق الجواب لكن زاد بلا وفاء بنفع بينا ولهما قوله وكلتك بالخصومة غير لزم عند
ابي يوسف رحمه الله يصح اقراره في مجلس القاضي وعن لقيامه مقام الموكل وعندهما يصح فيه لا في غيره لان الجواب انما يسمى خصومة
اذا كان في مجلس القضاء لانه لما رتب على خصومة تاخر اياه سمي باسمها كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وعلى هذا اذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه فلو تكلم به وهو شاب او شيخ حنث لان الحقيقة وهو ترك التكلم مهجور شرعا
لان فيه ترك الترحم له وهو حرام لقوله صلعم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فكان المراد به الذات وهو موجود في
الشباب والشيخوخة ولا يشكل بما اذا حلف لا يكلم صبيا حيث يتقيد بزمان الصبا وان كان مهجورا لانه صار مقصودا
بالحلف لكونه عرفا للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ولا يسرق فعقد اليمين والمراد كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب ولم يسرق واما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي من غير زيادة على شيء لا يخرج
اما ان يكون ذكر الوصف صالحا لكونه داعيا الى اليمين او لا فان كان معتقد اليمين سواء كان المحلوف عليه معرفا او منكرا
احترازا عن الغاء الوصف كما لو حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب اذا كان مقتضى الدليل وان لم يكن معتقد اليمين المنكر دون المعرف اما
الاول فلان الوصف لكونه معرفا للمحلوف عليه صار مقصودا باليمين واما الثاني فلان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح
للتقييد هنا لان الغرض انه لا يصلح داعيا الى اليمين والتعريف يحصل بعرف اقوى وهو الاشارة لانه بمنزلة وضع اليد
ولا اعرف هذا اصول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح داعيا الى اليمين
لكنه لم يتقيد لعجز لزم عجز الصبي شرعا فان قيل اليمين على الذات يستلزم محظورات اربعة ترك الترحم اذا صبيا
وترك التوقير اذا كبيرا وترك المواصلة مع المؤمن داعيا ومهاجرة المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة ايام حيث يباح ضمنا والاعتبار
به لغو الشيء قد يثبت ضمنا لا قصدا كبيع الشرب والطريق وانما الالتفات الى مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحلف الصبي على الذات
لزم عجز الصبي قصدا وهو حرام وعجز الذات في ذاته ليس بحرام الا ترى انه لو اشار الى صبي فقال لا اكلم هذا الذات لا يحنث
مرتكبا للنهي عنه وان لزم منه المحظور لان ذلك يحنث انما في فصل عند عدم النوع وما ذكر من ترك التوقير والمواصلة ونحوهما
المسلم ليس بلازم للذات مع كونها ضمنية لان الذات ربما لا يعيش الى الكبر سيما الى المحظور عجز الصبي المسلم بقوله صغيرنا فانه يحنث
ضمنا في قوله لا اكلم هذا الصبي لانه لم يقل هذا الصبي المسلم واجيب بالمنع بل المحظور مطلقا لان الصبي من هذه الحرمة عقلا

وشرعا فلهذا لم يتقيد ولم يحنث فيما الصبي الكافر نصا ووجب اعادة عند خوف خلاف ولم يجز تزوج صغيرين كافرين
في القرابة المحرمة لنكاح جامع كما بين المسلمين لاختلاف النصوص وكره تنزيها الاسلام وشمل الاعمى ولا يلزم جواز سببه لانه موجبه
سموت الاسلام فيه بالسبي وبدار الاسلام في الجواب عن الاصل فان الصغير راجع الى الانس فيما روي انس رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الهودج ووقر الكبير وارحم الصغير ترافقني يوم القيمة سلمنا رجوعه الى المسلمين لكن لا ينافي ثبوت
الحكم في الصبي الكافر بالموت سلمنا اختصاص الحرمة بالصبي المسلم لكن لا نسلم ثبوته ضمنا لانه نصاب الصبر موثرا ذا لو كان
مع الاسلام لم يمنع تبعيته فالمدة فح لم يبق ثبوت الحرمة ضمنا بل قصدا كما لو قال هذا الصبي المسلم بخلاف قوله هذا الذات فانه
لا ينزل ملفوظا في الحرمة اصلا وما هو الموثر فيها الصبي والاسلام وكلاهما غير مذكورين اصلا فكان ثبوت الحرمة فيه ضمنا

قوله وان كانت مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما كما لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من الفرات اذا كانت الحقيقة مستعملة دون المجاز وكانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او استويا
في الاستعمال فلا خلاف لاحد في ترجيح الحقيقة الاصالتها وانما التعارض واما اذا كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة
رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما للمجاز لان المرجح في مقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة ولهما
الحقيقة اصل وعلته الاستعمال لا يصلح مرجحا لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال واحدا لتعارض فسقطت
العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فثبتت العبرة للمجاز ثم اختلفوا في تفسير التعارف فانه
مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم فقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله العراقيون فالواحد
حنيفة وما قاله مشايخ بلخ فنقول هذا بلد ما لو حلف لا يأكل كما فاكل كما او لا يشرب من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات فانه
يبنى لهما وعندهما الحنث لانهما لا يوجدان عادة فاذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي
حنيفة رحمه الله انما يحنث بالاكل على الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز وما شرب من الاواني المتخذة من الفرات لان
الحقيقة مستعملة في المسلمين لان الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تقلى وتطحن وتخبز فتنتفع وهو يسمى وقد تؤكل نيا
حساحا وكذا الكرع في مسئلة الشرب حقيقة الكلام لان من ابتداء الغاية فيستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات مستعملة
ان الشيء صيغة موضوعة لما هو ثابت عندها في نفسه والاكرع والوعاء وهو عادة اهل البوادي والقرى وان كان لذلك يحمل
اللفظ على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما
يحنث بالكرع لان استعمال كل الحنطة اكل ما في باطنها او المفهوم من قولهم شوفلان يأكل الحنطة انه يطعامهم من الحنطة
الحنطة دون عينها وفي الشرب من الفرات شرب ما منسوب اليه فانه يقال اهل الكوفة يشربون من الفرات ويراد به ما كرعوا
وبالاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف بحنث بالاغتراف والمتعارف في الفرات بين المسلمين
وان كانت مستعملة فيه نظرا لاستعمال واحد في ماهية الحقيقة وكانه قال ولو كانت اللفظ المستعملة مستعملة والحاصل
فيه والجواب لزم المرقوم كونها مستعملة ان الكون مهجورة فتعذر وان كانت الحقيقة غير مهجورة لكن وكر اللفظ مستعملة لمعنى
التعذر به لان قوله الحقيقة تقتضي استعمال [illegible] وهذا حاصل على لزم الحقيقة في الحكم عنده وعندهما في الحكم وبظهر الخلاف
في قوله عنده وهو اكبر سنا منه هذا ابي [illegible] اشار الى لزم ولو به الحقيقة المستعملة عنده والمجاز المتعارف عندهما انما هو على
اصل اخر مختلف فيه بينهم ونقول الاختلاف لزم الخلف مصورة لكونه مصافا يستلزم تصريح الاصل وان المجاز خلف عن الحقيقة وانما
صفتا اللفظ وانما الخلاف في لزم الحنث في حق التكلم او الحكم فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انما في التكلم يعني لزم التكلم بلفظ المجاز
صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة لا في الحكم بانما عند صحة بطريق الاستعمال والاخلاف عن حكم الحقيقة وذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله الى انما في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصرف الى المجاز لا انما لان الحقيقة خلفا عن الغاء الكلام ويتضح هذا في قول

الرجل لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب هذا ابني فانه خلف عن نفس التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة
ثم ثبت الحق ما على صحة التكلم كما ثبت البنوة والحق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هو خلف
في اثبات الحق عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اثبات البنوة والحق لهما ان الكلام هو المقصود والحقيقة اسم لما
فعلوا المقصود واما من اعتبار ما تعلق به وسيلة وهي العبارة وسمي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ ما جاز اهل اللغة فعلى
المجاز خلف عن التكلم الذي هو اخراج اللفظ اولى على ان المجاز لا يجري في المعاني لان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى الذي
هو تمام ماهية المستعار عنه وكذا صفته لا يقبل النقل لان صفة الشيء هي التي تقوم به فكيف يقبل النقل وانما يتصور الانتقال بطريق
الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي هي لا يتصور نقله لا يتصور نقله لمثله هذا ابني يعني قوله هذا ابني هو
تعرف لمن الحقيقة في التكلم لا غير وهو هذا الاختلاف ظهر في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني يعني قوله هذا ابني هو
الى حنيفة لا يلحق والشافعي رحمهما الله يكون هذا الكلام اقرارا لمجهول الحكم على الاختيار ولكن يتعذر العمل به جاعلا في محله فيصير المجاز
الخلف من تعذر الاصل بشرط ان يكون الاصل في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لاستحالة تقدم ثابت على ثابت تقدما ثابتا ضمنا كالقدم
في اثبات الخلقة وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لاستحالة تقدم ثابت على ثابت تقدما ثابتا ضمنا كالقدم في اثبات الخلقة
قال لعبده اعتقتك فلان اخوي ولحق وهما الخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني حيث حقيقة المجاز
لم يثبت النسب لان كلامه في مجرد صيغة موجب حكمه وهو البنوة لولا العارض يجوز اثبات النسب من غير من حصل منه العلوق فيصح
ان يخلفها المجاز لتعذر ما هو موجب حقيقة البنوة ظهر حاجة المستدعي الخلف على مس السماء وابيض العروس فان الاول موجب الكفارة
لانقاء السبب موجبا الاصل وهو ابيض على مس السماء عن ممسوسة فتصل الايجاب الخلف وهو الكفارة بالعارض وهو العجز الحالي
فاما الخوض فلا ينعقد لايجاب البر فلا يصلح موجبا لخلفه وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله آخر يصير هذا الكلام عبارة عن قوله
عتق على من حين ملكته بطريق ذكر اللزوم وان اداة اللام لان الحقيقة لما كانت في نفس التكلم عنده ثبت صحة التكلم وهي ان
يكون الكلام حاكيا لافادة المعنى بكونه مبتدأ وخبرا وقد وجد وذكر فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر
العمل بحقيقته فتعين مجازا كما في معروف النسب بخلاف قوله اعتقتك فلان اخوي ولحق لانه ليس له حقيقة اصلا فلا يصح التكلم
به فلا يكون عبارة عن الازم حقيقة او ليس له حقيقة فيلغو ضرورة وانت تراه اختار البنوة ضعيف لانتفاء ضرورة
اسد الشجاع مع عدم احتمال الاسد به فيبدل مفهوم الاسد الشجاعة وقد وجد اضافته الى كونه حقيقة وهو خلف
وصفه وهو حذف الاجماع وبدلا لا يعول على ما في بعض الشروح من ان ثبوت الشجاعة عرفا اسد خلف عن ثبوت الحكم
الحكم عندهما وكذا ما قيل فيه لان قوله هذا اسد الشجاع خلف عن قوله شجاع وان قوله في مسئلتنا هذا ابني خلف عن
قوله هذا حر من حين ملكته غير مستقيم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي تعلقت عن تحملها الى المجاز فاما عن
التامة بمجاز فلا والظاهر هذا فقد ظهر وجه البناء فوقع لانه لما كان الحقيقة عند في الكلام بعد عرفا كان له حقيقة
مستعملة ومجاز متعارف كمسئلة الحقيقة والشرب من الفرات كانت الحقيقة اصل الاصل وقدمت وعندهما لما كانت
الحقيقة من الحكمين وهما راجع الى الحكم لان المجاز للحقيقة من المجاز راجح لاشتماله على حكم الحقيقة من غير عكس لان صاحب الكنت
وهذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستدلال لانه في الصورتين المذكورتين لما اذا
لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة كالاكل والى ما ليس له ذلك كالاكل عبارة عن
الاكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منه حتى لو حلف بالاكل عن الحنطة والفرع عندهما وجب
البر بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من الدليل بل الدليل الشامل للقسمين حجة وذكره شمس الائمة الحلواني
وهو ما ذكرناه في هذا الكتاب في مطلع البحث وقد تعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم مستحيلا

في قوله لامرأته هذا ابني وهي معروفة النسب ويولد مثله لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اذا كان الحكم
متعذرا محل الكلام لتعذر الحقيقة والمجاز كما اذا قال لامرأته وهي معروفة النسب ويولد مثلها لمثله او كانت اكبر سنا
منه عند بني فان العمل بالحقيقة في المسئلتين متعذر اما في الاولى فلانه لا يمكن ثبوت النسب في حق جميع الناس وفي حق
الزوجة وحدها يتصور في التحريم كما في قوله هذا ابني لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب لا سبيل الى الاول لظهور
حق الغير باشتهار النسب منه ولا الى الثاني لاستلزامه تبديل حال المحل وليس للعبد ولاية ذلك وبيانه لغير عند الوقت موجبه
وهو البنوة كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس للعبد ولاية ذلك وانما اليه اثبات حرمة هي من موانع النكاح
واما في الثاني فظاهر ولذلك اهمل المجاز في المسئلتين متعذر لهذا فلا يقع الحرمة بذلك ابدا في سواء اصر على هذا القول او كذب
نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك يعرف القاضي حينئذ الا ان الحرمة تثبت بهذا القول لانه بالاصرار
صار ملحقا بما يمنع حقا في الحاجز لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي في الاصح
بنا وفي التي تصلح قال الحرمة لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد نفي هذا الملك من ملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذا
اللفظ فهذا اولى ان موجبه الحرمة فيوجد موجب فعله ما امكن والجواب عن قوله الولاد نفي هذا الملك من ملك اليمين ممنوع عنده
بالنص من ان قال الولاد ثابت ولم يثبت هذا الملك عنده فان قيل على الاصطلاح قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام اجيب
بانه يجعل كناية عن حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها ولا سبيل الى الثاني والاول غير لازم له قوله فلا
يكون الكلام كناية عنه قيل فيه تامل لان حقيقة المنافاة واستعارة المنافي للمنافي جائز كما في قوله تع انك ميت وانهم ميتون
سمي الحي ميتا ويمكن ان يجاب بان ذلك انما يكون بالمجاورة لامحالة لما ان الاتصال الصوري بين المتنافيين ليس بمعتاد وكذلك لان
الحرمة الملازمة لم يجاورها من موجبات النكاح اصلا فان قيل هل لقوله وهي معروفة النسب فائدة او لا فالجواب لصاحب
الاسرار قال الحكمي في مجهولة النسب كذلك حتى لا يحرم هذا اللفظ وذلك لان رجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر
له لما صح رجوعه عن الايجاب بالعفو قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تكذيبه بالقبول لاحتمال انتفائه
بالرجوع او بالرد فعلى هذا انما قيد المصنف بذلك لان تعذر العمل بالحقيقة فيها الظهور وكونه المحبة انما لم يكن مجهولة النسب
فوق بينهما وانت بتامله وعلى هذا انتهى فائدة التقييد

والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة

والحج وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما وقوله كل مملوك لي حر وعكسه حلف لا كل فاكهة وبدلالة السياق
المتكلم كقوله علق امرأتي ان كنت رجلا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في نص الغور وبدلالة في محل الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والعمل بالمجاز شرع في بيان قرائن
ترك الحقيقة لاجلها هي خمسة عرف ذلك بالاستقراء الاولى دلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به
ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعماله في شيء وتعلق عن موضوعه اللغوي كان حكم الاستعمال الحقيقة فيه وفي هذا
اشارة الى ان العادة تترك بالاستعمال وقيل العادة تنقل الى المجاز عرفا والاستعمال نقله اليه شرعا وليس بشيء وقيل العادة
مستقرة من عرف قبيل على التكرار والفعل بخلاف الاستعمال والمراد من الحقيقة هي المعنوية كالصلوة مثلا فانها في اللغة اسم
للدعاء فان صلى اذا كان صاحبها فليصل اي فليدع وقال الشاعر وصلى على دنها وارتسم ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملها
عليه وكالحج فانه في اللغة القصد فان الشرع يكون ست الزبرقان المزعفر اي يقصدون والزبرقان لقب حصين
بن بدر الفزاري ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف فلو نذر بالصلوة او الحج لا يقع الا على المجاز والثاني دلالة اللفظ
في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يقع على لحم السمك اذ لم يكن له نية وكان القياس ان يدخل فيه عموما هو مذهب مالك لانه
لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى في قوله عز اسمه ومن كل تاكلون لحما طريا فكيف ترك الحقيقة وصار الى المجاز

المواخذة بما احتسبان وذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا عنا
لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فقوله تعالى في الدنيا وفيها وهو عين النزاع وتعلق الاولى لمن يجاب بالمواخذة فيهما وما ذكره
ظاهر وفيه نظر بجواز ان يكون المراد ترك المواخذة في الدنيا وفيها وهو عين النزاع وتعلق الاولى لمن يجاب بالمنع او بالمعارضة
تاتيا فان قوله عن امتي ونزول على ما ذكر وانصر بحمد ولكن يتقدم به يدل على ما ذكرنا فان تقدم الجار والمجرور يقتضي الاختصاص
فقوله تعالى المواخذة مطلقا لا يجوز ما قدمه من كان يجوز الملاعنة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وان واجبه

تابع المصنف للامام تحرير الاسلام

والتحريم المضاف الى الاعيان كالخمر والخمر حقيقة عند الخلاف البعض
رحمهما الله في ايراد هذه المسئلة في بحث ما يشترك الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عند بالنسبة لزعم من زعم انه من قبيل
ما تركت الحقيقة لدلالة محل الكلام واعلم ان الناس اختلفوا في التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله
صلعم حرمت الخمر لعينها فذهب الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان علاء الدين عالم السمرقندي ومن تابعهم الى ان
ذلك يطرق الحقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل بوصف المحل بالحرمة اولا ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه وقال بعض اصحابنا
العراقيين منهم الكرخي ومن تابعه والمعتزلة المراد منه تحريم الفعل الاعيان وقال قوم من المعتزلة كابي الحسين البصري وابي هاشم
انه مجاز لان التحريم تكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لنا على الاعيان وح لا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من
اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل ولا دلالة للفظ على بعض معين فكان مجملا لا يصح الاحتجاج به على تحريم وبقي الامهات
ويشرب الخمر واحتج الفريق الثاني بالعرف فانا لو لم نعرف عرف اللغة بتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء والطعام
والشراب الخمر واحتج الفريق الثاني بالعرف فانا لو لم نعرف عرف اللغة بتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء والطعام
الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه ولا شك في ان هذا التحريم ليس تحريما لنفس العين بل للفعل المقصود وهو الوطء
والاكل فلا يكون مجملا قال صاحب الميزان اما الذي له حرمة الاعيان احتراز عن مناقضة هذه بمسائل الفاسدة في خلق
افعال العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فانكروا قبحها وقالوا انها ليست
بقبيحة فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان واحتج اصحابنا بان
وصف الاعيان بالحرمة حقيقة كوصف الفعل بالان اتصافها بها يوجب خروجها عن محليه الفعل المقصود شرعا الا ان
اتصاف الفعل بما يوجب خروجه عن اعتبار الشرع فاذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الاضمار لكونه ضرورة وما قد ذكر
في شرح التاويلات لمن الحرمة عبارة عن المنع بالاستعمال والشرع فيوصف الفعل بانه بمعنى انه ممنوع عن كتابه
وتحصيله ويوصف العين بانه بمعنى ان العين منعت عن العبد فتخرج عن محليه التصرف فعلم ان وصف العين بالحرمة
صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء ومنع الشيء عن الرجل

وما يتصل بما ذكرنا حروف المعاني

اي ما يتصل بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان فان من الحروف ما لا معنى له كحروف
التهجي وسميت بذلك لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء والاضافة بمعنى اللام والخلاف الحروف على ما ذكر في
هذا الباب بطريق التغليب لان بعضها اسماء كما سيجيء وقدم حروف العطف لكونها اكثر وقوعا ووجه اتصالها
بما ذكرنا انها تستعمل وصفت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا

قال الواو لمطلق العطف من غير تعرض للمقارنة والترتيب

قدم الواو على سائر حروف العطف لكونه الاصل في العطف لان العطف وهو
رد احد المعطوفين الى الآخر في الحكم او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول فالمقارنة اثبات المشاركة مع الاختصار والواو
تدل على مجرد الاشتراك وسائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك كالفاء وثم وحتى وغيرها وكانت الواو اصلا
في مادة العطف فقدم وهذا معنى قوله لمطلق العطف وهو قول اكثر اهل اللغة وجماعة من الخلف وبعض المدرسين من الحنفية
كالشيخ بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والمرتب كان على اصل ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الواو كما سيأتي

وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه للترتيب واحتجوا الترتيب في الوضوء لذلك ونقل عن الفراء كذلك واحتجوا
على ذلك بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله روى ان الصحابة رضي الله عنهم سالوه عن السعي بين الصفا والمروة بانهما نبذ وقد زال
بذلك الشافعي انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهه عليهم انه بجمع او ترتيب الثالث بانه لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا
الى السؤال لانهم اهل اللسان الاهال لو كان للترتيب لما سالوه لعلمهم بجواز ان يكون سؤالهم بناء على جواز استعمالهم اياها
في الجمع المطلق بجوازه وقالوا اما وجب ترتيب السجود على الركوع الا لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة
البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة
واحدة امرا وماموروا وزمانا بانه ذلك بقول انه التعبير تلوكانا الواو للترتيب لتناقضا واللازم باطل فالملزوم
مثله وما قال الامام عبد العلي ومحمد بن الحسن الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا تصور الترتيب كقولهم
اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد فان الاشتراك والاختصام بمعنى شيئين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان
زيدا فعل عمرو في الرتبة كان عمرو لم يقول اشترك زيد وسكت لان احدهما لا تقدم على صاحبه لكن ساواه ومجموعهما
معه لانك اذا اعلمت جاني زيد قبل عمرو ولم تكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك
زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء واجابوا عن استدلال الثاني بان قوله ان الصفا والمروة لبيان انهما من
الشعائر وهذا لا يحتمل الترتيب بل الترتيب وجب بفعله صلى الله عليه وسلم او بقوله وكذا قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب
بل الترتيب باعتبار ان الركوع وسيلة الى السجود حتى ان من سقط عنه السجود سقط عنه الركوع ولا يجوز تقدم الاصل
على الوسيلة او بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي لا بالواو على انه معارض بقوله واسجدوا كما رايتموني اصلي فيه نظر

وفي

قوله لجواز الوطء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فانت طالق وحلة عند ابي حنيفة رحمه الله ان موجب هذا الكلام الافتراق
فلا يصير بالواو وما الموجب الاجتماع فلا يجوز بالواو هذه مسئلة من مسائل اصحابنا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه
الله وللمقارنة عندهما ووجهه ان يقال لو كانت الواو لمطلق الجمع ولم يكن للترتيب عند ابي حنيفة لكان ينبغي ان يقع الطلقات
الثلث عنده وجميع الشروط في المسئلة المذكورة والتالي باطل فالمقدم مثله وكذا يقال في طرفها فاجاب بان وقوع الواحدة
عنده عند وجود الشروط والثلث عندهما لم ينشأ من الواو وانما هو من موجب اخر وهو ان كل الطلقات متعاقبة على وجه
يتصل الاخير بالشرط الثاني ثم الثالث موجب الافتراق عند ابي حنيفة لان الطلاق الثاني يقع بالشرط بواسطة الاول
لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة مستقلة بما بعدها فلم يتوقف على الثاني لان توقف احد الكلامين على ما بعده
انما هو عند وجود المغير ولم يوجد فيتعلق الاول بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة يتوقف على الاولى لا محالة
لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فيتعلق الثاني
بعد تعلق الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثالث بواسطتين ولذا تعلقت بهذا الترتيب ثلث
كذلك لان الجملة تدل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظرت في سلك وعقد راسه يدل عند الانحلال على الترتيب
الذي نظرت فلا لذلك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل ثبت لمن الترتيب ثبت بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو غير
الذي نظرت فلا لذلك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل ثبت لمن الترتيب ثبت بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو غير
موجب هذا الكلام لكان نقضه الواو والواو لا يوجب الافتراق كالا يوجب الترتيب بخلاف ما لو اخر الشرط حيث
يقع الثلث لان الاول يوقف على الشرط لكونه متعلقا بالثاني والثالث متعلقين معا وبقي كذلك وعندهما موجب
هذا الكلام الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة
لتصير كاملة والجملة الاولى ناقصة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فتصير ما يتم به الاولى

وهو الشرط شرطا للثانية ليصير كاملة ولما تساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس
بين الاجزية ما يوجب صدر الترتيب او الواو لا يوجد ولكل تعين جملة لا لوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فالثاني بوزن هذه المسئلة
مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المعلق بمحسوس على بحل واحد اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب
حسنة كما قال ابو حنيفة ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت بكلمة ثم فكان التعاقب
في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة الوقوع لكنه او يوجب التعاقب في الوقوع حين وجود الشرط كما
لوكرر الشرط وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تعرف ازمنة الوقوع لكنه او يوجب الواقع ان علق جملة كما
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بعد واحدة والثاني ان المعلق ليس بطلاق في الحال بل كلام له عرضية
ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فالم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف وكان
العين كحالة الوقوع ولم يوجد فيها ما يوجب التعرف ازمنة الوقوع فاما الواو فلا يوجب ذلك فكان ازمنة التعليق
وصفا لا تعرف زمان الشرط فيلغو اعتبار تعرفها في حق الواقع وذكر هما بين المسلمين في الاسرار ولم يحب ميلا الى توهمهما وما
فحق الاسلام حيث اورد قولهما احرازا وذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة ويمكن الجواب عن الاول بان قوله الترتيب انما ثبت
بكلمة الى قوله في ازمنة التعليق مسلم قوله ولكن لا يوجب التعاقب في الوقوع ممنوع فان موجب هذا الكلام
التعاقب في الحالتين اما في الاولى فبالاتفاق واما في الثانية فلان العامل فيها هو الاول لا محالة والقياس على تكرار الشرط
فاسد لظهور الفرق بينهما باستعمال الثانية هنا كما وعن الثاني بان قوله المعلق ليس بطلاق في الحال الى قوله فكان
العين كحالة الوقوع مسلم قوله ولم يوجد فيها ما يوجب تعرف ازمنة الوقوع ممنوع بعين ما مر في الاول قال الامام شمس الائمة
ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان المعلق بصير طلاقا عند وجود الشرط وبين من ضرورة العطف
اثبات الواسطة وذكر فكذا عند وجود الشرط وقوعا لبينا الوقوع على هذا التكلم قوله واذا قال لغير المدخول بها انت
طالق وطالق وطالق انما بين واحدة لان الاولى وقع قبل التكلم بالثاني فصادف لا يملكه لفوات محل التصرف
استدل بهذه المسئلة على ان الواو عند علمائنا عند الترتيب والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم ومالك
واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة ابن ابي ليلى فان عندهم يطلق ثلثا لان الواو عندهم للمقارنة ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع
لفظا كما لو قال انت طالق ثلثا فاجاب المصنف بقوله انما بين واحدة لان الاولى وقع قبل التكلم بالثاني لان الواو
يستعمل للمقارنة ولم يتوقف على الثاني لان صدر الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان منه ما يغير اوله كالشرط والاستثناء
ولم يوجد لان ذكر الطلاق الثاني لا يغير اوله بل يقرره في حق رفع القيد واذا لم يكن هناك ما يفيد المقارنة والا لما توقف
بها اوله على اخره بانت بالاولى لفوات الثاني لفوات محل التصرف لا لفساد في التكلم ثم على قول ابي يوسف رحمه الله الاول قبل
الفراغ من الثاني وعن محمد عند الفراغ من الثاني بجواز ان يتحقق بكلامه ما يغير اوله وما قاله ابو يوسف احق فانه لما
وقع الطلاق لم يفت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعت جميعا والا لزم باطل الاتفاق بالاتفاق
مثله اما الملازمة فلوجود المحل وصحة التكلم قوله واذا زوج امتين من رجل بنكاحين مولاهما واجازه الزوج
قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فالنكاح الثاني باطل لان النكاح الاول يبطل جملة انوقف في حق الثانية فيبطل الثاني
هذه المسئلة ايضا تدل على ان الواو للترتيب وجه الاول لو قال اعتقتهما معا كان يبطل نكاح واحدة منهما
لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة في حال العقد ولا في الاجازة ولزوم العقد ولو قال اعتقت هذه وسكت ثم اعتق الثانية
بطل نكاح الثانية فلو لم تعد الواو للترتيب لما كان ما نحن فيه كالمسئلة الثانية وليس كذلك بل انما بطل نكاح الثانية لان

عتق الاولى يبطل بحلبة الوقف في حق الثانية اي لا يبقى محلا للنكاح الموقوف بعد عتق الاولى لان الامة لا تبقى محلا للنكاح
في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان الموقوف يعتبر
بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فلذا
حال التوقف لانه حال انضمام الامة الى الحرة فيبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها قوله واذا زوج رجلا اختين
عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اذا اجازهما معا وان اجاز احداهما صح فاما بطل
الثاني لان صدر الكلام موقوف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء هذه توهم ان الواو
للمقارنة وليس كذلك لان نكاح الامة انما بطل لتوقف صدر الكلام على اخره لانه يغير اوله لانه اذا لم ينضم الثانية الى الاولى
صح نكاح الاولى واذا انضمت بطل نكاحها لجمعها بين الاختين وكلما تغير اول الكلام باخره توقف الاول عليه كالشرط والاستثناء
فصار كانه قال اجزت نكاحهما بخلاف مسئلة الامتين لان عتق الامة لا يغير عتق الاولى فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر
فعتق الاولى ابطل اعتاق الثانية قوله وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اذا لقيت فلانا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء
لما فرغ من بيان موضوع الواو واحاب عما كان يرد عليه شروع في بيان ما استعملت فيه مجازا فقال وقد تكون الواو
للحال لان الحال مجامع ذا الحال وهو معنى ما سبب الواو ولانها مطلق الجمع ولكن يحتمل الاجتماع في المقارنة كما يحتمل الترتيب
قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي جاءوها وابوابها مفتوحة ما وقال لعبده اذا لقيت فلانا وانت حر حالا لكون العطف
فيتعين مثله لان شرط جواز استعمالها في الحقيقتين جمعا وطلبا وقد عدم ههنا لان الاول جملة والثاني حر هو وقد اعملت حالا
لا حال شرط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء تعليق الطلاق بالدخول لتعلقه بالدخول قوله لو دخلت
الدار وانت طالق فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر هذا يتبين بعامة الكتب وقد بحث من وجهين الاول
ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال في العين صفة لذيها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا كما
سيجيء كيف ما يليق بصريح فيها الثاني سلمنا انها شروط لكن مقتضى الكلام في شرطه الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق
واحسن من هذا ان يوجه ارجاعا احدهما انه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على الحوض وهذا مما لا يستحسن عليه الا المهرة
المتفننون والسحنة الموخذون لذلك شيوع في التنزيل وعلى تقدير تم من قتلني حمل علي ثم تدلى فدناه وقوله ولم من يريد
اهلكنا بها اتجاه ها باسنا بيانا اي جاءها باسنا فهلكنا اهلكنا على احد التاويلين وكقول الشاعر وعيره مغيرة ارجاز
كان لون ارضه سماء اي لون سمائه من غبرتها لون ارضه فتكون الغبرة وكن حرا واذا لقيت فلانا فانت طالق لان التمسك
بمثله في المقام الاسند الى ضعيف وانما هو من الخطابة الثاني لنزوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين
اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لان الاحوال انما توافقه ان عرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اذا لقيت
الحرية في حال الاداء تعلق الحرية بالاداء وهو ضعيف لانه تقدير والمقام الزامي على الزوج لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال
ممنوع فان غرضه حصول العوض هو ان كان قبل الحرية او بعده الثالث ان الحال الواقعة حالا فانه جواب الامر بعد الحرية
منصوص والمتكلم فاخذت حكمه وتصير معناه اذا لقيت حرا لكانت الحرية متعلقة بالاداء وقد تقرر عدم الاداء ومنصوص
المتكلم ليس ثبت لانه مدعي الواو الحال قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لو اقتصر اذا لقيت فلانا فانضمامه اليه تاخير العتق كما
تاخير بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه وقد بطل الثاني لان التاخير بالانضمام موجب النزاع وذكر بعض الشروح لها
جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا يسبقه اذ الحال اذا الصفة لا تسبق الموصوف وقد بطل لانه حال الموصوف لا الاداء
ولكن ان يقال الحال مقيدة للعامل بلا خلاف كما في قولنا جاء زيد راكبا فان المجيء مقيد بالركوب فكذا الاداء يكون مقيدا بالحرية
وعلى تقديره له والمقيد مسبوق بالمطلق فلا جرم يقتضي سبق الاداء استفيد بالحرية قوله وقد تكون لعطف الجملة ولا يجب فيه
وعلى تقديره له والمقيد مسبوق بالمطلق فلا جرم يقتضي سبق الاداء استفيد بالحرية قوله وقد تكون لعطف الجملة ولا يجب فيه

الشارحة في الحجر كقوله هذه طالق لمشاورة طالق وكذا في قولها طلقتني ولكن الف حتى لا يحسب شيئا وقالا انها للحال فيصير شرطا
وبدلا يحسب الف الجملة اذا عطفت على جملة اخرى بالواو فلا يخ اما ان تكون المعطوفة تامة او لا فان كانت تامة لم تشاركه
الاولى في الحكم وذلك كقول الرجل هذه طالق لمشاورة طالق فان الحياة الثانية لم يتعلق الا واحدة لان الشركة انما هي لاحتمال
الجملة الثانية الى الاولى العدم افادتها بدونها المجرد العطف واذا كان الكلام الثاني معتمدا بنفسه لم يتحقق الاعتبار الذي هو دليل
الشركة ومن هذا سماه بعضهم واو الابتداء وبعضهم واو الاستيناف وليس بشيء فان الشركة ليست بمجرد العطف بل الاضمار
ولم يوجد ولم يكن ناقصة فالاصل مشاركتها للاولى فيما تمت به الاولى بعينه كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فان الجملة الثانية لكونها ناقصة تفتقر الى ضم شيء يتم به وذلك الشيء لا يكون غيره فيما تم به الاولى لعدم ما يدل عليه وما يتم به الاولى
اما ان يكون حسية او تقديرية او امرا اخرى لا سبيل الى الثاني لانه انما يكون عند امتناع الشركة كما في زيد وعمرو فانه متدخل
معادا او امرا اخرى لامتناع الشركة في الحكم استدلال كل منهما بالآخر وامتناع الاول وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا كما لا يصار فيه بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار
الى الاعلى وهو التقدير فيتعين الثاني وهو الشرط الذي يتعلق به الاولى وقد تقرر ظهر فيما اذا قال لها حلفت بطلاقك فانت طالق
ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان بمعنى واحد حتى يقع الواحدة ولو كانت كالمعاد لوقعت الطلقتان والمشكل
تقول الرجل هذه طالق لمشاورة وهذه حيث لا يثبت الشركة في الحجر لا يمكن جعل كالمعاد حتى لو دخلت الثانية لم يقع شيء لكن
لتلفت كل منهما بمعنى الاستقلال اثبت عليهما الواو فان الفان على الف ولعلان يحمل الالف منتسبا عليهما لو كره في الجامع بكسر ان
اثبات الشركة متعذر بمعنى ان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة والاقتصار
لا يحصل ذلك فيجعل الحجر المعاد صورة اثبات الشركة في الحرمة الغليظة قوله وكذا في قولها يعني ان الواو في قولها طلقتني ولكن
الف العطف الجملة على الجملة عند ابي حنيفة رحمه الله فلو طلقها الا يحسب عليها شيئا واما عندهما فانها للحال فيحسب الالف واعلم ان مسائل
اصحابنا اختلفت على هذا الاصل فجعلوا الواو في قوله اذا لي انت طالق وانت حرام للحال كما تقدم وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق
وانت مريضة او مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال ويحتمل الحال حتى لو نوى به واو الحال حلف الطلاق
بالمرض والصلوة وقالوا في المضاربة اذا قال خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر ان هذه لعطف الجملة لا للحال حتى
لا يصير شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واختلفوا في قولها طلقتني ولكن الف على ما تقدم اما كونها للحال في قوله اذا
انت حر فلان الامر بالاداء مطلقا لا معنى له الا بالشرط لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا
ولا يصلح ضربة لاحتياجها الى عقد واصطلاح ولا يمكن العطف لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا فيتعينان للحال لامتناع المانع عن
العطف فتعين كونه للحال واما قوله انت طالق وانت مصلية او مريضة يحتمل الامرين لان قوله انت طالق تام مفيد
بنفسه وقوله وانت مصلية كذلك فيكون للعطف لامكان العمل بالجملتين وحمل لا يتقيد الطلاق بالصلوة والمرض لكن يحتمل
ان يكون الواو للحال اي الصلوة تصلي ان يكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في
حال صلوتك ولكن لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر فيتعين تحليف عليه واما قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر لم يحتمل
الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ بالعمل واما المختلف فيها فيما فالاطرحان احدهما حمل الكلام
على الحال بدلالة المعاوضة فانها تقتضي العوض من الجانبين فيجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وجوبا
عند الانتهاء لسلم لها هذا المال وصار كانها قالت في حال كون الالف علي وقد عرف ان الاحوال شروط وكان بمعناه طلقني
بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال طلقت كان تقدير طلقت بذلك الشرط والثاني جعل الواو مستعارا من الباء لما سيذكر في
معنى الجمعية فان الباء للالصاق وفيه معنى الجمع ولان هذا خلع وهو من جانب المرأة معاوضة والمعاوضة رجوعها قبل الرجوع

فدل لانه الخلع الذي هو معاوضة جعلا الواو على الباء كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف
حقيقة والحمل على الحقيقة متعين الا اذا قام دليل يعارض الحقيقة وههنا لم يقم دليل كذلك والمعاوضة لا يصلح لذلك لان معنى
المعاوضة في الطلاق امر زائد لانه اذا دخل الطلاق صار بمنزلة من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها وكذلك
في قوله ان خلعت بطلاقك كذا لانه يصير معلقا للطلاق ح بقبولها المال والتعليق بين واليمين لازمة لا يقبل الرجوع لقوله
صلعم ثلث جدهن جد والهزل وكان معنى المعاوضة اصليا فما صار تبعا ولصح رجوعه كما في سائر المعاوضات بخلاف
الاجارة فان المعاوضة فيها اصلية فجاز ان يعارض اصلا اخر ولا يصح ان يكون الباء وكلمة الحال قال الامام فخر الاسلام ان قولها
ولكن الف ليست بصيغة حال لان الحال فعل واسم فاعل قيل هذا مشكل لان الجمل الاربع تقع حالا مع الشرائط المذكورة
في كتب النحو نحو لقيته وعليه جبة وشتى امثاله وقوله ولكن الف من هذا القبيل فيصح ان يكون حالا وكيف لا ولا يصح ان يكون
الواو للعطف لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا وجزاء فعليه واسمية فيتعين للحال جذرا الانتفاء وعلى الترجيح بان معناها الحال يحمل
لذي الحال ان اسم فاعل اي صفة مشتقة تدل على معنى وفي الحال فهو ذكر الحاصل وارادة الحال بدلالة حوان وقوعه اسم مفعول
وهو مجاز شائع وهذا لان الحال عبارة عن هيئة الفاعل والمفعول به وقولها ولكن الف ليس كذلك لان الف لا يدل على
شيء من ذلك وهو ظاهر وقولها وان كان مقدرا بالفعل او صفة كالمستقر او مستقرا وحصل او حاصل فهو مبني للالف
لا الفاعل ولا المفعول بخلاف قوله وانت حرام لانه بمنزلة الفاعل كالمقدم والحاصل ان الاعتبار بالصلاحية وعدمها
فان تعين معنى الحال لصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف تعين والا فان احتمل الحال بان يكون العطف ممكنا
محذور فيه فالمعين لنيه على الوجه الذي وان لم يحتمل يكون الواو للعطف لحمله ان لم يمنع ولكن مانع كاختلاف الجملتين عند
جعل الواو في قولها ولكن الف للعطف منه نظرا الا اذا كان بطريق الرخص يعني لو كان له معنى لكان هو العطف وهو ممتنع
فيلغو ويكون المقام محتاجا الى بيان بسط العذر في تطويل الكلام والفاء للوصل والعقب فيتراخى
المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لم يعطف واذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل
الثانية بعد الاولى بلا تراخ موجب الفاء وجود الثاني بعد الاول بزمان يعتد به والعطف ان يدخل الثانية بعد الاولى بزمان
فاذا قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما هذا ما انفق الاوبار
على نقله من ائمة اللغة ولهذا دخلت في الاجرية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجوده وجود الشرط بلا فصل فاذا قال
لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ حتى لو دخلت الثانية
قبل الاولى لم يطلق وقوله بلا تراخ اشارة الى انها لو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان قد تراخ لم يطلق
ويستعمل في احكام الحلف فاذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر وهو حر لزمه البيع
الثاني يستعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا فيه يقال جاء القتلى فقام
ويقال ضرب فاوجع اي بذلك الضرب وعليه قوله صلى الله عليه وسلم لمن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي
بذلك الشراء الاسباب اخر كما يقال اطعمته فاشبعته اي بذلك الاطعام فدل على ان العتق حكم الشراء بواسطة الملك فيقتضيه
ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما واذا قلنا بواسطة الملك لا يقال لا يصح ان يكون الاعتاق
حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق لازالته ومنافي الشيء لا يصلح ان يكون حكما له فانه ولم يصلح نفسه
ولكن يصلح بواسطة الملك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القرب الحال لعلة العتق فيصير العتق مضافا اليه بواسطة
الملك ولذا صار مضافا اليه بواسطة يصير معتقا لان النسب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بلا واسطة في كون الحكم
مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق اخر كما ذهب اليه اصحاب الظواهر وعلى هذا اذا قال بعتك هذا العبد بكذا

وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع لأن الفاء في قوله فهو حر للتعقيب فالمشتري أثبت الحرية عقيب البيع الصادر
من البائع ولا يكون ذلك إلا بعد ثبوت القبول فيكون مقتضيا قبول العقد تصحيحا لكلام العاقل البالغ إذ لا يعتبر
فيما لا بد له من الإيجاب بخلاف ما لو قال هو حر أو هو حر حيث لم يجعل البيع لأنه لا اتصال له بقوله بعت منك فيكون إقرارا
بكونه حرا أو حالا أو بالاقتضاء قبول البيع ويدخل على العلل إذا كان مما يدوم كقوله أنت
الطالق حرا إلى الطالق الثلاث حر بمعنى الحال ويستعار لمعنى الواو في قوله له علي درهم فقد درهم حتى لو قدم درهما
الأصل أن لا يدخل الفاء على العلل لامتناع تأخر هذا عن المعلول إلا أنه قد يدخل عليها إذا كان العلل مما يدوم
لأنها في حالة الدوام يكون متراخيه عن ابتداء الحكم فيكون مستعملا في موضوعه من وجه كقولك من هو في شدة وقد
ظهر أمارات الخلاص والفرج أبشر فقد أتاك الغوث وقد يجوز باعتبار أن الغوث علة ما فيه بعد ابتداء الإبشار
ويسمى هذا الفاء العلة لأنها بمعنى لام التعليل وعلى هذا إذا قال لعبده أنت حر فأنت حر يقع في الحال ولم يعلق إلى الإذا
لأن معناه حر أو إلى أن الفاء لتعقيب الحرية بعد ثبوت له دوام فأشبه المتراخي فصحت به العتق وهذا سؤال مشهور وهو
أن يقال هلا جعلت أو إلى الفاء لقوله أنت حر كما هو حقيقة الفاء فيصير كأنه قال إن أدت إلي ألفا فأنت حر كما في صورة
الواو وأجيب بأن ذلك يحتاج إلى الإضمار الذي هو خلاف الأصل وهذا لا يحتاج إليه إلا الصورة فإن قيل وخول الفاء
على العلة أيضا خلاف الأصل قلنا إعمالها بحقيقته من وجه كما مر فكان أولى من الإضمار وقدر عليه الإضمار وإن كان
خلاف الأصل فيه على تحقيقه الفاء من كل وجه وأجيب بأن على تقدير الإضمار لا يبقى للعطف أن الفاء في جواب الشرط
للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بأن في العطف كذلك والذي يجب ما ذكر هذا الإشكال أن الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو
عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فترجح ما قلنا لعدم الإضمار فإن قيل الفاء في العلة
ليس للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء من كل وجه فتعارض ترجيح الإضمار قلنا الإضمار أقوى لأنه خلاف الأصل من كل وجه
فلا يعارض ذلك وقد قيل في علل هذا الأصل أن المعلول إذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير
العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة وفيه نظر لأنه لا يريد أن المعلول علة غائية للعلة لفظا فهو ممنوع وإن أريد علة لها معنى
فهو بهذا الاعتبار ليس بمتأخر لأن العلة الغائية متقدمة في الذهن لكنه يقتضي عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها
قوله ويستعار أي يستعار الفاء لمعنى الواو ولمشاركتهما في نفس العطف وتقدر الحقيقة لأنها للموصول والتعقيب وهو لا يتحقق
في الأعيان لأنه لا ترتيب فيها فإذا قال له علي درهم فدرهم يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله لا يلزمه
درهم واحد لأنه لما تعذرت الحقيقة يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكأنه قال درهم درهم فهو درهم ولنا أن الإضمار على
خلاف الأصل لا سيما إذا كان إلغاء ما وقع عليه التنصيص فإنه يوجب ترك حقيقة الفاء من كل وجه إذ لا معنى للعطف
ولا التعقيب وإذا جعلناه مستعارا فإن أصل التعقيب بقي معنى العطف فيه عمل بحقيقة الكلام من وجه وهو أولى من إهدار
مطلقا ثم للتراخي بهذا ما لو سكت ثم شاء وعندهما للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم حتى إذا قال أنت
المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغو ما بعده ولو قدم الشرط تعلق الأول ويقع
الثاني ويلغو الثالث وما لا يتعلق جميعا ومن أن على الترتيب كلمة ثم للتعقيب على سبيل التراخي وهو أن يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فإذا قلت جاءني زيد ثم عمرو أو ضربت زيدا ثم عمرا وكان المعنى أنه وقع بينهما مهلة ولهذا
جاز أن تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر بخلاف الفاء فإن ثم لا تفيد الترتيب في الجمل استدلالا بقوله تعالى وإني لغفار
لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله ثم كان من الذين آمنوا وأجيب بوجوب حمله على وإلا لم يعتد به وإلا لم يكن موافقا
بين المنقول وأحلف علماؤنا رحمهم الله في أنت طالق ثم قال أبو حنيفة رحمه الله هو بمعنى الانقطاع بين الأول والثاني ثم استأنف

لأنها تدل على مطلق التراخي وهو ينصرف إلى الكامل وذلك أن تثبت في السبب أعني التكلم والحكم جميعا أو لو كان
في الحكم وحده كان ناقصا من وجه دون وجه لأنه غير صريح بالنظر إلى السبب فيجب إظهاره إذا تراخى في التكلم بعد ما
كان ظاهرا في الحكم وإذا ظهر فقد صار بالسكوت وقد التراخي في الوجود معناه أن يوجد ما يدل على الفصل
متراخيا في كلمة حدة وأما التكلم فيحصل حقيقة عرف حسا وكيف لا وخلافه يستلزم الخلف لأن العطف والعطف
هو الاقتصاد وبالإيجاب الاختلاف ظهر لمعنى أن الخلل موجود إلى الطالق ثم طالق ثم طالق ثم دخلت الدار فإن عنده يقع
الأول ويلغو ما بعده لأنه ناقصا بالتكلم ثم كالساكت بأنت واحدة إلى بعده فلم يكن محلا للثاني فإن قيل هلا توقف
صدر الكلام على آخره لوجود المغير بالحوالة إن شرط الوقف اتصال الكلام وآخره ولم يوجد فصار كما إذا وجد
السكوت ولو قدم الشرط فقال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق يعلق الأول بالشرط ويقع الثاني لفقد العلة
إذا المعلق لا يبقى في المحل وبقاء الثالث لأنها بانت إلى عدة فإن قيل معنى أن يقول الثاني لبطلان الكلام الثاني لما
انقطع عن الأول حتى ظهر أثره في انقطاع عدم التعليق بالشرط لا لمنت له شرط فيها ثم به لا أولى ولا يصير الكلام واحدا أيضا
لأن الكل ما ثبت شرط الاتصال وهو معدوم فبقي قوله ثم طالق بالابتداء ولو استأنف به صفة لا تقع حتى لكذا أو قاصدا
مستأنفا حتى فالجواب أن صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وهذا موجود ههنا فأما التعليق بالشرط فبنى على الاتصال
صورة ومعنى ولهذا اختص بالحرف الذي لوحظ أولا وهو الفاء في المدخول بها تعلق الشرط بالشرط سواء كان مقدما
أو مؤخرا وقيل الثاني يعتمد بما تعلق الكل بالشرط في الوجوه الأربعة وقيل على الترتيب عند وجود الشرط لأن كلمة ثم للعطف
بصفة التراخي فالمعنى العطف تعلق الكل بعد المعنى التراخي فيقع مؤخرا وإن كانت ملوسة طلقت ثنتا والا طلقت واحدة
وبقاء الثاني لعدم الإيجاب وفي قوله عليه السلام فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير استحب لمعنى الواو وعلامة بالرواية
الأخرى وإجراء الأمر على حقيقته هذا جواب وحل مقدر تقديره لم يرد إلى قدمتان ثم حقيقة في التراخي أما انطباقها
كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله أو كما قلنا كما هو مذهب صاحبيه فيقتضي بحقيقة جواز التكفير قبل الحنث في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف
على يمين فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير منها استحب لمعنى الواو وإن كان استحباب
ثم لو واجبا إذا تعذرت الحقيقة كما في قوله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون فإن الفعل حقيقة ثم متعذر لأنه تعالى شهيد على
ما يفعلون قبل وجودهم إليه كما هو شهيد بعده لكن الاستحالة حدوث شهادته وقد تعذر الحمل على الحقيقة في الحدوث فيحمل على
معنى الواو بيانا لأن جهة حقيقته ثم ههنا يقتضي وجوب التكفير قبل الحنث علما بحسب الإجماع ومنافي
لقوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير منها ثم ليكفر عن يمينه فإذا العمل بالمقتضى الأمرين
صحيحين وما يؤدي إلى الجمع بينهما وإذا استحب لمعنى الواو لدفع التناقض إلا أنه يتطلب بجمع فيحمل على الرواية الأخرى
توفيقا بينهما وأجراء الأمر على حقيقته فإن الكفارة بعد الحنث واجبة بالإجماع وإذا ثبت عدم ظهور التكفير قبل الحنث
لا يجوز وقال الشافعي رحمه الله إذا أكفر بالمال يجوز واستدل بالحديث فإن قوله فليكفر ثم ليأت يدل على جواز ذلك
قال ومما روي في الرواية الأخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يحمل على الوجوب وعندنا على الجواز فإن قيل فما ذكرتم من
العمل بحقيقة ثم وإن كان يحتمله أولى فيما ذكرناه عليه من وجه الترجيح أجبنا أن الترجيح بما هو المقتضى من
سوق الكلام وهو جواب الكلام يحمل بما هو أجمع إلى المقتضى على الحقيقة أولى من تكسيره وإن بينهما وشبهنا أنه ترك الحقيقة
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما قلنا ترك من وجهين حمل الأمر على الإباحة وترك العمل بالخلاف لأنا لم نكفر قبل الحنث
قبل الحنث لا يجب عندنا أيضا والأمر بالتكفير بيمينه مطلقا عند تقدم المال فكان ما قلنا أولى وبالإتيان بالذي هو خير
والأمر الوارد فيه على سبيل الندب لكن يتطلب شيئا أو قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لم يملك إيقاعهما أو

فتعارض بخلاف قوله على الف عام بل الفان بل كلمة موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عن قيمة منفيا كان او
مثبتا على سبيل التدارك اي تدارك الغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك ان المسموع
غلطت في ذلك فتضرب الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو فكانك قصدت ان تنفي مجيء زيد ثم تبين لك
نفسه عن عمرو والعاني تكون اعني جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون على المعنى ما قلت زيدا وتكون اثبات عمرو وتكون
لاستدراك الغلط وحده دون الاعراض وجرت الى معاني بمجيء الاضراب عن صدر الكلام اذا احتمل الرجوع كالاخبار
فاما اذا لم يحتمل كالانشاء بعد الغلط لم يجز اثبات الثاني منفيا قال الاوزاعي على سبيل الجمع دون الترتيب
فاذا قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين يقع ثنتين لانه اخبار عن الماضي وهو الاخبار عن الوجود والمقصود
لاحتمال الصدق والكذب بخلاف الانشاء لانه اخراج معنى الكذب بخلاف الانشاء لانه اخراج معنى الوجود والمقصود
فيه تدارك الغلط لانه حدث الكلمة بعد ما عرف رفع حكمه منه حتى لو جرت من قرابات بل الفين لم يقع الا الف كان
الطلاق وجعل بعد استماع ابدال ما اوقعه والتوقف عاذكر لما تدارك انه اخر في الاخبار لكن قال اصحابنا
وصف تدارك الغلط لكن لم يرد شيء يدل الفظ الا العاني تدل عليه على المراد ما قرينة والا لا يعمل الكلام فانه
اصله واذا لغو الكلام العاني فلو صح الاستدراك في اصله احتمال الصدق والاثبات في نفي واحد فقد تكلم اصل بتدبير الغلط في بعض
الكلام ما ثبات الزيادة التي تقاها الكلام وقد تقدم ان كلمة على الف ليس معه غير ثم استدرك فقال بل الفين فهو
الفان اي علقت في الغير عند على هو ذلك الف اخرى كما يقال سي تنوين لها ويعوض اما الاثبات فلا يكون اثباتا عند
لا تصور فيه جدة وجه الكلمة فيه تدارك الغلط بان يحمل غير واقع على كلمة لهذا وان قال لهذا الجملة الموسومة انت طالق
واحدة ثم سكت بواحدة لانه لم يكن من الوجوه الملازم والمعاني ما يعمل المعاني مقامه واتباعه اسم من بخلاف نوع فيجب
اخر كلامه وكذا الاستدراك عند الشيخ غير المنفصل اما يصح عند انساق الكلام والا فهو مستانف لانه دون
تجرد دون سوا اصحابنا ورهم فقال لا اجر النكاح ولكن اجبره بمائة وخمسين لم يصح عند الشيخ وعند الكرخي يصح
وانما تعينه لكن الاستدراك عند الشيخ ان وقع من مقرون بقول ما جاءني زيد بل عمرو لم يعرف عند زيد بل عمرو
لكن اثبات ما عداها واما نفي ما قبلها فليس من حكمه بل هو حكم النفي الموجود فيه بخلاف قوله لا وجه عمرو
العاني وبان يرجع الاستدراك اعم من كل لان لكن مختص بهذا بخلاف بل من عند الوجه مخصوص بالنفي فيه
كالمورد اما اذا وقع بين جملتين فيصير بمنزلة جواب والاثبات جميعا لقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء الاستدراك
موقعه وبين السامع لان السامع لو لم يعلم الكلام فهو يعلم انه كلام يجيء زيد لم يجيء عمرو فيقع قوله لكن عمرو عند الاستدراك
الاستدراك لغلط التدارك لانه اما كان باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار السامع فلم يكن وجه السامع في العرف
صحيحا ثم ولذا العطف لكن مشروط بانساق الكلام الى مقامه لعدم احد كون واحدة تدارك كالمنفصلة لكن هو يقول جرا
ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض الوصف والثاني لكن محل الاثبات غير محل النفي فيكون جمع بينهما والا ناقض خو
الكلام اي تكلما من الحال فاذا فات الانساق فوات احدهما يمنع الاستدراك وصار كلاما مستانفا اما مثال فوات
ورهما فيما اذا قال عبد لزيد هذا العبد لعمرو المقرة ما كان في قطع الجزء فان وصل الكلام بعضه ببعض وان يحمل وعلى
المقرة وانساق قوله ما كان في قطع تصريح منه على العبد فيحتمل ان يكون مباينا عن نفسه من غير تحويل الى اخر فيكون
للاقرار وصول الكلام انه خرج حوله والمقرة منزوع ردوه قرار فيقرر ردوه من حيث ان منزوع يحتمل منزوعا بالاخر فيكون
الى ضرر اولى فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقرة فانه لو قيل هذا لزيد العبد وان
كان معروفا بكونه لزيد في استعمال لو يكون قوله لكن عمرو بيان تغيير الحكم التي وبيان التغيير الصحيح وصولا فاذا

وصل بيت حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف الصدر عليه لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج العجز فيصار وصله
بدبيانا انه نفي الملك عن نفسه الى ملك لا انه نفاه مطلقا واذا فصل كان نفيا مطلقا اي عن نفسه لا الى احد فكان
رد الاقرار وكذا بالعكس نحو قوله بعدة لكن لفلان شهادة لم يرد انفاذ الملك على المقر له ولو شهادة
الذي لا يثبتها الملك ومثال فوات الانساق بالحاق محل النفي والاثبات على وكرة المتن من قوله كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها مائة درهم فقال لا اجر النكاح ولكن اجبره بمائة وخمسين قالوا ان هذا فسخ للنكاح وكان لكن استيناف
لان الكلام غير منتسق لانه انساقه عما كون احد كون العجز بدلا كالصدر وذلك حين يصح لانه فاذا لا اجر النكاح
انفسخ النكاح لا ولكن اثباته بالمهر وخمسين والالزام كون الشيء الواحد منتفيا منفيا وهو محال ولا يعتبر العاجز من
حيث المال لانه في النكاح تابع فجعلنا قوله لكن بمائة وخمسين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائة
وخمسون قوله واو الاحد المذكورين وقوله هذا احد وهذا لقوله احدكما وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر
فاوجب التخيير على احتمال انه بيان وجعل البيان انشاء من وجه واظهار من وجه كلمة او تدخل بين اثنين سواء كانا
اسمين نحو جاء زيد او عمرو او اسمين او فعلين نحو قوله تعالى اقتلوا الصيد او اخرجوا من دياركم وبين
الثمن وذلك كسوته تحرير رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة وذلك اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا
او كسوتهم وهي موضوعة لاحد المذكورين بدليل عدم الكلمة كما عن ذلك وهذا مذهب عامة اهل اللغة ومذهب القاضي
ابو زيد وابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من النحويين الى انها وضعت للشك قالوا اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون
مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك مخبر عن رؤية احدهما على سبيل الشك فالشك قد دلت احدهما ولكنك شككت في معرفته حتى
احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب
شكا لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجب التخيير والاوسا والا لزم من الوضع لافهام والتشكيك
بعد فلو كانت موضوعة للشك بها وعلى موضوعه ما نقض بل الشك عارض بسبب محل الكلام فانه اذا قال جاءني زيد او عمرو
علم ان المجيء صدر من احدهما جميعا وانما جهل السامع من وجد منه ولكن عرض الشك في الذي صدر منه المجيء فاذا استعمل
لا يساء الاوصى الى الشك ولو كان موضوعا له لادى الى ان الحقيقة لا تنفك عن محلها الاصلي وكذلك التخيير يثبت بمحل
الظاهر ايضا لانها اذا استعملت في الامر نحو اضرب زيدا او عمرا تناول احدهما غير عين ولا مبهم في الايجاب ومولا تصور
بالقاعدة في غير العين في الايجاب اتباع الضرب فيهما فيثبت التخيير صورة التمكن من الايجاب ولهذا لو اختار احدهما ولا
يصح انه اضرب زيدا في حكم الواجبات اي الاحد الذين والشك والتخيير عارض في الخبر ولا انساق باعتبار الكلام بوجه
لعبيده هذا احدهما وهذا منزله فولد احدهما حر وهو انشاء يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا انه وضعه لانشاء خبر كقولك
للرجلين احدكما عالم الا ان الخبر يقتضي عدم الجهل عنه على ما عليه وضعه وحيث لم يستقم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار
شيئا فجعلنا انشاء حذرا من اللغو وقد ثبت الحرية سبيل هذا الكلام اقتضاء تصحيحا له لا لانه على ذلك وصار كان شاء
شرعا وعرفا ولهذا لو جمع بين حر وعبد وقال هذا حر او هذا لا يجعل انشاء الامكان العمل عوضه وقد ثبت فيه جهتان
والعمل بهما مهما امكن واجب قلنا انه اوجب التخيير من حيث كونه انشاء حتى كان له ان يختار العتق ايهما شاء والبيان
اي اظهار العتق الواقع من حيث كونه خبرا كما لو اعتق احدهما ونسيه فانه ليس له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان
يعين العتق في الذي اوقعه فيه اذا انكر ثم البيان انشاء من وجه حتى شرط صلاحية المحل للانشاء فلو مات احدهما قبل
العتق وذا البصر والظهار من وجه حتى يجري عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجري عليه اذ المراد عليه لا يجري على انشاء العتق
واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في

غير موضع التهمة فاجر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة ثم عرض وبين العتق في
كيمرا لقيمة يصح ويعتق من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد متردد بين ان يعتق وان لا يعتق
وكان بمنزلة المكاتب ولا يعلق به حق الورثة وواو خلت في الوكالة يصح بخلاف البيع والاجارة الا ان
يكون من له الخيار معلوما في ثمن وثلثه فيصح استحسانا ولفاء دخلت او في الوكالة سواء دخلت في الوكيل
او فيما وكل به فكل به صحت استحسانا والقياس ان لا تصح اما الاول فلان قول وكلت هذا او هذا كذا تصح
الوكالة استحسانا وسع ايهما شاء من غير شرط اجتماعهما على البيع واذا باع احدهما لم يكن للاخر ان يبيع بعد ذلك
والقياس ان لا يصح لجهالة من وكل ببيعه ووجه الاستحسان ان هذه جهالة مستندة لانه يستعمل فيما هو مبني على التوسع
واما الثاني فلان قول بع هذا او هذا وهو صحيح استحسانا ولم ينص محمد على الاستحسان والقياس في هذه المسئلة
نصه في الاولى والاصح ان فيها قياسا واستحسانا كالاولى ووجه القياس ان الوكيل مخير بالايجاب والقبول بجانب
احدهما لعينه لا يصح للجهالة فكذا التوكيل ووجه الاستحسان ان معنى الوكالة على التوسع لعدم خلوه عن الزام ما وجب
جهالة مستندة فلا تفضي الى المنازعة فلا تمنع الصحة بل الموكل قد يحتاج الى هذا لانه ربما لا يدري ايهما يزوج
فيوكل بيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا للمقصود في الثمن وهذا بخلاف ما اذا دخلت في البيع بان قال بعت
منك هذا الثوب او هذا بعشرة او في الثمن بان قال بعته بعشرة او عشرين فعال قبلت او في المستاجر بان قال اجرت
اليوم هذا العبد او هذا بدرهم او في الاجارة بان قال اجرته بدرهم او بدرهمين فان العقد في الفصول الاربعة فاسد
لانها توجب التخيير ومن الخيار له غير معلوم فيقع المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة تفضي الى النزاع الا اذا كان من له
الخيار معلوما في اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار او على اني بالخيار ايهما شئت او شئت فيصح
العقد استحسانا وفي القياس لا يصح لجهالة المبيع كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله
ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار غير مفضية الى المنازعة لانه مستند بالتعيين فلا تمنع
الجواز لكنه مشتمل على معنى الخطر لاحتمال استقرار العقد وعدمه في كل منهما وذلك مفسد كالشرط الا انه تجوز في الثلثة
اعتبارا للمحل بالزمان في محل الشرط لثلثة ايام للتساوي بها في الحق لحاجة الانسان كما يحتاج الى اختبار من يبتاع به واختيار
من يشتريه لاجله ولا يمكنه الحاق اليه الا بالبيع كذلك يحتاج الى احد الاوصاف اعني الجودة والرداءة والتوسط فصار معنى
ما ورد به النص فيلحق به دلالة ولا يجوز في اكثر من الثلثة لانه يفضي الى الحاجة بدونه كما في الزمان فان فساد البيع بالشرط
المعلق هو الحكم وهما المعلق هو العقد وهذا فوق ذلك فلا يصح للالحاق قلنا نعم ولكن الحكم قد غير بابت اصلا وهما الحكم
ثابت في احدهما تغيرا عن فوق الحكم ما من شرط الخيار اكثر وفي حق العقد ما من الشرط اكثر فاستوينا فجاز الالحاق فان قيل
فعلى هذا كان الواجب ان يجوز وقت الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلنا خيار الشرط وقت الثلثة ثبت بالاثر غير معقول
فلا يجوز الالحاق وفي المهر لذلك عندهما ان صح التحكيم وفي العقد يجب الاقل وعنده يجب مهر المثل وفي الكفالة
يجب احد الشيئين عندنا خلافا للبعض وعند ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان خلا او افاد خلت في المهر بالاجماع اما ان
بعد التحكيم او لا فان افاد كقوله تزوجتك على الف حالة او الفين مؤجلة فان المالين لما اختلفا قدرا وموجبا ووصفا لكون
احدهما موصوفا بالحلول والاخر بصفة الاداء والتحكيم فاعتبر فيعطي الزوج اي المهرين شاء لان العمل بالموجب واجب مهما امكن
وقد وجد وان لم يفد كقوله تزوجتك على الف او الفين فانه غير مفيد لعدم افادة التخيير بين المثلين والكثرة جنس واحد لم يعتبر
ووجب الاقل لان التسمية في النكاح ان لم يستقر بها العقد لعدم وقف العقد عليها ولكن يقرر الزام المال بعين عند
تحكيمه كالاقرار بالف او الفين وكما وصبه الانسان كذلك ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتحكيم

من الاصل لا يفسخ صحة العقد فيكون كالخلو والعتق على مال واذا سمى فيهما الالف ولا الفان وجب اقل
المسمى وهو مهر المثل لانه موجب النكاح لا التسمية فيه وما تغير لا يعتبر التسمية وقال ابو حنيفة
ومحمد يجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي في النكاح كالنفقة وقدر المثل في البيع والاجارة وهو المثل معلوم و
التسمية غير معلومة والخلو الذي عرفه واجاب عن المسائل المذكورة باسقاط المضاف يعني ليس لها موجب
اصلي معلوم يمكن رده صحت بالتسمية وما قالا ان مهر المثل موجب النكاح لا التسمية فممنوع بل هو الواجب بها اصلي مطلقا
لانه يعتبر عند الاطلاق اصلا معلوم فصار ولم يوجد فيه وفي الكفالة يجب احد الشيئين فيتخير اعني افاد او لم يفد
المخير وفرق بيان الخلاف بين الجميع ان الواجب واحد منها والمطلق مخير فلا يكون واسعين فعلا لا قولا
لانه يتعين مسماها الخ بين الخيرة لمن الملك واجب على امر ثابت فاذا فعل واحد اسقط الباقي ثم اصلوا فيما
يسمى فعال او جعل يعين المراد يوجب الكل عند حوان الاحلال بجميعها الا ان يجب لانسان به والمطلق اختيار واحد
مبهما وهو موجب فعلا هذا لكون الخلاف مقيدا وقال عشيم نوابي بجميع ما يجب على كل واحد ونوزع بخالف
ثلاثة كل واحد على هذا لكون الخلاف معنويا واستدلوا على مرعلهم بان احد الاشياء غير عين او في واحد غير او في
الجميع سبيل الجميع وهذا لا يسمى ان الاعانة والتعتق لا خلاف الصبور والاجماع والاول انه يثبت المجموع
وقد ذكر يطلق ما يسمى وجميع الكل على سبيل الجواز وهو حقيقة موافق للاصول فان فرض الكفارة يحصل على
الكل حقيقة الجزء حتى لو قام به المعين سقط عن الباقين فلنا العاقد المتعين على منصفا مع امكان العمل بالحقيقة والجمع
اولى فوجب ان يكون الواجب احد العاقد على الانصاف عصيانا والساقط فرض الكفاية باقيا لانه واجب على
سبيل الجمع لكنه ما كان الواحد يسقط عن الباقين ولو لم يكن الخلف بالجميع لا يسمى مجموعا لان المطلق
حتى يقال سمى احد لانه جنسه كما انه عين سبب القدرة لاصحابها وجه الاول لان احتمال الخلف وشروعه في الفعل غير
معلوم فيكون الاسلام بالكفر في الاسلام وبالجمع احتمال ما احد اداء ما ذكرنا من ما احد جواز
الاتيان بالكل فاذا اتى به يكون الواجب واحدا وهو ما كان على فيه بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا حاقف الا على ما مر في
قيام الوقت بكل فاذا اتى به يتعين الواجب بين الجميع لان في كل واحد اصحى من الجميع والاعكس فاذا قبل جالس
الاتيان بالكل يتعين الواجب بين الجميع لان في كل واحد اصحى من الجميع والاعكس فاذا قبل جالس
اعتبارا وبمحمد حتى يكون اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا لم يفد على ان ولا يفد فانه لا يجوز الجمع بين
الاعتبارين وبمحمد حتى يكون اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا لم يفد على ان ولا يفد فانه لا يجوز الجمع بين
الاعتبارين وفي قوله على ان يقتلوا او يصلبوا المعنى عند مالك رحمه الله معنى الرأي لو صلب اذا اقتصر على محاربة
قطاع الطريق وفي قوله على ان يقتلوا او يصلبوا المعنى عند مالك رحمه الله معنى الرأي لو صلب اذا اقتصر على محاربة
قطاع الطريق وعند مالك رحمه الله
سبيل الجمع حتى لو قتل او صلب او قطع الطريق بين الاعضاء الكبرى يجب على حسب ما يرى الامام والعدم تمام الدليل
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ان يقتلوا او يصلبوا او يقطعوا ابي حنيفة رحمه الله ان الحدود في حق كل واحد حقوق وسوى ما يحسن الجمع
الجمع ولا يجمع الحقوق حقيقة واحدة لا يجوز ان يكون هذا مجموعا في حق كل واحد حقوق وسوى ما يحسن الجمع
لان سبب كل في المسمى ولكنا نقول ان المعنى بلغ في حق كل واحد حقوق كالجناية او اشد نسبة وكونه بدنا مثل قرن
التحكيم في دون الصحيح وصورة الاستثناء في العين الخ فيكون معناه بل يصلبوا ثم ذكر ما ذكر الخ وهذا لان الكل يجب
بالجناية بالاستثناء وجزاء الشيء حقه بما تعلقه الكل اخف الحقوق بالجناية وبحسبه على اخلافه بعيد عن الكل فلا يكون الجاعل
بالجناية بالاستثناء وجزاء الشيء حقه بما تعلقه الكل اخف الحقوق بالجناية وبحسبه على اخلافه بعيد عن الكل فلا يكون الجاعل
مرادا بل ذكرت تاجرية على سبيل البدل بالجناية ومن معنوية بالنوع اعادة وتخويف واحد ذلك وقتل او لا الاخرين معا
كمن اتيه بذكر الانواع الكل الخ وذكر الانواع المحاربة مقلوب كل جزاء مقابلا بالفعل الجوز التقدير عنه ما سنوف ان مقابلة
الجمع بالكل يقتضي التسليم الاتيان او على ترتيب وقد سبق بيان الحد المذكور على المثال المذكور اعني تقسيم تاجرية على
الجمع بالكل يقتضي التسليم الاتيان او على ترتيب وقد سبق بيان الحد المذكور على المثال المذكور اعني تقسيم تاجرية على
اهل الجناية في حديث جبريل عليه السلام روى محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن الشعبي عن ابن عباس عن ابن عباس ضمنه

عنهم ان النبي صلعم وادع ابا برده على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزل جبريل عليه السلام ما كنتم ان من قتل واخذ مال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ مالا
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عصمة ومن اخاف الطريق ولم ياخذ مالا ولم يقتل نفي
هذا الحديث تنصيص على التفصيل دون التخيير ومعنى قوله من يريدون الاسلام اي يريدون ان كان مسلما
ما قبل مسلم ارادة الاسلام لا يمنع المسلم عن كونه حربيا والحد يعتبر فيه اهل الذمة والحد يعتبر عن من تعرض عليهم واعترض بان الحديث
لان مراد على قصد الاسلام وهذا اذا صار بمنزلة اهل الذمة والحد يعتبر على جماعة تقطعوا الطريق منهم من قتل ومنهم من
ولم يقتل من قتل واحد صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل ان اخذ ولم يقتل على جماعة تقطعوا الطريق منهم من قتل ومنهم من
اخذ مال ان الصلب يجب على القتل بلا قتل واجاب شيخ الاسلام بان الحديث ذكر مقطعا حتى لم يذكر
اهل المال ومثل منهم صلب فيصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق ولا يعرف كلام اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
سياسات يحكم في كل نوع والتعيين بعد الفعل الا يخصص السبب عليه السلام وقال الشافعي لعله وجد انه عند التعزير
هذا انه قتل الانسان اسم لاحدهما غير عين ودرى غير محل للعفو وعنده مولد لكن على احتمال التعيين حتى يرتفع التعزير
في مسئلة الحدين والقتل ما تحتمل اولى من الاخر فيحتمل تخفيف مجازا انما يحتمل وان استحال حقيقة ومما يكون
استحالة عند استحالة الكل وان اولى الحد المذكورين عن عين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله عشرين بعد ذلك
هذا واحد وهذا ان كلامه لقوله جعل محل الحق احد عين وذلك مبهم والمبهم لا يعد محمد الملاحاب وقال ابو حنيفة
رحمه الله هو كذلك حتى سلمنا انه احدهما تعين عين وغير المعين لا يصلح محمد الملاحاب لكنه يحتمل التعيين حتى لو كانا
عبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن التعيين يحتمله لما اجبر واذا كان كذلك يحمل عليه
عند حد القتل بالحقيقة والقتل يحتمل اولى من الفعل فيحمل ذكر فعل القتل كانه قال لعله هذا حرمت كفعل
ما هو بحقيقته من الاعين تحمله وان استحالت حقيقة كما هو الحد في القتل مجازا وبما يشكل ان الاستحالة عند استحالة
الحكم ما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم عندهما فاذا امكن العمل بما يحكم سقط اعتبار الحقيقة
وسقط العموم فيصير تعيين واعطاء احدهما وذلك اذا كان في موضع واحد موضع ما اخذ لقوله والله لا اكلم فلانا
وفلانا حتى اكلم احدهما تحنث ونوى تحنثهما يحنث الا ان ونوى حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فلان يكلمهما
تدسنا العموم من كلمة او مجاز ثلث عليه قرينة فانه وجب فيصير تعيين واعطاء احدهما مراد على الاسواء لكون عين او وشكون معنى
في احدهما مراد بشرط واعطاء وعيان كل واحد منهما مراد على الاسواء لكون عين او وشكون معنى
كلمة او مرجعا فيما من وجه قال الله عز وجل وارسلناه الى مائة الف او يزيدون فان امر حمله الجمع على ما سبقت
وللاجتماع ما شرط ان يكون مراد الا الحال وهو يتغير لا تغير منهما اما او كون او معناه تخيير حاصلهما ان وتاويل
احد المذكورين من عين وهو كون في سبيل النحو وكذا من قرآن العموم كما من فيها لان من صورة صرف الحرف
اذا تعين واحد منهما عين هذا الجمع ان كان حرا وان كان بيانا يسع وسع حد ثانيا عن عين الدين كان من صورة
حصول الاتحاد وجب ثانيا عنها فيعود خاصا بالماهية احدهما قبل المراد من الانسان عنه ومن المقدور الوجد الات
عنه كان لا كبالها متعاطيا الانواع الفسق والوجد كان عالما في المقدور بد تكبيرا لمعنى على حد اذا حلف
لا يكلم فلانا او فلانا تحنث بكلمها ويتكلم اخرى ايضا لانا ليست عين اما وحتى يسلم لا احتمال بل العموم فيما عليه
الافراد لانا صار لسانا واحد المذكورين والعموم ثابت حديث يعترف وليس من صورة العموم احتمال
بل ثبت حد الافراد انصاف في كل ومن يعود الى الحقيقة توجب الموجب به رعاية الحقيقة بقدر الامكان

اذا تكلم بما لم يحنث الا مرة لانه لما حنث بكلام احدهما انحل اليمين فلا يحنث بكلام الاخر بخلاف ما اذا حلف لا يكلم فلانا
وفلانا حيث لم يحنث الا اذا تكلم بهما لان الواو يستلزم الاجتماع لكونه موضوعا لذلك الا اذا دل الدليل على ان المراد
احدهما بان لا يكون الاجتماع مانعا في المنع كما اذا حلف لا يشرب الماء ولا يرى فان احدهما يكون من مراد الاخر
فان الدليل دل على انه انما حلف لان كلامهما محرم شرعا فصح المراد كل واحد منهما فحنث بفعل احدهما اما اذا كان
للاجتماع ما يثبر كقوله لا اكل السمك واشرب اللبن لم يحنث حتى يجمع بينهما كذا قيل وفيه نظر وكذا اذا استعملت
في موضع الاباحة لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل
فاذا قيل جالس الحسن وابن سيرين يفهم منه جالس احدهما او كلهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى الا ما حل لكم الطيبات
او الحوا ايا وما اختلط بعظم فان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة بمنزلة الاباحة في جميع هذه الاشياء
وعلى هذا اذا قال لا اكلم الا فلانا او فلانا لم يجمع بينهما عموم ومستعار بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قد يستعار او بمعنى حتى اذا فسد العطف
باختلاف الكلام بان يكون احدهما اسميا والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب
الغاية باحتمال الامتداد والقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الفراء ان اوهما بمعنى حتى وهذا لانه
لا يخلو اما ان يعطف على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي فيما فاسد لم
فسقطت حقيقته فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لتناسب معناه معنى الغاية لانه لما كان لاحد المذكورين كان
احتمال كل واحد منهما متساويا تعين صاحبه والكلام يحتمل الامتداد لانه للتخيير فاستعير لحتى قيل سبب نزول
الاية ان النبي صلعم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي لما شج وجه عليه السلام يوم احد قال اصحابه
ان يلعنهم ويدعو بالهلاك فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عن سؤال الهداية ومعناه ليس لك من الامر شيء في عذابهم او استئصالهم
حتى يقع موتهم او يعذبهم وما عليك الا التبليغ الرسالة والجهاد وفيه بحث لان اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية
منتهى الشيء عند الشيء كما في قولك لازمتك او تقضيني فان الملازمة منتهى عند القضاء وبعد المفارقة فيصح
الدعاء عليهم حسنا وسؤال الهداية والاول ممتنع والثاني يحصل الحاصل والجواب ان الكلام ساكت عن ذلك وسكت
يحتمله على الاصح كما سيجيء وذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وليس لك من الامر
شيء معترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهديهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر
شيء معترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهديهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر
وليس لك من امرهم من الغايات مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وعلى هذا لا معذرة العمل بخصوصه وقال الحسن ان ابات
بمعنى الا لغو وهو مذهب سيبويه فان معناه باسب معنى الاستثناء لما قلنا فيكون معناه ليس لك من الامر شيء الا ان يتوب
عليهم فتنتهي عن ذلك والله لا يدخل هذه الدار
او دخل هذه الدار الاخرى اذا معناه حتى دخل هذه فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل الاخرى او انتهت اليمين
وتم البر لما قلنا ان العطف يعتبر لاختلاف الفعلين نفيا واثباتا فان النفي قد عطف على الاثبات قال الله تعالى الذين
وجب العمل بمجازه قبل فيه نظر فانه يصح اختلاف جهة العطف نفيا واثباتا فان النفي قد عطف على الاثبات قال الله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس يقال ما رايت زيدا لكن رايت عمرا والاول ان يقال اذا وجد الفعل بعدا منصوبا
من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب يعتبر العطف باعتبار عدم دخول منصوب يعطف الثاني عليه فيحمل او على حتى مجازا
وفيه نظر فان تقدير المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف ان العطف الجملة لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى

الى نوبه الامة عن حيض وان مثله استحاضة فان ثانى منصوب باضمار بعد الواو وهو يستحق مثله ولم يمنع جزاء الاجر اهلى
تحقيقه وهى الجمعية وحتى للغاية كالى وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم اسلمت اتصال حتى
الفرع ومواضعها الا فعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية من جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الابتداء
وان تصلح للاخر دليلا على انتهائه فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كى فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض
وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اصن بك حتى تصبح ان لم اكن حتى تعذبنى ان لم اكن حتى اتعذب
عندك لما ان حتى تستعمل للعطف وجاز تقديم الفعل الاخر لحروف العاطفة واولى اعماله رعاية المناسبة بينهما
موضوعه للغاية فى كلامهم اسقطها ولكن كان والتوقف منهما ان الغاية فى حتى يجب ان يكون شيئا منتهى به المذكور او
عنده كالراس للسمكة واصبح للمبالغة والانتهاء وتكسر الى ودونه كتاب بان حقائق الحرف ان الى لانتهاء الغاية
لى مقابله من نور خرجت من البصرة الى الكوفة ولا يجوز حتى الكوفة لان الى اصلت الغاية فلا يخرج من معناها وحتى تبعيض
فيها فانها تخرج الى غير ما من المعانى فاذا اتصلت اسمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح يجوز بهما لم يكن الراس
ماكولا وعام الصباح على مذهب اكثر النحاة وذهب عبد القاهر الى تخصيص وعامة المتاخرين الى ان ما بعدها
داخل فيما قبلها فى مسئلتى السمكة والبارحة فما اكل الراس وتم الصباح وقد يستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية
من الغاية والعطف من المناسبة فان الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف
عليه وتكون للتعظيم نحو فواتح مات الناس حتى الانبياء والتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة وقولهم استوت
اتصال حتى الفرع الاسنان العد ونشاطا وبيان رفع يديه وبصرها معانى جملة العد والتدرج حروف نحو
جرح الناس حتى جرح زيد والفرق لان حتى فى الاصل للغاية فوجب العمل به ما امكن فيكون ما بعده مضروبا بان مبتدأ فى حكم
الاسم لئلا يلزم دخول الجار فى الفعل وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الابتداء وان يصلح بضرب المدة فيه وان يصلح الخبر
دليلا على انتهائها كما مر من قوله تعالى لا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم فان الصلوة حسنا يحتمل الابتداء ولا عطاء
يصلح دليلا على انتهائها وكذا قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون امر بالقتال وهو يحتمل الابتداء اذا القتال قد يمتد بهما والتحقيق
وقوع الخبر يصلح دليلا على الانتهاء فان لم يستقم ان لم يصح ما قلنا اما بعده قرينة تدل على ان يكون الصدر ابتداء
الخبر دليلا على الانتهاء او عدم احدهما فللمجازاة بمعنى لام كى ان كان الصدر يصلح ان يكون سببا للخبر وما بعده يصلح
حكمه لان جزاء السبب غاية سببه مثال عدم صلاح قوله عبدى حر ان لم اكن حتى منى على ان الانتهاء ليس بممتد والسماء لا
يصلح دليلا على انتهائها بل يوجد الى زيادته والاول يصلح سببا لان الانتهاء على وجه الزيادة والاكرام يستوجب الثناء والثانى
يصلح جزاء له ومثال عدم امتداد الصدر قولك ان لم اكن حتى تشتمنى فان الاول مما لا يمتد ولا يصلح دليلا على
الانتهاء لان الشتم اهانة فيكون منهيا للاتيان ونظير عكسه قوله وما تدرى حتى لا تكون فتنة اى محاربة فان القتال قد
يمتد وعدم المحاربة لا يصلح دليلا على انتهائها لان القتال واجب علينا وان لم يبدأ بالحرب والصدر يصلح سببا لاخفاء
الفتنة فوجب الحمل على لام كى وحتى فى قوله تعالى حتى يقول الرسول اذا نصب يقول يكون حتى اى جرحوا بالنواح

البلايا الى الغاية التى قال الرسول وهو البيان وشعيا عليهما السلام متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا
ذلك فلا يكون تعليلا اى لزلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول ولا يكون لفعلهم فى قوله تزلزلوا شيئا فيعلم عند
مقالته ومعنى كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى لزلزلوا كى يقول الرسول وذلك القول لا يكون فعلهم اى لزلزلتهم
سببا لقوله وسؤالا وجب كلامه بل يكون داعيا اليه ولفارق يكون ما بعد حتى جملة مبتدأة اى هو يقول فيكون غاية فان
لم يكن جملة على المجازاة بان كان الحكم معقودا على فعلين يصدران من نفسه يحمل على العطف المحض لان فعل الشخص
لا يصلح جزاء الفعل نفسه ثم من حكم الغاية ان يشترط وجودها للمبدو ومن حكم السبب ان يشترط وجوده ما يصلح سببا او وجود
المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للمعطوف وعلى ما ذكرنا من المعانى المختلفة بنيت مسائل الزيادات فاذا قال
ان لم اصن بك حتى تصبح فالصباح غاية حتى اذا طلع قبل الصباح حنث لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والصباح
يصلح منتهيا فجعل غاية جملة وهذا الكلام غلب على الحقيقة عرفا كما فى المسئلة المذكورة فان غلب عليها عرف الحاكم وجب
الحمل به لان الثابت بالعرف ثابت بدلالة الحقيقة حتى لو قال ان لم اصن بك حتى اقتلك وحتى يموت كان هذا على الضرب الشديد
لا على جملة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكره الى لكن قصده القتل وجعل
القتل غاية لسان شدة الضرب معتادا ومتعارفا واذا قال ان لم اكن حتى تعذبنى فعبدى حر فاتاه ولم يعذبه لم يحنث
لان التعذيب لا يصلح منتهيا للاتيان بل هو ابتداء اليه وكذا الاتيان ليس بممتد ولهذا لا يصح ضرب المدة فات
شرطها الغاية جميعا ولكن الاتيان على وجه التعظيم احسان فيصلح سببا للاحسان وعن هذا قيل من زار حيا ولم يدع شيئا
فكانما زار ميتا والتعذيب يصلح للجزاء لانه احسان فيصلح ان يقع مكافاة للاحسان فيحمل على المجازاة فشرط
الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد واذا قال ان لم اكن حتى اتعذى عندك فعبدى حر وان ناسى حتى
تعذبنى فكذا كان للعطف المحض من غير غاية معه لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو ابتداء الى زيادته
ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيانه فيحمل على العطف المحض قال الامام فخر الاسلام فصار كانه قال
ان لم اكن فاتعذى عندك حتى لقد اتاه فلم يتعذ ثم تعذى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتعذ اصلا حنث وصار مستعارا
لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة اللغة والنحو فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اخترعها اصحابنا على
قياس استعارات العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث ان صلة الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت
بمعنى العطف مع قيام الغاية لا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض لقد تعذرت حقيقته وهو قوله ومنها
حروف الجر فانها للالصاق وتصحيح الاثبات حتى لو قال اشتريت مثل هذا العبد بكر من حنطة جيدة تكون ثمنا صحيحا
الاستثناء به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر اى من حروف المعانى حروف الجر وسميت حروفا لجرها
فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد فالباء للالصاق بمعناه الوضعى بدلالة استعمال العرب
ايا هما فيه وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع وهو يقتضى حرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء
وهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فلو قال كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به وهو الحاء الصفة
الكتابة بالقلم ولما كان المقصود فى الالصاق ايصال الفعل بالاسم لا عكسه كان الملصق اصلا والملصق به تبعا فقوله لا الذى
للشئ ولهذا اصحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود فى البيع بل هو لا تبع الا ترى ان الثمن من البيع لا يجاع
بالمملوك وهو يحصل فى البيع لا بالثمن لانه فى الغالب من النقود وهى ليست بمقصودة بذواتها بل وسيلة الى المقصود
كالالة للشئ ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز ما ليس عنده وعلى هذا قال اشتريت مثل هذا العبد بكر
حنطة ووصفها بانها جيدة او ردية صار الكر ثمنا بدلالة الباء ووجب فى الذمة حلالا كما اذا سمى دراهم او دنانير

لان المكيل والموزون ما يجب في الذمة فيصح التصرف فيه قبل القبض بالاستبدال كالدين وان اوجد بلفظ
واصاف العقد الى الكر الموصوف صار سلما وحينئذ العبد راس مال السلم بدلالة الباء لان راس المال في السلم هو الثمن وتعبير
الكر بمبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر فيه شرائط السلم ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت حر
فلان فعبدي حر فبيع على الحق بخلاف ما لو قال ان اخبرتني بمجيء فلان فانت حر فلا يشترط تكرار الاذن
بخلاف قوله الا ان اذن لك في قوله انت طالق بمشيئة الله يعني انه مشيئة الله ذكره محمد في الجامع في الاخبار يقتضي مفعولين حرمه
الذي يبلغه والمعنى الكلام الذي يصح ويبلغ على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مستعملا بالخافض فلم يصح مفعول
الخبر احتمله والمحال لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى اضمار مفعول اخر هو كلام كما قال ان اخبرتني خبرا مختصا بقدوم فلان يعني
القدوم على جهة فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يصور قبل وجوده والباء للالصاق فلما اقتضى وجوده فاحتاج ان يتكلم به شرطا لتحنث كما قدم
ان فلانا قد قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول وهو بجهة لا يصلح مفعول الخبر من حيث المعنى والمحل بخلاف ان كلمت فلانا
ان نطقت بهذا فعبدي حر قيل فيه تحولا لانا لا نسلم ان قوله بقدوم فلان لم يصح مفعول الخبر من حيث المعنى والمحل بخلاف ان كلمت
والمجرور منصوب المحل على المفعولية كما في قوله احببت هذا الخبر بل واجب عندنا ان الباء للالصاق حقيقة وتجيء للتعدية والاخبار مما
تعدى الى المفعول الثاني حقيقة وبالباء فقد امكن جعله متعديا بحقيقته وجب القول به بقاء الباء على حقيقتها وان لم يكن جعل متعديا
بالباء ومسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكر من المعاني فاقرار قبل وفيه نظر لانه كيف يكون مفعولا ثانيا في مسئلة الكتاب ولا
صورة في الاضمار والحق انه يصلح مفعول الخبر وتقدير الكلام ان الصفة خبرك بقدوم فلان والقدوم اسم لفعل موجود والصفة
الخبرية انما تكون حقا لان الكذب لا يوجد الفعل على ان قوله كانه قال ان اخبرتني خبرا مختصا بقدوم لم يجب تفسيرا ما قبله
يقتضي تكون دليلا على المعرفة وهو في الحقيقة القدوم وقوله خبرا مصدر كقولك صن باشديدا مقدرا لم يجب تفسيرا ما قبله
جعل الشرح ان صحبة الباء لا يصلح مفعول الخبر لكونه مشغولا بالباء لكن مفعول الخبر يحذف وقد دل عليه حرف الباء لكون الظاهر
بسم الله صحيح لان بسم الله يعني عاملا مقدرا على ما اقتضاه المقام وما نحن فيه ليس كذلك لوجود ما يصلح عاملا فاذن لم يوجد دليل
على المحذوف والحذف بدونه لا يجوز ولو كان ان خرجت من الدار الا باذني اشترط تكرار الاذن لان قوله ان خرجت تناول المحصل
لعدم وهو مذكور في موضع النهي لانه في موضع النهي المستفاد للجمع وكانه قال لا تخرج خروجا والنكرة في سياق النفي تعم واستثنى منه خروجا
موصوفا بصفة عامة وهو الاذن فبقي غيره واحدا بحكم الحظر فلو خرجت بغير اذنه حنث وانما قلنا انه استثنى خروجا لان قوله الا
باذني ملصق به يقتضي ملصقا والمحذوف من جنس المذكور فتقدر الا خروجا مقيدا بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه ليس هناك ملصق
يقتضي ملصقا فصار الاول هو المستثنى فيكون فاسدا لانه من خلاف جنس المستثنى منه وهو الخروج حتى لو اظهر فيه الا خروجا ان اذن
لك كان كلاما محتملا وان تعذر حمله على المجاز فيجعل الاعتبار حتى لا يستثنى ما سبب الفائدة في تخالف ما بعدها ما قبلها
لان الامام محمد في جامعه الاصغر ما يدل على انه حتى يعني لو قال في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه يحنث وقال الفقهاء يحنث لانه
مفهوم قوله الا باذني واجيب بان قوله الا ان تاذن لكم ولكن تكرار الاذن سوى وبان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اصل
له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهي الباء وتكون الكلام محمولا على الحقيقة وهو اولى من المجاز الا محذور واجيب بان الفعل
الجاري مجرى تعارض المجاز وقوله الا ان تاذن لكم لم يكن التكرار وشرط الا ان حتى لو كان لفظ حتى كان الحكم كذلك بل التكرار عرف من قوله
ان ذلك كان حتى النهي ثم لو نوى قوله الا ان اذن لك لا يصدق قضاء وديانة لانه نوى محتملا لكلامه لان حذف حرف الالصاق
يجوز وفيه تشديد عليه ولو نوى العكس صدق ديانة لان الاستثناء يشبه الغاية اقتضاء الا ان فيه تخفيفا عليه كذا في جامع
البرهاني معنى قوله لا ان اذن لك وجد الخروج وان ان مع الفعل بمعنى المصدر والمصدر قد يقع جنسا لسعة الكلام
عوانا بكل حتوف النجم اي وقت حتوف النجم ممكن تقديره لا يخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن ثم اجيب بان على هذا

التقدير يجب ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث بالشك وفيه نظر من وجهين الاول ان الفعل لا يتقدر
على الوقت لغة فيتقدر مستثنى منه ولو جعل الدليل هو المستثنى لم يخل عن تعسف لانه يحتاج الى تاويل الفعل بالمصدر ثم بالحيث والثاني
ان قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدله بقوله الا وقت اذني
لم يحنث ولو قال انت طالق بمشيئة الله فهو كقوله ان شاء الله حتى لا يقع الطلاق لانه لما جعل الطلاق معلقا بمشيئة الله لم يقع
قبل المشيئة او لا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط او لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق
بالمشيئة لا يقع لما عرف فلا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله وامسحوا برؤسكم
للتبعيض وقال احمد رحمه الله صلة وليس كذلك بل هي للالصاق لكنها لما دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة فلا يعطى
استيعاب الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار الوجه اكثر ليدخل التبعيض من الطرف
وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله وامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها اذا دخلت في المحل افادت التبعيض
قال صاحب المحصول لانا نعلم بالعرف ضرورة بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت المنديل بيدي في افادة الاول الشمول والثاني
التبعيض ثم يلزم بعض الراس وسواء في ما تناول البعض فصار تقدير الواجب مسحة اصابع او ربع الراس زيادة على النص يجزئ الواحد
او الثلاث وذلك لا يجوز وقال مالك رحمه الله صلة اي زائدة زيدت تاكيدا كما في قوله تعالى تنبت بالدهن وقوله ولا تلقوا بايديكم
ولقائل ان كذلك وجب مسح الكل كالوجه وامسحوا برؤسكم قال المصنف وليس كذلك اي ليس الباء للتبعيض ولا زائدة اما انه ليس
للتبعيض فلانه لم يثبت من ائمة اللغة انها للتبعيض بل الموضوع للتبعيض من ولو كان الباء ايضا موضوعا له لزم الترادف
والاشتراك واللازم باطل لانه خلاف الاصل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان من موضوع للتبعيض والباء للالصاق فلو كان
الباء موضوعا للتبعيض ايضا لزم بالنسبة الى الاول ترادف وبالنسبة الى الثاني اشتراك واما انه ليس صلة فلانها تفضي الى الغاء
الحقيقة والاقتصار على التاكيد والايصال الى ذلك الضرورة وليست ههنا ضرورة لامكان العمل بالحقيقة وهي الالصاق
التبعيض يحصل من طريق آخر وهو ان فعل المسح يقتضي محلا وآلة والباء اذا دخلت في آلة المسح كمسحت الحائط بيدي خرج الكل
الى محله مساويا كله لانها تضيف الى جملته واذا دخلت في محله كما في الآلة فقد يتعدى الى الآلة فقد يتعدى امسحوا برؤسكم
الى الصقوا بها برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس لانه غير مضاف اليه لكنه يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يستوعب الآلة في العادات
لان ما بين الاصابع نحو الصاق فصار الملصق به اكثر ليدخل التبعيض من غير ان يدخل الطرف ولا يشكل بقوله تعالى فامسحوا وجوهكم
في التيمم فانه دخل في محل المسح مع ان الاستيعاب شرط لان الاستيعاب انما ثبت بدخول الباء في المحل بدلالة السنة المشهورة وهو
قوله صلى الله عليه وسلم يكفيك ضربتان ضربة للذراعين وضربة للوجه والوجه يتناولها جميعا فجعل الباء زائدة فعل الله تعالى
هذا الحديث منتفي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة لانه خلاف الاصل واجيب بان الوجه اسم لكل فعلم منه الاستيعاب
اذ المراد من ضرب الوجه مسحه ومسح الوجه وهو اسم للكل يقتضيه لا محالة قال الامام فخر الاسلام وبدلالة الكتاب لانه شرع
خلفا عن الاصل وكل نصف يدل على بقاء الباقي على ما كان الا ترى ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح على العضو مقام غسل
الاعضاء الاربعة فيكون نصفا وكل نصف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر وعدة الامة وحد العبد وكان
الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى بعد الخلف كذلك وفيه نظر لانه لم يشترط الدلالة لان نعم كل من كان من اهل اللغة ولا
يشترط فيه الاجتهاد وهذا معنى الا يفهم اهل اللغة بل ما يستخرجه الفقهاء بالتامل على اصول الشرع العاني ان الباء تمسك
بعبارة النص فان عبارة قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم بناء على ما يفهم من العادة يقتضي عدم الاستيعاب والاجتهاد فاضيف الى
الدلالة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان اللغوي لا يفهم من المسح ابقاء الباقي على ما كان فان اهل التعامل كلهم يتجاوزون

ولئن سلم فان هذا حقائق شرعية لا مدخل لمن لا يعرف الاصطلاح فيها فصار عند الصدى فلا يفرق عدم فهمهم لمثل هذه
الدلالة لان الشرط ان يكون بصرف الوضع وهذا جواب مطلق بعبارة كثيرة من مواضع الدلالة كما سيجيء ان شاء الله تعالى وعن
الثاني انا لا نسلم انه يقتضي عدم الاستحباب بل غايته الاعراض لانه يفيد عدم اضافة الفعل اليه ولما لم يقتض العدم لم
يعارض الدلالة فيكون الاستحباب شرطها وعلى الالزام فقوله له على الف ودرهم يكون دينا الا ان يصرح بالوديعة
فان وجدت المعاوضات المحضة كانت على الباء ولذا لا يستعمل في الطلاق غيرها وعند الشافعي صيغة الشرط كلمة على وضعت للاستعلاء
ومنه فلان عندنا امير لان الامير علو على غيره وقد يدعى السبق لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه
فاستعملت للايجاب في الذمة وقوله لزيد على الف لان لا يستعمل فيه الا بالايجاب دون غيره فكانت في مثل هذا الموضع محمولا على الدين
الا ان يقول لفلان على الف وديعة مع لا يستعمل الدين لان على تغير معنى الوديعة من حيث انه وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة
ولذا دخلت على المعاوضات المحضة وهي على عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء كقولك بعتك على الف ولا يلزم
او اجرتك على الف او تزوجتك على الف فان معناه بعتك بالف درهم لانه لما عدل العلم بحسبها لما فيها من معنى الشرط والمعاوضات
لا يحمل المعلق بالشرط واللزوم بالسبب الصالح فان قال لزوجها طلقني بلا على الف درهم وطلقها واحدة كانت على الباء عند ابي حنيفة فيجب الف
استحقت الطلاق بان قالت امرأة لزوجها طلقني بلا على الف درهم وطلقها واحدة كانت على الباء عند ابي حنيفة فيجب الف
وكان الطلاق بائنا كما لو قالت بالف درهم وعند ابي حنيفة لا يجب شيء بما هو ان الطلاق على مال معاوضة من جانبها وهذا
كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وبحسب المال عن معاوضة وكلمة على تحمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فيحمل على المعاوضة المحضة
الطلاق ذلك وهو الدليل على انه يصار كقول الرجل احمل هذا الشيء على درهم فانه يحمل على المعاوضة بالاتفاق وعند ابي حنيفة رحمه
الله موقوف على مقدمات ثلاث الاول ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يسمى معاوضة مقابلة والثاني ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط
لتوقفه عليه وهذا بالاتفاق والثالث ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط
بالاتفاق والمعاوضة لغير الكلام اذا كان له محال ان احدهما اقرب الى الحقيقة فهو اولى فلما عرف هذا فنقول اما المقدمة الاولى واما الثانية فلان
والمعاوضة مقابلة وليس من الواجب وما لزمها مقابلة فليس منها معاوضة اما المقدمة الاولى فلما في المقدمة الاولى والمعقود به من الحقيقة
منها معاقبة لان الطلاق مع او لا يجب المال وعلى معنى الشرط والجزاء لا كما هو في المقدمة ايضا وحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة
كما هو في المقدمة الثانية لان على للزوم بين الشرط والجزاء لا للزوم فصار اقرب الى الحقيقة ومعلوم ان ثبوت
الزوم الالتزام الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على انه موجود في المعاوضة للتخالف بينهما وان الرابطة
الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة ايضا لان العوض انما يجب في مقابلة العوض فصار مثل معنى الشرط في المرتبة وعلى ان الايجاب
بان اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التقابل فصار في الاولى كالوضع لهذا كان اقرب الى الحقيقة واذا
كان معنى الشرط لا يستقيم اجراؤه على اجزاء المشروط كما هو في المقدمة الثانية تسقط الطلاق في المسئلة ولا يجب شيء ومن
التبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله وذكر الامام
من ابتداء الغاية كقولك سرت من البصرة وقد يكون للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم وتنبيه بكقوله عز وجل فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقد يكون موصولة كقولك ما جاءني من احد وذهب المعتزلة منهم الى ان الكل راجع الى الاول وقال المصنف انها للتبعيض
متابعة لنحاة الاسلام فانه نقل اصلها ومعناها الذي وضعت له وكانه لما رأى بعض الفقهاء جعلوها اصلا في التبعيض لكثرة استعمالها
فيه حكم بذلك فاخذ قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال الائمة
جميعهم يقولون ان كلمة من كما جاءت للتبعيض جاءت لتمييز الجنس مثل ما في قوله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكلمة من اصل
في العموم تجري على عمومه وتحمل من على التبعيض لا يلزم ابطال الحكم بالمحتمل وهما ونحن قلنا ان عتقهم جميعا وابي حنيفة رحمه الله المعنى صحيح بين

[illegible]

[illegible]

للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا وفيما نحن فيه لا نقول ان
الطلاق اصل والكسعة عرض قائم به اذ الامر موجود بدون العرض بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما
عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد بدون ان يكون رجعيا او بائنا فاذا علق احدهما بمشيئتها علق الآخر وهذا من بعض النظر لانه
يخالف ما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر ولكن الاحكام
الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قلبت الفسخ كما مر على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام
العرض بالعرض ملتزم الخصمين فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل كما مر والجواب
لا نسلم وجود ما ان مولانا لم يعلم حالا بمنزلة فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح والا لزم اعتبار الفاسد على مذهبنا واللازم
باطل لان الاحكام تنقسم عندنا الى جائز وباطل وفاسد بيان الملازمة ان الربوا مثلا وسائر البيوعات الفاسدة مشروع
باصله غير مشروع بوصفه بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير
مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل ولا اصل مشروع فكان الربوا
جائزا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق واعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا
في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته لزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل و الاصل غير مفوض
عند الخصم لزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا هذا خلف فالاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف
متلازمان فعطف الوصف على الحال بمنزلة المغايرة وقيل حال الطلاق كالبينونة والرجعة ووصفه مثل كونه سنيا
او بدعيا والاول اظهر لاستعمال المخصص الا لظاهر الاصطلاح على ذلك قوله وكم اسم للعدد والواقع فاذا قال انت طالق كم
سنة لم تطلق ما لم تشأ وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ وتوقف
مشيئتها في المجلس بخلاف اذا ومتى قال في الصحاح كم اسم مبهم ناقص مبني على السكون فان جعلته اسما تاما شددته
فقلت كمّ من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة وتقيد بالمجلس ولها ان تطلق نفسها واحدة او
ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادته لارادة الزوج وهذا لان كم اسم للعدد المبهم والعدد هو الواقع اما مذكورا في قوله انت طالق
ثلاثا وثنتين او واحدة واما مقدرا كما في قولك انت طالق او تقديره انت طالق طلقة واحدة وهذا معنى قول المصنف كم اسم للعدد
الواقع تقديره انت طالق اي عدد شئت ولما كان العدد والمبهم صارت خاصة فلها ما تشاء من العدد ولما لم يكن له علامة دالة
على الوقت تقيدت المشيئة بالمجلس والى هذا اشار فخر الاسلام في شرحه وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق
حيث شئت او اين شئت لا تطلق قبل المشيئة وتتوقف بالمجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره
ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل اذا لغا ذكر المكان كان ينبغي ان يقع في الحال كما في قوله
انت طالق دخلت الدار والجواب في التحرير والكفاية قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط المشارك
له في الابهام تصحيحا لكلامه قوله لم تشأ ولا استعارة اولى من الالغاء ولم يجعل بمنزلة الغاء ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه
نظر لانه معنى الظرفية لان جعله مجازا لحرف ليزاول الشرط في باب الشرط كذا في الفوائد الظهيرية قيل ولعل الرسول
لما جعل مجازا للشرط فالشرط الذي فيه جهة الجهة كان اولى واجيب بانه انما يستقيم هذا لو كان فيهما معنى ظرفية
المكان وليس كذلك ونقل بار مطلق الظرفية اقرب الى الكسعة من عدمها فالجواب ان مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج
وهو اما الزوجية فضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان ولا يلزم انه اقرب الى الكسعة لانه مباين له والمباين
ومتى فلما كانتا دالتين على الوقت على العموم لم يتوقف المشيئة بالمجلس الجمع المذكور بعلامة الذكر عندنا تتناول
الذكور والاناث عند الاختلاط وتتناول الاناث المنفردات وان ذكر بعلامة التانيث تتناول الاناث خاصة حتى لو

محمد رحمه الله في السير الكبير قال اوصى لبني فلان وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال اوصيت على بني فلان يتناول
الذكور من اولاده ولو قال على بني ولبني ولبني لم يتناول البنات لانه لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل
الكلام في علامة هي حرف ومذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث ايضا لان الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم
علامة تخص لغة وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث ايضا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم
تقولوا به ولزوم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الآية فلنا باب التغليب باب واسع يجري في الفنون كلها وهو من علامة السنة
وطريقتهم يجعلون المغلوب من اولي الغالب ثم يطلقون اللفظ عليه وح لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وقوله تعالى للمسلمين
والمسلمات نزلت لتطييب قلوب الذين شكوا الى النبي صلعم فظهر التخصيص بالذكر مع ان هذا ليس بوارد علينا لانا لم نعتبر
تناول علامة الاناث اياها بل انما نقول اذا اكتفى عن علامة الاناث بعلامة الذكور عند الاختلاط كان الكلام متناولا للفريقين
وما ذكرتم ليس كذلك ولنا عرف هذا الاصل من تخريج المسائل المذكورة في الكتاب قوله واما الصريح فما ظهر المراد
ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا كقوله انت حرام وانت طالق وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى لا يستغني عن النية
الصريح فعيل بمعنى فاعل من وصح اذا ظهر وكانه يخلصه عن محمولاته في العرف سمي به ومنه سمي الفصيح فالظهور وارتفاع
على سائر الابنية وفي الاصطلاح عبارة عما ظهر به المراد ظهورا بينا قوله ظهر به المراد يشمله وهو كالظاهر والنص والمفسر
وبقوله ظهورا بينا الظاهر فان الظهور فيه ليس بين لبقاء الاحتمال ولا بد من اعتبار قيد آخر وهو بالاستعمال او
بالعرف ليخرج النص والمفسر فان الظهور التام ليس بكثرة الاستعمال الا ان المصنف لم يذكره لدلالة مورد التقسيم عليه لان
هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الالفاظ العرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الظهور التام
قد يحصل بالتخصيص كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من
اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه ان يكون نام الظهور وهو ليس كذلك لرفعه مجرد الظهور ولهذا لو صرف الاشارة
بالظهور فيما هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا يوصف بالواحد اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد في تسمية النص
والمفسر صريحا وهذا ضعيف لان مورد التقسيم هنا وجوه اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر لان ظهورهما
بحسب اللغة لا بالاستعمال وهو كقولك بعت واشتريت وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام اي بعين اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا
من غير التفات الى ارادة المتكلم وعدمها حتى يستغني عن اثبات الحكم عن النية لانه لا يحتاج اليها لتعيين بعض المحتملات عن بعض فاذا
بعين واحدا منها استغنى عن النية فاذا قال بعت او اشتريت او طلقت او اعتقت يحصل به المقصود سواء نوى او لم ينو لان نفس
اللفظ اتم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه نصا فيه حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فسبق لسانه الى الطلاق يطلق ولو اراد
ان يصرف الكلام عن موجبه الى التحميد فلم يذكر بائنة فاذا نوى من الطلاق رفع حقيقة العقد يصدق ويكون بائنة لانه
قوله واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا مثل اللفظ الخفي وحكمه ايجاب العمل
بها لا الايقاع الكناية لفظ استتر المراد به بان يستعمله المتكلم قاصدا للاستتار فانه مقصود عنده لا غير حتى صح بيان
كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لم يبن باشتراط
الاستعمال في الصريح لا يشترطه هنا فدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما ولعل الانسب ان يجعل قيد بقرينة في تعريف الصريح
والكناية راجعا الى الاستعمال والالف واللام في المراد تعم معناه الضمير في العود الى ما قبله ولا يشكل التعريف بالفاظ الكناية
فانها كنايات بالوضع لا بالاستعمال فيكون غير منعكس لانا نقول انها انما تكون كنايات قبل الاستعمال لا بعده فان المتكلم بطريق الكناية قاصد
ارادة الغير لا يصح باسم زيد عنده لا يكفي عنده بهو كافي عنده بانى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال لا بعده خارجة عن التعريف
ومن نظر الى المجاز فجعل ان يصير متعارفا لانه لما استعمل في غير موضوعه استتر المراد في حق السامع فصار في حقه كالحقيقة حتى

التردد فصار كناية اما لما صار متعارفا صار صريحا مثل قوله لا نصوح قدمه في دار فلان فانه مجاز عن الدخول عرفا وشاع استعماله
فيه فصار صريحا وحكم الكناية لزوم العمل بها لا الايقاع وما يقوم مقامها من دلالة الحال فان الكناية تكون مستترة المراد صحاح
بوجوه المراد بها تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاشتباه قوله وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن الا عند
واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا جواب سؤال نشأ من تعريف الكناية وتوجيهه ان يقال الكناية ما استتر المراد به او الفاظ
الكناية كالبائن والحرام وغيره مستتر المراد بها لتوقفه على القرينة فتكون كنايات حقيقة والمراد المستتر منها هو الطلاق فيجب
ان يقع بها الرجعة كما في قوله انت طالق فما كنايات الطلاق سميت بها اي بالكنايات مجازا لان هذه الالفاظ معلومة المراد ولا
سمي من الكنايات الحقيقية كذلك فلا تكون هذه الالفاظ كنايات حقيقة اما اولا فلان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام
واما الثاني فلما مر من تعريف الكناية فكيف يسميها بمجاز الاهمال اصل فيما يحصل به الالفاظ ويعلم فيه فان البائن يدل على السيونة
والابد بنفسه من محل يظهر اثر بينونته وهو المحل الذي يظهر اثر بينونته فاستتر المراد بالنسبة الى المحل
عن وصلة النكاح من غير فان النية لتعيين بعض المحتملات واذا تعين المراد اولا لا يتم بالنية عمل بحقيقة اللفظ اي بمعناه نفسه
من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق فصار الواقع بها بائنا كما يدل عليه معانيها الاولى عندي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان
الواقع بها رجعي اما في عندي فبالنص والمعقول اما النص فان النبي صلعم قال لسودة بنت زمعة اعتدي بها رجعيا وكان ذلك حين
دخل النبي صلعم وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وتوبيخ بانتحار الملك فكره النبي صلعم وكره منها فقال لها اعتدي فندمت
على ذلك وما استشفعت الى النبي صلعم وسببت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اكتفي بان بعث من ازواجك يوم القيمة واجعلها
النبي صلعم واما المعقول فلان حقيقة هذا اللفظ الحساب لان العدد وما لك اي احصب عدده والدلالة على السيونة والاثر للحساب
في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لكنه في نفسه يحتمل ان يكون المراد اعتدي نعم الله او نعم الزوج او اعتدي الدراهم او
الاقراء فاذا نوى الاقراء فلا يخلو اما ان كان قبل الدخول او بعده فان كان بعده بنت به الطلاق بمعناه لان الامر بعد الاقراء
لا يصح الا بتقديم الطلاق فتقدم صدوره صحيحا لامر والضرورة موجبة باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصفه وهو السيونة
فلا جرم فان الواقع به رجعيا وان كان تكون مجازا عن الطلاق لان الطلاق سبب الاعتداد فيجوز ان يستعار الحكم للسبب لانه
العلة لاختصاصه بالحكم لان الطلاق على ما عليه الاصل معقب العدة ولا يمكن العدة عنه والامر عنها على ما هو الاصل في النكاح او النكاح
للدخول لا لعدم الدخول ويمكن ان يقال المراد طلاق السبب العدة فان الطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع لا بمعنى العلة توجد
بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت او بعد وفاة مولاها والعتق والوفاة ليس بطلاق لانا نعلم انها صارت ام الولد قبل
اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها بنت بالشبهة فهل استعان اعتدي للطلاق
لا يصح ما لم يكون استعارة عن قوله انت طالق وعن قوله ان مطلقة او قوله طلقي او قوله طلقي لا تجوز البتة لان الاختلاف
في الصفة لان الاول والثاني ليسا بفعلين والثالث اشارة اخبار وليس بامر واعتدي امر ولا بد للاستعارة من الموافقة في الصيغة
وكذا الرابع لانه لو قال طلقي لا يقع الطلاق به وان نوى واجيب بانا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد صرح به في
الخلاصة وحكم استبرئي رحمك لحكم اعتدي لانه عمله العقيب له اذا هو نص صريح بما هو المقصود من العدة الا لزم طلب الاستبراء
يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا نوى الطلاق فالفصل المار في
اعتدي واما انت واحدة فقد قال الشافعي رحمه الله لا يقع به شيء ولم يذكر يكون واحدة صفة لها اي واحدة عند قومك او عندي ليس معك غيرك او
قال لها انت عاقلة ونوى الطلاق ولنا بحذف يكون واحدة صفة لها اي واحدة عند قومك او عندي ليس معك غيرك او
واحدة النساء في الحسن ويحتمل ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه كما عطية جزيلا اي عطاء

جزئيا فلا يقع بلا نية فاذا نوى صار كانه قال انت طلقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صحيح فانها تقع لا لكون بطلقة
ولكن لكون الفاظ طلقة كاملة مقام طالق فتقع نقته كذا في الاسرار والمبسوط فاذا ان الابهام بالنية كان دلالة على الصريح
بالطريق المذكور كان معقبا للرجعة لا عاملا الموجبة لفوجبه الوحدة ولا اثر لذكره في البينونة بخلاف البائن وبخ فانه
موثر موجبه فان قيل لم لم يقدر الموصوف بائنا حتى كانت مانعة قلنا اما لان اصل الكلام الصريح او لان النص
ملزم صريح الطلاق الا البائن وجعل الموصوف مساويا او لانه اقل مؤنة او لان حمله على الصلاح اولى فان الرجل يصير
عاصيا بالبائن في بعض الروايات ولانه يحتاج الى ادراج موصوف وهو مطلقة بائنة واحدة ولا اصل عدمه قوله قسمين الشافعي
رحمه الله ان الواقع بالكنايات كلها رجعي وهو مذهب عمر وابن مسعود رضه قال ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد وهو الطلاق فاما
ايقاع البينونة فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان المدرج ذكر الطلاق وغير
بدله وشرع بعده الرجعة وذكر بدله ولم يذكر بعده الرجعة وذكر التثليث وبين انها لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاثبات
الطلاق الواقع بغير بدل يكون على خلاف النص ولانه لو كان ايقاع البائن عينه كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق حتى
فيكون الواقع بها رجعيا وما ذهب اليه مولانا علي وزيد رضه قلنا الطلاق نوعان رجعي وبائن وكما يملك الزوج الرجعي يملك
البائن لان الابانة تصرف يملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وانما صار الطلاق مملوكا بسبب النكاح للحاجة الى التعلق عن عهدة الملك
فيكون مملوكا بالطلاق ولا بانة جميعا ولهذا يملك الاعتياض عنها ولا اعتياض انما يكون عن المملوك بعينه الا ان الابانة مملوكة له وكان ينبغي
على هذا ان لا يصلح ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان الرجعة بعد صريح الطلاق بخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يلحق به البائن
لانه يستوفي معناه لانه لا جامع لنكاح بخلاف الطلاق فانه جامع حتى لو تزوج مطلقته صارت مثلثة حتى لم يرتفع الطلاق الا ولفظ
كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة فيما لا يزول الا بالرجعة وعن حقائقه ما كان الواقع بائنا وفي الجواب عن الامام انه
راجع الى امر لا دليل على كون الابانة مسموعة ولا احتجاج بلا دليل ساقط كما سيجيء وقد اقمناه على وكذا فثبت ان يكون قوله
الا عندي الى آخره استثناء من قوله سميت مجازا ويكون تقديره الا عندي فانه يجعل كناية عن صريح الطلاق بطريق الحقيقة لانه ما تعورف
اعمال اللفظ بتخفيفه يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتدال من لوازمه على ما مر وهو الاصل فيكون اعتدي ذكرا للازم وارادة الملزوم وتقريره
ان بعض من تكلم قالوا لفظ رفع الواحدة لا تطلق ولم يزل لانها لا تصلح نعتا للطلقة ولم يصلحها تطلق بالنية لانها تصلح نعتا للطلقة فقط
وان اسكن العين يحتاج الى النية والمختار الرجوع الكل واحد لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كذا في الهداية وجامع فخر الاسلام
قوله ولا اصل الكلام الصريح فهي الكناية فتصور وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات لما كان الكلام موضوعا للافهام والصريح
هو الناجح هذا المقصود صار اصلا في الكلام وفي الكناية يقع تصور ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا
بصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا فقال له اخر صدقت لم يحد المصدق لاحتمال التصديق وجوها مختلفة يجوز ان يكون تقديره كنت
صادقا فيما مضى فكيف تكلمت به او صدقت في اتجاز وعدك بنسبتك الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء وان كان باعتبار الظاهر يقوم
مقام تصديقه فيما قال وكذا لو قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت فانه يحد لانه
بمنزلة الصريح لانه لا يحتمل وجها آخر لا يقال يحتمل الاستفهام فلا يجب به الحد لان الاستفهام بلا دليل عليه سخيف فان شيخ الاسلام كان
يشبه لوجب العموم عندنا في محل يقبله ولهذا قلنا في قوله على رضه المكيل وما هو لم لدعا انه مجرى على عمومه فيما يندرئ بالشبهات
كالحدود وما ثبت بالشبهات كالاموال وكان الكاف ايضا موجبة للعموم لانه محل يحتمله فيكون نسبة الى الزنا قطعا فلا ظاهر
لا ولى على ما هو موجب الاحكام عندنا وفي مولانا كالحرام يعتق عبده لان العلم بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات
فلا يصار الى المجاز وهو لا نسلم ولو قلنا بعموم ملزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز فمقدوره الا سوا قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب
للرامي لا له ولم يكن قذفا بل انما يتصل به اقتضاء صدقت الاول والحد يسقط بالشبهة وقد ثبت بالمقتضى لانه ضروري كذا في

وكما ثبت لانه اتصل به فان هو اخبار عنه على سبيل المخابرة كانت في المخاطبة وهذا نظير قوله واما الاستدلال بعبارة
النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له الاستدلال اخذ طلب الدليل والدليل هو الذي يستلزم حصوله في الذهن حصول شيء آخر
وفي اصطلاح اهل الذهن من الانتقال الى الموثر كالدخان مع النار فانه لما ادرك الدخان بدون رؤية النار انتقل الذهن منه الى
النار وقيل بالعكس هو المراد وههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها وسميت الالفاظ الدالة على
المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اشتهر اسمه الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع
نصوص وهو المراد ههنا دون ما تقدم نفسه حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية يسمى الاستدلال
بعبارة النص والمراد ههنا من عبارة النص عينه ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي اعبر نفس الكلام وسيأتيه وكانت
هذه الاضافة من قبيل جمع القوم وكل الدراهم ونفس الشيء وقد تقدم ان القسم الرابع مما يتعلق بالمعنى اما كون الدلالة ولا اقتضاء المعاني
فظاهر وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى وفي النظم الحكم الثابت بالمعنى دون النظم
نفسه فان اباحة فعل المشتري مما ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فانكحوا لا بمعنى النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي
الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق لكن يلزم على
هذا ان يكون جميع الاقسام من قبيل المعاني وكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام والجواب التزام وكون الكل معنى باعتبار
اقسام القرآن وهو النظم والمعنى مسلم فيه عند معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب في اهل الاداء فيما يتعلق من الكتاب وكون عام عند
هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من الكتاب تسامحا لا استدلال بعبارة النص هو العمل
بظاهر ما سيق الكلام لاجله كذا وكر محي الاسلام رحمه والله به عمل المجتهد كما لو نص الصلوة فرضة لوقوع اسم الصلوة والزما حرام لوقوع
ولا تقربوا الزنا الآية فصدا واشاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته قوله واما الاستدلال باشارة النص
هو العمل بما ثبت بظاهر لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن بسبب لاثبات
النفقة ولهذا اشار الى ان النسب الى الاب الاستدلال باشارة النص هو العمل بما ثبت بظاهر اي مركبه من غير زيادة ولا نقصان لكنه
اي ثابت بظاهر لغة غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه حتى يحتاج فيه الى ضرب من التأويل قال صاحب التقويم الاشارة
التعريض والكناية لغة لا ينال المراد الا بضرب تأويل وتبيين ثم لذلك وجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يوجب فيما يظهر من
المحسوسات ان من نظر الى سماء عالية فرآه وراء مع وكذا عمر بن مسعود وسئل عن اطراف العين من غير قصد فيما قابله وهو المقصود بالنص
وما وقع عليه اطراف البصر فهو مرئي بطريق الاشارة تعالى الا قصد امثاله قوله مع وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على
المولود وقد اشار الى ان النسب الى الاب لانه نسب له بلام العلم وانه يوجب الاختصاص فيدل على كونه احق بالولد وبالاجماع والاصبر
احق به ملكا فدل انه صار احق به نسبا واعلم ان فيما يتمسك به الظاهر واخواته عن قسم الاستدلال عوضا لانهم قالوا الظاهر ما لا يكون مسوقا
الكلام له والنص ما سيق له وقالوا عبارة النص ما سيق له الكلام واشارته ما لم يسق له وهم معنون على ان الاستدلال الظاهر عبارة
النص ايضا كما مر وهو مناقض وعلى هذا كان الواجب ان يقال الاستدلال بالنص للمعنى المقصود من النظم بذلك الكلام كبيان العموم
واجيب بان المراد بالسوق المبين في الظاهر هو السوق الاصلي الى السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح من الابوة ورؤية
قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الآية والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي وان كان موخرا ويكون مسوقا للمعنى غير اصلي
زيد من مولى كجاء القوم حتى ابت زيد فيكون الظاهر كالمنطوق لكن مفهوما كالمنطوق مسوقا للمعنى الاصلي وغيره
كالمراد العبارة كذلك وجه لامنا فاهو من الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون النص هو فان المعنى الاصلي كل اشارة
النص هو الظاهر من زيادة وضوح ثم النسبة بين العبارة واخواتها اما بين العبارة والاشارة فالعموم والخصوص المطلق لان كل اشارة

لابد لها من نظم ولا تنفك عنها واما الدلالة ولا اقتضاء فبينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والاشارة واما الدلالة
ولا اقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحتملان الا المنطوق بقوله
والثابت بالعبارة ما سيق الكلام لاجله كالعبارة ولا اشارة عموم كالعبارة والاشارة في اثبات الحكم سواء وقد
وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض ولا اشارة عموم كالعبارة والاشارة في اثبات الحكم سواء وقد
ماسات الحكم الاشارة الى جواز وقوع التفاوت في غيره مثل كونه كل واحد قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون
قطعية وغير قطعية وهما سواء في ايجاب الحكم قطعا الا ان الاول احق عند التعارض احق لكونه مقصودا مثال التعارض
سيما قوله صلى الله عليه وسلم في النساء انهن ناقصات العقل والدين وقيل ما نقصان دينهن قال عليه السلام تقعد احداهن شطر
عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وقد اشار الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي وهو معارض
بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة والاشارة
عموم كالعبارة الا ان دلالتها سيقت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال الغاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما سيق له الكلام فاما ما يثبت بالاشارة البين من غير ان يكون سياق الكلام له فيجوز بناء على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع
فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص قلنا ولا اصح لما قلنا قوله واما الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا
كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا يعني كل من
يعرف هذا اللسان بعرفه بمجرد سماع هذا اللفظ من غير تأمل سواء كان من اهل الاجتهاد او لم يكن وهذا اشارة الى ان مفهومه
لغوي لا قياسي لان المفهوم القياسي نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه صوري او عرفي لانا نجد
انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذه الالفاظ فلهذا ساوى الفقه عرفه كالنهي عن التأفيف قوله ولا تعمل العموم او يوقف به
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان التأفيف اسم لفعل يصوره مفعوله ومعنى مقصوده لاجله ثبت الحرمة وهو الاذى حتى لو عرف
هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم الكرام لم تثبت الحرمة ولما عرف النهي عن التأفيف باعتبار الاذى يوقف به على
حرمة سائر الانواع التي فيها الاذى كالضرب وغيره بدون الاجتهاد وقد ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس
لانه ما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اعمل كالتأفيف مثلا وفيه كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى كان قياسا في الاصل
الا ان الكتاب لما كان ظاهرا بين جليا وقد عرف المعرف بينهما بان المعنى في الدلالة وفي القياس ظني قوله والثابت كالثابت
بالاشارة الا عند التعارض ولهذا يصح اثبات الحد والكفارات بدلالة النصوص دون القياس الثابت بدلالة النص كالثابت
القسم مثل الثابت بالاشارة الا ان الاشارة قوية عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى
اللغوي مثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها وجبت في الخطأ بالنص مع قيام العذر بقوله
ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فلان تجب في العمد وما عذر فيه كان اولى فعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه لانه جعل كل جزائه جهنم لان الجزاء اسم للكامل القائم على ما مر فيوجب الكفارة فيه كان المذكور
بعض الجزاء فلم يكن كاملا فما عرف بلفظ الجزاء ان موجب الفعل اخفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة وهذا اي ولان الثابت به
كالثابت بالاشارة يصح اثبات الحد والكفارات بدلالة النصوص اما اثبات الحد فلكايجاب الرجم على غير ما عز فيمن زنى وهو محصن
فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي قتل لانه زنى وهو محصن ثبت في فهم دلالة النص واما
اثبات الكفارة فلكايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان بدلالة نص الاهلاك وهو ما روي ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال عليه السلام ما اصنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال
بيده على صدر عنقه وقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال عليه السلام اطعم ستين مسكينا
فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتي بصدقات بني زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا وتصدق على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج

مني ومن عيالي والله ما بين لابتي المدينة احوج مني ومن عيالي فقال عليه السلام كلها انت وعيالك وفي رواية بجوزك ولا تجزي بعدك
واما كان وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا يجب على غيره عند وجود هذه الجناية ولا يجوز اثباتها بالقياس عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله موفقون القياس من دلائل الشرع فثبت به كالكتاب والسنة فان الدلائل التي ثبتت حجية القياس
لم تفصل بين موضع وموضع فلنا انه ورد شرعا عقوبة وجزاء على الجنايات التي يتعلق بها وهما معنى الطهرة بشهادة صاحب
الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وهما معنى العقوبة والزواجر ايضا ولا مدخل للرأي في معرفة
مقادير الآثام ومعرفة ما يحصل به ازالتها ومعرفة ما يحصل جزاء عنها ومقادير ذلك ولا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي
بخلاف الاستدلال فان مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع
قوله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له الثابت بهذا القسم اي بدلالة النص لا يحتمل التخصيص وهذا لانه يستدعي
سبق العموم ولا عموم في الدلالة لان العموم من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى وقال المصنف اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان
المعنى واحد وانما تكثره بتكثر المحال فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على قول من يقول بان
المعاني لها عموم وهو اختصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان من قال الموجب
لحرمة التأفيف موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة للحرمة انما وجد حتى تثبت الحرمة وحتى وجد هذا الوصف ولا
حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة وليس بعلة وهذا تناقض وقد بحث من جهتين الاولى ان الحكم لا يستدعي الى ان يكون
الدلالة قياسا حيث قال حتى يمكن تعديته ودوران فساده وانتفاء الاثبات والثاني ان الدلالة قد تكون غير معقولة المعنى فلا يتعدى
في بحث العام ان العموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى واما المعنى لا غير قوله في المعنى عموم لا يتم اما ان اريد به على مذهب الاول فيكون مناقضا
قال في تقسيم العام وعلى المذهب الثاني فيلزم ما ذكرنا الوجه الاول والجواب ان الناس يختلفون في العام المعنوي فمنهم من يسمى المطلق ومنهم
ما يتناول الذات دون الصفات لا مانع ولا اثبات اعني الماهية لا بشرط شيء عاما ومنهم من يسمى الماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي
ما يتناول الذات دون الصفات لا مانع ولا اثبات اعني الماهية لا بشرط شيء عاما ومنهم من يسمى الماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي
ويتمول لها عاما فيحمل قول المصنف في تقسيم العام على الاول لانه لكونه جزء الموجود موجودة في الخارج يصح التكلف وعلى الاحكام لا يتم
به ويحمل قوله هنا لا عموم له على الثاني لان الماهية مع قيد الطلبية لا تتحقق في الخارج للزوم التحقق المانع من اعتبار التنوع ولا يصح التكلف
به وان تمسك المصنف في تقسيم العام على الاول لانه لا يحتمل الانتظام وهو لا يكون بتسميته الى المنظم وهو فلسفة العلوم ان كان الاول والثاني لو
قوله واما الثابت بالاقتضاء العموم للعهد وليس ذلك بلازم يجوز ان يكون الجنس او ورده عاما لبذكر العموم المعنوي لتستقيم قوله
النص فلم يحمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما ادله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي
فكان كالثابت بالنص الاقتضاء مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضي وعرف المصنف الثابت باقتضاء النص بانه شيء لم يكن
النص الا بشرط تقدم ذلك الشيء عليه فان ذلك اي اقتضاء اقتضاه النص لصحة ما ادله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي
الى النص بواسطة المقتضي او المقتضي مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فالكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة
هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضي وما ثبت به هو حكم المقتضي والعاني في قوله فصار يدل ان اضافة الحكم تبعية لا اقتضاء فكان كالثابت
بالنص اي كان حكم المقتضي حكما للنص مضافا اليه لان حكم المقتضي تابع له وهو تابع للمقتضي فيكون المقتضي مضافا اليه نفسه وحكمه
بواسطته كما اذا وجب الحنطة المبتاعة اجد اسمه كون يدا بعد من ملك وتشتري القرب فانه يوجب الملك والملك القرب يوجب العتق بالمقتضي
فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا وثابت عن الكفارة اذا نوى واعلم ان المقتضي اذا كان
نوعه بطريق التبعية لزم ان يكون صالحا لتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المعتق هذا
الا ان يقتضي الصحة كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان الماهية الاعتاق اهل لسائر التصرفات ولا يصح تبعا لبعض
فروعها وكذا لا يجوز ان يكون الكفار مخاطبين بالشرائع عندنا بان يحمل الايمان بانه اقتضاء لصحة الخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات

وراءها فلا يصح تبعا لما مر وبه نقول لزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط
نفسه لصار مقصودا نفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير متعاقدا ان كان في غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى
وكذا المجنون بنية السلطان والمرأة بنية الزوج ولزم ان لا يصح به لو عند التصريح به لا يحتاج الى اثباته بالاقتضاء وح
يكون ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضى ـ وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهور خلافه في المحذوف
ومثاله الاول ما نحن فيه فالكفر مقتضى الملك لم يذكر ـ قال المصنف علامة المقتضى ان يصح به المقتضى ولا يلغى اذا ظهر خلافه في المحذوف
فانه يعتبر المذكور عند التصريح به كما في قوله ع واسئل القرية فان الاصل محذوف اما مقتضى جدا فالقاضي ابو زيد اعلم علماء اصحابنا
المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ثم اولى تعريف المقتضى بوجه جعل المنطوق منطوق الصحيح
المنطوق وانه يشمل الجميع والقاضي ابو زيد تابعهم لا ذكر وجعل الكل قسما واحدا وقال المقتضى ما زاد على النص ثم بمعنى النص
بدونه فاقتضاء النص ليتحقق معناه والا فلغو في تعريفه هذا وحل المحذوف بعضهم قال مسألة قوله ع اخبار واسئل القرية
اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤول من اهل البيان لينفذ والسبع لا مام تجوزا لاسلام
وخاصة الناس وبه قال ابو الحسن الكرخي ان العموم متحقق عند ابراء هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلقا وخرجا عتقا
مذكورين وبه الحنث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين القابل للعموم وغيره وجعلوا العامل قسما آخر
وسموه محذوفا وتصيروا علامة اقتضاء المحذوف غير المقتضى وباقي المصنف واورد تلك العلامة قال وعلامته ان يصح به المذكور ولا
يلغى عند ظهور غيره ان المقتضى تغير عند التصريح بالمقتضى والمحذوف اذا قدر من كونه اقتضى عن مذكور ما كان مقتضاه
واستقل الى المقدر كما في قوله ع اخبار واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية ووقع عليها واصرح بالاهل الذي هو المحذوف
بصير السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وكان من قبيل المحذوف قبل ذلك تقرر الكلام بجواز اظهار المحذوف
ايضا تقرره في الاقتضاء كما في قوله عليه السلام اضرب عصاك الحجر فانبجست اي فضرب فانشق الحجر فانبجست وانما كذبه والا لكان يجوز
هذا المحذوف من باب الاقتصاد لانه انما يكون في الامر الشرعي وما ذكرنا ليس كذلك واجيب ما ذكرنا من العلامة ربما تعتبر عند التصريح
به لا ثم في ذلك وفي جانب المحذوف عند الاظهار فان الكلام عند التصريح به قد تغير وقد لا يتغير كما في قوله ع واسئل القرية فيبقى اعتبار
المقتضى في عدم ارادة المحذوف بحقيقة العرف منها وفيه ضعف بما بيانه واعلم ان العرف منها يتحقق من وجه الاول ان المقتضى
كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه مقتضى طلقا صورة تبعيض وصفا والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله
طلقي نفسك والثاني ما ذكرنا من عدم الاثر بمصرح المقتضى ومن التغير بمصرح المحذوف والثالث انه ليس من شرط المحذوف اعتقاد
رتبته عن المظهر لانه ليس تابع والمقتضى من شرطه ذلك والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المقتضى والمقتضى موجودين للمتكلم كما في قوله اعتق
عبدك عني الف فان الاعتاق والملك مقصود وفي المحذوف لكن هو المراد دون المصرح به فان المراد بالسؤال في قوله ع واسئل القرية
هو الاهل دون القرية والخامس المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف قبله عند من يجعله من المقتضى قبل ما الفصل المحذوف
المقتضى صار اقسام هذا القسم خمسة واجيب بانه لما كان المحذوف في المذكور لغة كان له حكم الجاري بثبوت اقسام اربعة ان اصحاب
الكشف ومن سلك طريق الشهود من يحكمه ان يجيب عن كلام المخالف بان هو الاعلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام
قد يتغير المقتضى ايضا كما في قوله اعتق عبدك عني فانه يتغير التصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لا يثبت احد على بعد ثبوته ملكا للمولى بل
يصير ملكا للامر فصار عني ولكانه قال اعتق عبدك عني وهذا يتغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا وما ذكرتم من
الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف موقعه ويتغير الكلام في المقتضى وجد لزومه
في المحذوف انه في هذه الصورة من الى التسوية لا شتراكهما في التقرر ولو كان كذلك يجعل الكل كلاما واحدا واما المسائل التي صحت بالبنية
العموم وهي التي حملتم على مخالفة المقدر من يستحسن من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس تقديره

ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان يبانان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فصار المصدر
مذكورا يصح فيه نية التعميم ومثالها في مثال المقتضى قوله اعتق عبدك عني بالف درهم انه يقتضي البيع مقتضى العتق اي لضرورة صحة الاعتاق
لانه موقوف على الملك فاملك على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله الف فهو لهم واثبات به كاثبات بدلالة النص
الا عند المعارضة اثبات بالمقتضى مثل اثبات بدلالة النص الا عند المعارضة فان دلالة النص هناك اقوى لان النص يوجب اثبات
بدلالة باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس كذلك وانما ثبت ضرورة صحة المنطوق فيكون ثابتا من وجه دون وجه فان صاحب التحقيق
وما وجدت لتجارة المقتضى والدلالة مثالا ولا حاجة لصحة الاصل بعد فانه لا يدل عليه الى ابراء المثال الى الحوالة المثال الحالة في الاصل
والقرب وقد تحمل بعض الشارحين في ابراء المثال فيه فقال لغة بايع من آخر عبدا بالمئة درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك
عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق بدل الزوج فساد شراء ما باع قبل نقد الثمن يوجب
ان لا يكون دلالة اقتضاء بدليل على الجواز فيترجح الدلالة على الاقتضاء قال واما قلنا انه دلالة ان ثبوت الحكم في حق عبد زيد كان معنى النص
بالنظم لثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن قال ان يقول لا اسلم المعارضة لان من شرط التساوي الجنسين والتساوي ان المقتضى الذي
قام مقتضى بنظم الامر والدلالة ثابتة بالاثر فانهما متعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكرتم الصورة ان تعتبر يترجح الدلالة على المقتضى فانه
لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت منك هذا العبد بكذا بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا لان موجب ذلك مقتضى عدم الجواز من
غير معارضة نص اخر اياه فلا يكون هذا نصا غير معارضة لدلالة المقتضى قوله والعموم بعده اي اذا قال لمن طلقت عبدي حر وفلان
صحاحا وقت صحاحه لا يصدق عبده ما وكذا اذا قال انت طالق وطلقك وفي الحلف لا يصح عتاق وقد طلقي نفسك وانت بائن على احد من
الجميع الثابت بالاقتضاء لا عموم له عند ما خلافا للشافعي هو الذي يعود المقتضى يعود المنصوص ثبوت الجمع به حتى كان الثابت به كالثابت بالنص
لا الباب من ذلك في اثبات صفة العموم فيه يجعل كالمنصوص وقلنا انه ثابت ضرورة صحة المقتضى فلا ظهور ثبوته فيما وراء المقتضى لان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها كالميتة حالة المخمصة وذكر انه قال ان اهلت فعبدي حر وفي صحاحه وفي صحاحه لا يصدق عند ما لان المعقود
بنت اقتضاء لان الفعل صرف الملك من الامكان الى الوجود وهذا لا يدل على المعقود بل يوقعه ان الفعل منعدم بنت معدوم مقتضى من حيث
الاقتضاء لان الفعل صرف الملك من الامكان الى الوجود وهذا لا يدل على المعقود بل يوقعه ان الفعل منعدم بنت معدوم مقتضى من حيث
العقل لا بد له من منصوص بدون محل منعقد فيه الفعل وكان ترتيبه فان يسلم الكلام بجدف في التخصيص بحيث باطل كل صحة وصوبه جمهور
احسب بان ذكر بحصول المحذوف عليه لا للعموم فانه لو نصوص هذا العمل بذكر العموم يكون اقتضاء واعلم ان ما ورد مسلمة لا كل من شيء
المقتضى مثل قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا منفكا لان انتفاء الاكل لا يستلزم من الشرع من جوابه من لم يعرف الشرع
اصلا الا ان حالة المقتضى هو الذي يبنى صحة ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا الا لغة ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ
ولا يكون مسقوطا له لكن من ضرورة الصحة ان من حيث تمنع وجود المقدور الا بشرعا كقوله اعتق عبدك عني او منع عقد او نحو مثل قوله تع
من تعلم امها يكون فانه مقتضى اضمار الفعل وهو الوطء او الاستمتاع لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بالافعال تعلقا الا بالافعال المطلقة او منع
من تعلم امها يكون فانه مقتضى اضمار الفعل وهو الوطء او الاستمتاع لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بالافعال تعلقا الا بالافعال المطلقة او منع
كون المحرم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فتمكن من يحمل هذه المسألة واشباهها من باب الاقتضاء لكن تعذر الوقوف
مدلول المحذوف لغة وقال لان المقدر فيه ثابت بدلالة النص فيهما صحيحة لكن على اختلاف الجمع اما في الاول فلان المحذوف ثابت لغة فصار مذكورا
وعلى هذا استثناء لا يصح لان قوله استثناء تعلق بعد لا يحتمل الجد ولا يمنع الخلاف به ضمنا محمد الله تعالى لانه كذب وتعذر الحقيقة لان الوصف يدل من
الصفة الدائمة لمحل لغو لكونه للذات مبتدأ جاز وكان قوله مستثنى لصحة الكلام والتحقيق بحصل واحد فلا يمنع الاكذب وقوله طلقك انه في المعقد
الصفة الدائمة لمحل لغو لكونه للذات مبتدأ جاز وكان قوله مستثنى لصحة الكلام والتحقيق بحصل واحد فلا يمنع الاكذب وقوله طلقك انه في المعقد
اخبار عن طلاق موجود ماض ومعلوم يتلقى قبل وكان كذبا كالقائل ضربت ولم يسبق منه الضرب غير انه لغو الطلاق تقديره صار مطلوبا
نصح بعد فيستقيم تقدير الضرورة والاعتبار في الثلث ولا تحمل منعه لان النية انما تحمل المنصوص لا فيما ضمنا فصحح الكلام بخلاف
طالقا ان طلقتي نفسك وانت بائن فان نية الثلث فيهما صحيحة لكن على اختلاف الجمع اما في الاول فلان المحصور ثابت لغة فصار مذكورا
نفسه فاحتمل الكل ولا اقل كساس اسباد اجناس واما الثاني فلان البينونة تحصل بالمرأة المحل والانفصال وجهان انقطاع رجعي الى الملك وانقطاع

يرجع الى الكل فقد والمقتضى على الاخبار نصح تبيينه قوله مسئلة التخصيص على الشيء باسم العلم بدل على الخصوص عند
البعض كقوله عليه الماء من الماء فهم لا يجاز رصه عدم وجوب الاغتسال بالانسال بعدم الماء وعندنا بالقضية سواء كان معروفا
بالعدد او لم يكن ان النص لم تساوه تكلف وجب بيانا او بيانا ولا سند ان منهم بحرف لا استغراق وعندنا هو كذلك فيما علق بغير
الماء عموان الماء سبب عمان من وجود دلالة ومن الناس من استدل بالنصوص بوجوه اخر غير ما ذكرنا في اسد بعد امن ذلك
لا استدلال بمفهوم المخالفة قال جماعة الاصوليين من اصحاب الشافعي ح لا له اللفظ ينقسم الى منطوق ومفهوم واول ما عليه اللفظ في محل النطق
وجعلوا اما سمياه خطابا واشارة واقتضاء من هذا القبيل الى المفهوم ومفهوما واول ما عليه اللفظ لا في محل النطق ثم يسمى المفهوم ان يكون
موافقة وسواء كان المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص
او الى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر
ثم يسمون هذا القسم من المفهوم على اقسام فمنها ما قال بعض العلماء منهم بكل الدقاق وابو حامد وبعض الحنابلة ولا شك ان التخصيص
على الشيء باسم العلم اي بالاسم الذي يدل على الذات سواء كان اسم جنس كالماء او اسما علما كزيد مفردا او غير مفرد فهو دل على نفي
ما عداه وقال الغزالي من اصحابنا ان كان محصورا بعدد دل على نفي ما عداه وعند عامة اصحابنا لا دل مطلقا احتج الاول بان الانصار
رضي الله عنهم فهموا التخصيص من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالانسال وسواء كان جماعة او رجلا اصلا انه لم ينكر
جدا بلاح فلا يزال ومن كان من اهل اللسان فلو لم يكن موجبا لما صح الاستدلال منهم والحق بالماء الاول الظهور في المعنى
ومن المسببة ومعناه استعمال الماء اهل الاغتسال واجب بسبب المني وانه لو لم يجب ذلك لم يظهر التخصيص فائدة والتالي باطل
لعدم جواز كون كلام صاحب الشريعة خاليا عن الفائدة واستدل السبكي بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه دل على نفي ما
عداه وانه اذا كان محصورا بعدد في اثبات الحكم في غير ابطال العدد المنصوص وهو غير جائز ولنا في ذلك الكتاب والسنة والاجماع
والمعقول اما الكتاب فانه تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الاربعة الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم فدل
لا يدل على اباحة الظلم في غيرها وامثاله في كلام الله كثير واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم احكم في الماء الذي لا يغتسل فيه من الجنابة لم
يدل ذلك على التخصيص بالجنابة وفي غيرها من اسباب الاغتسال واما الاجماع فان الفقهاء اجمعوا على جواز التعليل ولو كان للخصوص لما
بالمنع في عموم نصار التعليل على مضائق النص والتالي باطل بيان الملازمة ان القياس لا بد له من اصل وحكم والاصل لا بد وان يكون
منصوصا عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس والا ثبت القياس
على الاصل وهو ممتنع فانه من تعليل الحكم في الفرع على مقتضى النص واما المعنوي فقوله ان ارادت انه عند الحكم عند ثبات
غير المسمى النص فكذلك عندنا لان حكم النص لم يثبت به بل بعلة النص وان ارادت انه لا يثبت فيه لكون النص مانعا فهذا خطأ لان
النص لم يتناوله لكنه منع وانه لا يجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو جزئي والملزوم لا من فانه يوجب حرمة الضد وكراهته الى ذلك
ليس الامر نفسه بل لان استعمال الضد الى نقيضه يمنع حرمة الضد وكراهته يوجب المأمور به لا بالامر نفسه والملزوم انتفاء
فانه سبب لحل الشيء المنكوحة والحرمة في ابانة الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره مع ان لفظ النكاح ثم متناول ابانة غير الزوج لا بالنص
والاجماع لان حرمة الام نص اخر لا بالنكاح وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وكذا الحرمة في حق غير الزوج وهو قوله تعالى والمحصنات من النساء
فلو كان حل الحكم بالاسم الاعلى نفي الحكم عما عداه لزم الكفر من قول الرجل زيد موجود ومحمد رسول الله والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه ح يلزم من الاول نفي وجود الصانع تعالى وذلك علو الكبير ومن الثاني نفي نبوة الانبياء والمعتقد بهما عالم ان قول الملاحدة
صحيح لانه اما يلزم ان لو دل الدليل الحرج على وجوده وصحة نبوتهم قوله ولا استدلال منهم جوابه انما استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء
يعني ان استدلال الانصار لم يكن لدلالة النص على التخصيص بدلالة الاستغراق الموجبة للانحصار وعندنا ما ذكرنا كما هذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار فان الاستغراق ثابت في وجوب الغسل الذي تعلق بعين الماء كالواقع الماء بالانسال لعدم الانسال الخاص بالجنابة

ومن ولا الذي بعد مرافق الاستعمال الحقائق لما كان سببا لنزول الماء كان ولعلة الله فانه معلوم عند تعذر الوقوف عليه كالنوم
اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة وانما قلنا فيما سعلى بعين الماء الا مسائل عند وجوب الغسل في حق الماء فان المسلمين اجمعوا على
وجوب الغسل على الحائض والنفساء واما فائدة التخصيص فهو ان تناول المجتهد فائدة النص ثبت بالحكم في غير المنصوص لبيان
درجته وهذا لا يحصل على تقدير عموم النص واما الجواب عن قول البعض ما ذكر شغل الحال في التخصيص الدال على التخصيص لما ذكرنا ودليل
العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور فقط وقد قلنا ان الحكم ثابت في غير المنصوص عليه بعلة النص لا بالنص فلا وجب
ذلك ابطال العدد المنصوص وعلى هذا قول المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والعذر على قوله صلى الله عليه وسلم من جد ومن لعب جد
النكاح والطلاق والعتق لان العتاق والعفو يظهر الطلاق كونها من الاسقاطات والعذر كالعبث لما تقدم فان مسئلة قد استدل
على جواز الرؤية للمؤمنين بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فقد علم بدلالة التخصيص على التخصيص والجواب انما استدل المعتزلة
بحجوبهم فانه عقوبة لهم فيجب ان يكون اهل الحق على خلافهم والا لكان الحجاب على الكفار عقوبة لاستقامة المسلمين وذلك لا التخصيص
والحكم لهذا اصطلاحي يسمى وصف حاصل وعلى شرط كان والا على بعد عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لو كان نكاح الامة
عند دخول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق
بالشرط عاملا في منع حكم دون السبب حتى لو علق بعلق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث ومنها ان الحكم لهذا اضيف الى
مسمى وصف حاصل بالكون لا اسم عاما لكنه متعدد بوصف مختص بالبعض كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم علم في جنسه ووصف
السوم يختص بعضه وسمي هذا مفهوم عند وعلى شرط كما في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك بالمال
نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المسلمات وسمي مفهوم الشرط كان اضافة ذلك الوصف والمعنى على نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط
وهو قول مالك والشافعي وجمهور اصحابه واحد واصحاب الظاهر وجماعة من المتكلمين وجماعة من اهل اللغة وعند الاول وهو قول ابي حنيفة
والقاضي والغزالي والباقلاني وجمهور اصحابه احتج الاول بما نقل من بعض اهل اللغة والمعقول اما الاول فما روي ان ابا عبيد سئل عن العرب
استعمال الحكم المفهوم وقال في قوله عليه السلام الواجد يحل عرضه وعقوبته انه يدل على ان غيره لا يحل مطالبته وحبسه واما الثاني
فلان تخصيص الوصف لو لم يدل على النفي في غيره لم يكن ذكره فائدة والتالي باطل لان تخصيص الحاكم لا يعبث او البلغاء بعبثه فائدة لا يكون فضلا
عن تخصيص الشارع اما الملازمة فلانه لو لم يدل على النفي في غيره لاستوت الحلول والسائمة وجوب الزكوة فلم يبق لذكر السائمة فائدة
عن تخصيص الشارع اما الملازمة فلانه لو لم يدل على النفي في غيره لاستوت الحلول والسائمة لفوات الشرط والوصف المذكورين في الاية واحتج الاخرون
وعلى هذا لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند دخول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في الاية واحتج الاخرون
بآيات لم يعد الاضافة فيها تخصيصا كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل فان قيد التعمد لم يعد تخصيصا لوجوب الجزاء على الخاطئ
وقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الحكم بالتربية اللاتي في حجوركم ثابت سواء كانت في حجره او لا فاضافة تخصيصا لكن
اذا تعلق ضرب الربائب بالدخول والاقتصار كان تخصيصا ولو اذا لا اضافة تخصيصا لكن الكلام الذي يدعى منعا جاريا مثل الاحاد مع
لو قال وعلى الاقتصار كان عطف القصار بفضله والجواب عن رواية ابي عبيد ان الحكم على الغير من الكلام الفائدة اظهار رجحان المجتهد عن غيره فان النفي لو استوعب
جواز الغلط عليه لا يجوز وعن قوله لم يكن لذكره فائدة ان الاثم وذلك بجواز الكفر الفائدة اظهار رجحان المجتهد عن غيره فان النفي لو استوعب
جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ولم يظهر رجحان المجتهد عن غيره وحاصل ما ذكر من هذا الاصل ان الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط فان
التعليق بالشرط عنده يوجب الحكم عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف يعني الشرط في تاخير حكم الوجوب فان في قول الرجل لامرأته انت
طالق ان دخلت الدار راكبة يصير الطلاق معلقا بالركوب كما يصير معلقا بالدخول والوجوب لنفي صارى الوصف لم يكون علة ولا الوصف
في النفي ولا تريب عدم الحكم على عدم الوصف والفاضل ان يمنع الجواب ما لم يجعل الوصف معنى العلة حتى لو لم يذكر عند الحكم لكون عند الحكم قبل
معنى الشرط لا يعدم ويبقى شرطا في معنى العلة فان عدم بالوجوب عدم الحكم لان الحكم مستند الى وجود العلة والشرط فعند الحكم بعد وجود
وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة تقتضي الحكم قبل وجوده بل العدم سببه واما الشرط فعند الحكم بعد وجوده

وكان ما ذكرنا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب لا كان سببا وجعل الحكم عند وجوده فالصواب فيه ما لا يلزم الدور وصف
معنى الشرط لان الوصف قد يكون مشيرا الى الحكم كما في قولك اعتق عبدي الصالح بخلاف الشرط فان مفهوم الصفة انما يكون ملحقا بمفهوم الشرط اذا
العدم لا يسمى نفيا واعتبر الشرط عاملا في منع الحكم تبعا لخلاف الوصف بالشرط فان مفهوم الصفة انما يكون ملحقا بمفهوم الشرط اذا
كان الشرط عاملا في منع الحكم حتى لزم عدم الحكم عند عدمه واما اذا جعل عاملا في منع السبب كغيره فانما على العدم تبعا فلا يلحق به
مفهوم الصفة وانما اعتبره عاملا في ذلك لان قولنا ان طلقتك فانت طالق مثلا سبب شرعي للطلاق يجب ترتب حكمه عليه لكونه موجودا خلاف جعله
بجعله معدوما بالتعليق لان الموجود لا يصير معدوما بالتعليق بجعل المعلق بالحكم وصورة ما اخر الحكم عن سببه كشرط الخيار في البيع
فانه يدخل على الحكم وهو ثبوت الملك وحل الانتفاع دون السبب الذي هو الايجاب والقبول فيوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط وانما كان
كذلك لكون تعليق الطلاق والعتاق بالملك باطلا والتكفير بالمال قبل الحنث جائزا اما الاول فلان التعليق لما كان سببا عنده في الحال ومحل
زمان صيرورته سببا شرطا بالاجماع والاجنبية ليست بمحل في الحال ثم كلامه لغو وتعلقه باطلا واما الثاني فلان الكفارة
في اليمين بالله تعالى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى شرط وهو التعليق حيث لزم كل واحد منهما عند الحنث واحد الجزاءين وهو
التعليق سبب للجزاء قبل الحنث فكذا الاخر يكون سببا للكفارة جوازا قبل الحنث وبعد انصاف الكفارة بها فصار كفارة التحرير والحنث
شرط لوجوب اداء ما يكون موجبا للحكم الى حين وجوده بمنزلة الاجل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء
كتعجيل الزكوة والدين المؤجل والاختصاص بالمعاوضة المعلق فيجاز بنصف بالوجوب مع عدم ثبوت الفقر وهو وجوب الاداء كانصاف
التنزيل لوجوب خمس العقدة المشترى الى اجل مع عدم وجوب الاداء قبله واما البدنية فليس كذلك لان وجوب صوم شهرين وجزاء له
تاخر الى ما بعد الحنث بالاجماع فكذلك نفس وجوبه ضرورة اتحادهما فصار كان التعليق لم يجعل سببا للكفارة فيما قبل الحنث بمنزلة
السبب فلا يجوز قوله وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب للوجود الا ركنه والاثبات الا في محله وهذا الشرط
حال منه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه ويدرك الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا لما نوع من بيان اعتبار الشافعي رحمه الله مفهوم الصفة
مفهوم الشرط شرع في بيان ما عند اصحابنا فقال وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يوجد الا ركنه كما في البيع الاجر
منا الانعدام تمام الركن والاثبات الا في محله فيصح كونه غير مضاف الى محله وهذا الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير
مضاف اليه ويدرك الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا لما ذكرنا مصنف شارح الامام فخر الاسلام وهو حسام الدين الشهيد
ان اعتبار التصرف في الشرع سلب الشيء بوجود الركن من الاهل والمحل وبالاتصال بالمحل وعندنا احد الاثنين لا ينعقد
الايجاب سببا فكذا عند الثالث فان قيل سلمنا ان الايجاب لا يوجد الا ركنه والاثبات الا في محله ولا يصل الا بالاتصال الى محله ولكن
لا نم انه لم يتصل الى المحل وانما كان كذلك لو كان الحرمة اجنبية ومن المحل فاجاب ان التصرف من المسلم قبول لما هو
اختيار وهو المطلق دون وقوع الطلاق لانه امر جبري لا اختيار له فيه بعد التعليق وان التعليق انما يعلق بما ذكر والمذكور
هنا هو سبب الحكم فيكون المعلق سببا والسبب ما يكون مفضيا ولا يتاتى من الايجاب المعلق بطريق فلا يكون سببا لايجاب
اما الاول فظاهر لانه حقيقة التزيد واما الثاني فلان الايجاب المعلق بمنزلة الحلف بالله والعقد على البر من طريق الجزاء لانه
لا يجب الا بالحنث فيكون منه ما خاف فلا يصلح سببا ولقائل ان يصلح سببا لا يكون متصلا بالمحل لتوقف اتصاله على كونه سببا وهذا الجواب
خيار الشرط فانه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لكونه من الاسباب لا يحتمل التعليق بالخطر لان جعل الملك بالخطر قمار وفي التعليق
البيع بالشرط خطر لانه لا يدري اكون ام لا فكان العاقل ان لا يجوز البيع بشرط الخيار وانما جوزناه بحديث حبان بن منقذ بخلاف القياس نظرا
على الاخوة لنا في المعاملات كيلا يفوت دخل على السبب تعلق حكمه بالحال لاستحالة ثبوت الحكم قبل ثبوت السبب ولو دخل على الحكم لفوات
سببه اي انعقد وغذي في الحال ولم يتعلق بالشرط لكنه تاخر الحكم عنه والحكم قبل ذلك ثابت في جعله واحدا على كل تقدير الخطر
حصول المقصود وكان اولى ولعامل المعقول لما ان لا يكون صحيحا فيرضا صاحبه لانه المعقود اللازمة فيفوت مقصود صاحب

الخيار والحاصل ان البيع لما احتمل الفسخ لم يكن تاركا موجب السبب بحكمه غير ان ما دون الخطر يحتمله ويسمى بلا رضا صاحبه فيحصل
مقصوده واما الطلاق والعتاق فلما لا يحتملان الفسخ ومن احتمل الفسخ لو جعلنا الشرط داخلا على الحكم لزم ان السبب
لم يكن تاركا لمقتضاه الخروج من التعليق وانما ثبت الخروج من التعليق لم يعقد سببا في الحال لبطلان استرداد محل الحوادث والتعليق يصحح
الطلاق والعتاق والملك لله يصح محله ومحله الحال واشتغلت اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط والوصف بخلاف النكاح لانه لا يحتمل
كون حرمة تمام ما لم يدخل بها لكن قبل الحنث لكونه سببا على السبب وقرينة بين الطلاق والعتاق حيث لا يحتمل الفسخ
تعليق الطلاق اذا حال الله وانما عقد بالمال قبل الحنث لكونه سببا على السبب وقرينة بين الطلاق والعتاق حيث لا يحتمل الفسخ
حيث يحتمل الفسخ وجوب الاداء لانه لا يجاب الاداء بالحنث وجوب الاداء قبل الحنث لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء
على عبد الشرع في حادثة فيما مثل كفارة اليمين وسائر الكفارات لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء يجوز بالشرط
موجب سببه عند علمه في المنصوص في تعليقه من الكفارات لانها حلف الا ان يتعرض جهة السبب المنصوص المقيد والشرط فقد
لما لم يتعرض جهة الشرط وهو الحنث بحرف من عبد حرة او عبد حرة او عبد حرة وعبد حرة فكان الاداء قبل الحنث
الانسان واما بعد الحنث فلا يجوز لان الحكم لا يجوز قبل وجود الشرط وهو الحنث في الموجود من الاسباب وهو الشرط
الحنث على ما عليه من حيث هي من عبارات كون الحنث على ما عليه ذكر ما عليه وعدم المقصود الحاصل على ما عليه
ما وصف فيه من المقيد وفيه ذكر المقيد فيه وهو مقيد والمعين بالقصد الاول انما هو المنصوص الموجود الحاصل بوجوده
تعدد وجوده موجودا كما هو من متعلق الاثر المنصوص من الشرط وبعده ما هو من عبد حرة او عبد حرة وعبد حرة
المنزل والحرة والعبد والحرة في سوق الرقيق وهو من صور ذات وجه واحد موجود بالمقيد على الشرط
في غير الحلف من سبب وشرط ولو قال الحكم لا كان او تعدد او يتحد الحكم وجود او عدم او تعدد
على كل حرة عبد او حرة من عبد حرة عبد من مسلمين من شرط الحج الى المنصوص على عدد مثل ما ذكر الحكم
وكان ولو وجد الشرط مقيدا بالمعين مصورة وصف اصل عدد ما منصوص في الاسباب حقيقة مبدوا الحق مبدوا
مقدوره لو لم يسع ومعنى بعد ايجاب الحصة اسبوع اصل عدد كل حصة كان الحكم وجود وعدد
لو وجد نحو ولو لم يعد بعد الحصة اسبوع اصل عدد كل حصة كان الحكم وجود وعدد
ساعة حين ... شرط ... عبد الحكم ... وعدد ... الحكم ... وعدد ... الحكم ... وعدد ...

ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت من القتل الخطأ واليمين المنعقد على ترك فعل مخصوص بعد الحالف بالحرام وبين
الظهار والصواب لزوال التفاوت بين القتلين اما ان كفارتهما او لا فان لم يكن فصحيح ما ذكرناه وان كان فجعل قوله لا يأتي الكفارة
حسن واحد وهو مدار ولبذة الاكاف على ان تفاوت الاتفاق من كفارتي القتلين عندكم وتساويهما حيث يتساويان الوجوب
لان الحل تقدير الاجل وقد سلم ان القتل العمد اعظم من الظهار واليمين وانما الخلاف في القتل الخطأ فلا يظهر كون الخطأ كالعمد
قوله والذي ابدعتم مع ارادة الحرام والقتل النفس التي حرم الله الا بالحق فوق القتل مع الشرك مطلقا وهو اماره التعظيم
صاحب من الكبائر وعدتها انفس من غير فصل واما حكما لان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار
وجب التحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر بفوات الكفارة احد الاشياء المعينة ثم صوم الثلاثة ايام فكل منهما مخالف
القتل صورة واما معنى فلان في الحديث الحكيم صرف عنه لان للفعل مدخلا في الظهار عند الجمهور والتحريم بالشبهة
الصوم عند الجمهور ليس عدا النهي من التيسير في النص قوله فاما عدد الاساءة والعدد المعلم لوجب الشرع لكن السنة المعروفة النظر
الزكوة عن العوامل والحاصل ما يحل اطلاق وجب تسميح الاطلاق ولا يثبت في بما الفاسق وجب تسميح الاطلاق الظاهر ان هذا جواب عما
انه جعلتم قيد الاساءة قوله عليه خمس من الابل السائمة فانه لوجب الزكوة في غير السائمة وكذلك اعتبرتم قيد العدالة في النص
المقيد بصاما خالفتموه شهادة عند العدول لقوله لكن كذلك لوجب الزكوة في غير السائمة بالنص المطلق على السوم وتقييد النص المطلق
المطلق عن العدالة وحيث فهم الحكم لان التقييد بالمانع عندكم حال قيد الاساءة والعدالة لوجب المنع لكن السنة المعروفة النظر
الزكوة عن العوامل وهي قوله عليه لا زكوة في العوامل وحيث تسميح الاطلاق وكذا اللام بالسنت في بما الفاسق وجب تسميح الاطلاق
بما قصدوا الى فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الاحوال والكشف عن الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق وجب تسميح الاطلاق الصوت في السماع وقد
لان المراد من النسخ ان كان المصطلح المذكور في باب البيان فذلك يقتضي تاخر الناسخ فوقت غير معلوم على ان تقييد المطلق بالنسخ عندنا
كما الوقت من التسمية حتى جاز اعتبارها دون الاخرى وان كان المراد من النسخ عدم ثبوت الكتب بعد ثبوت حتى يصير
او لا يستعمل فيه وعلى الركاب بان المراد هو المصطلح قوله فذلك يقتضي تاخر الناسخ فوقت غير معلوم ان اراد انه غير معلوم
للمجتهد فيصير حكمه الصريح وان اراد مطلقا فممنوع لان خطاب الله وكتابه وكتبه فاعلمه وهم يسوا من اهل الاهواء والبدع
وكذلك انهم عرفوا تاخره وتعيد المطلق والمركات يسمى عند المكنة المفهوم وقد عرفت مما تقدم ان المفهوم ليس بحجة وهو المذهب من حمل
المطلق على المقيد او نقول المراد من النسخ معناه المصطلح وهو تراخي احد الدليلين على الاخر لان المطلق والمقيد متحدان في السنة
المعروفة والامر الثبت في بما الفاسق سالما عن المعارض فعلمنا به فهذه النصوص المطلقة مع سلب النصوص المقيدة فعلمنا بها بعضا

قوله قيل ان المراد من النظم لوجب الوقوف الحكم ولا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة واعتبر فيها الجملة لما قصد المقابلة
عطف جملة على الجملة لوجب المشاركة لان حيث الجملة لما قصد الاستقلال بالمعنى لم يكن بنفسه لم يجب المشاركة الا
بعطف الواو وذهب بعض اهل النظر وقيل هو مذهب بعض الفقهاء الى ان الواو في النظم الى المطلق لوجب تعلق الحكم بعينه
الواو لغة وجملتين جملتين ما يصلح حيث اشتراك الحكم فالحكم مشترك الجملة المعطوفة لتشارك المعطوف عليه في الحكم المعطوف بالعطف
حتى لو لا يجب الزكوة على الصبي لانه تعلق فوت وجوب الزكوة بوجوب الصلوة بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكان سقوط الصلوة عن
الصبي موجبا لسقوط الزكوة بحكم الاشتراك ومسكوا في ذلك بقضية الفقه قالوا الواو للمطلق في الفقه والعطف لوجب الاشتراك
والعطف الواو عطفت الجملة قصدا في الجملة مثل المشاركة في الخبر لا الاخبار وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب المشاركة لان الاصل في الكلام
كلام تام ان يستبد بمعنى ولا يشارك غيره الا في اثبات المشاركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
عند الضرورة ولا ضرورة في المشاركة الجملة لما قصدت ما ثبت لها الاستقلال الى ما تم بها الا فان وقد عرفت الصريح في انه لا يجعل
فلا يجب المشاركة بخلاف المشاركة اذا تسميح الاستقلال جملة واحدة ما كانت تابعة بوجه متعلقة باستقلاله وهذا معنى قوله الا ان يعطف

انه لا يستلزم من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب المشاركة وعلى الركوة المستلزم من قوله فاذا تم معنى الجملة المعطوف عليه
لا يجب المشاركة لانها مستقلة وهذا الجواب في قولنا ان خلط الدار فانت طالق وعبدي حر من المعطوف تام معنى الجملة
الدار حال في حق الطلاق لا حصر ولا يشكل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فانه لا يحنث طلاق عتق بالشرط
خبر المبتدا وحيث اخره بالخبر وعلى ان مراد المتكلم فقد دل على ان المتكلم لم قصد التعليق لو قصد لاقترن قوله وعبدي لصلاحيته خبرا لاول لان الكبير
وهذا غاية ان دخلت الدار فزينب طالق وعمرو حالق تعلق طلاق زينب بالدخول لا تعلق طلاق زينب لانه لا يمكن التعلق
بذلك الشرط مع تحقق وقوع الثلث في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرو لا بد ذكر الخبر مفردا في حق عمرو لانه لو لم يذكر لوجب
الثلث في حق زينب وقع على زينب فسبت الفرد الى ذكر الخبر هذا ولا يلزم تخلل الاسلام فرع على هذا قوله مع فاجلدوهم فاجلدوهم
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا كما ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء وهذا
منقول الى انشاء فجعل ملحقا بالاول الاولى ان جزاء الشهادة الاسلام كالضرب والاول انه فهو حمل الاية فاما قوله وبذلك لم يكن المعصوم
فلا يصح حمل الاية الخوارج ما سلم ابتداء ولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائله فلا اخبر فاما صحيحها فكانت في حق الخوارج في حكم الجملة
المبتدأة مثل قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن ومثل قوله ونفوسهم الارحام مانشاء ونقر في الارحام ما نشاء ومن اراد نفرا اما الاطلاق ان قوله
ولا تقبلوا لهم معتبرا لشرط ان انتفى ما ثبت فاذا لم يكونه صالحا لذكر والصلاحية لاستلزام الافتقار واما ثبات فالاتم ان
قوله واولئك هم الفاسقون الى يصلح جزاء الى هو صالح له لفظا ومعنى اما لفظا فلانه لا فوت بينه وبين الا تقبلوا فلا يصلح لكن يصلح لفظا فان
يصل الفوت بينهما بالبت فان قوله لا تقبلوا لهم معطوف على قوله فاجلدوهم وهو صحيح لكونها طلبية مع الواو جزاء فلذلك اما
خلاف وانكر هم الفاسقون فانه خبرية فلا يجوز عطفه على الطلبية لكان الانقطاع بينهما فالجواب بانه يمكن تقدير بالطلبية
في قوله هو وبالوالدين احسانا فانه في تاويل احسنوا بالوالدين فعطف قوله قولوا عليه على ما عرف في موضعه وهذا هو الصلاحية المعنوية
بعد الاتم لكونه مما يصلح ابتداء ولاية الامام فان اعتدى فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وفسقوهم لكن وتوقف الاخبار
بالفعل وعلى ان الجواب عن الاول بان الصلاحية هنا استلزام الوقوع لكونه واو مهما وجوده واعدما اما وجوده اي قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر لا الحق واما عدما فهي قوله ان خلط الدار فانت طالق وعبدي حر فانه لا يصلح بحكم الواو الخبر مذكورا وهي الحاق
بان تاويل الجوهر بالطلبية حتى يكون الاستدلال بانها تحتمل فيه على ان هذا لا يصلح اليه الاحمد الفرد وليس مخالفه الا الاحمد فلا يصلح
هذا الاتم لانه مستقرة بانها مع عقل وعدت لا تقبلوا لهم شهادة لانهم مفسقون الا الذين تابوا بحرف الاستدراك عطف
العدد على الجملة الاولى لا يجوز عطف الجملة على الجملة لا يجوز ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وبين الفصل
بالسبب وتصير مستقلا حتى لا يلغى الواو لاختلاف المعنى قسم المصنف العام الواردة على سبب خاص على اربعة اقسام ما خرج مخرج الجواب
وما خرج جوابا لا يستقل بنفسه الا بعد بدون ما تقدمه من سبب وما خرج جوابا مستقلا لكن الزيادة على مقدار الجواب مثال الاول
ماروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ومثال الثاني قول الرجل لغيره اكل تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة فقال ان اغتسلت
فعبدي حر ومثال الثالث قوله لاخر ليس لي عليك كذا فقول بلى او يقول كان كذا فتقول نعم ومثال الرابع قوله الاخر لك تغتسل
الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر وهذا في الحنث اقسام ما يحتمل السبب وما لا يحتمل له سواء كان
علما او خاصا لان في القسمين منها العموم ليس بمراد للعام الا ان يراد بالعموم خلاف الظاهر فيكون اسما للعام بالخبر لان قوله
سجد كلمة الله ومع التلاوة وفتحا المتروكة او تسميح دبانا في الصلوة والتشهد وكذا قوله بلى ونعم عامان لانهما يلحق حيث اطلاقهما
جوابا لانواع من الكلام واما عموم القسمين الاخرين فظاهر فان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في سياق النفي لان الشرط في حق النفي

[illegible] خصصه بالسبب اما الاول فلانه جواب لما تقدم منه فكان [illegible] استقراء [illegible] الاخير منها [illegible] ان يكون [illegible] الحكم [illegible] السبب [illegible] بعمومه [illegible] الجواب لانه [illegible] واما الثالث فلانه [illegible] واما الرابع فلانه [illegible] على عمومه [illegible] السبب [illegible] السؤال [illegible] تخصيص [illegible] وحكم بكونه جوابا للسؤال وكونه جوابا عنه يقتضي [illegible]

[illegible] آية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امراته او عويمر العجلاني [illegible] نزلت في قذف عائشة [illegible] وآية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان [illegible] عموما [illegible] بالسبب [illegible] الشارع [illegible] السبب [illegible] بعموم [illegible] الاقتصار [illegible] الدليل [illegible] على الحكم [illegible] العام المخصص بالاجماع [illegible] بالسبب [illegible] وتخصيص السبب بالاجتهاد ولا يجوز لانه داخل في العموم قطعا [illegible] الكلام [illegible]

عن عموم ما عنه وعن عموم ما يجوز وقولهم من شرط صحة الجواب المطابقة ان ارادوا بها المساواة للسؤال فممنوع لغة وشرعا اما الاول فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب واما الثاني فلانه سئل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله وما تلك بيمينك فاجاب وزاد اذ كان الجواب المطابق على ما قلتم ان يقول عصا ولما سئل النبي عليه السلام عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان ارادوا بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فالزيادة لا تنافيه بل قد تفيد كما في قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان حل ميتته يدل على طهارته [illegible] اذ لو كان نجسا لكان حيه نجسا فكيف بالميتة وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة الملازمة ممنوعة لانه يجوز ان يكون الفائدة معرفة اسباب النزول والقصص واتساع علم الشريعة قوله وقيل الكلام المذكور للمدح والذم لا عموم له وعندنا هذا فاسد قال الشافعي رحمه الكلام المذكور للمدح والذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله لا عموم له وابطل التمسك به في وجوب الزكاة في الحلي وقال الصيغة ما سيقت لقصد العموم وانما سيقت لقصد المبالغة في الحث على الطاعة اذا كان للمدح ولقصد المبالغة في الزجر اذا كان في معرض الذم وهذا لان العام يحتمل ما يحتمل من غرض المتكلم لان الكلام لاظهار الغرض فيجب حمل الكلام في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم من غرض المتكلم ويجعل ذلك الغرض كالمذكور ولهذا اختص العام بالغرض لم يجد العموم وعندنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بنوع احتمال الا ان الغرض مسكوت عنه ومثله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام وقوله هذه الصيغة ما سيقت لقصد التعميم بل لقصد المبالغة في الحث قلنا المبالغة مع عموم الصيغة في الحث والزجر من عموم التعميم فلا منافاة بينها وبين العموم فوجب العمل لتحقق المقتضي وانتفاء المانع قوله وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حكم الجماعة في حق كل واحد وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى لو قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا قال زفر رحمه الجمع المضاف الى جماعة حكمه حكم الجماعة في حق كل واحد ممن اضيف اليهم زاعما ان هذا حقيقة الكلام وقال لان الاضافة لصيغة الجمع موجبها ذلك فكذا لصيغة الجماعة وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد لانه هو المفهوم من مخاطبات الناس مثل قولك لبس القوم ثيابهم بل غيره فلا يكون متعذرا كما في قوله حلقوا رؤوسهم فان كل واحد من الجماعة ليس له الا راس واحد وقوله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم اي كل واحد منهم جعل اصبعه في اذنه واستغشى ثوبه وقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين جمع فقوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لانا نقول ثمانين ليس بجمع بل هو اسم علم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح ولهذا قال محمد رحمه في الجامع اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا وقد ذكر المصنف المتن وحسب ما ذكرنا [illegible] ايضا تامل ليس كذلك قوله وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يقتضي الامر بضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اعلم ان العلماء رحمهم الله اختلفوا في هذه المسالة على وجوه قال الجصاص الامر بالشيء يوجب النهي عن ضده ان كان واحدا والنهي عن الشيء يوجب الامر بضده ان كان واحدا وان كان له اضداد [illegible] وقال بعض اصحابنا الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده والنهي عن الشيء يثبت في ضده سنة مؤكدة وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة واختاره الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وتابعهم المصنف وقال القاضي ابو بكر الباقلاني اولا الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده وثانيا ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده وحكى امام الحرمين والغزالي كليهما وهو مذهب ابي هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة وقال ابو الحسين وعبد الجبار منهم الامر بالشيء يوجب حرمة ضده معنى ومعناه ان صيغة الامر تقتضي ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنعه ومنهم من خص ذلك بامر الوجوب وحكم بان امر الايجاب يكون نهيا عن اضداده ومقتضيا لها بخلاف المندوب فان اضداده مباحة [illegible] ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي عن الشيء لا يستلزم [illegible] من الافعال المباحة غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه

الامر بضده وقال صاحب الاحكام الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده لكن النهي عن اضداده الواجب نهي تحريم وعن اضداده
المندوب نهي كراهة وتنبيه والمصنف لم يذكر منها الا واحدا وهو ما يقتضي النهي عن ضده واظنه اراد بذلك مذهب الخصاص
وتسامح في العبارة لان الاقتضاء عند الاصحاب انه يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة والاقتضاء يستعمل فيما اذا
كان الحكم ثابتا بالضرورة ونص الامام محمد الاسلام وصاحب البديع وغيرهما بان مذهب الخصاص الاقتضاء وايضا الطلب قد لا يدل على النهي عن
الشيء بل على امر اخر وليس مذهبه الاطلاق كما مر والقائل بتحريم المندوب لا علينا ان نشرح ان يتمسك كل منهما بتمامه الا واحد منهما
الخصاص ان الامر بالطلب ايجاب واما مورده على المنع لوجوه ولا استعمال اضداده بعدم وذلك ان احدا منهما ولا احد استوى فيه ما يكون
له ضد واحد وغيره الا بان ضد يستعمل بفوت ما هو اطلاق وفي اما النهي فانه للتحريم الى اثبات الحرمة وعدم المنهي عنه على ابلغ جهات
جاء كان الضد واحدا لا يكون اعدامه الا باتيانه كالنهي عن الكفر مثلا يكون النهي تحريما امر اضداده واما اذا كان الاضداد فلا يحصل امر
بالجمع لانه ليس من ضرورة الكف عنه الايمان بالجمع والا واحد منها ان عصيانا بين اقوى من العصيان وتصب بان الضد الذي هو ضرورة
او مستحبا عاما او واحدا نصر ناجرا ومنوعا وجاء لا يمنع كل هو او اي على ح اضداد عن مثل حكم والخمس له ما اجماع الصحابة
ان الحواء متخيلة عن كمال الكف بهوا به ولا يحل الجمع ان يكفر ما حل ابنة اخيه ثم انه كان والامر بالاطهار انه ضد الكتمان وحده لان
هذا النسخ وليس نهي لان الصبغة للنهي وانما كان هذا امر الطهار لان الكتمان طالع من وعاء وقد حلق الاطهار احكام الشرع لو لا امر
بالاطهار ليس وجه وحجة من قال استدل كواحد ضده بما احتج به الخصاص عبد الله قال مت النهي الثابت ضمن الامر والامر الثابت ضمن النهي
ثبت بهما لو ثبت لكل منهما ومقصود الشارع الثابت بصورة الامر لكن مثل الثابت بصيغة مقصودا فكان عدم النهي بخلاف النهي
وهو معنى غير المنهي عنه ثبت به الكراهة كبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة وكان الامر غير لما امر والتحسين غير مطهر
به فثبت كون ما مورا به بصيغة فهو الواجب الى سنة مؤكدة فرضا الى الواجب وتحسين الامام محمد الاسلام وتمسك الامر ومن تابعهما بما على عدم
اعني الاستلزام لكن طالع لكن مقصودا اسمع القضاء وليس اعني من الاقتضاء جعل غير المنطوق منطوقا التحسين المنطوق في الاوقات
المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود لا الامر المقتضي بانه الضرورة وكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان
كلا منهما ثابت بالضرورة وح ثبت به ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة وانه غير كالجعل المقتضي مذكور بعد ما يندفع به الضرورة
وهو صحة الكلام وعلى هذا يكون النزاع بين من يدعي استلزام كواحد العدد وبينهم لفظيا واحتج الماضي لو يكن على ما ذكر بنسبة الاباحة
لا من تكلف الوجوب لكن عين النهي عن ضده لكان الامر بضد النهي عن ضده او مثلا له او خلافا له واللازم باطل اما الملازمة فلانه على تقدير
ان يكون الامر بالشيء غير النهي عن ضده لكان منحصرا العلة لانه ح لم تساو بانه الذاتيات ولزم تساويهما في اللوازم فهما مثلان
كزيد وعمرو وخلافا ان لم تساويا فان ما به الذاتي فهما اصل الامر لا يساوي والبياض والا لم يتساويا ولم يتنافيا فهما خلافان
كالحلاوة والحموضة ويندرج في الضدين هذا المعنى سائر المتقابلين النقيضان كالانسان واللاانسان والضدان الخصمان كالسواد
والبياض والمشهور كالسواد والحموضة والمتضايفان كالاب والابن وما يصدق الاول ولا يجوز ان يكونا مثلين والا عدت الامر
بالشيء والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا لضرورة امتناع اجتماع المثلين او ضدين لكن الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان
ولا يجوز ان يكونا مثلين والنهي عن ضده خلافين لانهما لو كانا خلافين لجاز اجتماع احدهما مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر كالعلم بالشيء
مع الواحد فانهما خلافان وجاز اجتماع العلم مع الارادة التي هي ضد الكراهة ومع الحرف الذي هو خلاف الكراهة لكن يجتمع النهي
اجتماع الامر بالفعل مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لان النهي عن الضد والامر به عصيان على تقدير ان يجعل الضدين نقيضين
وان لم يجعل الضدين نقيضين يكون النهي عن الضد والامر به تكليفا بغير الممكن وهو قبيح كاجتماع النقيضين واجيب بان المراد بطلب
ترك ضده الذي هو معنى النهي عن ضده ان كان طلب الكف عن ضده مختار لا من الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافان ويمنع الملازمة وهي قوله
لو كانا خلافين لجاز اجتماع احدهما مع ضد الاخر وخلافه فان الخلافين قد تلازمان كالسحب والضحك فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد

[illegible]

رسول الله في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف يطلقون السنة على طريقة ابي بكر وعمر واخبر ان ما بينهما
المقتدى والمتبع على الاطلاق لفظ السنة على الاطلاق لا يحمل الا على سنة كما لو قيل هذا جماعة يفهم جماعة الله ورسوله واما اذا
اتى غير مجهول لا تقيد له فيما يسنه عليه فيحمل عند الاطلاق على الحقيقة ثم السنة على نوعين سنة الهدى اي سنة اخذها من تجعل الهدى
الى الدين وهي التي تتعلق تركها اساءة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب وهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه اصير
مسيئا بالترك وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب الضمان وهي سنة العبد لكن لا يعاقب بتركها لانه ليست بفريضة ولا واجبة ولو اصر على
بدعة على تركه لاظهاره الاقامة لعوا بها فانا اوقتلوا بالسلاح عندنا كما في الفرائض والواجبات وذكر ابو يوسف رحمه الله قاتله
بالسلاح عند ترك الفرض والواجب فاما في ترك السنة فانما يؤدبون ولا يقاتلون فيها وهي الفرائض والواجبات ومحمد رحمه الله يقول
ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ترك كل في المبسوط وزاد فيه وتاركها اسيء جراءة
كسيء البيع عليه في لباسه وقيامه وقعوده قوله وعلى هذا باب الحرام على فعله والعاقب على تركه والزائد على الركعتين للمسافر
نفل لهذا وقال الشافعي رحمه الله شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يجب لكن ولما لم يجز اداؤه وجب صيانته ولا سبيل اليه
الا بالزام الباقي وهو كما قدرنا بعد تسمية الاعلام وجب صيانة هذا الفعل فلا يجب صيانة ابتداء الفعل بقاؤه والشروع التزام
اسم للزيادة وسميت النفل نفلا لانه زيادة على ما هو المقصود من اجتهاد وهو اعلاء كلمة الله وقصد اعلاء الله وسمي ولدا لولد ولدا فلانه
زائد على الاصل وان النافلة شرع تحصيلا لولد من صلبه وولد الولد زيادة عليه والنوافل من العبادات زوائد مشروعة
لنا لا عليه ثاب على فعلها ويعاقب على تركها واما جعل النفل من العزائم فانه تعلق عذر لكن رخصة وصفة حسنة لعذر فانه
وقاعدا وراكبا لانه طاعة شرع دائما وكان تركه لازم الحرج لان فعل العبادات دائما يتعلق التمام مع عسر عليه على الدوام وحرج جابينا وهاهنا
النفل ثاب على فعله ولا يعاقب على تركه جعل الزائد على الركعتين للمسافر نفلا دائما والا يصح جعله الفرض كما في الخوف قبل
صوم المسافر على هذا الصفة فانه ثاب على فعله ولا يعاقب على تركه مع انه لو اداه يقع فرضا اجيب بان المراد من الترك هو
الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه لو ادرك عدة من ايام اخر لم يقضه عاقب عليه ثم كيف لو لا ان يقبل الرخصة على الايمان
في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان احد الفعلين صار عليه تعقب ما لا ان يقبل التحقيق بنوع فرضا الاستقامة حد النفل عليها
لكنها تقلب فرضا جدا تحقيقا لدعواه تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه فرضا بالشروع ثم قال الشافعي
شرع النفل على هذا الوجه وجب الترك حتى لو شرع فيه لم يوجد المضي فيه ولو افسده لا يؤخذ بقضائه لان جعله النفل لا يعتبر
بالشروع ولنا ما روي عنه النفل ولو انه كان مؤديا بالفعل لا مستقطا للواجب لا يمنع صوم النفل عندكم صحة الخلوة وباح له الافطار
بعذر الصيانة فعلم انه لم يكن واجبا بعد الشروع ولما كان كذلك كان مجيزا في الباقي كما في الابتداء تحقيقا للتغليب ولقائل الخيار
في الباقي حل له الترك وبطل الموجب ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا لا يصلح للتغليب ولا يثبت الخيار
لا يجب عليه القضاء لان البطلان ضمني ولنا ان اداءه وجب صيانة ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي كما في الصوم وصلوة مفروضة ثم
لان الشروع في الجزء تقرر ان الله باد الحق لوجوب اتيان جزء حرام التعرض بالافساد مصون عليه الا فوجب صيانة تحقيقا
عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل لصيانته الا بالزام الباقي وهذا بحث ان الحق لا يخلو اما ان يكون عبادة او لا فان كان الاول
للاحاجة الى الزام باقي لان المشروع فيه عبادة وصلة الى استيفائها وان كان الثاني فلا وجه للتسليم اليه وتمكن من ارتكاب ما نهى عنه عبادة
لما تقدم ولعل يلزم تركب الشيء من منافيه والزام الباقي لانه التزم عبادة صوما او صلوة مثلا ولا يكون رخصة والا لكان كل فعل
بهذا الاعتبار غير متجزئ وقد تسلم في الدليل الحق على الله والطلاق مثله منهي بقوله ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لا الاجماع
فلزوم ولا يلزم الطهر عند السعي الى الجمعة لان اصله باق او لانه غير منهي لكونه ابطالا بالنار ما هو حسن منه كصلاة المسجد يسعى احسن

منه قوله وهو كالعهد استدلال بالعهد على المشروع الى الشروع كالنذر ان كل واحد منهما صار حقا لله لكن الحق
فيه له لتعميمه والمشتبه عنه فعلا ولما وجب اتمامه اذا لا يلزم ويسمى تمامه اتموا اقوالهما وهو ابتداء الفعل والاتمام
ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل اولا وهو بقاؤه اولا وهو انا قلنا ان الاقوال اقوى من الافعال لان المشتغل فيها اكثر
ولهذا كان الصلوة واحدة على العاجز عن الاقوال العاجز على الافعال وبالعكس عن واجبة والنيابة في الاموال جارية دون الافعال
وان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرعية النية ابتداء الصلوة لا بقاءها ويسقط الشهود في ابتداء النكاح دون البقاء
والجواب عن قوله ان جعله النفل شرعا بالشروع ممنوع وقوله ولنا قلنا وبه الفعل عندنا مضى لان البيع ويلزم ويرد وبه
قوله ولو انه كان مؤديا بالفعل لا مسقطا للواجب ان الرقبة واجبا عنه شرع فيه عند موجه لانا لم ندع انه مضاد واجب حتى يلزم
الاداء بما شرع فيه فلذا ثم انه عمر سقط له قوله والمنع صوم النفل وجعله الخلوة ممنوع بل يعني ما سدة ذكره ابو المعين في طريقه وفي الجامع
الصغير ما يدل على ان رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وابن سلم فانا لا نمنع الصحة ان لزم الفعل انما هو لضرورة صيانة الموجب عن البطلان لان
المضروري يتقدر بقدرها فيظهر اثره في حق القائم والقاعد وان غيره حتى يفسد الخلوة واباحة الافطار بعذر الصيانة وغيرها بعذر لما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لداعي احدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اي فليدع له بالخير والبركة وليس
سلم الافطار رخصة والعزيمة في الخلوة وهو يصل بقوله صلى بعرف فادر على استيفائه مع له فقط الموجب لصيانة الصلوة عن البطلان
ولهذا قال حق الله يكون الادنى فلذا تمامه يجب فيه رخص له الافطار احترازا عن قول سلم ولنا عرف عدم لكن يجب في الباقي فلا يحل له الترك
ويكون الاتمام فصدا بالاضمنا فلا يجوز بناء على الصوم والصلوة المطلوبين قوله ورخصة وعلى اربعة انواع نوعان من تخفيف
احدهما اخف من الآخر ونوعان من التخفيف احدهما اثقل من الآخر الرخصة موجبة عارض عذر من العباد وقيل لنا ما يسره شامل لهما
والعزيمة الثابتة لقدرة الميسرة ولنا عارض عذر كالخروج الى الجمعة وتجاوز الحد على ما يطلق عليه اسم الرخصة لاخفتها اخذ
انواع نوعان من الخفة احدهما اخف من الآخر ونوعان من الثقل احدهما اثقل من الآخر قال المصنف رحمه الله ان الرخصة مع قيام سبب المحرم وهو الحرام ثم
هو الخفة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاخف والا فهو مع الآخر ان لم يترتب مع عدم سبب المحرم وهو الحرام ثم الاصل ان
لم يشرع فالحكم فهو الاثقل والا فهو نوع آخر واخف بجواز ان يفعل عقيب من حق الشيء اذا ثبت ان احدهما اخف كون رخصة اولى
من الآخر ويجوز ان يكون من حق كل ان يفعل كذا في الحقيقة معنى احدهما اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر كما قالوا وبه تعرف
كون الشيء رخصة معنى لا يقبل التحقيق حتى يؤخذ فيه واما الاولى الرخصة من حق ثم يكون معناه اطلاق اسم الرخصة على احدهما
النسب من الآخر والتسمية بوصف بالمناسبة وغيره لا ان يعاب المتاع واعتبار التناسب في التسمية من اقدام رجاء شاهد ثم فيه
ما يحتمل قوله اما اخف نوعي الخفة فما يشرع مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اخذ الخمر والفطر في رمضان والملاقة قال الجبر
وترك الحالف على يمينه امر مألوف وحياته على الحرام وتناول المضطر مال الغير وحكمه ان اخذ الحرمة وشاء حتى وصل كان مجبرا
اعلم ان حق نوعي الخفة وهو الكامل في الرخصة ما يشرع مع قيام المحرم وقيام حكمه حتى يعتبر المواخذة به مع قيام المحرم وشاء حكمه حتى
لان الحرمة لما كانت قائمة مع سماوح وكل شرع لمكلف لا قدام عليه من غير مواخذة بناء على عذره كان في الحكم رخصة والعامل لا يؤمن
او كان المحرم قائما وحكمه فاما العمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز والجواب انا عرفنا السبب والتقسيم
ان الرخصة الكاملة لا تتحقق الا عند الوجه وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون مباحا او مسامحا او من حيث الاسبل الى الاول والا
لان موجبه عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم بسبب راجح مع وجود المعارض رخصة وهو خلاف الاجماع
ولا الثاني لانه لا يخلو اما ان يكون بتساقط المتعارضين معا او بعد الترجيح الى الاصل او لا والاول لا يكون رخصة والا لكان كل فعل
ثابتا في الثاني لانه لا يخلو اما ان يكون بتساقط المتعارضين معا او بعد الترجيح الى الاصل او لا والاول لا يكون رخصة والا لكان كل فعل
مباحا على الاصل قبل ورود الشرع رخصة وهو ممتنع والثاني لا يخلو اما ان يكون بالنص على الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب
بعض فلذلك عزيمة لا رخصة واما ان يكون بالتخيير من الحكم الجواز والتحريم كما هو مذهب الجمهور فيستلزم ان يكون اصل المسح خاصة لا اقصر

العبد عند الشافعي تعالى الى انتفاء السبب مع ان الخطاب موضوع عنه فعرفنا بهذا الحكم ان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء
بالخطاب وانما وضعت الاسباب تيسيرا لتوصل الى معرفة الواجبات فعرفنا اسباب الظاهرة لوجوب الذي هو فعل العبد غيب عنا
وفي الوقوف على معرفته حرج فجعل ما عند زمان انقطاع الوحي فوضع الاسباب تيسيرا وفي الحقيقة اما دائرة لا يحصل
عادات وصدور حقيقة الايجاب منا ولانه الحدث المحكوم به شيء سوى الصنع وقد بنا على الصنع صنعه الله والمقصود ذكر
الاسباب جملة ثم ذكر المسببات لحدوث العالم الى اخره وبالاسباب سبب وجوب الايمان لانه اسس العادات وعلى ما ذكرنا
الوجوب بالسبب لكون وجوب الايمان بالسمع لا بالعقل وصفاته بالحادثة ولكنه الظاهر منسوب الى حدوث العالم تيسيرا
على العباد وقطعا لحجج المعاندين ثم لم يضع له سببا ظاهرا بل العالم وجوبه فلم يكن الايمان بالغيب والعلم سببا
لانه دليل الصنع والحدوث وهما دلالان على الصانع والحدث الامر على القصد والزوال والبقاء لا يدل على الصانع بخبر ولكن الصنع وجه
تدل على البعض وان الشيء يدل على الشيء بعد المشكل الحلول والمراد السمع اعلاما لان على الصانع بخبر ولكن الصنع وجه
بالحال لم يدع لكنها في الظاهر بيت الى الوقت قال اصحابنا الصلوة لدلوك الشمس ولكن على الصلوة اخر وصلوة الظهر بسبب وجوب الزكوة
الحال تصلح كونه نصابا بنفسه بواسطة الغنا قال صدقة الاعلى ظهر غنى والغنى يعتبر الاعتدال وهو النصاب فالوجوب
ليس ولا ثم الا ان يكون النصاب ثابتا وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فالمعتبر في الشهر
لا علم بحكم الاسلام والقاضي بذلك ان يكون الشهر سببا لوجوب الصوم وفيه ايام والشهر ايام وليالي وجعله
الشهر سببا لايجاب الصوم ثابت لليوم والليالي والعدل الزما التصاق على المعنى ثم اول منه داخل على الصبح والاتي جزء من
الشهر وصح بعد الغروب ثم الليلة لا وجد غروب الشمس وبعد الغروب قبل وجود سبب لا يتصور وجوب الصوم وما تقدم
الواجبات الشهر سببا متغايرة لوصول كل جزء خاص على جزء غير متعين بعينه لاختصاصه بشرائط وجوده والغروب بالاخراج بطريان
الناقض لصلوة في اوقاتها بل المتعين في الصوم اكثر الزمن من وقت لا يصلح للصوم اصلا والفاء لم يكن كاملا متعلقة بسبب
حدة ولكن بعد الجزء الخاص من كل يوم سبب الصوم وقال تعالى اذا جعل فيه سبب لجعل كاملا ولكن بشرائط تحقق كل العبادة
ذلك الاداء لا يجاب تلك صنع الله لم يشرع جعل الوقت مثل الاداء شرط سببا لوجوبه واحب على عادة شمس الله ما شرع الليالي باعتبار
شرعية الصوم ايامها لكان شرعا تابعا لشرعه لا باعتبار كونها اوقات شهر رمضان وهذا ان كان سبب بحصار اعتبار سببه
وقد كان مكون بحلا الاداء والعدم معتبر الصوم من الغسل الفجر اعتبر اما عدم وجوب الجمعة الا ان المتعلق
اسقط عنه عند تقصد عذر الواجبات فما تجب واعتبر الحج الى الصدر باستغراق الجميع الشهر ولم يوجد واما جواز الليلة الليل
فباعتبار الرابع تابع في حق الضرورة عند ارتفاع الحيض وحيث الصوم الذي يكون خاصا بالنسبة الى الليل سلم الله الحلة
بالصوم ولا صوم ولم يحل عند صدقة الفطر الى ان يكون خاصا بالنسبة الى الليل في الشهر الى الليل سلم الله الحلة
وبالجاه وضرب لكان الوالد عبارة عن هذا والقول في الغرض اولى لو علم صدقة الفطر وهو المتعلق بكلمة وتكون موجبة سبب وانه عبد مثل الزكوة
فقوله ظهر الشارع الى معنى جعل وقوله فرضا تابع معنى الموجد لذلك صدقة مسلمة في الوجوب العبادة والموجد لصدقة الفطر وفعله للتسبب
وبالجعل الى الولاية من باب العبادة والموجد من باب الواجد تكلف الحكم على وفق سبب الى الشارات لوسلم وقال الحوزة سلامة معنى
الموجد من هذا الواجبات ان لا يسلم تحقق الى صيانة ذمته لا تحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق شيئا وعند الصدقة موجودة عند
وصحة الاصلاح وعند الصرح حيث قال علم صدقة الفطر لصيام عن اللغو والرفث واسقاط الصلاح الموجود والعبد تحتاج
فعند معنى الموجد والمستلزم لحول صم او والى الحرج عند رسول عباده ولم تعرفوا له وسائله لم يحكم الانتزاع الشيء بنفسه
احدهما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه ويحكم الحكم عنه ويبطل الى استحالة الوجوب شيئا العبد والكافر والمفتي لعلم
سبب ولعدم اضافة الوجوب بنفسه الى الواجب وسببا ان يكون سببا ينتزع عنه الحكم اما ان يكون سببا ينتزع عنه الحكم الى الذي

عن ماله والخراج عن ارضه الى سببهما فيكون معناه احد والصدقة الواجبة الناشئة عن كذا ومحلا يجب الحق عليه
صوم عنه كالدية يجب على العاقلة ثم تتحمل العاقلة عنه فيطرأ الى الاستحالة الوجوب على من لا يملك شيئا كالعبد والفقير
وعلى من لا يسمى مرحبا كالكافر فانه ليس باهل للقربة ولفظ ظهر لنا السبب لا يسمى دينه ويدل عليه فمن اسمى احدهما الاخر كالنفقة
الولاية التي حق الولاية وبالاب البالغ الرشيد الحر وانه وجب المعقد لهما واسقاط المؤنة كما في حق الصغير اذا كان له مال حتى
وجب نفقة فيه وان كانت الولاية بالنسب وسبب وجوب الحج البيت ولهذا لا يكرر ويكرر وقت الاداء الان ما هو السبب عند
بعضها يختص بوقت ومكان وبعضها مما اختص بالحج عند ولهذا لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة ولم يكن وقت الاداء الركن
الاعظم اعني الوقوف ولم يجز في اليوم الثاني الا ولا قبل الزوال وعالم يختص بحالة خاصة بحج وقت الحج ولهذا لو سعى في شوال
كان سعيه مقيدا به ولم يلزم اعادته الا السعي عن موقت لو خاص بحال اداء في ح انهم الحج ولا استطاعة شرط الان الحج
عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا ولكن العشر والخراج الارض النامية بحقيقة الخارج وتعديه وقد جعلها المصنف نموا والارض
الخارج بحقيقة او تقديرا وهذا لان العشر ينسب الى الارض بمال عشر وكذا الخراج والشيء يضاف الى سببه الاصلي والنماء حقان
مالان وكان السبب مالا نامية والموصوف بالنماء هو الارض واما الخارج فانما هو محل للانتفاع الا ان الارض على وجه جنس
وهو الخارج حكمي وهو التمكن من الزراعة وكل واحد يصلح موجبا في الوجوب فانا نجيب بما جنس كالدرة والنسائي لا سامة
واخرى بالحكمي كالمال المعد للتجارة وكان العشر مقدرا بخروج من الخارج تعلق بالنماء الحقيقي والخراج لما كان في عوض جنسه بل هو
مقدر بالدراهم لم يتعلق بالخارج بل بالتمكن من الزراعة لتلازم حق المالك وكانه انتفاء اصل السبب الى الارض واحتفاء
صفتها الى الحقيقة والتقدير فقد اتفقا من وجه واختلفا كذلك لانهما يشتركان في ان كلا منهما مؤنة في الاصل وعبادة لزم الزكوة
في العشر معنى العبادة تبع وفي الخراج معنى العقوبة كذلك لما بان ان فيهما معنى المؤنة فلان الارض اصل وجوب العشر والخراج لان
الله تعالى حكم بنفاذ العالم الى يوم القيامة قال القوت يخرج منها وجب العشر والخراج عمارتها وهو علم كما وجب
مؤنة العبد والدواب على ملاكها وعمارة الارض وبقاؤها جماعة المسلمين لانهم صنوف الزراع الاعداء فوجب العشر للمحتاجين كفاية
لهم انهم الذاتون عن خزم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر لم ينصر فيه نصف كان الصرف النصف الى الارض وانفاق
عليها ووجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم لينكسوا اراضيهم فيها لهذا معنى المؤنة واما معنى العبادة في العشر
باعتبار الواجب جزء من النماء وبدل من الشرك لان متعلق بالمال النامي بهذه الصفة لكن لما كانت الارض التي هي سبب وجوبه اصلا
وانما الذي تعلق به معنى العبادة وصفا كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا واما معنى العقوبة في الخراج باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعة لان الاستعمال باعمار الدنيا واعراض عن الحقيقة وفصل سببا للمذلة التي هي موجب عقوبة لان عمارة
الكفار قال الله تعالى واثاروا الارض وعمروها والنبي صلى الله عليه وسلم اشاعر آله الزراعة مثل عمارة ما وخلوا بمنفعة الاولوا فان قيل
الخارج الاسكن عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر واحب الزراعة في العشر عند ولهذا وجب الخارج للازراعة والان الاستعمال
بالزراعة مع الاعراض عن الحقيقة لا يسقط العشر وما عرف ضد ظهر لنا الجمع بينهما لاستحالة اسباب سبب واحد حكمين مختلفين
وسبب الطهارة الصلوة لان الطهارة تنسب الى الطاهر عادة وعرفا يقال طهارة الصلوة وتظهر للصلوة ولا اضافة ولهذا السببية الى الاصل وتجب
الطهارة بالصلوة حتى سقط سقوطها فان قيل الطهارة شرط الصلوة بالاجماع فكيف تضاف الى الطاهر تقتضي العدم وكونها حكما
للصلوة يقتضي الوجود ولا يمكن اجتماعهما اجيب بان وجود الشرط سابق على وجود الصلوة ووجوب الصلوة سبب لوجوبها فاختلف بهذا في الصلوة
مقدرة على الوصول باعتبار الوجوب ومتاخرة عنه باعتبار الوجود ومن الناس من زعم ان سبب الطهارة الحدث وهو فاسد لان الطهارة
نزل الحدث فكيف يكون سببا وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدر بالمعالي سائر الزراعة بحق العالم وقد بقاه الى قيام الساعة

وهذا النفاذ ما لهم بقاء الجنس والشخص والاول انما هو بانتاج الذكر للاناث في موضع الحرث والمعاني الكفاية وما يحتاج
كل الكفاية الا لكون حاصلا في بدن والا يحصل الا بالتعاون والتعاون الكثرة واختلاف الحاجة فشرع لكل واحد
طريق مخصوص يتادى به ما قدر الله من غير ان يتضايق به مساو فشرع للناس الازواج والسفاح والتناسل طريق الانسان
وفي النكاح من مراض دون السفاح مفقود فلا تتم مصالح السفاح فيكون النكاح سببا لا محالة
مسببا بعقد وعلى السفاح بالسبب شرعيا وهذا الذي ذكرنا في حال اسباب العبادات موطن بعد العاصي
من المشايخ واما المتقدمين من اصحابنا فقالوا السبب وهو العبادات مع الله عليها شكر الا ان كان الاكل
عبادة لشكر نعم الله تعالى فلذلك الاكل عبادة الجوع والعطش والصلوة شكر نعمة الاعضاء السليمة
بالحق من المشتهى قدر الحاجة والصوم شكر نعمة اقتصار الشهوات والاستمتاع والاكل شكر نعمة
البيت فان الله تعالى بنى بيته وجعله مثابة للناس وامنا فهذا الشرف مالا صدر الاسلام رحمه الله
والصلوة الغرة بيان المسببات قوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من فتاوى
واسرار الحقوق لا باحكام الله تعالى ابتداء اسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب
عمدا لانه سبب للعقوبة والزنا سبب للحد والسرقة سبب للقطع والقتل سبب للكفارة لاطلاق اضافة الكفارة
حالة الاكل الا انه سبب بصفة العمد والكفارة وحنث حلفا على الدوام عند الشافعي رحمه الله تعالى بصفة كونها مقصودة
وبحسب الكفارة اصلا اصلا على الشرط وتوقف الحنث بالحنث الموقوف ان الكفارة موجودة شرعا
تتعلق بالسبب وهو مثل حرمة الله والمثل لا يحصل الا بقصد وجرح الشرع اللغو عند القصد وبقي الموجود
باعتبار القصد الى الشارع وهو الواجد الله تعالى بالكفارة من واحد ما سبب فلو كان واحدا
كونها عبادة في الكفارة مسندة بسبب من الحقوق لا عند الله تعالى لانه مثل الكفارة
سببا وهو الجرح في مثل حرمة الله تعالى عصمة الله تعالى بقتل الكفارة
حتى لا تجب الكفارة وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا تجب الكفارة
وهو قاتل قصد القتل من حيث انه قتل محظور من النفس المعصومة بصفة الكمال
موصوفا بالصلاح ومن حيث انه جناية على العبد محظور بصفة الكفاية
بدليل انه لا يضمن اضافة الشيء الى الشيء محظور بصفة الكفاية
بيان ان من سرق من مسجد في بيان اماكن الشرع محل الشرع محل الاسلام
المسجد وحج البيت وحد الشرب وحد السرقة وحد الزنا وحد القذف
اضافة الشيء الى الشيء لا يكون سببا وبيانه قال الله تعالى حنث الاول وجد بعد ذلك
على الشرعية والشرط لا يفيد اضافة الشرع بل يحصل الا الاختصاص وهو مختص الشيء
بغيره من جنسه وكذلك ما وجد في الوقت ووجوبه والاختصاص بجانب الوجوب
من القضاء والنذر والسوائم والسنن وكذا الصوم والصلوة عالية الوجوب
عند مالك وكذا المسافر يوم صام على اصل شرع مثل الوجوب
او انما الوقت في حق الناس متصور واذا كان لكل عصر من الاعصار
بمعنى يتعلق الكلام اليه فيصير حكمها اما بالسبب والشرعية وبيان جانب السبب
بالسبب من الشروط لان تعلق السبب بالثبوت وتعلقه بالشرط على المجاورة في الوقت
واستعمال

هذا الموضع من اختصاص باب بيان اقسام السنة لان اقسام السنة ثلاثة قسم يثبت بالمتابعة في السنة وهذا
الصحابة والحديث والخبر عنهم بالقول وهذا الحق المصنف اخر عند القسم فعل النبي واقوال الصحابة اختار
مثل الكتاب وسوطا مستجمع لوجوه الصحاح تحري عن هذه الاقسام بيانا وبيانا في الكتاب فيما لا يوضع الكتاب الحجة
تحتاج الى اعادة وانما تحتاج الى ذكر تحقيق هذه السنة وذلك بعد قسم الاول في السنة لاتصال ما من رسول الله تعالى
الى الامة اما كان يشمل الاعمال وعلى وجه الصحيح اسباب الاشياء المذكورة مختلف ومثل ان يقال المراد من السنة الحديث
ذلك لكل المتعلق بجواز انما اختص عنه لاتصال السنة الى الامة بالنص ما يعرف بالتهمة والاحاد وهو الكتاب والشهرة وهو قسمين
الاول والتواتر وهو معروف واما الكتاب فعرف الانصاف وبعد وهو التواتر قوله تلاوة السنة لاتصال ما من رسول
الله وهو اما ان يكون ملاقاة التواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يوهم وطوبهم على الكذب وبدفع
اوله كاحرة واوسط كطريقه كمثل الجوان والصلوة الخمس وانه يوجب العلم كاجبار على ضرورة العلم الاول من الاربعة
في كيفية الاتصال بنا من رسول الله تعالى وهو الاتصال اما ان يكون ملاقاة التواتر والتواتر العدد
العدد الاحد منهم بطلة قال الله تعالى ارسلنا رسولا الى رسول الله تعالى الى الصلاح ما عند المحدثين
انه خبر جماعة يفيد علمه للعلم بصدقهم لما كان كالحس له وصاف الى الجماعة كخبر واحد وتوبة يفيد العلم كخبر
ما يفيد الظن كالمشهور قوله علمه كخبر خبر جماعة اذا العلم لعدة كالخبر الذي علم فيه صدق المخبرين بسبب الخبر
الزائد على ما لا يدرك من التواتر عادة كالتواتر اني يكون على من يخبر موت الرجل من بلد الحجاز وعلمه الخبر
جماعة تفيد العلم بالاسناد الى عدد وجه كالتواتر اني يكون على من يخبر عن عشرة وبه يحكم المخبر
وبحسب المستجيب اما الاول فيستفاد منه علم ومنه مختلف فيه ما وقد الثاني فالمتفق من الاول ان يكون عدد اربع
عدد التواتر على الكذب مستندا الى الحس في نفسه الى يقين وهذا اشار بقصد عدد اربعة على الكذب
يكون فيه خبره وسطه كخبره واما الثاني منه فهو عدد الانصار خلفه مع العدد ذلك الى ان يسلم الحق
ان يروه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم على الكذب كخبر وعدد الهم بن مالك وبعد مصنف ذكر الاول
عدد قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم على الكذب كخبر وعدد الهم بن مالك وبعد مصنف ذكر الاول
عدد قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم على الكذب كخبر وعدد الهم بن مالك وبعد مصنف ذكر الاول
وما عدد الكافر لانه لم يعرف بالتواتر وعدد الهم بن مالك وبعد مصنف ذكر الاول
وحضر اذا احتمل ان يكون اخذ حدث بالتواتر فاذا تعارضا لا يحصل بالتواتر
فواطيهم حتى يخبر عادة فشرط هو تحقيق الاحتياط لان الكذب وتحقيق عرضة الكذب في محله فشرط الاسلام
لانه لا يصدق والتحقيق في هذا اعلى اجماع الصحابة فاعلم ان شرط العدد ان يكون مستكملة فيهم الشرائط
على الكذب حتى فيهم من الواحد وهو ما يحصل الحجاب الشرائط واحتمال الكذب حتى يحصل من الكذب حصوله
على الكذب حتى فيهم من الواحد وهو ما يحصل الحجاب الشرائط واحتمال الكذب حتى يحصل من الكذب حصوله
يحصل بتلك الظن وهو كان العلم حاصلا لو كان كذلك وعند الشافعي رحمه الله تعالى عشرة عدد الجماعة المعتبرين من
ما يتعلق

بما يخبرون به فقيل اقل ذلك اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة وقيل اقله سبعين اختيار موسى
ما تعين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقيل والصحيح انه لا يحصر
على ما قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا اي انما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به [illegible] العلم معلوم لله تعالى غير معلوم لنا فانا نقطع بحصول العلم بعدد خاص
في عدد وضابطه ما حصل العلم عنده واقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى غير معلوم لنا ولو فتش عن عدد من المتواترات عنده والحالة تعطي التيسر
فانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة ولو فتشنا عن معرفته والقوة التي بها عرفناه ولعله لم يحصل
الى وجه انه فانه حاصل بترايد الظنون على التدريج حتى كما يحصل كمال العقل بالتدريج والقوة التي لو كان موجبها اختلف وهو
مناسبتها المضطربة فان حصول العلم غير لازم عدد على جهة معرفته فقد يحصل العلم دون توهم لو كان لكثير [illegible]
واقع بسبب اختلاف القرائن المعرفة وقوة السماع والفهم به واختلاف الوقائع ولما لا يدرك ان حصول العلم بخبر التواتر
العلم بما اخبروه مع عدم علمه به قبل ذلك لا الكائن تحصيلا للحاصل وهو ممتنع واما العالي منه فمن ان حصول العلم بخبر التواتر
نظري وهو ابو الحسين والكعبي شرطوا سبق العلم بذلك المجموع مع حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري وهم الجمهور لم يشترط
سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر ويخلق الله تعالى العلم له عقيب الخبر المشتمل على هذه الشروط
لم يحصل له العلم مع اختلال هذه الشروط وبعضها ضابطه العلم بحصول هذه الشروط وهو عنده حصول العلم بخبر التواتر لا ان حاصله
حصول العلم بخبر التواتر يسبق حصول العلم بهذه الشروط قوله كنقل الوقائع والاصوات الحسية ما ثبت بالتواتر فانه من نقل
نقل قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لعدالتهم وتباعد اماكنهم والتواتر يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا وهو
مذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وقال ابو الحسين البصري والكعبي العلم به نظري مستدلا على الجمهور
بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين في المتواتر والعلم واللازم باطل لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر فاذا صح متوسط المقدمتين
وبانه لو كان نظريا لما وقع العلم به لمن ليس من اهلية النظر والاستدلال كالصبيان والعوام بل العلم به ضروري ويستدل ابو الحسين
بانه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب مقدمات والعلم به ليس كذلك لان المستدل ان يترتب حصل به انه يحصل بطريق النظري
بالحواس فان العلم الحاصل بخبر التواتر مستقل الى العلم بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا يدل الى تواطئهم
على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بانه لا يكون صدقا واجيب بان حصول العلم بخبر
التواتر الى سبق العلم بذلك المجموع بل يعلم بهذه الامور عند حصول العلم بصدق الخبر الى العلم تحت الاسلام ومن الناس من انكر العلم به
اصلا بعد رجل ليعلم يعرف عقيدة ولا دينه ولا دنياه لان معرفته كونه مخلوقا من ماء بين امه وابيه لا الخبر فاذا الحكم به فوجد
للعلم لا يحصل له علم بنفسه كذا ذكره الشيخ ابو منصور ومعرفته بطريق الخبر والسماع حصول ما يرجع الى الاحكام ومعرفة الاغذية
والادوية والاخبار ان منها ما هو مدرك وملموس ما يع والعقل لا يهتدي اليه دون التجربة حتى لا خبار العلماء وغيرهم من ذلك يوجب علمهم
خاصة [illegible] وبعض الطرايف عددهم ما يحتاج ان يحتاجه شك او حتى يعتريه ان المتواتر يختص من الاحاد وهو كل واحد يحتمل
قوله باطل بعض الله منه لان وجوه الاحاد وهو انهم لا يثبت خصوصا في جانبنا الا الاخبار ثم اذا لم يوجب علما الا ثبتت
زمانا بيقينهم وهذا الفرع صحيح وادعى المصنف عرف المتواتر ما هو مشروط في المخبرين وهو ما يخبر احد انما يعلمه الا ان خبره صدق
وهذا العقد كاف في ذلك ولم يذكر تعريف مطلق الخبر لانه اختار به اذ ذكر انه لا انه شهد فيه فيما بعد المشهور وهو ما

كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم وانه يوجب علم طمانينة
الشيخ الملقن من طرق الاتصال فيكون في شبهة صورة كالمشهور وهو ما كان في الابتداء من الاحاد ثم اشتهر في القرن الثاني
حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وانما الاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعد القرون الثلاثة
فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى انه يجوز الزيادة على الكتاب بمثل خبر الفاتحة والتسمية
في الوضوء وغيرها وحكمه انه يوجب علم طمانينة لا يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على

كتاب الله تعالى وهو مذهب عيسى بن ابان وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة والامام فخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب ابو بكر
الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر يثبت به علم اليقين لان الصحابة لما اجمعوا على قبوله وهم قوم ائمة ثقات لا يتهمون
صار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر وجاحده يكفر لكنه لا يكفر جاحده لان جحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول لعدم
سماعهم عددا لا يتوهم تواطؤهم على الكذب بل يؤدي الى تخطئة العلماء بالتاويل وهي ليست بكفر بل بدعة وضلالة وحجتهم
ان ابن مسعود قبل ان المشهور يثبت به الاستيضاح حجة [illegible] كالمتواتر وصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو
مسح الخفين وذكر مثاله الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكن لما كان الاحاد من الاحاد ثبت به
نسخ شمس الائمة من الحنفية وجملة ذلك ما عليه الاشهر خلاف في الاحكام لان كلامنا في خبر يشتمله الاعتبار
الا ان عند الجصاص ومن تابعه يكفر جاحده وعند ابي بكر الاكفر والصحيح الاول ما عليه الدليل
ويكون فيه شبهة مع وصف خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا عن العدد الذي لا يتوهم تواطؤهم
والمتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة والواحد علم غالب الراي والمعقول انه احد هذه الاقسام مشهور
لخبر الواحد ان يكون خبر رواه واحد او اثنان فصاعدا عن العدد فيه حد التواتر دون المشهور والمتواتر
ما رواه جماعة لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب والمشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم اشتهر
ومن عده اسلافنا كثيرون [illegible] والمتواتر مستغني عنه لانه دون المشهور فهو دون المتواتر
حاصل ذلك انه الخبر وقد وجب على [illegible] ان لا يقبل [illegible] على الكتاب والسنة والاجماع والعقل
في [illegible] وقد [illegible] الاستدلال [illegible] بالنسبة لكل احد منهم [illegible]
احد [illegible] ومسح الخفين وسجدتي السهو وان كان احد منهم [illegible] مع الخبر [illegible]
[illegible] من الاحاد والوفاء بالعهد وان حدث في مجلس [illegible] الجماعة [illegible] كل حديث
من [illegible] الخطاب كل احد [illegible] ثم شرح [illegible] والنبي [illegible]
[illegible] على [illegible] النوب بالاحتمال [illegible]
[illegible] الا [illegible] التشبه [illegible]
[illegible] وصحيح [illegible] بمحض كتاب [illegible]
[illegible] الكبير [illegible] واحد الجواز
[illegible] وعدد [illegible]
[illegible] جاز [illegible]
[illegible] ولا [illegible] بالعرفة [illegible]
[illegible] حتى [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible]
[illegible] قال الله تعالى [illegible]
[illegible] النبي [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الاحاد [illegible]

حجة شرائط في الراوي وهي بعد العقل وهو نور يبقى به ما يتميز به من حسن تمييز يدرك الحواس فيتميز في المطلوب الطلب
قيد ركيك الطلب عامله موفق الله حالي الشرط الكامل منه وهو عقل البالغ ودون العاقل منه وهو عقل الصبي كما مر وهو على بيان قسم
الراوي ضبط في بيان شروط الراوي وهي بعد العقل والضبط والعدالة والاسلام وهي الحفظ راجعة الى
اصل العقل وغيره فان صفة الراوي التي تعلقت بالخبر اما ان تعلق بوجوده او بحجيته لان المطلوب حجيته وهي تختلف بوجود ضرورتين كان الاول
نفس العقل لان اداء الكلام ما صوره ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل ولا يعتبر الا بالعقل وكان العقل شرط صدوره
موجود او العالم ان تقول وجود الكلام ما هو من الحكم الا من الراوي ومتى جعلنا العقل صفة الراوي لا تعلق وجوده واستدعى معنى الكلام
عليه عبارته ودلالته عليه وصفة المرض العقل يستعمل لكن ان يجاب بان كلامنا في الكلام الشرعي المعتبر لما تعلق وجوده
بالمسلم المخاطب والمكلف الا بالعقل فلا وجه لما ان العقل وجه لا تم وصح كان في مسلم وكان الثاني فهو الاقسام العقلية الا
ما ان يكون مع التهمة بعد امكان الصدق او لا والاول الاسلام والثاني على نسبة الاداء او قبله فالاول العدالة
والثاني الضبط وتابع المصنف في تعريف العقل تحرير الاسلام وقال العقل نور يقذف به في صدر من حيث يتهيأ به درك الحواس فيتميز
المطلوب الطلب عند ذلك الطلب عامله موفق الله سبحانه وهو مختار شيخ الاشراق والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وعامة المشايخ ولكن يخالجني في هذا
توهمه بيان ما عليه الصورة به يرجع الى النور والصورة به الى رجع الى الحرف فهل يبدأ من حيث في تعريف كمال التصديق في عامله
الى الطلب وسماه نورا لان النور هو الظاهر والعقل ظاهر في كل شيء بهذه الشاهد لما يسلم لان يوجد الاسباب وحقائق
تستنير به فكان اولى باسم النور وتعريفه من العقل نور يقذف به في صدر من حيث يتهيأ به درك الحواس عند ذلك الحواس يتميز المطلوب
الطلب عند ذلك الطلب عامله موفق الله سبحانه وهو المحسوسات وتدرك الانسان اذا بصر شيء صحيح علمه الحرف
الاستدلال بنور العقل فاذا انظر اشياء عاقل عقلا والتي لا يبصره يدرك بنور عقله ان له بانيا واجبا وعلم وقدرة الى سائر صفاته
التي يحتاج الى معاشه واعترض على هذا التعريف بان قوله مبتدأ من حيث يتهيأ به درك الحواس غير صحيح اذ قد يكون الطلب عند ذلك
العقولات بمرتبتها ومراتب فاما لو اسند الناس وجوه العلم ان له صانعا عالما قدرا طلب عند ذلك ان يعلم عين ذاته غيره والا
عند ذلك وبان المراد بالطلب الزكاة النفس في حسب البدن على الطلب في تعريف بمرتبة الحواس وكان المراد
غير نفس بدليل صحيح ايضا واجيب عن الاول بان الطلب عند ذلك العقولات مرتبة ومراتب لا تمنع بمراتب المراتب
الحرج وكرت ولكن في ذاته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه يتصرف قوله من حيث يتهيأ به درك الحواس الطلب ذلك
الغير من حيث ابتداء العقولات على ان الحرب مختص بالمحسوس متى يتهيأ به درك الحواس الطلب ذلك
العلم وتدبيره الى ان معنى يجري الى الذات وغيره بدون التصور ولم يتناوله عند الحواس ولكن لم يعرف انه بان فيما صورة المحسوس
فاما نفس المحسوس فانما تتناول الحرف من حيث توجد بخصوصه لان مناط التكليف قوة تحصيل المكلف عند حصول الشرط
باستعمال الحواس في الامور الجزئية فيها الاسباب المقربات اما بالتكوين او الحدس وهو تحرك الاسلام عند استعداد تام كما في تعريف
العقل بعد الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما يكونه واما تعريفه على الاصرف فان عقل العقل قوة هيئة يدرك بها الاسباب
الامور وعن الثاني بان لفظ الطلب ظاهرة اصطلاح الشيخ بان الاول يضاف الى الطلب في التعريف كما نص بالكتب سنة
قال الحرج لتعريف الكل لكان الطلب نقل به الترجيح بالمعنى فلم يكن ترجيحا لقلب الموضوع بين اصحاب الحديث وقوله موضوع
اعداد اشارة الى ان المراد الصحيح عند الذين يقبلون الشيخ والتحدث بعض عنه عقيمه عادة لا يعرف تولده كما قاله المعتزلة بما على
افعال الحيوانات الى العقل فاستدرك العلم الى انه نظر بوسط العقل حكما بالتولد وعلى قوله عقيمه بان يوجب وجوده سببا
وجوده على اجراء كما لا يدرك والمتاخر وهو الحاكم بوجود الله تعالى وفوقه حد قدرته لا يتصور وجوده عند تحكم كما هذا والمارة الشيخ
اذا سلم على انه قال العلم بحق الاسلام بمختصر الشيوخ الانسان في اول امره عند بلوغه اعتقادا احد له تقوية والله اخرجكم من بطون امهاتكم

لا تعلمون شيئا الاية ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد ليس عقلا لا تعلمون عقلا غير زيادة محدث
قدرة نفسه تخلق العقل الذي يسمى وجدانا لكل وسمي هذا العقل استعدادا العقل يوجد تكبيرا عاما وما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه
العلم السبب الظاهرة حقا وهو الشيخ مقام الكمال نسب الى الكلية على الاعتدال العقل عند عدم الكمال لان الكمال السبب
كمل قوة العقل بتكرار السبب العقل لانه عارضه عارض وسقط اعتبار ما قبل البلوغ في الصبي مرحمة وفصلا الصبي
حكم من العقل به تما كان لكون عهدة به فشرطنا لوجوب حكم الشرع وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخطابه على الغير بكمال العقل ولذلك
ان جزء لبس بحجة والضبط وهو سماع الكلام كما يحكي سماعه ثم يؤديه كما سمعه الذي اراد به ثم حفظه بعد الاداء الجهة ثم اثبات عليه
محافظة حد بقدره ومواظبته بعد الاداء على ساعة النفس عند اجراء الاداء الشرط الثاني من الاربعة الضبط وهو حفظ
بالحرف وفي الاخبار سماع الكلام كما يحكي سماعه ثم يؤديه كما سمعه الذي اراد به ثم حفظه بعد الاداء الجهة ثم اثبات عليه محافظة حد بقدره ومواظبته
بعد الاداء على ساعة النفس عند اجراء الاداء ومعنى قوله يحكي سماعه ان يصرف معنى الصوت وقيل يكتبه عليه لما لا يسمعه شيئا ويحرز
به عن الرجل متى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فيما يحكي على الحكم بحكمه بعد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع
الاخبار في مثله والمتوسل المعنى بسماع من الركون لغوا او شرعا وبذلك المحمود في الحفظ هو ان يكرر حفظه ثم اثبات عليه
اي على الحفظ لحفظه حد قدره اي احتمال بان يجعل بوجه بعد بذلك ويذاكره فان ترك المذاكرة يورث النسيان ان العلم
يخرج الاسلام قد يرى سمع عند الرواية الملتبس الشرعية بعضه بعضا عن الى البعد ثم يمضي به نفس الله يجري لم يتصدى
لاقامة الشرعية ولا قصر عن الى البعد فلا ذكر شرعا مراتبه ومعنى مداة النفس نفسه ان اعتبر في نفسه الى الاسباب عند
اي اذا تركته نسيته اذا كرره سوا النفس ولذلك ان مسعودا اذا روى حديثا اجره بعد جعلت به نعد اعتبار سوا النفس
نفسه مجانبة كان في الدرجات الزهد والعدالة والضبط والتقامة وقوله اي حفظ انه معنى قوله ثم اثبات عليه وان فسر
الضبط بما ذكر لان بدل سماع الكلام بعد السماع لانه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت لا سماع كلام هو
خبر وتعرف المعنى بالخبر وذلك يلزم الاداء بحمل والاتي في كل الاداء والاثبات عليه الاداء والاداء المتوسل اعتبار الحديث
وذكر الاتي الاسباب الان من لم يضبط الكلام بان به مثاله الواقع لا يكون صادقا فالان صدقا لخبر متابعة الواقع وكذبه عدم
على الصحيح ثم الضبط يوجبان ضبطه المعنى بعينه ومعناه الثاني لفظ الحديث من غير تحريف وتصحيف بعينه معناه لفظه منه
ان جزء قوله ضبط الحفظ الحفظ بالوقوع او التسمية ومعناه على مدة الوقوع مع الحفظ الحفظ وعلى مدة التعب سهوا والثاني ترجع
الى عدم الجملة صفة معناه فقط شرعية وبعد سوا الكامل والمتوسط منه مصرف البدن فان مثل ما كان الضبط شرطا في النقل بعلا
حوز مثل الفرض من الضبط له حسب ان لم يكن لم يجز معنى به احكام على الخصوص مثل شهود الصلوة وحرمة الملاوة على
الحدث والحكم الاعتبار فقد تحرر في عبد معناه فاما السند فان المعنى اسمه واسمه فرد ارم وان قل الفرض من الضبط الضبط
بمعناه الاصح ذا لم يحفظه واستدرج وسده ولو نقل ذكر السند لصار حجة الا انه لما عدم ذكر عادة شرطا في الضبط المعتبر
حجة واحد الذي الاستماع والمعتبر مثاله ومورد تحمل حقيقة الدين والعقل طريق الحوز والنقوش حتى اذا اثبت
او اصر على صغيره سقطت عدالته دون الظاهر وهو ثابت لظاهر الاسلام واعتدال العقل الشرط الثالث من الاربعة العدالة وهي
في اللغة عبارة على الاستقامة على طريق عدل الحادثة وجانب المسلمات وفي الاصطلاح عبارة عن الملكة قبول الشهادة والرواية عن
الشيء وعاصمها وجمع الى الهيئة نفسانية راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمرؤة تسلم معاصيه حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه
وعلى ثبات كامل وظاهر الاول لان الذي الاسلام حديث معاملات الحرام وهذا الجمع هو المعتبر في تحديد الحرام الوقوف عليه مورد
لان العدالة مقدر والله ومشيئة معاونة في عدم بناء وكما الاولى الى الجمع ويصبح حدوده الشرعية وهو حمل جهة الدين
والعقل على طريق الصون والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته واختلف الائمة في الكبائر فروى ان عمر عن ابن

رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر
والكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في الست الحرم وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا واضاف على ذلك
السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة وانما سقطت عدالته من جهة الكبيرة لانه صار متهما بالكذب حيث لم يجتنب
عن محظورات دينه واذا اصر على صغيرة كان مظنة في وقوع التهمة وجرح العدالة واما من اتى بشيء يعتقد انه من غير اصرار
فعدل عامل العدالة وخبره حجة في قاعدة الشريعة ولم يعتبر الفاسق منها وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لانه اولى
كانه يجلد الشخص على الاستقامة ويزجر عن المعاصي ظاهرا لانه هذا الظاهر عارضه مثله وهو هو الفسق فانه لا اصل قبل الظهر
وجعله ما زايل الصوب وانه داخل الجهل بخلاف العقل والشرع ولكان عدلا من وجه وفي وجه فترد والصدق في خبره من الوجه

والعدم من غير رحمان فشرط الكمال لترجيح الصدق لكفر الحجة قوله والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو
باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والشرط فيه اللسان حالا كما ذكرنا فهذا لا يتبدل حيث الكافر والفاسق والصبي والمجنون
والذي تشددت عقلته هي الشرط الرابع الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو بصفاته اي العلم والقدرة وسائر صفات
الكمال واسمائه كالرحمن والرحيم وقبول احكامه وشرائعه وهو يوجد عادة لكافر يعتقد من المسلمين بان يشاهدهم ويثبت على طريقتهم
وثابت بالبيان بان يصف الله كما هو الا ان هذا لا يتعذر شرحه لان معرفة الخلق باوصافه على التفصيل متفاوتة واما شرط
ما لا حرج فيه وهو التصديق والاقرار بالله اجمالا وان عجز عن ماهيته وتفصيله ولهذا يستوي فيه العالم والعامي والمؤمن بالله وصفاته
وان ما جاء به النبي حق فاذا كان هكذا حكم باسلامه وظهر كمال الاسلام الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف رجلا من الاعراب الذي شهد بوحدانية
الله تعالى انشهد ان لا اله الا الله وان رسول الله تعالى عرفه الله اكبر لكن لتفسير احدهم ثم انه ليس بشرط لثبوت الصدق لان
الكفر لا يثبت فيه لكن الكافر ما كان ساعيا لهدم الدين لكن بادخال ما ليس منه فيه او جحد الكفر بشبهة وجب بقاء خبره قوله
فهذا اي فلاجل ما ذكرنا من الشرائط لا تقبل خبر الكافر لانه لا اسلام فيه ولا خبر الفاسق لفوات العدالة ولا خبر الصبي
والمجنون لعدم العقل ولا خبر الذي اشتدت غفلته خلقة او مساحة لفقد الضبط قوله والمانع الاقطاع وهو
وجهان خاص وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان كان من الصحابي يقبل الاجماع ومن القرن الثاني والثالث لكن عندنا وان
من قرن هو الكل عند الكرخي والذي ارسل من احد واسنده وجه مقبول عند العامة هذا القسم الثاني من الاجماع
وهو يوجد خاص وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار والارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل الشجاع الحية اطلقه والمرسل من
الحديث هو ما ليس فيه اسناد بان اطلق الرواية وقيل قال رسول الله وهو ان كان من الصحابي وهو مسند اي متصل وان ساعة
وقيل من فاتت صحبته وان لم يروه وقيل من اجتماعه والتابعي بعده وتابعه الاول لان الصاحب مشتق من الصحبة وهي قيد للتقييد
بالعلم والكثير ومنه قال صحبته ساعة وهو ما شهرا وقائله الرواية وعدمها فكان مشترك جعل بالاجماع وهذا لان من الصحابة
من كان من العنان في صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك عنده مقبولا
وان احتمل الارسال لان من ثبت صحبته لم يجد حديثا الا عن ساعة نفسه الا انه يصرح بالرواية عن غيره واما ارسال القرن الثاني
والثالث فلكن مقبول عندنا وهو مذهب مالك واحمد رواية عنه وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا تاكد بانه او سنده مشهورا او
موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عن غير عدل او عرفه او اسند
في رسالة عدلا ان يشترط ان يكون مشهورا محتملا وثبت اتصاله بوجه اخر فان اسند عن مسند او اسند مرسلا مرة اخرى
ولهذا قلت مراسيل سعيد بن المسيب التي وجدنا مسانيد وافقت على ذلك اكثر اصحابه العاملين وكذا جماعة من العلماء الحجج
بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وجد مانع من قبول الرواية فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات
ما خلا فاذا كان الراوي مجهول العين والصفة او الحال لا يكون خبره مقبولا ولو جاز قبول المرسل لخلا ذكر الاسناد والبحث عنه

عن ما ذكر ولو جاز العمل به لكان في عصر الصحابة ومن بعدهم واجمع الصحابة بالاجماع والمرسل المحفوظ اما الاجماع فهو اتفاق الصحابة على
قبول رواية ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وانس وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم سمعوا حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الكرخي
ما سمع ابن عباس الا احاديث قال شيخ الائمة الا صحيفة عشر حديثا ولم يروه عن احد الا كان يخص انهم ردوا بواسطة وانا
فان قيل انه عدم الانكار احسب بان الناس عرفوه وبحثوا عن النقل ولم ينقل دل على عدمه فان قيل الاختلاف معاوية
الصحابة ردوا بين كذا الان بما احسب بعدم المعرفة بين ارسال الصحابي وانما نقول ان حديثهم ثبت بنقل النبي
وانه كان يرسل اكثر من مثل سعيد بن المسيب وعطاء بن ابي رباح والشعبي وابرهيم النخعي وابي العالية والحسن البصري ومكحول الشامي
فانه قال رسول ولم ينكر عليه فكان اجماعا على قبول المرسل انه الحق فان قيل الاجماع فان المسند اجتهاد لان المجتهد
يقبل المرسل ايضا فالاجماع في المسند اجتهاد احسب بانا لا اجماع فيه المسائل الاجتهادية وهذا اجماع على منصوصة
الاجتهادية واما المنقول فلان كلامنا في ارسال من لو اسند الى غيره قبل اسناده فاذا تعين الكذب عليه فلان الاصل في الكذب
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحتاط احد ولا يصح به الطريق في اسناد طرق الامر بغيره عليه فقال قال رسول
الله ولا يقع نسبه الى من سعد الخدري قال الحسن مني فلت قال رسول الله سمعته من سعد او اكثر من الصحابة واخذت
حديثي فان فصح حديثه اغير فجعله من رد المرسل رد اقوى الامرين فان قيل اذا كان المرسل عدلا قوي الامر
فقد اجوزتم الزيادة بعقل الكتاب لا جوزنا مستعمل احسب بان هذا غير مرتبة تثبت الاسباب بالاخبار ولم يجوز مثله
بخلاف المتواتر والمشهور ونحوه فانه كذلك لا يكون جهلا بصفته مصنف فان ارسل احد من ائمة
دين حديثا في الجملة فان قبل طريق معرفة الجرح والتعديل الاخبار بين بكر الشخص عدلا احد شخص ذي غير الوقوف منه على عام
تعديله فاذا احسب بان الولي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالته من اخبر عنه وانما يجب التقليد من غير
عدالته لا معرفة ما يعرفه فيما لا يتاتى عن من اسند اليه خبرا وعرفه عالم بعرفه ولا يقع به العلم لنا صحة روايته وشرحه
ذكر الراوي في عصر يمكن التقاء المتقول عنه ظاهرة انتفاء حاله فان الراوي قد ينسب عبيرا قال المروي عنه لعبده بكل بعض
في اوان الجهد بخلاف ما اذا ارسل وفي انه لقي بعض من تقاوت درجته ورفع الخلاف في المرسل وانه مرسل في عصر تقلد
روى بعد الثاني ارسال من دون هو الحق الذي الثالث لكن عند بعض صحابة ولم يجيبه الامام محل الاسلام في
في حق سبع الذي عند الكرخي وفي بعض عند عيسى بن ابان وصح به بعض اصحاب سند القابل كما ذكر علة القبول
في القرن لسند هي العدالة والضبط فيهما وجد فقد ارسل بان الزمان زمان فسق فلا بد من البحث الان يوجد
اتفاق مرسله كما روى من رسل فقبل مثل ارسال مجهول الحسن في الشاذ لان نقل الثقات عنه قدر مثل الجاه والذي
ارسل من وجه اسند من وجه وعن الثاني سعيد عند المرسل وغيره فهي الوجه لا يرسل بعض من لم يقبل المراسيل الا عند
عدالة الكذب وان اسنده لان ارساله يدل على صفته في المروي عنه فصحته له وذكر عدالة حسابه منه فلم يتاتى وجاهه يبلغ الجزم
ساعد ونسيان المروي عنه مع عدالة السامع فاذا سالكان اعتماد عليه تذكره واسناده والعكس من عدالة الاعتماد وهو اول وجه
الثاني احسن يقال اكثر ما لكن شاذا كان من ارسله احد ممن وصلنا لكم لمن اسنده ابتدع وكرع عدالة موصله وقال
حصيص سنة حديثا ارسله لكنه مدح في عدالة مسنده وقال نظم الكلم من اسنده اذا كان صاحب عدالة اخذ خبره وان خالفه
سواء كان اخالف واحدا وجماعة فيقبل هو الصحيح لوجه عدم القبول ان يكون الراوي عن ذكر المروي عنه قوله الحجج فيه اسناد اخر
بعدالة الحجة لم يرد هذا الحجج والعقد لم يعلم الكرخي ووجه قول ان عدالة المسند منفق الذي روى ارسال المرسل الاصحيان الاعلى
اسناد المسند كما لم يكون المرسل سعيد مسند لا يقدح ارساله في اسناد الاخر وما الناطق فان كان مصنفا في الدفاتر
فيقبل ما ذكرنا وان كان ما عرض بان خالف الكتاب او السنة المعروفة او كان دونه او عرض عدالة من عدالة من مردود

منقطعا بضاها الانقطاع الباطن نوعان نوع لعصمة في الناقل كخبر الفاسق ونحوه من المحقق والمغفل والمستور الذي
لم يعرف عدالته ولا فسقه الصحيح انه في باب الحديث كالفاسق احتياطا لان امر الدين لم يكن روايته حجة باطلاق الرواية وحكمه
ما مر ونوع بالعرض على الاصل وهو ارجاعه اليه بالاستقراء اما تخالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس في ان لا نفقة للمبتوتة بخلاف
قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم معناه انفقوا عليهن من وجدكم لان الاية وردت في المطلقات وما تخالف السنة
المعروفة كحديث الشاهد واليمين بخلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وما تخالف الحادثة بان وقع فيما اشتهر
من الحوادث وعم به البلوى كحديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وما اعرض عنه الائمة
من اصحاب النبي عليه مثل قوله عليه السلام ابتعوا من اموال الناس حتى يحل اكلها بالزكوة فان الصحابة اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى
هذا الحديث كل من هذه الاربعة مردود ومنقطع لان الكتاب ثابت بخبر فلا يترك بما فيه شبهة وكذا السنة المشهورة فوق خبر الواحد
فلا يجوز ان ينسخ به ولو اشتهرت الحادثة استحال ان يخفى عليهم ما ثبت بحكم الحادثة وكان الخفاء دالة على السهو واعراض الامة
على الاحتجاج به مع مساس الحاجة اليه دليل على انه قاعد وانسخه [illegible] الثالث في بيان محل الخبر وهو الذي جعل فيه حجة
فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة خلافا للكرخي في العقوبات وان كان من حقوق العباد فاما الزام محض
يشترط فيه ما يشترط في الاخبار مع العدد والعدالة الشهادة والولاية وان كان الزاما فيه اعلام بمثبت باخبار الاحاد يشترط
العدد والعدالة وان كان فيه الزام من وجه دون وجه يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله
ان خبر الواحد ما يفيد اليقين لا يكون حجة فيما يجري الى الاعتقادات ولا يكون حجة فيما قصد فيه الجزم وذلك على خمسة اقسام ما هو
من حقوق الله تعالى خالصا وهو نوعان عبادة وعقوبة وما هو من حقوق العباد وهو على ثلثة اقسام ما فيه الزام محض وما ليس
فيه الزام اصلا وما فيه الزام من وجه دون وجه اما الاول مثل شرائع العبادات وما شاكلها مثل الاذان وصدقة الفطر والوضوء
وخبر الواحد حجة فيه اذا اشتمل على ما ذكرنا من شرائط العقل والعدالة والاسلام والضبط وعدم مخالفة الكتاب والسنة
وغيره لان العبادات تجتمع الشبهات فثبت بخبر الواحد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد ايضا حتى لا تقبل الا رواية العدلين
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وجه
الجمهور ان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة فانهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين وان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق
لانتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد وهو احد الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء احتمال الكذب واما
عدم اشتراط النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فلقيام التهمة ان الحادثة في جمع عظيم والواحد في مثله الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة
من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام التهمة فيها ايضا فظهر ان العدد للاحتياط لا لانه شرط واما الثاني وهو الحمل على الاثبات
الحدود بخبر الواحد جائز وقد نقل عن ابي يوسف منعه وهو اختيار الجصاص وكثير من اصحابنا وقال الكرخي الجرح والبدل مال فمن اسلام
وشهد الائمة حتى لقبول الاثبات الحدود وشرع على فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة فيه غير مانع كثبوتها
بالبينات والحجة لقول الثاني بان مبنى الحد على الاحتياط بالشبهات وفي خبر الواحد شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كالحدود
بالقياس فاما اثباتها بالبينات فبالنص الموجب للعمل على خلاف القياس وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وبالاجماع ولا يلحق
الحاق خبر الواحد بها لانه ليس بمعناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر وتوقف الشهادة عليها واما الثالث
كالبيوع والاشربة والطلاق المرسلة وغيرها فانه يشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام
مع العدد ولفظة الشهادة والولاية والحرية وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الالزامات لا بد ان يكون الخبر المثبت لها
الحقوق لزوما ولا يكون الالزام من باب الولاية لانا نستفيد القول على الغير شاء او ابى والالزام بهذه الصفة فاذا لا بد ان يكون
المخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية لكن لما كانت الاستقامة بالخيل والتزوير بين الناس عادة

الحقوق طلب شرط الشهادة العدد ولفظة الشهادة توكيد الخبر وتقليلا للخيل وهما يصلحان للتوكيد فان العلم في الشهادة
شرط فان شهد اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة وهي
ابلغ اسباب العلم وفي زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لزيادة الطمانينة بقول المثنى لما شاء شمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام
في حق مصنفاته انه لا ما يتولى بالعدد في زيادة الصدق الا الزاهي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة
والحال الاخر احتاج الى زيادة التوكيد بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر واحد من الخصمين يحتمل الصدق والكذب
فاذا اتى المدعي بشاهد فقد ترجح صدقه ولكن يقوى صدق المشكوك بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة
فاستويا فاحتيج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق ويظهر الصدق بخبر الواحد
فاذا ظهر لزم السامع الانقياد امر الشارع بدليل ان صحة الخبر يلزم كل سامع من غير بينة والحقوق لا يلزم قول الشاهد ما لم يعضد
بما ولا شك ان اعتبارها في عند الامكان وعند عدمها لا يستطيع ارجال النظر الى مثل البكارة وعيوب النساء شهادة من يقبل
الشهادة عدد ولفظة الشهادة بلا نظر من هذا القبيل لان النظر منفعة لهم كل يلزم الكف البينة فيكون الزاما
محضا واما الزاجر فثبت باجماع الامة بشرط التعدد والعدالة وكذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في العدالة
والاذن في التجارات وما اشبهه ثم قبل شهادة اهل الصبي الكافر لو جمعتهم احد هما عموم اخوة الدعاء ان عموم شرط العدالة
فان الانسان قلما يجد اهل الحوائج المسلم في كل زمان ومكان لتعذر ان وكيله وغلامه فلو شرط فيه ما شرط في الاقسام
المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج بين والثاني ان الخبر في هذا القسم غير ملزم لان العبد والوكيل ساع لهما الاقدام من غير
لزوم فلا يشترط فيه ما يشترط في الالزام الوجه الاول يدل على سقوط شرائط العدالة اذا كان المبلغ رسولا ولو كان فضولا
يشترط ان يكون على الاوصاف التي ذكرناها الفرق في الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراط العدالة في حق الفضولي بالاتفاق كخبره
عن حق الزوجية انتهى في بطل رمضان من هذا القبيل لانه لزوم الخبر من الصوم ما يلزم غيره وخبره ليس بموجب للصوم لان الموجب
لهما هو الشرع فيما نحن فيه الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بمنع الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يبلغه
وعقود كل فان كان المبلغ وكيلا او رسولا لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واما الخبر فعند ابي حنيفة يشترط فيه عند ابي حنيفة
رحمه الله احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعندهما هذا نظير ما سبق في اشتراط كون المخبر حرا سواء كان عدلا او غيره
لانه من باب المعاملات ووجه قولهما ان هذا القسم من جنس الحقوق اللازمة التي يلزم الخبر ان الموكل والمولى يلزم الوكيل والعبد
بالقول والحجر لتعلقهما بالعهدة وفساد المعاملة الوكيل ان القول يقتصر الشراء عليه وتلزمه عهدته والعبد اذا اخبر بحجر
خبره من صحة ان الفساد من هذا الوجه من سائر الالزامات ومن وجه اخر يشبه سائر المعاملات لان الموكل والمولى مستغنيان
عن اخذ الحول والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن فيشترط احد شطري الشهادة [illegible] والرابع في بيان محل الخبر وهو
ارجاء اقسام فمنه ما يحيط علم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام ومنه ما يحيط العلم بكذبه كدعوى دعوى الربوبية ومنه ما يحتمل الصدق والكذب وهو
الفاسق ومنه ما يرجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الشهادة القسم الرابع ما يحتمل الصدق وهو ان يكون الخبر
الفاسق ومنه ما يرجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الشهادة القسم الرابع ما يحتمل الصدق والكذب وهو
ارجاء اقسام فمنه ما يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام فان جهة الصدق فيه متعين لقيام الدلالة على انه معصوم عن الكذب وحكم
هذا النوع اعتقاد الحقيقة فيه والاتيان بحسب الطاقة قال تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ومنه ما يحيط العلم بكذبه
كدعوى دعوى الربوبية مع قيام امارات الحدث فيه وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال بالدفع بحسب ما يحتاج اليه ومنه ما
يحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق فان فيه احتمال الصدق باعتبار ذاته وعدالته واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه
وقد استوى الجانبان في الاحتمال فالحكم فيه التوقف الى ان يظهر ما يرجح به احد الجانبين على الاخر من اقرار او ان جاء فاسق بنبا فتبينوا
ومنه ما يرجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الشهادة في باب الدين فانه يرجح جانب الصدق بدليل شرعي

موجب للجواز وهو صالح للترجيح والمقصود من هذا الباب هو هذا النوع ومن كلام المصنف تسامح لانه عدل الكلام بيان
نفس الخبر وانما بين اقسامه وكان يجب ان يقال حاصل اقسامه حصل معرفة مسموعه وانه متى يضاف ومتى يرد الرواية
بان اقسام نفس الخبر قوله ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك بالتحديث عرضه وهو ما يكون من جنس السماع
بان تقرا على المحدث او يقرا عليك او تكتب كتابا على رسم الكتب وذلك ان يرسله حدثني فلان عن فلان الى اخره ثم يرسل الى المبلغ كما
هذا او يرسل حدث به فلانا من اجانب كالخطاب ولذلك الرسالة على هذا الوجه فيكون بان يحضرني واذنا بالحجة او
تكون رخصة وهو الذي لا سماع فيه كالاجازة ولهذا لا يجوز الاجازة ان كان عالما به يصح الاجازة والا فلا هو النوع الاخير
لما عرف ثلثة عرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وعرف السماع بنوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس السماع
وهو اربعة وجه وجهان من ذلك حقيقة واحدها اعني من لفظه وجهان عزيمة لهما اسمه بالرخصة اما الاولان فان تقرا على المحدث
من كتاب او حفظ وهو يسمع فتقول له اهو كما قرات عليك فتقول نعم او يقرا المحدث عليك من حفظه او كتاب وانت تسمع قال عامة اهل
الحديث ان القسم الثاني اولى الا من طريق رسول الله صلعم وروي عن ابي حنيفة وكذا روي عن مالك ايضا ان الاول احق لان عليه
الطالب اشد عادة وطبيعة واما الثاني فان ذلك كان احق من الرسول عليه السلام لانه معلوما على اقرار على السهو وما كان يكتب
وكلاما فمن يقرا على السهو ويقرا من كتاب حتى اذا كان يروي عن حفظه لا عن كتاب فقراءته اقوى واما قول الشافعي في حديث القسمين
حدثني ان ذلك يستعمل في المشافهة واما الكتابة والرسالة اما الكتابة فان يكتب المحدث الى غيره على رسم الكتب وقد عرف
في كتاب القاضي الى القاضي فيصير من الغيب بمنزلة الخطاب الذي لرسول الله صلعم كان يرسل الكتاب ليبلغ تقوم به الحجة وقد وصل
الينا بالكتاب وكتاب الله اصل الدين واما الرسالة وهو ان يرسل رسولا الى غيره ويقول له بلغ عني فلانا انه حدثني بحديث الحديث
ويذكر رسالته فاذا بلغ كل رسالتي حدثه فارو عني بعد الاستدلال ومثل الكتاب في كونها بمنزلة الخطاب شرعا وعرفا اما شرعا
فلانه عليه السلام بلغ الرسالة الى كافة الناس وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة واما عرفا فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء
والامارة بالكتاب والرسالة كما قلدوهما مشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفة للامر فعرف انهما بمنزلة الخطاب وكان من ابي حنيفة
وذلك جدان نثبت الكتاب والرسالة انهما من فلان والمختار في عدد القسمين ان يقول احدهما لان الكتاب والرسالة ليسا
مشافهة وانما هما الاعلام والاخبار هو الاعلام واما الرخصة فالاستماع فيه وهو الاجازة والمناولة فان صورة الاجازة بان
يقول المحدث حدثني فلان بكذا الذي في هذا الكتاب فاذا فهمته اجزت لك روايته ولم يحط الكتاب له لو كان له
المناولة فاعطاه الكتاب مع الاجازة بان يقول حدثني فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فاذا علمت ما فيه فحدث به عني وهل يجوز
ان يقول اجازني ويكون اخبرني لان ذلك في الشافعية يقول حدثني فلان وفي الشافعية يقول حدثني فلان وهو مبني ان يقول اجازني
يكون ان يقول حدثني واخبرني باعتبار وجهين اما الاجازة بعد المجاز من نحو السماع والاجازة في الرواية كرتين لانه لم يكن
ان يقول اجازني وان قال اخبرني يجوز ايضا ولا يجوز ان يقول حدثني لان ذلك يختص السماع فيسل بعد الجمع وعليه
الاصوليون والمحدثون فانهم قالوا لا يجوز حدثني واخبرني مطلقا لاشتراكهما يصرح بنفي السماع وهما من غير تفرقة بين الاجازة
اما تصح اذا كان المجاز معلوما في الكتاب الذي اجاز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعن ابي يوسف يصح مطلقا واصل ذلك
كتاب القاضي الى القاضي ان عليه شرط صحة الاشهاد عندهما خلافا لابي يوسف وشرط جماعة من العلماء ان الاجازة لا تجوز
مطلقا لان فيها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير تحديثه او تحديثه اباحة الكذب وليس له ذلك ولا نجيزه ان يستبيح الكذب
واجيبوا بان الضرورة دعت الى تجويزه لان كل محدث قلما يجد من يسمع منه ما صح عنده والرغبة كل طالب الى سماعه يوم يحول
لادى الى تعطيل السنن ولذلك كانت الاجازة رخصة فكان قوله اجزت لك ان تروي عني بمنزلة توسعا صح عندك من الاحاديث
فارو عني فلا يكون كذبا بالبينة المحصول قوله وطرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع الى وقت الاداء والرخصة
بخط الكتاب فان نظر فيه ولم يذكر يكون حجة والا فلا عند ابي حنيفة رحمه الله وطرف الحفظ ايضا بنوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة

حفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء وكان الصحابة لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها بمنزلة صحابة النبي صلعم فلما دنا انقراض
عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة طريقة مرضية في كتاب الله والحديث فان النبي كان الصحابة باجزوت العلم حفظا
ثم اباح لهم الكتابة للحديث بهم من الكسل وفي الحديث قيدوا العلم بالكتابة فكان العزيمة هو الحفظ ثم صارت الكتابة رخصة والحفظ
نوعان ما يكون مذكورا وهو الاصل الذي انقلب في زماننا عزيمة اقوى من الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية
عن الحفظ وما يكون اما لا يذكر اما الذي يعتمد الذكر سواء كان حفظا او خط رجل معروف او مجهول فهو حجة
لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن وانما كان دواء الحفظ لرسول الله صلعم مع قوله صلعم ستذكر
ولا تنسى الا ما شاء الله واما الذي يكون اما ما لا يذكر سماعه يعني ابي حنيفة رحمه ان الرواية عنه لا تحل بحال لان الحفظ
للقلب بمنزلة الحواة للعين والحواة لا تقام عند العين وكما كان عدما فالحفظ لا تقام عند القلب وكذا كان عدما
وما يعمل الحفظ في بلغة فصول فيما يجوز اداؤه وما لا يذكره وما يكون في السنن والاحاديث وما يكون في الصكوك روى
بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لم يعمل به في كل كله وروى عن ابي يوسف انه يعمل به في جواز العاقل في سماع الاحاديث
دون الصكوك وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله جعل الحفظ في الكل والعزيمة في هذا كله ما لا ابي حنيفة ولهذا قلت رواية ابي حنيفة
فيما لا تصارت الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة كذا ذكره شمس الاسلام رحمه الله وطرف الاداء والعزيمة فيه ان
يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه فان كان مما لا يحتمل به يجوز نقله بلفظه قوله نقرة
وجوه النقلة وان كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى الكل هي الاحاديث من ايمة النقل ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه قال بعض
اهل الحديث لا يجوز وهو قول ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا وهو صالح لقوله تعالى
ما منعك ان تسمعوا ولا تسمعوا والله عليم وفي جوامع الكلم وكان افصح العرب والعجم لا يوسع النقل الشديد في التحريف ودعت
جمهور العلماء الى جوازه في الجملة اما وجه الجواز فما روي عن عبد الله بن مسعود وغيره انهم سمعوا قال هكذا او نحوه او نقرا وهذا
عن المعنى ومشهور من الصحابة انهم يقولون امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا وجامع الصحابة حجة ولنا ان المقصود من الحديث
هو المعنى ولهذا كان النبي صلعم يذكر المعنى الواحد بالعبارات مختلفة وهو حاصل عند النقل بالمعنى فيجوز ثم انه من شيء الاطلاق على هو
تفصيل وكثرة المعنى قال كان كلمة الاستفهام [illegible] ما وضع له كقوله صلعم من دخل دار ابي سفيان فهو امن فصح خلفه من له
مصرفة وجوه الحجة لانه لا كان [illegible] من معناه كلام يحتمل الخصوص كقوله عليه من بدل دينه فاقتلوه
من وجه ابي سفيان جاز وان كان الظاهر يحتمل [illegible] كلام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز لا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
وان يوجد الجواز وارد محتمل وهو خصوص اذا انضم الى الصحيح ساعدا ابي حنيفة رحمه الله يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه لو لم يكن المسائل معرفة بالفقه ربما يفهم بنقله بعض ما يحتمل الخصوص او المجاز وحمل المراد هو المحتمل وربما يريد
عموما فان يذكر جميع المعنى مقام اللفظ وما كان من جوامع الكلم وهي الالفاظ الوجيزة التي تحوي المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة كقوله
صلعم الخراج بالضمان اي غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب غنيمة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد يهلك من ماله وفي الحاق
كل ما خرج من شيء وهو خراجه فخراج النخل ثمره وخراج الجمل نزوه ونسله وما كان مشكلا او مشتركا او مجملا لا يجوز نقله بالمعنى
اما جوامع الكلم لانه لا يوجد فيه الفقه لاحاطة الجوامع بمعان قد تقصر عنها عقول ذوي الالباب واما المشكل والمشترك والمجمل
لانهم معناهما الابانة وبيان ما يريد بيان تحقيق غيره واما المجمل فلان معناه لا يفهم الا بيان من المجمل والمشكل والمشترك
لان الاداء كما سمع وقد يكون نقل المعنى لا يتضمن المقصود اذا ادى المعنى بلا زيادة ونقصان حال انه اداء كما سمع وان كان الاداء
بلفظ الغير ولكن لم ان الاداء كما سمع لا يكون بلفظه لكن لانه اتى به على الوجه والمنع عن غيره لانه عليه وعلى حفظه فلا يكون بدلا

ع انه موجوب مستحب ونحن نقول به نوسه والمروي عنه انه لم يرد الرواية او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف سعيد سقط
العمل به وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن حجة ويعين بعض محتملاته لا يمنع العمل به والامتناع عن العمل به مثل
العمل بخلافه كما مر في من انقسام الخبر وشروطه وما سبق في الروات شروع في بيان الطعن الذي يلحق الحديث ويسوغ الطعن
نوع يلحق من راويه وآخر يلحق من غيره والاول على اربعة اوجه الاول ما لم يصرح بخلافه والثاني ان يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او لم
يعرف تاريخه والثالث ان يعمل بعض محتملاته والرابع ان يمتنع عن العمل والثاني على ضربين اما ان يكون من جنس لا يحتمل الخفاء على الطاعن
او يحتمله اما الاول بعد اصطلاح سلف فيه قال بعضهم لا يسقط الحجة وقال بعضهم يسقط اصح العمل بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى
صلى الظهر فسلم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس وقال اصدق ما يقول ذو اليدين
فقال ابو بكر وعمر نعم فقام وتم صلوته اربع ركعات وذو اليدين عمير حديث او لانه عمل بقوله بشهادتهما فلو لم يتم حجة بعد انه عمل
به وبان حال كل واحد محتملة فان حال الراوي يحتمل السهو وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد عدل ثقة وان صدقا
في حق نفسه ولا يبطل بترجيح جهة الصدق في خبر الراوي بعد الله نسيان الاخر كما لا يبطل بموته وصوته واجتهد من شهادة فاذن عن عمار
انه قال لعمر كان لي اني لم تصب ما ذكرت فاني في الصدقة حيث فتعكت في التراب فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال
انما يكفيك هذا فان الحديث قد روى عمر راسه ولم يجز روايته مع انه غير الاندر وعن شهود الحادثة ولم يتذكر عمار رواه وكان
لابي الثم يحدثك وبان بتكذيب الحادثة يرد الحديث بان كان الخبر عن باقي حادثة مشهورة فيتكذب الراوي وعليه ملازمة
اولى ولا يشك بحدث في البدن لانه عمل ذو نعمل ذكره وعلمه وهو الظاهر من حال الملازمة ما كان اجرى على الخطا ولو لم يتذكر
واحد فقولهما كان تقليدا وهو لا يجوز للابصار والكافي بما سمعه من غيره فنسيه وهاني في احتمال السهو وكذا ان عمل بخلاف ما روى
بعد الرواية مما هو خلاف جنس ان لم يكن الرواية محتملة للتاويل والتخصيص وهذا لان الخلاف اذا كان حقا فقد جعل الحجة
به وان كان باطلا بان خالف بعلة المالاة والنهاية من الحديث او بعلة النسيان فقد سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن
عدلا او مغفل وكذا ما مانع من قوله فان قيل ساقطا فسقا بالخلاف معتضد بالاجتهاد وكذا في رواية ما روى قبله كما لو عمل
او حين اصبح بان الحديث قد بلغ اليه بعد ما ثبت فسقه اذ لا بد في الرواية من الاسلام اليه وكان عدلا لما رواه
في الحال لان الوقوف على عدالته ما هو الاستدلال بالاختبار عن المحظور فاذا لم يختبر ظهر انه لم يكن باسقه وبان عدا في حديث
رضي الله عنه قال ان امراة كانت تحت فلان وكانت تحته ابنة عم له فدخل عليها وهي تمشط راسها فقال دعي راسي وهو غائب وكان
ذلك بعد الرواية فلم يكن حجة فان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن حجة اما سمر الرواية للان الظاهر انه تركه الحديث
احسانا المفتي به واما اذا لم يعرف تاريخه فلانه محتمل لا اصل فلا يسقط بالشبهة ولذا عين الراوي بعض محتملات الحديث بان
كان اللفظ مما يحتمل خصوصا ومشتركا او حقيقة ومجازا وهو يحتمل الوجوه فذلك لا يمنع العمل به لان احتمال الكلام اذا لم يبطل دلالته
كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها فقال ابن عمر رضي الله عنه
اعرف انه لا يبدو صلاحها وليه لان الحديث احتمل كل واحد من الامرين مستوى فتعين احد المحتملين منه تحكما ولا لاستدلال
لعله لا يسقط تاويله والامتناع عن العمل به كالعمل بخلافه الا ان الامتناع حمله كالعمل بخلافه مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم ير يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
وتركه دليل على انه عرف انسخه وعمل الصحابي بخلافه نوعه الطعن اذا كان الحديث عاما لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن
اعم من انه الحديث بالجرح الذي لا الفاظ وهو مفسر كما هو جرح صنف عدل ممن اشتهر بالصحة وفي التعصب حتى اقبل الطعن بالتدليس والمرسل
والارسال وركن الرابعة والمراجعة وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية وتمسك بمسائل الفقه كالقسم الثاني وهو ما يكون الطعن من

غير الراوي على قسمين ايضا قسم يلحقه الطعن من اصحاب النبي وقسم يلحقه من ائمة الحديث وما يلحقه من الصحابة على وجهين اما ان
يكون من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن فيهما بالتفسير او كان غير السبب
الجرح فان كان من جنس الاول وجهين اما ان يكون طعنا مجتهدا فيه او متفقا عليه والثاني على وجهين اما ان يكون الطاعن موصوفا
بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والاهواء اما القسم الاول وهو ما يكون الطعن من الصحابة ولم يكن الحديث الذي طعن فيه من
جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن فمثل ما روى عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي
وجعل في مدة السفر من تمام الحد قلنا ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان
الحد انما يثبت بالاجتهاد ومعروف من تركه كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم المخنث من المدينة ومعلوم ان
التخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع وقال علي كرم الله وجهه كفى بالنفي فتنة ولو كان حدا لما سماه فتنة وانما يطعن بهم الخاصة لحديث صحيح
مجمع على انه على اتساخه وان ذكر لم يكن حجة لان اقامة الحد من خطة الائمة ومبناه على الشهرة وعمر وعلي بعض من ائمة الهدى
فلو صح ما حكي عنهما ومثال ما يحتمل الخفاء على الطاعن ما روى عن ابي موسى الاشعري انه لم يجهر بحديث الصوم على من في فمه في الصلوة
ولم يكن جرحا لان ما رواه زيد بن خالد الجهني من حديث الفجر من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلهذا لم يجز به
والطعن فيه من انه الحديث بان يقول هذا الحديث غريب او منكر او فلان مذكر الحديث او دائب الحديث او مجروح ونحو
هذا من عبارات يذكر سبب الطعن لم يكن جرحا وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وقال الباقلاني وجماعة من المحدثين يكون جرحا
مثل مفسر لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح ولا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان اسباب
الجارح مع انه يصرف العدالة وبصيرته الاولى لفظ التعديل المطلق بان يقول المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول
الشهادة مقبول فكذا الجرح ووجه العامة ان العدالة باطنة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرن الثاني وهي
التي شهد النبي عليه بالعدالة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جرحا كترك الصيد
لعقد الاخذ والطعن المنضم نحو جرحه بناء عليه وكذا الفاسق اذا الانسان لا يطعن من غيره ما يسوءه فانه محرم امساك
لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا انه اذا استفسر لا يكون له اصل فحمله الابد من بيان السبب بخلاف التعديل لان اسبابه غير
منضبطة والمحصورة ولا معنى لتكليف بذكرها واذا وقع مفسرا بسبب صلح جرحا كالطعن بالتدليس وهو ان يقول حدثني
فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا او اخبرنا وهو عند الاكثر ارسال وحقيقته ليس بجرح
فشهيته اولى وكذا التدليس وهو ان يروي الحديث عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به مثل قول محمد بن
الحسن حدثنا الثقة من اصحابنا من غير تفسير فان هذا يخفى على احسن الوجوه وهو صيانة الراوي من ان يطعن فيه بعض من لا يعرفه
وصيانة السامع من ان يتمثل بالطعن في احد من غير حجة ولذا يرضى الدابة وهو حمله على العدل ولان ذلك من اسباب الجهالة كالارسال
بالجهل وهذا هو الذي المراح فانه امر واقع الشرع بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح ولا يمازح الا حقا ولذا يجد انه السن فان كثير من الصحابة
رضي الله عنهم كجابر وغيره في حداثة سنهم ابن عباس وابن عمر ولكن هذا شرط الاتقان عند التحمل في الصغر وعند الرواية بعد البلوغ ولذا
يعدم الاعتياد بالرواية لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل من طعن في ابي بكر رضي الله عنه انه لم يعرف رواية الحديث ولم يكن قد
يعدم الاعتياد بالرواية لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل من طعن في ابي بكر رضي الله عنه انه لم يعرف رواية الحديث ولم يكن قد
فعدد من سوء ذوي في المزلة واذا وقع الطعن بسبب مجتهد فيه مثل الطعن بالارسال واستكثار مسائل الفقه لا يقبل ايضا اما الارسال
فقد ذكرنا انه دليل تاكيد الخبر واتقان الراوي في السماع واما استكثار مسائل الفقه فلانه دليل الاجتهاد وقوة الدين فيستدل به على
حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا وان وقع الطعن مفسرا بما هو متفق عليه من فسق او قذف او غيرهما كمن الطاعن يتهم بالعصبية
والعداوة لم يصح مثل طعن الحديث في اهل السنة ومثل طعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المقلدين وما هو من الطعن
في وجه الصحة كثيرة قد ذكرنا بعضها مثل ان يكتب الكبائر والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الكتاب والسنة المشهورة وعمل

الراوي بخلافه قال الامام فخر الاسلام قد بلغ ثلثين فصاعدا او اربعين ومن طلبها في مظانها وقف عليها ان شاء الله تع
وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا فلا بد من بيانه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين
متضادين وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم ش حجج الله لا تتناقض ولا تتعارض في انفسها لانهما من امارات
العجز ان من اقام حجة مناقضة كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير مناقضة وكذا اذا ثبت حكم بدليل معارض كان ذلك
لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارض وانما يقع التعارض في الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ ولا بد من بيانه بحسب
ركنه وشرطه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين وركن الشيء ما يقوم به ذلك
الشيء ويطلق على جزء الماهية كقولنا ركن الصلوة القيام وعلى جميعها كما في هذه الصورة وقيد التساوي لعدم المعارضة
بين المختلفين في القوة والضعف وقوله لا مزية لاحدهما يمكن ان يكون تاكيدا لقوله على السواء وبيانا له على تقدير ان يكون المراد
عدم المزية مطلقا ويمكن ان يكون تاسيسا اذا كان المراد عدم المزية في الوصف فان ما يتوهم التقابل فيه اقسام ثلثة الاول
ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين في قوة فقوله على السواء يخرج الاول لانه
لا يسمى تعارضا وقوله لا مزية لاحدهما يعني بالذات لا يدخل فيه القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان
لكن يترجح احدهما بقوة وصف تابع فيه فخرج بهذين القيدين القسم الاول بالاولى والثاني بحسب الترجيح فبقي الثالث وقيد
الحكمين بالمتضادين اي المتخالفين على وجه يقتضي احدهما نفي الاخر لانهما لو كانا متفقين تايد كل منهما بالاخر وشرطها
اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم اما اشتراط اتحاد المحل فلان التضاد لا يتحقق في محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح فانه يوجب
الحل في حق الزوج والحرمة في حق امها واما اشتراط اتحاد الوقت فلجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها
واما اشتراط تضاد الحكم فمثل ان كان المراد به ما ذكره في الركن فيصير تكرارا فاسدا وان اراد غير ذلك لم يبينه ويمكن ان
يقال انه ذكره لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك
بطريق الشرح لان الحجة لا بد وان تكون في شيء فذكره هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد ووقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى
غيره وكذا [illegible] من الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يكون لو لم يكن ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض
بين الايتين والسنتين ولا يجري بين القياسين وحكمها بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
او القياس وعند العجز يجب تقرير الاصول فقيل ان ما عرف طاهرا في الاصل لا ينجس ولم يزل به الحدث للتعارض ووجب ضم التيمم
اليه وسمي مشكلا لهذا لا ان يعني به الجهل واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض بل يتحرى المجتهد فيعمل
بايهما شاء بشهادة قلبه ش قد عرفت حقيقة التعارض في كلام الشارع غير ممكن وانما يكون لجهلنا فاذا وقع التعارض بين الايتين
فحكمها المصير الى السنة لانا اذا لم نعرف الناسخ منهما لعدم معرفة التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما يسقط حكمهما لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا ولا
يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود دليل بعدهما يمكن العمل به فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا
وجب المصير الى دليل اخر بعدهما ليعرف حكم الحادثة به وهو السنة وان وقعت بين السنتين وجب المصير الى اقوال الصحابة او القياس
على حسب اختلاف العلماء في ترتيب الحجج فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند ابي الحسن الكرخي
انما يقدم قول الصحابي على القياس اذا كان فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو متقدم وعند الشافعي يصار الى القياس على
الاطلاق وعند العجز اي عن المصير الى دليل اخر يجب العمل بحسب ترتيب الاصول اي بتقرير كل واحد من الاصول التي ثبت فيها التعارض على
ما كان في الاصل كما في سؤر الحمار فان الاخبار تعارضت في طهارته روى جابر رضي الله عنه سئل النبي صلى الله عليه وسلم انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما

افضلت السباع وهذا يدل على انه طاهر وروى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره فقد تعارضت الاثار
واقوال الصحابة ايضا فان ابن عمر رض كان يكره التوضي بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار يعلف
القت والتبن فسؤره طاهر لا باس بالتوضي به ولا يصلح القياس شاهدا لعدم الجامع بينه وبين الكلب والهرة اما الاول فلان الحمار
ضرورة فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب واما الثاني فلان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يخالط
المشائين كالهرة فلو انتفت الضرورة اصلا والتحقت بالكلب لكان اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع ولكان نصبا للحكم الشرعي ابتداء
بالقياس فلذلك لا يجوز فوجب تقرير الاصول فلا يطهر به ما كان نجسا ولا ينجس به ما كان طاهرا لانهما [illegible]
فهذا نظر الى خبرها صحيح وخبر انس دلالته الصريح راجح واجيب بان طهارة سؤره يفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا
لا بالتصريح لانه صلى الله عليه وسلم اجاب بجواز التوضي ولم يصرح بان سؤره طاهر فان قيل لما وجب تقرير الاصول وجب ان يبقى الماء طهورا ايضا
لانه عرف طاهرا وطهورا [illegible] بان [illegible] العقول بان الطهورية عندنا لما الوقتية لزوال الحدث والنجاسة
اذ لا معنى للطهورية الا ذلك ولو قلنا بقاؤه لما كان [illegible] للاصل بل [illegible] للاخر ولما قررنا الاصل قلنا
ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس ولم يزل به الحدث للتعارض ووجب ضم التيمم اليه وسمي مشكلا للدخول الحاء في اشكاله
ح لا ان يعني به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب الجمع بينهما وعدم نجاسته وضم التيمم اليه فان قيل لو كان الحدث باقيا بعد الوضوء بما
الغاية فيه مع [illegible] تنجس الاعضاء به [illegible] اجيب بان العاجز على الخروج عن العهدة [illegible]
مطهر ان كان الحدث زايلا به من الاعضاء لا تنجس به لانها كانت طاهرة فلا تنجس بالشك [illegible]
ضائر لان الواجب هو التطهير عن الحدث [illegible] ولذا كان كذلك لا يجوز نصبه لانه عرض عن استعمال المطهر من وجه يوجب
استعماله وضم التيمم احتياطا واذا تعارض القياسان لم يسقطا بالتعارض والا لزم العمل بلا دليل واللازم باطل اما الملازمة فلانا نضطر
الى حكم الحادثة ولا يكون ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يصار اليه غير الاستصحاب الذي ليس بدليل بل يتحرى
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان الحق في جهة واحدة عند الله وكل واحد منهم يحتمل ان يكون صواب المجتهد ويحتمل الخطأ
فيهما تعارض فيعمل بايهما شاء بشهادة التحري فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط
التحري كما في [illegible] التكفير حيث [illegible] الحق لا [illegible] عند الله واحد
والقياس [illegible] الحق بالحق فيصح شهادة القلب بالحجة لاحد القياسين والتخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى كما في اليمين في سورة البقرة والمائدة او من قبل الحال بان يحمل احدهما
على حالة والاخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد او من قبل اختلاف الزمان صريحا كما في [illegible]
[illegible] او دلالة كما في الحاظر والمبيح ش لما عرفت ركن المعارضة وشرطها وحكمها وجب ان نعرف
كيفية المخلص عنها وهو منحصر بالاستقراء في خمسة اقسام اما ان يكون من قبل الحجة او من قبل الحكم او من قبل الحال او من قبل الزمان صريحا او
دلالة اما الاول فان لا تعتدل الحجتان فلا تقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المتشابه او الكتاب والسنة المشهورة يعارضه خبر الواحد
كقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وكقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة والاعتبار
[illegible] واما الثاني فان الحكم الثابت بهما اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض لان شرطه اتحاد الحكم مثل قوله تع في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين كسبها القلب سواء كانت معقودة او لا
فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله تع في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة

من أسباب الترجيح الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما أولى من رواية بريدة لأنهم لا يعرفون في الضعف والاتقان والسبق
فيه إما وصل بالجملة بالشرط حالة كون اعتماد المخبر على علمه بكان كما إذا أخبر شخصان أنه أخبر أن الأصل فيه الطهارة
وترجح القبول خبره في مسألة الإثبات لاعتماده على العين بخلاف ما إذا كان كل منهما يعتمد على معرفة كما إذا شهد شاهدان
وشهد شاهد آخر بأن فلانا أحدث من البحر وجعله في موضع نظيف ولم أقل فلا بد من أن يكون الحاكم في حال المحلوف
بين أن يشتبه ما كان لم يعارض ذلك فهو لا يعرف عن معرفة كان مثل الإثبات فوجب العمل بالأصل وهو كون الماء طاهرا على أصل
ما مضى ... والمرجح الأخير يصلح عند الرواية وبالكثرة والحرية ولو كان في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي
واحدا وحدث مرة كان في الخبر الذي فيه الزيادة كما إذا اختلف الرواة فجعل أحد الخبرين وجعل الآخر موقوفا على الصحابي
يجعل مسندة كما في الترجيح الأخير بكثرة الرواة عند عامة أصحابنا وعند أصحاب الشافعي أن خبر الواحد والاثنين جميعا
الحرية سواء لأن الكل حجة أما الحر فلا يترجح بكثرة الخبرين كما في الشهادة لا يترجح بكثرة العدد ولأن خبر الأقل يحتمل أن يكون شاهدا
فيكون ناسخا وهذا المعنى لا يوجد بكثرة الرواة وأنه متروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الصحابة إلى يومنا
هذا ولا يروى شيء منها استعمال الترجيح بزيادة عدد الرواة وأن هذا أنسب بقوله بالنص وقال أكثر أصحابنا لا يعمل
به لأن الحجاج من أصحاب والترجيح بالترجيح الترجيح بكثرة الرواة لأن الترجيح إنما يحصل عند تعارض الخبرين لا وحدة فإن
لا بكثرة الرواة مع قوله لأن يوجد الحاجة قوي الفرع واحدة السهو في قول الواحد ثم يرجح بجهة لأنه يستحسن قول
الأمين في قول واحد في الإخبار بنجاسة الماء أو بحل الصلاة والشرب وقد اعتبر أبو حنيفة والحجاج عند الشيخ من الترجيح إن جاء في المدر
والتزوير بعد حد المعرفة بعد حتى يعلم أنه بحديث مثل المرجوح صحيح في موسى الأشعري أنه سبب لمن حيث شاء
سعد بن عبادة وعلى صلى الله عليه وسلم مثل خبر واحد حتى يعلم أنه غيره والجواب أن كثرة العدد لا يكون دليلا فيه بحجة لأن الجمع وكيف كثرتهم
حلوف وما كثر الناس ولو حرصت على مؤمنين وما يعلم الأكثر إخبار بنجاسة الماء وبحاسة أخبار عن حدث فلان في شهادة
وقول واحد من حدث الشهادة وأنه لم يتوضأ والحكم بصلوات الله عليه وعليهم من خارجها وترجيح الأكثر لأن توقفا لتوهم الخطأ
وكذلك ما ترجح بالكثرة والحرية لأنه متروك بإجماع السلف ولهذا لا يقبل الأول فإنه لا يجوز حين يقبل امرأة واحدة حرة
عبدا وما في حديث عبد الله بن عمر حين عرض على عبد الله بن عمر أجيز على حد أمر بن زيد بن ثابت حين عرض على حد عبد الله
قال وذكر محمد أنه متى كان المخبر واحدا حرا حرف حرف وبالآخر عبدا فإنه يوجد عبد الله حرف لأنه يقبل إذا كان
الموجب من ترجيح قول محمد خاصة والجواب ما ذكرناه وإذا كان في أحد الخبرين زيادة فإما أن يكون الأول في واحد أو الآخر
فإن كان الأول كما في الخبر الذي فيه الحالف وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه قال إذا اختلف شاهدان والمعنى فإنه جعل الحالف وقرئ
ذلك بأنه حرف زيد لأن الزيادة أحد المنتسبة للزيادة ويحال حديثه إلى عمله أو إلى عمله أو إلى عمله أنت الأخرى تحتمل الأخذ فيه السنة
أن أصل حرف واحد ثم نسي وكونها حرف تحتمل الاحتمال أنت الخبر أو إن كان أنت في عمل كما في الخبر وبحث أحمد عند
لأنه علم أنه خبر أن نسي فإنه قال كل واحد منهما في وقت آخر ثم كيف يفعل ما روى ابن عباس في عرض الصلاة قبل الصلاة وقال الحجاب
أسلم عن زيد عن جميع ما يتصل فإنا نحمل عدد نبين والحمل المطلق منهما محمول على المقيد أنه حتى لا يجوز مع سائر الوضوء
قبل البعض كما لا يجوز الصلاة ... وعلى الترجيح بحمل البيان في السابع اللغة الإظهار والتوضيح قال الشيخ عبد البيان أبي الحسن الرد
بين به ما يقبله ومنفصل به على سائر الحيوانات وما كان البيان عائدا على من يتعلق بالتعريف لأنه لا يوجد الإعلام إنما يحصل بالبيان ولا يدل
مستلزم مقصوب وهو أعم حصل بين أمور لتعريف التبيين الذي يوجد فيها الإعلام والإشارة والمشيئة لتعريف العلم ولفظ البيان يطلق
على كل واحد من هذه المعاني فاختلفت تعريفه في الشرع اختلافا عديدة ويعرف البيان بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح
والجلي وهذا يعم جميع الوجوه بيان لم يستفد إجمال فإنه يكون ويجوز بالخبر وهو المحكم بالمعنى بالآية وهو الوضوح والبيان

أحد عما كان واعتبر أبو بكر الدقاق وأبو عبد الله البصري الثالث فقرأه بالعلم الحاصل عن الدليل فكان البيان والتبيين
مترادفان وأما عند الأصل أن الأصل أن يكون لكل لفظ معنى ويعتبر المعنى وأكثر الأصوليين المعاني يعرفون البيان بالدليل وبيان
الشيء لا يكون بالكلام والعقل والإشارة والرمز إذا الكل دليل مبين وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته في موضع الحاجة
وتبيينه وشهد محصول الكلام على عدة أحكام بيان الإجمال والتبيين وإن كان جملة بعيدة عليه النظر فهو من حيث عدم العلم بوجوب
الحكم وإن كان استعماله في الدلالة بالعموم ثم البيان على خمسة أقسام مقرر ومفسر ومغير ومبدل وفرق بين عرف ذكره الأستاذ
ومثل الأساس من حصر بالتقسيم بيان الإجمال إما أن يكون بما وضع له أولا أو المعاني بيان الضرورة ولا يخلو إما أن يكون أفعالا أو لا فالأول
بيان التغيير والمعاني لا يخلو إما أن يكون مغيرا أولا أو لا أول بيان التغيير والمعاني لا يخلو إما أن جاء بعد نص يكون الحكم أولا أو لا أول بيان التقرير
وأما بيان التفسير ... وهو ما أن يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص في بيان المقرر ومثل
إضافة العام إلى الخاص وهو بيان المقرر لأنه اقتضاء الظاهر يقطع احتمال غيره وهو توكيد الكلام إلى الحقيقة التي يحتمل المجاز فإنه يرفع
احتمال المجاز والعام الذي يحتمل الخصوص يرفع احتمال الخصوص مثاله قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فإن الظاهر يحتمل الأكل
غير حقيقته بدليل الطير والأسراب في مشيئته فكان قوله تطير بجناحيه مقررا لمقتضى الحقيقة ورفعا لاحتمال المجاز وقوله
فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن الملائكة اسم جنس يجمع الأفراد على احتمال أن يكون المراد بعضهم فقوله كلهم أجمعون تقرير معنى العموم ثم يرفع
احتمال التخصيص ... وأما بيان التفسير كبيان المجمل والمشترك فهو ما يرفع الخفاء عن المجمل والمشترك والمشكل
كبيان الصلاة فإنه مجمل الصلوات والزكوة والسارق والزاني فإنها كانت مجملة بيانا بالقول والفعل في الصلوات فقوله
هذا وقت الصلاة وفي الزكوة والنصاب في السرقة بقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في أقل من عشرة دراهم ومحل القطع فقطع يد سارق ربع
دينار من الورق ومثل بيان المجمل المراد عند الفقهاء الحنفية البيان إذا قال الفلان على عشرة دراهم فإنه يصير هذا المشكل
وأما بيان التغيير موصولا ومفصولا فعند عامة المتكلمين الصحيح بيان المجمل والمشترك الأصوليين ... وأما بيان التقرير والتغيير
إلى وقت الحاجة جائز إلا عند عامة الفقهاء وقال بعض المتكلمين كان على الإطلاق وابن الصباغ وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية
والحنابلة وبعض أصحاب الشافعي كالمزني وأبي إسحاق وأبو حامد الإسفرايني بيان التغيير لأن المقصود من الخطاب العمل بالمكلف
وذلك يوجد على الفهم وهو لا يحصل بدون البيان فيجوز تأخيره لأن تكليف المحال وحجة الجامعة أن الخطاب المجمل قبل
البيان يفيد الإشارة باعتقاد الحقيقة فيصح مع احتمال البيان المطلق وهذا الاعتقاد أيضا كما ذكرنا المتشابه فكان حسنا فيه
الوجه ويجوز تكليف المحال لأن وجوب العمل قبل البيان بمنزلة تكليف الحاجة إلى الفعل ولا يجوز الاعتذار
جواز التكليف بالمحال ... وأما بيان التغيير فالمتصل بالشرط والاستثناء وأما الصحيح ذلك موصولا فعند الشافعي بيان التغيير كالمتصل بالشرط
والاستثناء الصحيح الأصوليين موصولا عند الفقهاء خلافا لابن عباس رضي الله عنه فإنه كان يجيز الاستثناء منفصلا وإن طال وكان يمسك وذلك
بأن اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث أهل الكهف فقال غدا أجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي نسوة عشرين يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن
لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت أي استثن إذا تركت الاستثناء وقال عطاء إن شاء الله طريق الحالف
الحنث لأن قوله عبد الله حر وأصح الفقهاء أنه صحيح فإن قال من حلف على يمين وإن شاء فهو حانث الحديث يعتبر الكفر بخلاف الحالف
وأصح الاستثناء منفصلا إلا المستثنى ولا يجوز أن حكمه الاستثناء لكونه أبطل أول التعليق ولأن الشرع حكم
بثبوت الإقرارات والعتاق والطلاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يستقر شيء منها وفساده ظاهر
واستثناء النبي عليه السلام كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء لا أن كان الاستثناء حقيقة على وجه يكون معتبرا للحكم وأما سائر هذا
النوع من بيان التغيير باعتبار أن كل واحد من البيان والتعيين من جملة أن المطلق على شرعية كقول القائل أنت طالق
مثلا فإنه علة منجزة للطلاق فإذا جاء الشرط بينه وبين المحل تعلق به الحكم الواقع انعقاد العلة بالحكم

[illegible]

[illegible]

الذي أثبته والتقدير نفي حكم الجزء الصادق بعد نونه ونفي المعارضة في الجملة بالاستثناء بل في بعد الشيء كما قالوا انه من النفي
والمنع المعارضة فعل في الحال ايضا فجعل صدق ان اصل المعنى قالوا الاستثناء استخراج وبيان في بعد الشيء كما قالوا انه من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فاذا ثبت الوجهان جاز كل منهما فجعلنا الاستثناء استخراجا وكلاما باقيا بوضعه مكان طرفي الجملة بطريق
مرة وتقصر اخرى فالكلام باقي ما بقي بقول مثل ان يقول لزيد على خمسة الا ثلثة واخرى بقصر مثل ان يقول له على سبعة ونبقول ما بقي
باشارته اي لزوم الشيء والاثبات من الصيغة لا بان يكون الصيغة مسوقة له لانها غير مذكورة بصيغة المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف
حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة لان حكمها ثبوت بالاستثناء كالثبوت بالغاية والمنتهى بها يظهر الشيء لعدم عدة الاثبات فيبقى ما عداها
حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة لان حكمها ثبوت بالاستثناء كالثبوت بالغاية والمنتهى بها يظهر الشيء لعدم عدة الاثبات فيبقى ما عداها
فيبقى واثبت بالوجب لكن بطريق الاشارة واختير في التوحيد الا الله لانه تكون الكلمات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد قصد الاثبات
الحلب فاختير في اللسان الاشارة لانه ذكر بالبيان بقصد وصف الاثبات لكن احسن بانه اختير النفي قصدا
منصوبا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فيبقى ان يكون في الاثبات لكن احسن بانه اختير النفي قصدا
الكلام الدعوى بخصوصه بعد ما للاسم فان الكفار مقرون بالله بصيغة الله كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
ولكن يخصون شركاء فاختير النفي قصدا والنفي في الاثبات بالاشارة لعدم الفارق فيه لان وجود الكلام ولا حكم له اصلا سابق كالامتناع
بالمعارض بالاجماع كطلاق الصبي والمجنون واعتاقهما لكن الكلام في الترجيح وما ذهب اليه الشيخ لان الاستثناء متى جعل معارضا في الجملة
الكلام مع حكمه في صدر الكلام ثم الاستثناء من كلام الا بعضه وهو ايضا يصح كل الكلام بصدره حقيقة ولا مجاز ايضا في العدد فان الاثنين
لا يقع على عدد الا حقيقة ولا مجاز ومتى جعل نفيا باقيا في بعض صورة النفي في المستثنى غير موجب حكمه وهو جائز من غير لزوم فساد وكان
القول بدون مسئلة هذا الاختلاف ظهر في مع الخفض بالخفض من الصحابة فان الاستثناء عندنا ما كان نفيا باقيا في بعد
النسيان كان المراد بالطعام المذكور في قوله الا سعوطا استعمال الطعام الاسود وسعوط الكثير الذي يجوز به التكبير لا القليل لان
حالة التساوي يدل على عموم صدره في الاحوال لان الاستثناء الخاص يجوز ان يجيء سنة نسوة وصحة الاستثناء ولا حوال بلغة صارا
ومعاضدة ومجازه وهي لا تحقق الا في الكثير ويجوز مع الخفض بالخفض من الاطلاق قول الله تعالى واحل الله البيع وعنده لما كان عمله تصرف
المعارضة وصدر الكلام عام موجب لحرمة في القليل والكثير ولا استثناء عارضه في الكثير بقي ما دونه الكثير داخلا تحت الصدر
لمستثنى الحرمة متعلقة لاطلاق الصدر وفيه نظر لان اصحابنا لا يحتاجون الى التناول الظاهر اذا كان كان الحرمة
ما دونه في الخفض بالخفض وان لم يقولوا بالتعارض لان الباقي بعد استثناء المعارضة والمجاز فيه وما دون الكثير ولم يكن الكثير
فعلى بعد القول بالمعارضة ايضا يبقى الحرمة لان النص حرم سائرا دون القليل وقيل فائدته تظهر في قوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان القول بالمعارضة يفضي الى ان يكون القتل الخطأ جائزا من الشرع لانه يكون التقدير وما كان له ان يقتل
عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ وهو فاسد لان حرمة الحرمة ثابتة فيه ونقد تجب فيه الكفارة وفيه نظر لان للخصم ان يقول ذلك
به لكن يدعي اسقاطه بالدليل الخارج كوجوب الكفارة والتوبة ولم يحمل الاستثناء على المنقطع وهو على ان يتصل وهو احد
ومنفصل وهو الاصح استخراج من الصدر فجعل مبتدأ قال الله تعالى قال عدوي الا رب العالمين كن رب العالمين وفي الاستثناء نوعان
متصل وهو الاخراج بالا واخواتها بين ان المراد ما بقي بعد المخرج وهو معنى قولنا اخراج ونعلم بالباقي بعد البيان وهذا النوع هو الاصل متصل
وهو الاصح استخراج من الصدر ثم اختلف الاصوليون في قوله حقيقة او مجاز فقيل من قال انه مجاز والله اشار المصنف بقوله وهو الاصل المتصل
هو الاصل طريق الحصر لبيان ان المنقطع مجاز وقيل من قال انه حقيقة بالتواطؤ يعني انه موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقيل من
قال بالاشتراك اللفظي حقيقة المجاز به فيفهم الحصر عند اطلاق الاستثناء من غير قرينة وهو ما ذهب اليه في عدة الله لو كان حقيقة في عدة لم يفهم
المتصل بخصوصه عند عدم القرينة سواء كان بطريق التواطؤ او بالاشتراك اللفظي العام بالتواطؤ احتج بان العلماء يوجبون المنقطع كما يوجبون المتصل
وفسر الاستثناء بالمجاز وهو الاصح مشترك واحتج بان الموجب لا يستعمل التواطؤ لانه يوجب الاسم الفاعل باعتبار المستثنى مع انه

مجاز وهو لا يتصف بالمجاز باعتبار المعنى بل اطلق عليهما فذلك لا يستلزم الا الاشتراك بجواز ان يكون مجازا لقوله فجعل مبتدأ بعض مبتدأ
بعض منه حكمه خلاف الاول يعني لا يعلق له ما قبل الكلام الا حسن الصورة قال الصحيح حكاية عن الخليل وابنه عليهما السلام اني براء مما تعبدون
الا الذي فطرني فانه سيهدين الا من اتى الله بقلب سليم وقال اني سالم الدرعا عاديهم واجتنب عداوتهم وتعظيمهم انا رب العالمين فانهم عدو لي الا رب العالمين
مستثنى كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه ليس منهم ولعل اتخاذهم اياه ربا من قول الرجل لعدوه الا الله
استثناء منقطع لان الموت لعدة تناول الالهية بالصورة والمعنى لعدوه مناسبة الدين في وصف خاص لا يصح استخراجه فجعل مبتدأ بمعنى
لكن موقنا الا ونزفه وجب الالف لعدم تعلقه به الا في انه لو صرح بالنفي بقوله لكن ليس له على ثوب لا يمنع ولكن وجب الالف فالمنقطع
بدل على النفي وفي ان الدلالة دون الصريح والاستثناء من نفي كلمات معطوفة بعضها على بعض يصرف الى الجميع كالشرط عند
الشافعي رحمه الله وعندنا الى ما يليه خاصة بخلاف الشرط لانه مبدل له متى جعل الاستثناء كلمات معطوفة بعضها على بعض كقوله لزيد علي
الف درهم ولعمرو علي الف درهم وكالمدخل الف درهم الا خمسمائة يصرف الى الجميع كالشرط مثل قوله عبده حر وامرأته طالق وعبيده الذين
ان شاء الله ان دخل هذه الدار عندنا ان يرجع وعندنا ان ما يليه خاصة اصحت الشافعية بوجوه الاول انه واو العاطفة تجعل الكل
المتعددة بقوله الجملة الواحدة العاطفة انه يجب عود الاستثناء الى الكل كما يجب عود الشرط الثالث ان الحاجة قد تدعو الى استثناء جميع
الجمل وعقب كل جملة باستثناء مستغرق العدد واجيب عن الاول بالمنع وانما توجب العاطفة الاتحاد في المفردات وهو الثاني بان
الشرط مقدم قدرا والاستثناء موخر ونحو ذلك في الشرط الى الجميع لتقدمه بخلاف الاستثناء وعن الثالث بان يكون الاستثناء اما يكون مستغرقا
عند وجود قرينة دالة على اتصال الجمل جميعا بعضها وامتناعه عند عدمها فلا يلزم ذلك ولئن سلم ان يكون مستغرقا مطلقا فالاستغراق لا ينافي التكرار من
من الطرف الثاني ان كان رعاية بان يقول بعد الجمل الاكثر الى الجميع ولئن الاستثناء مغير وتصرف في الكلام مستغرقا بما يليه لو جعل
احدهما ان اعمال الاستثناء باعتبار الكل في حكم كلام واحد وذكر الكلمات المعطوفة بعضها على بعض الاتصال الثاني ان اصل الكلام عامل
باعتبار اصل الوضع واستثناؤه عند الضرورة وهي تنتفي بصرفه الى ما يليه لا الحاجة الى تشييعه والاكثر الشرط لانه مبدل له يخرج اصل الكلام
عن العمل وانما تبدل به الحكم هذا ما ذكروا في هذا الموضع ولقائل ان يقول المراد من الجمل الجمل لا اما ان يكون موجبا او منفيا والاسبق ان الكلام
لا يخرج من ان يكون الاول والاولى ان يكون مثل الاستثناء ولكن لم يجاب بان المراد به الاول انه ليس بسبق الاولى ما ذكرتم لان
الاستثناء يغير الحكم ويخرج اصل الكلام عن العلية في الشرط ولم يغير اصل الكلام عن العمل لان مسئلة ان الاولى انه لا يخرج
حال التكلم فليس بصحيح لان مذهبكم ان الحلف الشرط لا يعمل بالكلام وان اردتم حال وجود الشرط فليس عبد الرضا احسب
بانه لا يخرج حال وجود الشرط والمراد ان يكون مبدلا حال التكلم فان قول الرجل لفلان علي مني ونوع الطلاق اذا نزل الشرط
اليه غير الحكم الى وقت الدخول وانه وان خرج الكلام عن العلية انه لم يخرجه عن العلية بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا في
كل حال [illegible] او بيان ضرورة وهو نوع بيان لا يدخل له وهو اما ان يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى ودون ابواه فلامه الثلث ونسب الى الله
حال التكلم كسكوت صاحب الشرع عند موجبه عن التعليل وسعة ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين ان عبده مبيع وشغوني او
ثبت ضرورة الكلام كقوله له علي مائة ودرهم فهي مائة الفرورة نوع بيان مع سبب الضرورة عالم يوضح له وهو السكوت لان الموضوع
للبيان هو المنطق والسكوت عنه وهو على اربعة وجه الاستفراغ ومنهم من حصره تقسيما فقال ان مائة الفرورة لا اما ان يكون
في حكم المنطوق او لا والاول هو الاول والثاني لا يخلو من ان يكون ضرورة كون الكلام اولا والاول هو الرابع والثاني لا يخلو من ان يكون ضرورة دفع الغرور
او لا والاول هو الثالث والثاني هو الخامس والاول هو الاول والثاني هو الثاني في حكم المنطوق في المنطق بدليل حكم سكوت لكان بمنزلة المنطوق
وذلك كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث وجب التركيب بتخصيص الام بالثلث دليل على ان الاب يستحق الباقي نصا بيانا
بعد الكلام لا بمحض السكوت او لو بين سبب الام من غير ابيات المنطوق لم يعرف بسبب الاب السكوت ونظيره قول علماء رحمهم الله المصنف
ان ما بين سبب المضاربة والسكوت عن سبب بالمال مثل ان يقول خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف ربحه بعينه العقد

[illegible] الى ان يسان نصه [illegible] السكوت

فيما واستصحابا الا ان الصدر [illegible] بالشرط [illegible] [illegible]

عن صب المصلوب [illegible] [illegible] ومن الحاز [illegible]

من حرمة [illegible] النصف [illegible] والاصل [illegible] ابن [illegible] السكوت

لعامل [illegible] على الركبة [illegible] لذلك

بيان [illegible] في [illegible] سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه [illegible]

وكما في صحيح [illegible] المبايعات والمعاملات كان الناس

فانه يدل على صحته وكذلك [illegible] الحال على [illegible] مباح شرعا اذ لا يجوز من النبي

يتعاملونها [illegible] [illegible] عن المنكر [illegible] سكوت الصحابة

نفر الناس على محظور [illegible] بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible]

عن [illegible] وولد المغرور وصورته امرأة [illegible] على [illegible] ونكاح على [illegible] ولدت اولادا ثم جاء مولاها [illegible]

[illegible] واصل هذا [illegible] [illegible] [illegible] على الحكم [illegible] [illegible]

بامولاها وقضى على الاب [illegible] الصحابة [illegible] الاجماع على [illegible] [illegible]

وسكتوا عن [illegible] ولد المغرور [illegible] هذا الاجماع على [illegible] [illegible] رسول الله صلى الله

فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق [illegible] الحادثة [illegible] [illegible]

البيان عليهم والسكوت بعد وجوب البيان [illegible] سكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري [illegible]

للغرور عن الناس لان الناس [illegible] [illegible] عند حضور المولى اذا كان ساكتا [illegible] [illegible] الغرور [illegible]

الديون [illegible] [illegible] الشفيع [illegible] المشتري فانه

واجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام [illegible] سكوت الشفيع [illegible]

[illegible] التصرف في المشفوع [illegible] اسقاطا للشفعة [illegible] التصرف او [illegible] الشفيع [illegible]

[illegible] العطف [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] وكذا [illegible] [illegible] وقال الشافعي [illegible]

[illegible] العطف [illegible] المعطوف [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ان قوله [illegible] درهم او دينار او [illegible] العدد وطول الكلام

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] النسخ وهو بيان [illegible] الحكم المطلق الذي كان معلوما عند

الله [illegible] [illegible] في حق صاحب الشرع [illegible]

بيان التبديل وهو النسخ فان النسخ في اللغة عبارة عن التبديل [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] الحكم المطلق الذي كان

معلوما عند الله [illegible] [illegible] في حق صاحب الشرع [illegible] النسخ

[illegible] جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل [illegible] بالنسبة الينا [illegible] الشارع [illegible] الحكم

الحكم [illegible] المطلق [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الحكم المنسوخ [illegible] [illegible]

[illegible] النسخ [illegible] البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر [illegible] على التأبيد [illegible]

النسخ [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] وجوب الصلاة عن [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

فان الاجماع [illegible] [illegible] [illegible]

والاجماع [illegible] [illegible] [illegible]

والاستصحاب [illegible] النسخ [illegible] [illegible] الحكم الشرعي [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] البقاء [illegible] [illegible]

والبقاء [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

البحث [illegible] [illegible] الناسخ والمنسوخ

[illegible] [illegible] [illegible] احكام

الشرع [illegible] [illegible] [illegible] العقل والسمع اما العقل [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

باستصحاب الحال [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] النسخ

[illegible] بالاستصحاب [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الاستصحاب [illegible] [illegible]

في [illegible] [illegible] [illegible] جواز النسخ في حال [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الاستصحاب [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

ليس بشيء اطلاق الاول حلال مطلق الاستصحاب ليس بحجة عند [illegible] اما الثاني فالاجوبة عنه مطلقا بالسؤال في قبل الاول الحال في تلك الامم
ان لا يكون نقض ما في صحف السبق بالنسبة اليه حلال الحال بناء واما النسخ فيدل وهو الحكم فقول المصنف الثاني قوله جماعة نسخ من ايات الايه
ان الحجة وان كان الثاني فهو بالنسبة اليه حلال الحال الاحال بناء واما النسخ فيدل وهو الحكم فقول المصنف الثاني قوله جماعة نسخ من ايات الايه
فاصبح في جواز ذلك بان صدق الشرع لا يصح جواز الطرفين فيمكن ان يكاب عنه بالتقدم حتى يدل بما مع مرجح لم يقبله بقوله
قول وجعل الايه ونحوه لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلتزموا نسخ شرعنا فلعل المراد بقوله بالنسخ نسخ ما ولفي التوريه
ان الله يعلم امر لوم بنسخ بانه منفي فيه وقد جوم ذلك شرعه من بعده بالاعاق وما ولد ابن يعقوب خطب العفو عن الاحسن تعالى
ابو هاشم من شيعة بلدنا ان تحريم الصوف فيه الكبرى يعد وجهها معالم حرام الجمع في حكم التوريه والعمل بالسبت كان ما حاصل شريعة موسى عليه
لانا نعلم على ان السبت كان مخصوصا شريعته عليه السلام لا باجه شريعته ومسك الصحيفة امتناع النسخ بارتفع شبه الاولى ما قالوا
ان النسخ ان كان علما باستمرار الحكم الى وقت النسخ فيستحيل الحكم سنة فلا رفع ولا نسخ وان كان عالما باستمرار الحكم المنسوخ ابدا فلا نسخ والا
لزم وقوع خلاف علم الله تعالى واجب ما احسان الشيخ الاول فانه عالم باستمرار الحكم الى وقت النسخ وعالم برفع الحكم بالنسخ وعالم بانه
لولا طريان النسخ لاستمر حكمه الثاني انه لو كان الحكم ظهرت لم يكن ظاهرا له قبل النسخ يلزم البداء لانه ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن كذلك يلزم
العبث واجب بان هذه الشبهة مبنية على امتناع المصلحة والحكمة في احكام الشرع وهي قاعدة الحسن والقبح العقليين وهي باطلة وعند
المسلم بالمصالح يختلف بالازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت او حال وضرره في اخره الثالثة لو كان النسخ واجب الفعل لكان
اما قبل وجوده وهو باطل اذ لا ارتفاع للمعدوم واما بعده وهو كذلك لانه معدوم وهو لا يرفع واما مع وجوده وهو نسخ والا لزم ارتفاعه
حال وجوده فلزم الجمع بين النفي والاثبات واجب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال
كانزول بالموت لا ان الفعل رفع الرابعة انه لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى عليه السلام لقومه تسكنوا ما دامت السموات والارض وتكونوا
ان ذلك مكتوب في التوريه واجب بانه مختلق اختلقه ابن الراوندي لمعارضة دعوى الرسالة لبساطة اذ لو كان صحيحا لاحتج به واحد
من احبار اليهود واشتهر منهم ذلك لاشتهر بين امورهم وحيث لم يحتج به احد من حبرهم دل على كذبه وفي كلامه دلالة انه مفترى بهذا ظاهر دعواهم
انه في التوريه باطلة لثبوت تحريفهم اياها ولهذا لم يحتجوا الا بالتوريه التي في ايديهم على عبد الله بالتوريه التي انزلت على موسى صلوات الله عليه
ولم يسلم دعوى متروك الظاهر لان التكليف بالسبت يعطي حين فناء الخلق والسموات والارض فانه الى ابد الابد فكون كنايه عن الابد المراد
بطول المدة واما الاحتجاج على الوقوع فباجماع الصحابة على ان شريعة نسخ لكل شريعة نسخها وبان وجوب التوجه الى بيت
المقدس نسخ بوجوب التوجه الى الكعبة كما مر وبان وصية الوالدين والاقربين منسوخة بالمواريث وقد كثر فانه مسلم يحتج بها
ولا تمسك له بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه اذ اما النسخ لكونه ابطالا لا انه ابطال لما سوى ما وتاويل الاية
ان هذا الكتاب لم يتقدمه كتاب الله يابطله ولا تاتيه من بعده ما يبطله [illegible] وبحكم بحمل الوجود والعدم في نفسه الحق
بما شاء في النسخ من نوعه او تابيد بعضها او ولا شك ما ثبت الشرع بان مدة الحكم حتى لا يدرى ان يكون محله حكما في نفسه يحتمل
ان يكون وان لا يكون على السواء وهو قسم واحد من اربعة اقسام لان ما يحتمل العدم وما لا يحتمله لا يخلو اما ان يكون قابلا للعدم اصلا او لا يكون
قابلا للوجود اصلا ويكون قابلا للبقاء وهو قسمان ما اقترن به ما يمنع الزوال من تابيد او تاقيت وما لم يقترن بذلك الاول كصفات
الباري مثل العلم والقدرة من صفات الذات والرزق والخلق والاحياء من صفات الفعل واسمائه مثل الرحمن الرحيم العليم الحكيم
فانها قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فضلا عن احتمال النسخ والثاني كشريعة الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا ولا يحتمل النسخ لانه
لا يكون الوجود واما الثالث وهو ما اقترن بالتابيد كقوله تعالى خالدين فيها ابدا ولا شك انه خبر وهو ليس بمحل للنسخ
لانافي بيان المراد من لفظ كون خبرا وعند الله لا يكتب الشرائع التي فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ
لانه لا يكون الا لبيان من يحل عليه الوحي وقد ثبت بدليل قطعي ان محمدا خاتم النبيين وان لا نبي بعده

او امرتنا موقت مثل ان يقول الشارع افعل كذا ما دمت او وجوبه عليك ان تفعل كذا عشرين سنة فالماضي لا يزيد
لهذا القسم من الاحكام المنصوصة شاذ قسم بعض الحنفية والشيخ ابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد من الاسلام وشمس
الائمة وصاحب البديع ومن تبعهم ان النسخ لا يجوز فيه لان نسخ الحكم المقيد بالتابيد والموقت يفضي الى البداء لان معنى التابيد
الدوام والنسخ يقطع الدوام وذهب الجمهور الى انه يجوز فيه التابيد الصريح اذ لم يكن الناسخ لسان مدة بقاء الوجوب نصا مثل الصوم
واجب وجوبا مستمرا ابدا يجوز النسخ بايجاب ما ينافيه من تابيد الفعل الذي يتعلق به التكليف الى من اتاب الفعل ابدا مثل صم ابدا
ومن لا يطيق التكليف بعض الاوقات بالنسخ فان قولهم صم ابدا لا يزيد على الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص عليه
على قولهم غدا ثم نسخ قبل دخول الغد وكما جاز نسخ قولهم صم غدا قبل دخول الغد فكذلك جاز نسخ صوموا ابدا فيقطع التكليف
بالنسخ كما يقطع التكليف قبل الوقت بالموت واجب بان المنافاة بانه من التكليف لتقييد احدهما بالدوام على سبيل
التنصيص وتقييد الاخر بعدم الدوام ولا شك في المنافاة بينهما بخلاف الموت فان التكليف الذي طرأ عليه الموت لم يكن
الدوام فيه على سبيل التنصيص وعند نظر الامكان فرض التنصيص على ذلك التكليف والحق لتعذر الموت لا ينافي التكليف المؤبد
لان الدوام منه التابيد ان حين الموت لارتفاع التكليف بعده وقيل لا طائل في هذا الخلاف لانه نظر الى وجود الاحكام مقيدة
بالتابيد او الموقت لا لكونه قيدا ولقد عرفت بحد ان النسخ محل النسخ المنفي عليه هو القسم الرابع [illegible] وشرطه تمكن
من حمل الطلب بحيث يكون المكلف من الفعل حالا فالتمكن بمعنى ان حكمه مدة العمل عند الصلاة ولهذا البدن بحيث وعدمهم وسلامة العمل
بالبدن هي اعلم ان النسخ شرعا وقد عرفت بعضا من تعريفه ومنها التمكن واعتقد ان نسخ الفعل بعد تمكن من الفعل جائز والمراد من التمكن مضي
بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به واصلي في جوازه قبل تمكن من فعله وتصور على وجهين احدهما ان بعد النسخ بعد تمكن
من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا فنسخ قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرفع الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل
اتمام زمان يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم نسخ في الصوم قبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قبل ان يتم مذهب اكثر العلماء وعامة
اهل الحديث الى جواز قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كابي منصور والقاضي ابي زيد والخصاف وبعض اصحاب ابي حنيفة
الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراط التمكن من الفعل وهذا الخلاف انما على الحكم النسخ عند بيان المدة لهذا الفعل الصلاة هو الامر الاصلي الذي
لا يحتمل السقوط لانه لازم على كل العبد ولهذا البدن تبعا معنى انه من الزوائد التي يحتمل ان يكون النسخ بها بالبدن وعند ان لا يكون
وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لانه هو المقصود من كل امر وبهي ولان صيغة الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب الفعل وتركه لا على
العزم والنهي منه فيكون المقصود منهما الفعل وتركه ولان صيغة الامر والنهي مقتضيان حسن المامور به وقبح والنسخ قبل التمكن من الفعل
يفضي الى اجتماعهما في محل واحد وذلك واحد وهو قبيح ولنا في ذلك وجوه منها ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع وكل واقع فهو جائز وذلك لانه
روي ان الله تعالى امر خمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخها الى خمس قبل التمكن من الفعل بعد ورود قبل الحديث عرفات والمعراج مكروه
المعراج والمعراج من عديم ذكر نسخ خمسين صلوة بالخمس بعد من زيادة الفضائل مستلزم ما التمكن من الاعتقاد مع عزمه في حق الامة تقدم
عليهم بذلك مع كونهم مامورين بالصلوة وهو مخالف للدليل العقلي الذي بناء الخبر المخالف الدليل العقلي غير مقبول ولنا عادة المخالفة فلا يلزم
ان ذلك كان وضابط تعلق البعد كما اذا اخبار الحي بموت الرقيق وهي سلم فلا يلزم عدم تمكن الفعل احسن ما الحديث مشهور لعند الله الشهور
فلا وجه لانكاره واحمل النقل كما روى اصل المعراج رواه ابو ذر حسن صلوة ونسخها بخمس بقيت كما روى في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث والنسخ
صلى كان احد هذه الامة وكان مستثنى بالمعراج الاعتقاد في حقه وفي حق امته وجوز ان يصلي بامته لو لم يرتفع بالاستثناء بسنة وهو يخالف
لدليل العقلي كما سبق وثبت في الحديث انه صلى الخمس على امته غير مرة وكان نبي صلى الله عليه وسلم يحث على ذلك وفي فعل انه لم يكن موضوعا
الى بابه لكان ذلك استحقاق على عدم التخفيف بعد الفريضة والمثل انه تمكن التوجه الى الوجه جائز فدونه من اداء خمس صلوة وبيان ان النسخ بعد
وجود امتثال الفعل الذي هو جزء بالتناول مقتضى الامر بعد مضي جزء من الزمان عند اصل الفعل يجوز بالاجماع وان كان فاعلا لا يمتثل

كذا ان لو ذلك يطلق عليه اسم وكل الفعل صح ان يكون مقصودا بالابتلاء والمكلف عند اقتضاء حسن الفعل به وعلى حسنه على
ان يكون مقصودا مستقلا بالفعل الاسوى ان نسخ ابتلاء ما هو متشابه لا ينافيه الا اعتبار المصلحة وهو ما ذكرنا بعد ما
ولعل جواز النسخ وهو ما يدل على الجواز بل الكلي من الفعل لعدم دلالة العلم على الخاص بوجه كلي استثنا وما هو متشابه عمر بالفعل لا تابعه
الابتلاء بالفعل ومنع كون صورة النزاع من كذا عوض على حكم الامر وجوب الفعل وهو متشابه وجوده والوجوب وزمان النسخ الموجود بكلية
ما لنسخ الوسع والبناء على وجوب الاعتقاد عند صحيح لانه قال يجب عليه اعتقاد فعل واجب وعنده ولا اول باطل لعدم الوجوب صار الحكم مر
الفعل بالاجماع فاعتقاد ما لنسخ واجب واجب جائز والثاني كذلك لان ايجاب اعتقاد فعل غير واجب الجواز والجواب سواء لان
الاول السند لجواز النسخ على جوازه بل الكلي من الفعل بل انا بينا ان الادلة على ما عليه من مقصود انه الابتلاء لان تعليل الزنى وهو
عند العلب الى وقد ذكرنا قوته في باب المتشابه واضحلاله لا استثنا ما هو متشابه لان الفعل على المطيب والايمان لو وجب بعض الوجوه
فان عند الامر بالامر بالا يريد الله وجوده جاز الفائدة لو وجب البناء على اعتقاد فعل واجب صحيح قوله ولا يلزم باطل لعدم الوجوب صار الكلي
من الفعل ممنوع نقوى الاجماع فيه بالجملة لان مذهبنا ان الوجوب يثبت من اول وقت الفعل وهو وقت الصلوة او ثبوت الاداء
والمكلف الفعل غير موجود والكتاب يجب على من حلف ليصومن الصيام في الحال من غير نية الى منه الكلي ومنها ان كل نسخ يبطل وقت
الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف جعله الحكم لتصير الحاصل ومع الفعل يصح لانه يلزم منه اصلح الشيء في وقت
في وقت فاسد وهو لم تعين ان يكون النسخ قبل الفعل [illegible] والناس لا يصلح ناسخا ولا الاجماع عند الجمهور لا خلاف بين الجمهور
ان القياس لا يصلح ناسخا وكان ابو مسلم من اصحاب الشافعي يجوز وكذلك النسخ بالاجماع بالتخصيص جاز به التخصيص جاز به النسخ
وقياس ظاهر ولا قائل من اصحابه لان هو الجواز ذلك بقياس الشبه وعود قياس يخرج من التصور لكل قياس مستخرج من الكتاب
يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة فلما هذا
باطل بالاتفاق الصحابة فانهم كانوا يجمعون على ترك العمل بالكتاب والسنة حتى قال عمر رضي الله عنه كذا في الجنين لا نقضي فيه برأينا وقد سنه رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقضى في الجنين احد الشيئين اما ان لا يجب شيء لعدم العلم بالجواز او يجب الدية فترك السنة وهو حاز في ابن جرير
مالك قال لرسول الله اني كنت بين جاريتين فضربت احدهما الاخرى فسقطت فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية
على عاقلة القاتلة وجعل في الجنين غرة عبدا او امة وكان على رضي الله عنه يقول لو كان الدين باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان النسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا في تلك الوقت والاجماع
الواقع موقتا بوقت الحس وما لا وجه من ان هذا الحكم يكون ثابتا بالكتاب ضعيف فان الوصف الذي به يقع الفرع الى اصل
المنصوص في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه المعنى في الحكم الثابت بالنص وكذا الاجماع عند الجمهور لان النسخ لا يكون الا في حق
صاحب الاجماع ليس بحجة في حقه لانه لا اجماع بدون رأيه فاذا وجد منه البيان لا يوجب بيان تغيير لسان المسموع وانما
يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده وقال عيسى بن ابان يجوز لان الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به وان
المولفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه والجواب عن الاول بمنع ان
ان سقوط نصيبهم ليس من قبيل النسخ بل من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء سببه والحكم بالدليل الذي ذكرنا على منع النسخ الاجماع
لا يفصل بين كونه ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا المتعلق بين الاجماع كل واحد منهما لا يجوز لان الاجماع لا يكون ناسخا
الاجماع مثله جاز بجواز ان ينعقد الاجماع الصحيح ثم يتبدل تلك المصلحة بسبب اجماع آخر على خلاف الاول وعلامة الاصوليين
الكرخي لا يكون الاجماع ناسخا لشيء او منسوخا لشيء قوله واما بجواز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا خلافا للشافعي رحمه الله
المخالف قد ظهر مما تقدم الى الاجماع والقياس لا يصلحان ناسخا في نسخ الكتاب والسنة متفقا ومختلفا وهو ارجح بحصل بقرب الاجماع
في مثله نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعني اصحابنا وجمهور العلماء المتكلمين من الشافعية والمعتزلة

من اصحاب الشافعي في جواز بعد الاقسام الاربعة ونص الشافعي في الرسالة الجديد ان نسخ الكتاب بالسنة لا يجوز ثم اختلفوا في الاصل عدم الجواز عقلا
وهو الظاهر من مذهب الشافعي واحمد بن حنبل في رواية وقال بعضهم يجوز عقلا لكن لم يوجد في الشرع وما نسخ السنة بالكتاب فقد ذكر الشافعي في كتاب
الرسالة انه لا يجوز واشار في موضع آخر منه الى جوازه فحكى الكرخي عن اصحابه على القولين والاظهر من مذهبه انه لا يجوز واستدل على المسألة الاولى
بوجوه ما نسخ شيء او متشابهات محكمة او متشابها فالمراد به على ان نسخ الكتاب الا بالكتاب المنصوص على الخصوصية والمدلية واستفيد من السنة
بالسنة المراد من الاجماع والاستدلال الفعل الى ضمير الجلالة ولا لا يسأل عما يفعل وهو قوله ام حكم ان الله على كل شيء قدير وانه بشيء عليم
تعالى وهو يعلم ما يكون ان الله يعلم من الغاية نفسي بانه يدل على ان الرسول ليس له ولا بما التبديل والنسخ بعد الرسول وقوله عليه السلام اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فاقبلوه وان خالفه فردوه وعلى المسألة الثانية قوله تعالى وقل للناس حسنا قال الله تعالى
قولوا حسنا بالقول الحسن والسنة بالكتاب فانه يبين بيانا وبالكتاب المعمول عليها وهو ان نسخ الكتاب السنة قول الفخر والتقرير عرضه
لانه مخالف ظاهر وعكسه مؤدي الى الرسول الكتاب علما بان الحكم على خلاف ما قاله الرسول وهو مخالف لقوله الرسول كان على خلقا وخاتمه مطلقا
ان الوحي الى الكعبة كان باتيان جبريل ثم تحول الى بيت المقدس بالسنة فان ذكر الكتاب بعد النسخ السنة وهو مرتبة المسألة الاولى
وان لم يكن كذلك الوحي ان بيت المقدس نسخ هو قوله وجعل شطره المسجد الحرام كان دليلا على المسألة الثانية ولقائل ان يقول احدهما ثابت
كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فعلى ما ذكرنا واما عند الخصم فلما مر من الحصول الوجه ان الحكم كان ثابتا بالكتاب فلا يرتفع
بالسنة ومن تبعنا حتى عموم الدليل على انتساخ وبعد خلافا بالكتاب وهو قوله تعالى او نكر الذين يعدون ابدا تبديلا ثم قال واصبت
بان ترك الوجه البعيد الدلالة في كذا نسخ له او الكلام معنى في لزوم ترك الظاهر بقرينة ما تقدم بعد النسخ بالسنة المتواترة قولا وعملا
والاجماع بعد عن كونه نسخ السنة بالكتاب وان صاحبه ابي صالح الحكم عالم الحديث على ما من جاء مسلما ذهب الى انه تقرر بالحديث
وجماعة من الرجال بالسنة فجاءت امرأة فقال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار فانتسخ السنة وبان مسح
الصائم بالليل كان حراما بالسنة وقد نسخت حرمته بقوله تعالى فالان باشروهن وقد وقت عائشة رضي الله عنها حتى
احل الله له من النساء ما شاء فكان النسخ بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وهي اجماع النبي صلى الله عليه وسلم ايام الله له ذلك فالحق
شمس الائمة السرخسي الصحابة على كونه منسوخا بالسنة الاجماع فانهم انما عملوا بالاجماع عند وجوب النسخ بالكتاب عمر قال ابو اليسر بعد ذلك
على النسخ بعد ما حرم بقوله لا يحل لك النساء من بعد ما يحرم ما لا يحل على النسخ قبل لا يحل يدل من قوله من بعد فانه بقوله تعالى
التعلق بالسنة والله وضحه انا ذكرنا ان جواز الحسن عليهم وهو احد من النسخ بالكتاب جواز النسخ بالسنة ولنا على ان الاختيار ولنا سلمنا
سنة ذكرنا ثبت بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فاحل الاماء بالسنة وهذا طريق من الوجه الاول ايضا لا
الصحابة وهو غير صحيح العلم لم يعلم ان الحكم الوارد بالتأبيد الصريح لم يعلم بطريق الاجماع المنصوص كما بعد الثالث لم يرد
اما ان يكون عرفا وقد لا يعلم بعد من ينهى الاجماع من قوله اذا دخل بالزوجة على النسخ لم يثبت مسموع بل ثبت عن عائشة والعلم الصحابة
الخامس قوله ان ذكر ثبت جواز الحسن عليهم لكيف يجوز ان ينسخ مستقلا وليس فيه دليل الاجماع على الاستقلال بجواز ان يضم اليه شيء آخر ويؤيد
مضمونه من ذلك الشيء الجواز الخامس ان قوله اما اعلمتك لم يوقت فيه ومن سلم فليس له دلالة على حال ما زال على النسخ وروي عن
صاحب ابي هريرة قال لم يكن بيننا ان يقال يا رسول الله لو نسخت الخيار نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم فانما نسخ النسخ من
عدو كتاب تلي ومن بعده اي صلى الله عليه وسلم واقرأ وانما قوله لو نسخت لاخبرتكم يدل على ان نسخ الكتاب غير صحيح قال ابن الهمام عند ضعف لان الظاهر
كان بذلك الزمان فرعا اعتقد انها نسخت بالسنة اقرأ قبل هذا الزمان ولم يبلغ الى الزمان ولعله ظن النسخ بالانسان فلا يعتبر
النسخ بالحديث والجواب عن الاول ان اخبار تكن تبيع ما انزل الله ناسخا لا شتغال عزاء عنه بحصول كتاب الوحي احتمال
جيد مستقيم في نقل الاجماع على ان نسخ الانسان اما يكون بنسيان الناس الاحيان التي يحفظ عنه والاستدلال الجواب ان نسخ
آخر بالاخر جائز عقلا ولم يقل بتحقيق وجب القول بجوازه اما بيان جوازه عقلا لان النسخ بيان مدة الحكم كما ذكرنا ثبت حكم بالكتاب

[illegible] بوحي متلو [illegible] بوحي متلو [illegible]

واما الكفار [illegible]

[illegible] والجواب عن الاية الاولى بان النسخ في الاية [illegible] اللفظ [illegible]

اعتبار المعنى [illegible] الناسخ [illegible] حكم [illegible] للمكلف من حكم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

على النص الخفي ويكفر مخالفه وهكذا الامام فان الصحابة جمعه ما لحقه الاسبع مخالفته بعد ذلك عن نفس كل ذلك وجه المحاربة الخفي
صلوات الله عليه صرح بالنص صريحا لانصار البدا الاعتقاد الفضل الوحي في اصل الامر ولا عدول عنه اصلا الى الضروري الا بتعجيز ٢ فعل وجب عند عدم
فعل النص باستقلال الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده وصار استقلال الوحي حقه كطلب الماء
الخفي من النص من حيث ان المجتهد يدرك قوله وشرائع من قبلنا لم نرض الا فاض الله ورسوله من غير من الكلام على انه شريعة لرسول لنا
اختلف الناس في جواز التعبد بشرائع من قبلنا بعد البعثة فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المعتزلة
الى كونه متعبدا بها وان كل شريعة نسخت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى يوم القيامة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا تلزمنا شريعتهم على انه
نسخ لكن الى ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه صلى الله عليه وسلم لم يتعبد بشريعة من قبله وان شريعة كل
نبي منسوخة بموته او بعثة نبي اخر الا ما علم التوقف والنسخ فيه وهذا الكلام الاعلام الذي يقع بالبيان على بيان الرسول الموت حدة فالمسلم
بعضهم بلزوم العمل بما نقل من شرائعهم فلم يثبت النسخ على ان شريعة نبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وبين ما ثبت بنقل
اهل ديننا من الكتاب وبين ما ثبت ببيان الرسول وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد والامام فخر الاسلام وشمس الائمة
وعامة المتاخرين الى ان ما قص الله ورسوله من غير انكار لا يكون شريعة لنا وبيان ان رسولنا الذي بعث على انه شريعة لنبينا ما لا يظهر نسخه فاما ما
ينقل اهل الكتاب او غيرهم المسلمين من كتبهم فانه لا يثبت بخبرهم الكتب ولا قول من سلم منهم لانه انما يعرف ذلك بنقل اهل الكتاب وبروايته المسلمين
جماعة وحد الفرق بين قوله تعالى او لكل الذي يهدي الله فبهداهم اقتده وحد الاستدلال ان المدح امر الناس بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى
اسم للايمان والشرائع لان الاهتداء يقع بالكل بدليل المدح وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال اولئك على هدى من ربهم والمراد
نسخ شريعة رسولنا بشريعته ولو نسخ شريعة عامة الله لا يخرج من كونه رسول الله وخرج معجزة له لانه كان قبل بعثة النبي وبعثته موجودة
لما الا ان الظاهر تعبد بدليل النسخ ووجه الفرق الثاني قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي طريقا واضحا وهذا يقتضي ان يكون كل
امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والمتروك وهو الشرائع الماضية لاختصاص ان بعث الرسل ليس الا البيان ما للناس من الحاجة
اليه ولا تحصل شريعة رسول منسوبة بعث رسول اخر وما يأتي لنا شرع مستأنف لم تكن للناس ما للناس عند بعث رسول الثاني حاجة فلم يكن
في بعثه فائدة فثبت ان الاختصاص بالاصل ووجه الفرق الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرائع والمراد عليه اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق
بقوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين لا يشك بهذا ظهر ترفعا بان الانبياء جعلوا كالنبي الواحد
من امة من تقدمه فتكون الشرائع كلها له وكانت شريعته عامة لكافة الناس كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ووجب على المتقدمين والمتاخرين
اتباع شرعه بدليل ان عيسى عليه السلام حين نزل على شريعته لما نطقت به الاخبار فانه يقاتل الدجال والقتال لمن كان مسبوقا في شريعته فثبت انه
ناسخ الشرائع فتكون الشرائع شريعة له ووجه المختار ان الشرائع شريعة لكل ذكر الخوض من اهل الكتاب كان خاصا لكن الحسد والعداوة
والتعصب منهم لقوم وقلب شبهة في علمهم نسخه في هذا الشرع بقوله ورسوله من غير انكار احد ظاهرا بان الدين عند الله الاسلام على مذهب اصحابنا
احتجاج بحجة تصحيح النسخ الحيض والمباحات في الشريعة عولوا في تصحيح بينهم ان الناسخ منهم وقوله يا شرب وكم شرب يوم معلوم ومعلوم
ان محمدا رحمه ما صح به الاعتقاد فاذا كان الكل شريعة لنا صار ان احكام شريعة الشرع من قبله والمباحات قسم المباح وهي
ان تراضى شريكان لتشتري هذا بالنصف الغزل والكل في زمان معين ولا خرج لك قوله تعالى الصحابي واجب ترك به العباس لاحتمال السماع وقال
الذي واجب عليه الا فما لا يدرك بالقياس قال الشافعي لا تقلد واحد منهم وقد اتى على اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل القياس كما في اهل الحصون
ما يأتي باقل ما يأتي واحلف عليه كما في علام قدر اهل الملك واجر المشترك وهذا الاصل في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف ومن عمر سنت
ان ذلك يجري غير قابله سكت مسألة ما تحقق نسخه السماع في اقوال الصحابة باسباب الحق قيام السند والاختلاف في مذهب الصحابي اما كان
او حالا او مقيدا ليس بحجة على صحابي اخر اما الخلاف كونه حجة على التابعين وبعض بعدهم من المجتهدين قال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي وجماعة من
اصحابنا انه حجة وتقليده واجب ترك به العباس وهو مختار ٢ عامة فخر الاسلام وشمس الائمة وابي البسر ومذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم

قال ابو سعيد وعلى هذا اكثر مشايخنا وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا الاخر عند الائمة الاربعة كما يجب على الاخذ بالقياس
وذهب الى ان الشخص في قوله اجتهاد واحد منهم في الاخر حجة عليه وان كان فيما لا يدرك بالقياس واتفق علماء اصحابنا على التقليد فيما لا يعقل
بالقياس كما في قول الحيض اقل الطهر ثلاثة ايام وذكر عن ابن عباس وعثمان وعند ابن عباس ما يأتي عن قريب ثم عند زيد بن ثابت
معروف وعند ابن مسعود ثلاثة ايام لا يجوز الا بالاجتهاد حتى جاء على مباشر هذا العمل خلاف الحجة واحدة بالحجة الاخرى
بالرأي فيعمل به ولكن مسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف علماء في غير ما لا يعقل بالقياس كما في علامة قدر ابن عباس الذي في الصحابة
الله سبحانه وتعالى عن عمر وعن ابن مسعود وابن عباس وابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا كان مذهبا اليه بالقياس لان الاشارة الى ما يعقل
الاعلام فيما يحتج الاجماع بعد ما لا يشاء وقال ابو حنيفة ومحمد لا حجة في شيء من ذلك كما في الصاع في بيعه واما كان الاعلال نسب بكل اخوان
عند الشافعية وكون المالك لكل الاخوان والرق الغالب ان يعلم بالاتفاق وروي ان عمر عن علي رضي الله عنه كان يعلم الحلال والحرام
اصابته اموال الناس وخالفه كل من حنيفة الرأي ان كل اعلام على بعض تمام خبر وضمان شروط الاثبات لما صار الحجة بالتقدير
وضمان الشرط الحقيقة هو وجد التعدي وانتسبت الى فطرة بالمالك حصل الوجه الاخر حتى يعدم الوجه عند موجب الضمان
فتعلقت الحجة بالتي يدل على الاصل الاول وبه حجة ابو سعيد وجه حجة ابي حنيفة ما ذكره المتقدمون ان احتمال السماع فيه قائم والتاريخ
فتوليه اخبر الاول الى الرفعة ان الاول عند الضرورة الاعلام لكن فتواه مستند الى السماع لا مستند الى التشهي وجه ثالث من عادة الصحابة
ما يقع اليهم لانهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق الفتوى وليس هذا من باب الكتمان اذ الحكم المتقدم بان
الحكم الاخير والمثل الذي يقابلهم اقوى من رأي غيرهم الا ترى شاهدوا الاحوال طرق الرسول عمار الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها الوحي
والحال التي تحمل اعتبارها الاحكام الاعلام ولهم مساواة ولا يدر غيرهم فيسبق الى ذكر الفتوى الذي لم يكن الاعلام بها وغيره المعنى
ومعاني الكلام والامور التي لم يذكر على غيرهم من عرف اللسان واما الاجتهاد فهو ما يرى المجتهد للحكم وقد اعلمنا اختلاف
الاحوال فظهر لهم من هذه مشاهدة احوال الرسول على غيرهم وقال الكرخي الامر كذلك الاعلام بالقياس الى ترك الاتباع فيه تقليد
لهم لان الظاهر من حالهم انهم لم يقولوا على مجازفة والعرف انه غير معقول فيجب الوقوف من الرسول صلى الله عليه وسلم اما فيما يعقل فيجب فيه الفتوى
بالرأي فيقول الاحكام واختلاف الصحابة في اجتهادهم ثابت احد عصمتهم عند كسائر المجتهدين وكان قولهم متردد بين الصواب والخطأ
كقول غيرهم لا يكون حجة على اخر عند عدم وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة وحجة الثاني ان مذهب الصحابي لكان حجة لما اختلف
الحجة والمذهب باطل بما ظهر وما تقدم ان الصحابة يخالف بعضهم بعضا كمسائل الخلاف ولو كان قول بعضهم اولى من قول الاخر لعلم
الحجة والمذهب باطل بما ظهر وما تقدم ان الصحابة يخالف بعضهم بعضا كمسائل الخلاف ولو كان قول بعضهم اولى من قول الاخر لعلم
الناقص واجب بيع المذهب فكان الناقص مدفوع بترجيح الطرف احد القولين على الاخر ان امكن وان لم يكن الترجيح فالوقف
او التخيير كاخبار الاحاد ٢ لنسبة المتجانسة وهذا الاختلاف في اختلاف الصحابي تقليده لانما اذا قال واحد من الصحابة
قولا ولم ينقل عن غيره خلافه فاما ان يقول بخلافه فالحكم فيه ان يكون حجة واقوال هي الاخر ان قول الاحاد جاء عن
فقال بعضهم قول ابي بكر بالسقط بقول السعد ٢ اخر التعارض انهما اختلفوا وبحر المحاجة منهم اختلفت الروح حتى اختلف ابو يوسف ومحمد وجه الحق
فصار ذلك كتعارض الخبرين ومن شأن تعارض الخبرين العمل بالاحوط واذا اختلفوا في المحاجة فحكم وقد اجمع ذلك الاول الى فرسخ مسألة
في ذلك طلبه بعد قول الصحابي في حدود الصور لانه اجماع منهم وما الناس فان عرف فيه ان ليس الصحابة نسبه ان مسلم عدد جمعه
وهو الصحيح ان لم يظهر فتواه في الصحابة كان اسنى لما المجتهد لما الصور فتواه كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي
ومسروق وعلقمة ما مثلا في هذا الباب ان نوجب العمل عند البعض وجوب رواية الرواة عن ابي حنيفة رحمه الله واختلاف الصحابة لانه ما اجتمع
الصحابة صار مسلم وقد صح ان علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال لشريح ابن الحرث ما تقضي يا شريح قال اقضي بما في كتاب الله فان لم يكن
من عند قوم فاقضي بما قضى به الصالحون قال فان لم يكن في كتاب الله ولا قضى به الصالحون قال اجتهد رأيي قال اصبت
الا ان يقسم الفرع الى الصحيح قال ابو الحسن بن الحسن الفقيه رضي الله عنه وعن ابي حنيفة رضي الله عنه وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله

وجه هذا الرد وهذا الحس لكان صحيحا حتى نقل به مصنف وخالف مسروق ابن عباس في العدة بوضع الحمل بعد وفاة زوجها
شاة عدما او جاء ابن عباس جاء منه الاول مرجع الى مسروق ووجه ظاهر الرواية ان قول الصحابي انما حجة لاحتمال السماع
وحصل صاحبه الى ان يكون الصحابة من اهل الاجتهاد اهل الاجتهاد ترك منقول عن النبي بيان ذلك بعض انه لعموم ذكرنا
من الامثلة لان غاية تسليم الاجتهاد لهم وكل المعاني التي هي علة وجه التقليد وجواز معارضة في تعميم والسنة في الاختلاف
قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في الرواية على تقليده
في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فقد ثبت انه يقلده وكان يقلد الاجتهاد وابا الاجتهاد واعتبر الخلاف
الاسلام وتابعه مصنف احنا ونحن نوجه

باب الاجماع من الاجماع نوعان عزيمة وهو الكلام فيها وحجة الاجماع

او سنة وعزيمة الفعل الذي من اجله حصة وهو الذي يكون وفعل البعض دون البعض وفيه خلاف الشافعي رحمه الله اجماع الامة العزم
يقال اجمع على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا والمراد ان يتصور من الواحد من الناس في اصطلاح هو اتفاق مجتهدي
امة محمد في عصر على امر فقد لا يجتمع الامة الخالفة وقيد عصر لتوجيه جميع الاعصار وقيد على امر ليشمله الاقوال والفعل والسكوت
والنية وتنازعت وتوقف بالاستصحاب وما الحادث واستقرار الحجة بالاقوال والتقرير بين الاقوال والافعال وتنزل الفرض والاجماع الشرع
فانها يجمع عليه من غير توقف على العهد لا اجتهاد واحد من اهل العزم واجتهاد لا يخالف وتعاطاها باكثر منهم فصار اهل
الاجماع وحجة انها والكتاب الدوافق والنظام من الحرية تصور انعقاده الانسان اهله فيشترك الارض ومغاربها والاحاد بحجية
الاتفاق الاهل من قاطع وظن فان كان الاول فالحالة تجد عدم غلبة واتفاق الجمع الكتب على اصحابه وحيث لم يتفق بان عدمه ولكن الناس
تلك الاختلاف الفروع باستحالة اتفاقهم على امر واحد معين وقت معين والجواب انه لما كان متصورا في الاجماع المستفيض كان
في الاحكام كذلك وحجة السبب الداعي فيها والحالة انما يحصل عدم نقل العلم اذا اجتمع اليه وما الاجماع غير تمه وهو محل النزاع والتوافق انما
عنيت على الاتفاق الظني او الاتفاق جميعا على ان الشبهة مدفوعة ما نوع فانا نقطعا الاجماع على تقديم النص العام الجامع على غيره ونعلم اجماع
اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم عدم ظهور مستند عن قول متبع بقول نبوة موسى وعيسى عليهما او واحد معين وثبت
انه متصور واقع الامر من بان ذلك وهو ما نعوم به الاجماع واعتبر من به بنقد وشرحه وكذلك وسببه وهو المعنى الداعي اليه المراد مستند
الاجماع شرعية نوعان عزيمة وهي الاصل في الباب وهو المتكلم فيها في اصل الاجماع يوجب الاتفاق او سنة وعزيمة الفعل كتاب الله
والاستنباط ذكره المولى ان الاجماع من حيث التعليل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا والابدال على الوجوب عام توجد فيه كالاجماع
الصحابة على فعل الاربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب ورخصة وهو ان يعظم او يفعل البعض وسكت الباقي وصورته ان يذهب
شخص من اهل الاجماع في عصر الاحكام مسئلة قبل استقرار المذاهب عليه فاختلف في اهل عصره ومضى مدة الفساد ولكن عساكر خوف فتنة ولم يجتهد
له مخالفا وعلم ذلك فكان من بابه كان ذلك اجماعا منطوقا به عند اكثر اصحابنا وسواء اجماعا سكوتيا واما كان رخصة لانه جعل اجماعا عزيمة
على تسميتهم الفسق والتقصير الدين فان الساكت عن الحق في موضع الحاجة سبحان الله خرس وحاشاه من امة محمد صلى الله عليه وسلم الحمد وجميع الامور
بالمعروف المشهور والمنكر بالخبر بنية الكتاب العزيز وعلوم الامر بالمعروف والناهي عن المنكر والحافظ الحدود والمتعدي وعلوم تم
خلوه وقال الشافعي انه ليس باجماع وهو ملحق عيسى بن ابان من اصحابنا وحكى عن الاقوال ان الحصر من الاكثر والساكتين يعد سبوت الاجماع
وعلى العكس لا يثبت حجة الشافعي ما روي عن عمر رضي الله عنه انه شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم فاشار واعليه بتاخير القسمة او ملك الحاجة
وعلى ثبوت السكوت فقال الصحابة قول بالاكثر قال اني ارى ان تقسم وكذلك من اصلي وروي انه ذكر شيئا فعن الجمل سكوته تسليما حتى ابدى عمر ما روي
اسرة ما تعلم ما ذوجها علي رضي الله عنه فقال انا تجالس فاشخص ابا بعضها عنه وكذلك فلما سمعت الى ستة حيثما بين وقت الولادة من بعيد
فشاور الصحابة وكل قالوا لا نرى عليك اما انت مجتهد وما انت الا تجتهد وعلى ساكت فقال له عمر ما قولك ابا الحسن فقال ان كنت قد اجتهد
رايهم فقد اخطؤا وان كنت قلت هذا الجواب فقد غشوك اي خانوك اي عليك الغرة فقال انت صدقني فقد استحسن الى السكوت

مع اظهار الخلاف ولم يحصل عمر سكوته ولم الموافقة حتى استظهره والحصول هو الذي السكوت كيف نجوا فيه كيف الصحابة في التقية
مع اظهار الخلاف حتى قتل ابن عباس الى الكل الحوزة الفرائض صلاة صلاة قلت هذا في عمر وانه كان يقول بالقول تعالى ان جلاء مبايعته
وفي رواية معنى عزيمة كذا في زمانه ويكون لجهد مباحة في المسئلة ويكون لان اجتهادهم لم يجدوا فيه نصوصا وهم يكون المعارضة ان يكون مجتهد
مصيب ويكون لعموم ذلك الاجتهاد لا كان محتملا للتعدد الوجوه لا يكون حجة خصوصا لما في حقه العلم وجعلوه لا اجماع لا فرد الاكثر وجعلوا
ان شرط استفيض من الكل سوى الى اسقاط الاجماع لكنه بانت متفق ظاهر من استفيض من كل واحد شرطا اما جوبه منع الاعتراض
عاقدة من الدليل واستادية الاسقاط الاتفاق اهل عصر في قول سمع وذكر من كل واحد منهم مقصود ومقصود وهو المتفق على من
العادة على انه الفتوى من البعض وسكوتا فمن على ان الحجة في الشيوع مدفوع وفي ترجيح بين ولان انما عمل السكوت تسليما بعد العرض
ذلك وصح وقبل الفتوى وجه سكوت عليه وبعد الاشهار وانه سالي الحكام فكان العرض وذلك بعد مضي مدة الفساد وكذا في
الشبهة فتبع وجه التسليم والجواب من كون في المسئلة انه لم يحل فيه ارادة مرتاب الجنس وجه حسن من الجواز والعام
فان الذي تقول باستمال الاثار وعدم العزم كان حسنا لا حظ امال الفرض ان يوجب الحظر وعدم لزوم الغرة عليه لعدم حسانة مباشرة وسبب
حسن الاحالة وكن تحميل الشبهة العهد والتزام عزم الغرة عبادة عن ولي الناس انه مسكل اموال المسلمين ومنعه عن المستحق وتنزل الحسنة
عنا وجب عليه مال ولم يؤده وعليه حسن الشاء وبسط العدل كان حسن كما جعل الكره ان اعتقاد الحق فانه حسن وتجمله حسن
وانما كان كذلك لجعل السكوت عن مسئلة ولا يجعل انكارا لخلاف لكن اذا سئل عن ان الاحسن فلما سكت عن صواب الذي يجب من صواب
عند السؤال لعدم اهل السكوت شرط العبادة عن الفوت جاز عصمة الغيب فيه وكذلك الظاهر المجلس واحد شاذة فلا يكاد يصح لانهم كانوا
يناظرون الاصحابة ويجدون فيما عن نصها والسكوت شيئا غنائي الدين والمناظرة في مسئلة الموت مشهورة منهم ابن عباس ابن عمر
لم يخبر عمر بقوله مقابلة مع ان عمر كان قد مهد وعدوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من مكانته وقوة وهدمه ان عمر لين
تعلق واشد انقيادا له من عمر وكان يوسف حتى انه لما اهدى الى ابيه بعث انه عند صحيح وان يجيء فاوله بلا اخذ عن مسائله عطاء ثبات
عمر على بدعته واما اجماع اهل المدينة اسلة نعمد من تعلق المنبر والحجر الحضر فانه من اجماع حكمه الله فيما حدث مع وجب الاجتهاد عليهم
والاجماع بالاجتهاد وكذلك اهتمام الوقف لعدم تادية الاجتهاد الى نفي عبد مع كثرة الامارات وقيام الحجة الاجتهاد لان الشاهد لا من حيث
الاولية مع عليه امارات ولا ان يكون عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد والاطلاع عليها واما اهتمال السكوت لاعتقاده بجهد واعتقاد
ان كل مجتهد مصيب فمما لا يصح اصابته والمناظرة في المعاهد الشرعية ومدارك الاحكام وطلب المستفيد عن ماخذه الطرق الى ان كان
عمر على الصحابة كما ظهر في مسائل الجد والاخوة والعول وكذلك والجواب عن الوجه الاخر ان الدليل الذي دلت على حرمة السكوت
لا يفصل بين الحق والكثير وكان ما في حكم سواء

واصل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما يستغني عن الاجتهاد كالصلوات الخمس وصوم رمضان

اهل الاجماع من كان مجتهدا ليس فيه سوى الفاسق الا فيما يستغني عن الاجتهاد كالصلوات الخمس وفعل الزكاة واعداد الركعات ومقادير الزكوات
فان اجماع العام فيها كالاجماع المجتهد من غير اجتهاد لا اجتهاد نص حال ودون حال وشرطها خاصا بعدول والفاسق لان اهلية الاجماع انما ثبتت
باهلية الكرامة لانه ضمان محمد لكرامة الهداية الامة فلا بد من اهلية الكرامة واهلية الكرامة لكل مجتهد ليس فيه سوى الى بدعة والفاسق اما الفسق
فلانه يورث التهمة وسقط العدالة وحجية الاجماع ثبت باهلية الشهادة واهلية الشهادة ثبت بالعدالة لعموم الاية وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس واما الفاسق الحق والبدعة فانه مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليها وما جنايته
او فيما يباشره بحث يكفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فان التعصب بالباطل والسفه يسقط العدالة فتجب الحاجة ولكن ما قلنا
الى الاجتهاد ليس شرطا واعتبر قول العالم في انعقاد الاجماع لان قول الامة اما كان حجة لعصمة الامة عن الخطاء ولا يلزم العصمة
ولا يمنع كون العصمة لعصمة الاجتهاد عند الحاصل من الحاجة والعامة ولهذا كان كذلك لانه ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة بعض
فان مخالف حكم المجموع لعلم الاول جاز لحسب بان العامي مقلد المجتهد من فلان العامي من المصلي اقوال العلماء بالاطلاق فلا يعتبر خلافه

تماعت عليه السعيد الآن على الاجماع انما هو قولهم اذا كان مستند الى الاستدلال ليست [illegible] حججا فلما بانت [illegible] من غير
ودليل نحو والعامي ليس هو من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون [illegible] ان الاجماع [illegible] العامي [illegible]
ومن ليس من اهل [illegible] الاجتهاد كالمتكلم الذي لا يعرف الاصول والمفسر الذي لا يعرف [illegible] والمحدث الذي [illegible]
المسائل [illegible] الذي لا علم له [illegible] عند المحدثين [illegible]
[illegible] ومنهم من [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] ومنهم من [illegible] المجتهد [illegible]
اصحابه [illegible] الشيرازي وامام الحرمين [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] من اهلها [illegible]
وانقراض العصر [illegible] الاجماع من الصحابة [illegible] عند الجمهور خلافا لاحمد بن حنبل [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] بالمعروف والنهي عن المنكر والصحابة [illegible]
[illegible]
[illegible] موجودون في [illegible]
[illegible] الامة [illegible]
كل الامة [illegible] الصحابة [illegible]
الصحابة [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] اجماع الصحابة [illegible]
باطل [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

هو شرط لانعقاده احتج بانه [illegible] على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض
لان [illegible] حال التامل [illegible] الرجوع [illegible] التسوية في العطية ولم يخالفه [illegible]
احد من الصحابة [illegible] التسوية [illegible] الاسلام والعلم فلم ينكر عليه احد [illegible]
باعتبار ان العصر [illegible] الاجماع من النصوص [illegible]
فلا يجوز [illegible] التسوية لان عمر رضي الله عنه خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ [illegible] في الحاجة [illegible]
سواء ولم [illegible] عمر الرجوع الى قول ابي بكر [illegible] الاجماع [illegible]
انقراض العصر لان [illegible] الصحابة [illegible] احد من الصحابة وهكذا في القرن الثاني
والثالث [illegible] الاجماع [illegible] الرجوع قبل الانقراض [illegible] في اجماعهم حتى لو
انقرضوا [illegible] المجتهد [illegible] زمانهم وهل هو جواز الرجوع [illegible] من المجتهدين
لا اعتبار [illegible] وهل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق [illegible]
وليس كذلك [illegible] الصحيح [illegible] اجماع من بعد الصحابة [illegible] عدم اختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته
اختلف اهل عصر [illegible] الاختلاف [illegible] الاجماع في العصر الذي بعده على احد [illegible]
عدم الاختلاف [illegible] الشافعي [illegible] اهل الحديث [illegible]
[illegible] الخلاف [illegible] وان اجماع كل عصر حجة [illegible] الخلاف [illegible]
على بعض [illegible] قضاء القاضي [illegible]
الاول [illegible] ابا حنيفة [illegible] الاختلاف الاول [illegible] الاجماع اللاحق [illegible]
اجماع [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible] اجمع التابعون على عدم الجواز [illegible] ابي حنيفة [illegible] الاجماع الذي [illegible] خلاف اجماع [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] اجماع [illegible] خلاف [illegible]
[illegible] الامر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible]
خلاف [illegible]
وذلك [illegible] الاحياء [illegible] الاموات والامر [illegible] الصحابة [illegible] الاختلاف المتقدم
[illegible] المجتهد [illegible] اجماعهم [illegible]
بالاجماع [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
موته [illegible] هذا الاجماع [illegible] ابن عباس رضي الله عنه [illegible]
[illegible]
[illegible]
النسخ لانقطاع الوحي [illegible]
[illegible]
[illegible]
واحد [illegible]
فاذا [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] والشرط اجماع الكل [illegible]

اجماع الاكثر مع مخالفة الواحد وذهب الجمهور الى عدم الانعقاد وقد نسب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ونجى ابن جرير الطبري وابو بكر
الرازي من اصحابنا الى انعقاده لان الاخبار دالة على عصمة الامة من الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل عصر مع شذوذ الواحد
والاثر يدل على ان موضع تحقق الحكم وبه لقوله الاكثر وكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه ولان الكافة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي صلعم عليكم
بالسواد الاعظم اي الاكثر لا الجميع ولان اعتبار الامة في حلافة ابي بكر على انعقاد الاجماع علم انما انعقد على الاكثر ومن خالف قوم كعلي
وسعد بن عبادة وسلمان واصح الجمهور بان الاجماع حجة بالنصوص وهي تتناول الكل لان الامة فيها بمعنى واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لم ينعقد ولان الاجماع
كرامة مستند على الموافقة من عمران بقدره ولعل اصابة الحق في استواء ملة من لا خوف يجب لهم ويعاقب عند مخالفة في مقابلة الجمع الكثير
اصحاب النبي صلعم وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس رضي في استواء السفر وكانوا يعدون الكل اخلافا لا اجماعا ولم يكن اجماع خلاف الواحد
كخلاف ابن عمر والحسن بالكل الصحابة في جواز الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اخلافا لا اجماعا ولم يكن فعل تفرد الصحابة
الجمهور لانه الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا لا يعدون الكل اخلافا ولا لجالت العادة عدم الانكار فان قيل لم يكن اجماعا
ولنسلم واتبع الاجماع مع خلافهم كخلاف علي في الكل البر وحنث الكل لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربا الفضل اجيب بان
خلاف الواحد اذا كان مخالفا للنص لا خلاف شرعا عند خلاف طلحة وابن عباس مخالفان لقوله عم اعوا الصائم الى الليل
فان الصائم هو الامساك وهو لا يتحقق مع الكل البر والحنث المسبوق ومنوع صلعم الخطئة بالخطئة الحدث ولهذا لم يكن الصحابة
خلفه ورجع الى قوله بعد ما بلغه والجواب ما ذكروا ان الخلاف لا يمنع على الاكثر مجانا لصحة فيه اذا شذ واحد عن الجماعة بان ما
ليس الكل لانه لا يكون الموضع توجب اجماعا على الكل لان حمله عليه مما يوجب العمل بالاجماع قطعا لوجوب الاكثر في الكل ولا يدل ذلك الحمل على
الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال الرجوع الكل وليس الاكثر الكل وتاويل قوله صلعم بالسواد الاعظم الكل لان الكل هو الاعظم
توقفا بين الدلائل السمعية وقد نظر لنبو صفة اهل من هذا التاويل ولا على ان عامة الامة متابعة الاكثر فما انفرد وجد الاجماع من جميع اهله
ثم خالف البعض لشبهة اعرضت له لان جوهره عن صحيح ولا يمكن انعقاد الامة محتاج الى اعتبار الاجماع بل السبعة فصعد من العدد بسبب
كافية وليس مسلم ولا يلزم عدم انعقاد الكل على سبعة فان كل من لا خر عنها فانا ناخر لعذر وطرو امر مع حصول الموافقة بعدها ولكن
وحكمه ولا اصل ان ست المراد به شرعا على سبيل التعيين حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية خلافا للخوارج
والنظام من المعتزلة والكرابيسي والروافض قالوا ان انعقاده على وجه يومن من الخطا غير منصور لان كل واحد عند ما لا يوجب العلم
ويحتمل الخطا لكن هذا مخالف للكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن شاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان الوعيد توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين
فكان محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه وجمع بينه وبين مشاقة الرسول في التوعد ولو لم يكن محرما لما جمع بينهما في الجمع من المحرم
والمباح في التوعد ومنه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا الامر بالاعتصام نهي عن التفرق والمعنى لكون الاجماع حجة سوى الهدى
عن مخالفته ومنه قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول شرط التنازع في وجوب الرد الى الله ورسوله والمشروط يعدم عند
عدم الشرط وهذا يدل على انه اذا لم يوجد التنازع فالاتفاق على الحكم كاف والمعنى لكون الاجماع حجة سوى هذا واما السنة فمنها قوله صلعم لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله صلعم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن قاله حين سئل عن تعالى الجهر بالنية وقوله صلعم لا تزال طائفة من
امتي ظاهرين على الحق وقوله خرج على الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ونحوه من الاحاديث مما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين
على العمل بها ولم ينكر هاهنا منكر واما المعقول فهو ان الدليل القطعي دال على تخطئة مخالف الاجماع وما كان كذلك فهو حجة فالمعنى وجه تخطئة
واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القطعي الاعلى تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع ثلاثة المجتهدين من غير القطع بتخطئة المخالف للاجماع واللازم
باطل لعلمنا باجماعهم بالنقل المتواتر على تخطئة مخالف الاجماع اما الملازمة فلان العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء المجتهدين على قطع
شرعي من غير قاطع دال على ما اجمعوا عليه فوجب حكم العادة تقدير نص قاطع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والعلم انه هذه الادلة التي ذكرناها

على قطعية الاجماع معترض عليها بوجوه البدء من ذلك ما مر وجوب الجواب عنها فيما قيل على انه المخالفة بان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
مشروط بمشاقة الرسول والمشروط يلزم عدم المشروط عند عدم الشرط سلمنا انه لا يجوز اتباع غير سبيل المؤمنين لكن التوعد لكن سبيل غير المؤمنين
نمنع ان اتباعه منوعا بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان السبيل ليس الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق ومسماه
سبيل جميع المؤمنين الى يوم القيمة فلا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر حجة فاين الاختصاص باهل عصر عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل
واجتهاد غير واجتهاد الجميع ومادة فرد كذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد
لا عموم فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا وجب اتباع ما فعله اهل الاجماع من المباحات لانهم فعلوه واللازم باطل لحكمهم بالاباحة ولوجب اتباعهم
في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناعه جدا ولكن تناقض تعليل الماوردي متابعة مسلم
في اتباع النبي صلعم وترك مشاقته او متابعة مسلم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزام الحمل
اللفظي في زمن النبي صلعم وفيما بعده والحمل على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد وفاة النبي صلعم الا ان الاحتجاج بالاجماع في زمانه صلعم لمتابعة
المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة بين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم
الشرعي بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى وانما تبين الهدى بدليله ولو كان الاجماع من جملة الهدى ولا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدمه
ونسلم كون الاجماع هدى وذلك كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كان في اتباعه غير اتباع الاجماع سلمنا وجوب سبيل المؤمنين
مطلقا لكن انه لا يلزم من الاية المعصوم سلمنا ان سبيل الاتقياء والمؤمنين الذين فيهم المعصوم لان مسلم سلمه وسلمه لا يكون الا حقا سلمنا
دلالة ما ذكروه على كون الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب والسنة اما الكتاب قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الاحتياج
الى الاجماع وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب والسنة فدل ذلك على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون ينهى كل الامة عن مخالفة المعصيتين فدل على تصور منهما ومن تصور منه المعصية
لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع فلا عصمة عن الخطا واما السنة فقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك ومنها ما قيل على قوله تعالى وانه قولنا بان النهي عن التفرق في كل شيء على سبيل العموم ممنوع بل الموالاة
في الاعتصام بحبل الله فانه هو المقصود من الاية كقول العامل لعبده لا تخلوا البلد اجمعين ولا تسافروا فانه مفهوم منه النهي عن التفرق في دخول البلد
فاذا لم يجز ما اجمع عليه اهل العقد اعتصام بحبل الله لكن التفرق منهيا عنه وان سلم ان النهي عام في كل تفرق لكنه مخصوص عما قبل الاجماع فان كل
واحد من المجتهدين مخاطب بان يعمل باجتهاده والظن والا لما جاز مخالفة فالتفرق مأمور به لا منهي عنه والعام بعد التخصيص لا يكون حجة ومنها ما قيل
في قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول بان شرط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع ان كان ما يعمل الكتاب والسنة فيما كان
في الحكم وان لم يكن كذلك ففيه تجويز وقوع الاجماع من غير دليل وقد ذكر في حجة من صحة الاجماع علما لا لاستغناء الشرط فان الكلام مفروض فيما لا فاوجد
النزاع فيما خرج المجتهدون الاجماع المعتبر وتمسكا بما دل على السنة بان السنة من الاحاد فلا تفيد القطع على انه يجوز الرجوع في الخطا والضلالة
الامة عصمة جميعهم عن الكفر من غير تاويل وشبهة او ان يراد به عصمتهم من الخطا في النهاية في الاخرة والمعاد او فيما توافق النص المتواتر سلمنا دلالة
على عصمتهم عن كل خطا وضلال لكنه يجوز ان يلحق بالامة كل الامة اذ كل من امن به الى يوم القيمة فيخرج الاعتراض عن قول كل عصر ليس كل
الامة فلا يسمى خطا والضلال عليهم وان سلم امتناع الخطا والضلال عن الاجماع في كل عصر فلم يلزم ان يكون الاجماع حجة على المجتهد من وانه لا يجوز مخالفته
في ان كل محرر هذه الترجمات مصيب ومنها ما يدل على المعقول بانه ثبات الاجماع بالاجماع لو لكم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف
الاجماع وبانه ثبات الاجماع بنص قاطع توقف صدقه على كون الاجماع حجة لان وجوب الرجوع الى من استدل من اجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وبان
احاله العادة اجماع العدد الكثير على التخطئة شرعي من غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر سلمنا ان كونه شرعيا ولكن ذلك الجواب
عن الاعتراضات على الوجه الاخير لا يدل على ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب عند المشاقة بالاخلاف وهو اما ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة
به او المفسدة والعلة في تقبيح التوعد لاذاك بلا خلاف نعم ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل المؤمنين وهي ان كانت من جهة

مساقة الرسول عن ذكر المساقة كاف في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين والظاهر لكن من حيث انه لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
سواء انضم اليه المشاقة او لم يوجد والسبيل الطريق فكل من تحرى طريقا يسلكه فهو سبيله وغير سبيل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين ويطلق على اجماعهم
حاله وفعله بالمؤمنين وفيها يقال انه طريقة سلفه وقد يطلق على الاقوال والاعتقادات وعلى هذا يصح تخصيص السبيل المذكور بعضه بشيء بعض من كون جميع
ولو لم يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مهملا وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين سبيل كل من امن بالله واليوم الآخر لان المؤمن
حقيقة هم الاحبار لان المؤمنين من اتصف بالايمان والاتصاف بالايمان مشروط بالحياة والحياة ومن الحيوة له من مات اولئك اجماعهم على كل من امن
المؤمن حقيقة انما يصدق على كل اصل معروف من تقدمه او تاخر على ان المراد من الآية انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين وتحريمهم على كل من امن
الى يوم القيمة بطلانه اذ لا حاجة يوم القيمة وكما الحلم غير مراد محلف فيه وليس سبيل الجاهل خرج عن المؤمنين فصار المؤمنين علما محصورا وبعد
حجة لما تقدم ويكفي اعتبار عموم لفظ السبيل الماضي قولهم يلزم من ترك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكم بكونه مباحا وجو
تناقض فلا يصلح وقوع بيان الآية ولو لم يدل على وجوب اتباع المؤمنين وكل سبيل لهم تعليم الجماع بسبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ولا اتباع فيما تاخر والقول
راجع الى الفعل فيخالف الآية ووجوب اتباع الفعل والا يلزم من مخالفة الآية ووجوب اتباع الفعل مخالفتها بان يتابعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم فيتغير
الباطل متابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه وترك مشاقته واتباعهم في الايمان او في الاجتهاد قلنا لك الباطلات تخصيصات السبيل من غير مرجح
ودليل فلا يقبل قولهم انه مشروط بسبق تبين الصدق الى آخره فلما تبين الصدق سقط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
لاختصاص اطلاق المشاقة لمن عرف الصدق فان المشاقة لا تكون الا بعد تبين الصدق ومعرفته بدليل الصدق ومن لم يعرف ذلك لا يصدق عليه المشاقة
وايضا يتبين الاحكام الفروعية ليس شرطا في مساقة الرسول فان من شق عصا واحد غيره مشاقا وان جهل الوقوع واذا لم يكن موقوفا
الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة لا يكون شرطا في تحقق التوعد باتباع غير سبيل المؤمنين قولهم المراد بالمؤمنين المعصومين
من فهم المعصوم فلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل لما تقرر في علم الكلام وان الآية عامة تخصيصها بالامام المعصوم مبين والمؤمنين الذين
فهم الامام المعصوم من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الآية دالة على التوعد لاجل اتباع غير سبيل المؤمنين ومنهم التوعد انما هو باتباع غير
سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر والجواب عن المعارضة بالآية الاولى وهو قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا اشكال في ان
الكتاب مشتمل على كل شيء وعلى الباقي بالقول الموجب فانها دليل على وجوب الرجوع الى الله والرسول في كل ما نازع فيه ويجب تحكيمه في كل ما
محرر ردناه الى الكتاب والسنة وانتهاء بهما وعن الثاني ان الآية انما نهى فيها رجوع الى اجماع الامة على ما يأتي عنه بل المراد من رد جميع
النهي الى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ونسلم لا يجوز عقلا والملزوم منه الوقوع وكما في سند المنع
نعم صح ان يكون من الجاهلين والكافرين حيث قال ولا تكونن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك ولم يكن ذلك في معرض النهي مع العلم بكون الرسول
صلى الله عليه وآله معصوما من ذلك وبان من مات ولم يعتقد عصمته عليه السلام ان الله تعالى عالم بعصمته عنها فيكون معصوما عنها تعالى علم الله تعالى بعدم صدور
المعصية منه مع كون ذلك السخص مبينا عن المعاصي فانا نعلم ان كل واحد منهما عن الزنا والشرب والقتل وغير ذلك وانما لم يذكر معاذ الاجماع
وتركه لكون الاجماع ليس بحجة على ما تقدم والجواب عن الاعتراض على الآية انه لا دلالة على كون الاجماع حجة ومن قولهم واعتصموا بحبل الله جميعا
ولا تفرقوا بانه يجب حمل النهي عن التفرق على العموم الى التفرق في كل شيء والا لكان النهي عن التفرق لا يعتصم معنى فائدة الامر به فكان
ماكدا ولا صار في الظاهر الناس وبانه غير مخصوص بما قبل الاجماع فان الامر والنهي انما موجه اهل كل عصر بقدر وجودهم وعلمهم ولا يلزم من
عدم النار عليها تجويز الاجماع لا عن دليل فانه ولم يستدل دليلا نصا في الكتاب والسنة موضوع بجواز ان يكون قياسا واما السؤال الثاني
وهو قولهم ان الامام اسقط الشرط فهو ليس بمسلك العلماء وكل من قال ان وجه الاستدلال من هذه الآية كما هو على ان اتفاق المجتهدين على حكم
من الاحكام حجة كافية وهذا القول ثبت من الآية باعتبار اجماع من هو مكلف على الحكم بحسب على الخلاف من عصره واما نازع من تاخر عنهم
فهو شيء بعد الحجة فلا يضاره واما الجواب عن الاعتراض عن الحسن فلان ان كانت من احاد الامة العلم القطعي لكل عاقل حاصل من
مجموعها بقصد الذي عليه تطابقه وعصمتهم عن الخطا لما علم قطعا وجود خاتم وشجاعة على بعضهم وكان اجماعهم على قول او فعل حقا والجواب عن

الاعتراض على المطلوب بانه لا دور فانه لا يثبت كون الاجماع حجة بنفس متوقفة على كون الاجماع حجة حتى يلزم الدور بل ابتداء كون الاجماع حجة
بنفس متفاوت من مجموعها واستخراج ثبوت ذلك النص من الصورة بطريق الاستدلال لا كون الاجماع حجة لا يكون دورا لان كون الاجماع
حجة موقوفا على ثبوت النص الصالح وثبوت نص الصالح موقوفا على وجود صورة من الاجماع وتحقق تلك الصورة والدلالة على ثبوت
النص الصالح على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة متساوية من التواتر والاجماع بنفس النص من مسلك من الخلاف واما لو لم يكن حاجة الى الاجماع لاحد
الكشف على القطع فيتوقف من غير عالم انما يكون اذا كان علمهم عن التواتر فيتوقف فان الحاجة تجد اجماع العلماء المحصورين على القطع الشرعي
من غير اجماع سواء بلغ عددهم عدد التواتر او اقل وانما قال وحينئذ لان الاصل في الاجماع ان يكون من جانب العلم قطعا وما لم يكن من جانب العلم
ولذلك طريق كان الاصل في خبر الرسول ان يكون من جانب الظن وما لم يكن كذلك يصير بواسطة شبهة عدم السماع فكذا ههنا شبهة عدم انعقاد
اجماع من سوى الصحابة منع من ان يكون من جانب الحكم بطريق اليقين ... والداعي يدل من اخبار الآحاد والمساكين ولذا اسمل السنا
اجماع السلف اجماع كل عصر على نقله كان نقل الحديث المتواتر ولذا اسمل السنا بالآحاد كان نقل السنة بالآحاد حاصلة الناس في
استفراغ الداعي الى نقل الاجماع فيصير دوم بناء على انه لو توقف انعقاده على دليل لكان ذلك الدليل هو حجة الحكم المجمع عليه لا الاجماع ولم
يكن باب كون الاجماع حجة فائدة وشرط الجهل لانه حال الامة دون حال النبي صلى الله عليه وآله يجوز للنبي ان يحكم بغير دليل وهو اما الوحي او الاجتهاد
فكذا الامة واجيب عن شبهة ... وبان انه قولهم الاجماع ممنوع فانه ايضا حجة وفائدته جواز الاخذ به من غير اعتبار دليل اخر والمستفاد
البحث عن الدليل حرمة المخالفة الجائز قبل الاجماع على ما ذكره ويوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل والقائل به ثم حلف لكنه وذكر
الداعي عند ناقد يكون من اخبار الآحاد والمساكين وقال علماء اصحاب الظواهر والقياس من الحنفية انه لا يعتقد الا عن دليل قطعي لان الدليل
قائم على ان المساكين وخبر الواحد ليس بحجة فلو جعل داعيا كان مدار الاجماع على ما ليس بحجة فلا يكون حجة لاتفاقنا ان الاجماع لا حجة الا عند
دليل وهذا باطل عينا لان الحاكم به لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كلامه للامة والعامة للحجة ولو جهلهم دليل لوجب علم العيب
لصار الاجماع لغوا واما السبب الثاني الصالح فهي مثال نقل السنة تارة يثبت نقلها بدليل الشبهة فيه وبدليل فيه سمعه وكذا الاجماع لو اصل
انما اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر ولذا اسمل السنا بالآحاد ومثل عن عبيدة السلماني ما اجتمع
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسمال الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت كان هذا كنقل
السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل السنا بالآحاد وجب العمل وفي علم البصير وكان مقدما على المساكين فهذا مثله
ثم هو على مراتب فالاولى اجماع الصحابة فيما قالوا مثل الآية والخبر المتواتر ثم الذي يقل البعض وسكت الباقون اجماع من بعدهم على حكم
لم يظهر فيه خلاف من سبقهم ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف ثم الاجماع على مراتب الاولى اجماع الصحابة فانه مثل الآية والخبر
المتواتر لانه لا خلاف فيه وفهم اهل المدينة وعترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسكت الباقون والدلالة على التقرير
دفع النص وكان هذا الاجماع دون الاول ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهو مثل الخبر المشهور واجماعهم
على قول من سبقهم فيه مخالف بقول الصحيح من الآحاد ... ولانه لو اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل
وهذا مخالف الصحابة خاصة هذا اصلت الامة على قول كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل مثله وطي المشتري جاريه
كلها مشتراة اصلا وجدها عيبا هل فيها الوطي الرد وقيل يرجع الارش فالقول بالرد مجانا قول باطل وعلى هذا الجمهور وحصر
بعض اصحابنا بالصحابة لزيادة فضيلتهم يعني ان اختلف الصحابة في مسئلة على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث خلافهم
في مسئلة اجماع الاخوة منهم من حرم الاخوة اصلا ومنهم من اشركهم مع الجد ولم يحرم الجد احدهما فانه قول ثالث غير مسموع بحجة الجمهور
الكتاب والسنة والاستدلال اما الكتاب فلانه لحالم يرد الى هذا القول صار كان خلاف سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين واما السنة فبما روينا في نفي الخطاء الامة فيكون القول الثالث خطاء والاخت الامة على الخطاء وكل الاجماع واما الاستدلال فلان
حصر الامة الاختلاف في قولين اجماع من جميع المعنى على المؤمنين احداث قول ثالث فان كل طائفة توجب الاخذ بقولها ويقول الطائفة الاخرى وكذا

الاخذ بغير ذلك باب القياس القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة هكذا وقع
من الادلة العقلية شرع في الرابع وهو القياس وهو في اللغة عبارة عن التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به والتقدير ان يلحق الشيء
بغيره فيجعل نظيره وخلفه عبارة الاصوليين في مفهومه الاصطلاحي واختار المصنف انه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة والمراد بالفرع
صورة اريد الحاقها بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها وبالاصل الصورة الملحق بها فلا يلزم دور والمقابل انه لم يتناول القياس
على الضد وهو القياس لفساد ذلك الفرع والاصل فيه اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء مبني على غيره وهذا تعريف القياس
الصحيح في نفس الامر ولم يتناول ما هو صحيح في نظر المجتهد ولم يكن مطابقا للواقع فيلزم المصوبة ان يزيدوا على التعريف قيدا اخر وهو في
نظر المجتهد ليتناول القسم الثاني ايضا لانه صحيح عند المصوبة وان تبين الغلط وهو كون ما توهم انه علة غير علة في نفس الامر والرجوع
عن الحكم ولو اريد تعميم التعريف على وجه يشمل الصحيح والفاسد لقيل تشبيه الفرع بالاصل على المذهبين اعني المصوبة وغيرهم فان
التشبيه اعم من التقدير وذلك لا يعلم نحو الاسلام انه مدرك من مدارك احكام الشرع ومتصل من مفاصله ولم يرد به تعريف القياس
وانما اراد به بعض القياس ليس عنبت الحكم ابتداء بل مظهر لبيان المدرك سوى الدرك اي العلم وهو فرع على تصور القياس وبيان كونه
مدركا لانه معناه اللغوي لما كان جعل الشيء مثلا الاخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان الارض فيه اذا صار مساويا
للمنصوص عليه المعنى الذي توقف الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان هذا مدركا من مدارك احكام الشرع ثبوت وانه
حجة بعد الوقوع اليه قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ معروف واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب وهو الدليل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب عذب عنهم لتكفه عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك العامل في حقائق اللغة الاسماء
عبارة عما سابق واللاسس لغيره وسائر في قوله الحطة بالحطة اي سعوا الحطة والحطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال
لما سبق والاحوال تدل على سعوا بهذا الوصف والامر للاباحة والسعي مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شروط واراد بالمثل القدر
بدليل ما ذكره حال كونه مكيلا وارادة الفضل الفضل على القدر فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحوم سائر على قوت
حكم الاصل حكم النص والداعي اليه القدر والجنس لان باب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون اما بالمساواة وان يكون
الا بالقدر والجنس لان المماثلة يعم بالصورة والمعنى فهو ذلك بالقدر والجنس وسقطت فيه بوجوده بالنص هذا حكم النص وجدنا
الارز وغيره اما بالمساواة فكان نصا على المماثلة فيها فصلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص لا تفاوت فلزمت
اسامة وهو يطير المثلات فان الله تعالى قال الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم والاخراج من الديار عقوبة كالقتل
والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة ثم وهنا الى اعتبار التامل في معاني النص لتعدية فيما لا نص
فيه فكذلك هنا مذهب عامة الصحابة والتابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم ان القياس مدرك من مدارك الشرع لا حجة
لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم انه ليس بحجة والعلة بالحل وهو قول داود الاصفهاني وغيره
واحتجوا على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل شيء من امور
الشرع ففي هذا الايه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب اما بعبارته او باشارته او دلالته واقتضائه لا كل شيء ليس فيه دليل الاشياء فان
لم يوجد فيه فادركنا فالابقاء على الاصل من وجه او عدم واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل اصاب امرأة حرة فزنى بها ولا اذا السبايا
فقاسوا لما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا السبايا جمع سبية يعني سبينا الله به الجواري اي اتخذوا الجواري سوقيات فولدت لهم اولادا
ليسوا منهم اذ القياس من الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال وهو القياس واما المعقول فلمعنى في القياس لمعنى في الحكم
اما الاول فشبهة في الاصل لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم وانما استنبطوا من بين سائر الاوصاف بالرأي الذي المشكوك فيه
الخطأ والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد وغيرهما حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحبه واما
الثاني فهو ان الحكم طاعة الله تعالى ولا يطاع الله بالمعقول والا لزم ان الشرائع ما لا يدرك العقول البتة كاعداد الركعات ومقادير

الزكوات واروش الجنايات والعقوبات ومنها ما يخالف المعقول كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام
ساهيا في القعدة وبقاء الطهارة مع سلس البول ولحامة العلماء ايضا الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار وجه الاستدلال ما حكي عن يعقوب انه قال الاعتبار رد الشيء الى نظيره وهذا هو القياس وقال الاعتبار التعبير قال الله تعالى ان كنتم
للرؤيا تعبرون اي تعبرون والتعبير المصنف المناط عمل الرأي في معنى المنصوص ليتعدى به الحكم في نظيره فيكون داخلا تحت الامر واما السنة
فما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن قاضيا ثم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد اجتهد برأيك قال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة للزم بعد الكتاب والسنة لانكر عليه رسول الله وطلب حجة ولما
حمد الله تعالى وصفه لمعاذ بالعمل بالرأي وهذا حديث مشهور مشتهر واشتغل النقاد بتأويله فكان في ذلك اتفاقا منهم على قبوله فان قيل الامة تحتجه
لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يأتي قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فلنا انما يكون كذلك لو قال
فان لم تكن فاما اذا قيل فان لم تجد ليس كذلك فلا يبقى لنا صحته لكن لم يرد الله على تجويز القياس لان الاجتهاد غير القياس فيحمل على طلب الحكم من
المنصوص خصوصا وعلى التمسك بالبراءة الاصلية وعلى القياس الذي شهد منصوص موصوف عليها وعلى بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع
الحاجة او ما يوجد لتكلمه فلا حاجة اليه احتج بان حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنص على تخصيصه بالبحث لان قوله لم تجد بعضي اي
وجدان النص عاما جليا كان او خفيا ولذا لا يجوز حمله على البراءة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة الى الاجتهاد ولا على ما كانت عنه
منصوصة لان الشارع سكت عنه قوله اجتهد يعلم ان القياس من الجمع الاحكام فيوصل على المنصوصة لم يذكر غيره الاحكام والاصح حمله على بدء
الاسلام اما انه يصح عند خلو الحادثة عن النص فلا فائدة من استكمال الشرع وعدم مع انه يجوز ان يكون سنة كالمنصوص وجهه ان ما لا احكام
قد يكون بالمنطوق وبلا واسطة وقد يكون بما هو معلوم بنفسه كحديث الخثعمية ولما المعقول فهو ان النص وهو قوله تعالى فاعتبروا واجب
العامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب عذبت عنهم لتكفه عن تلك الاسباب احترازا عن مثله من الجزاء فكذلك العامل في الحكم والرب والقياس
نظيره لان المنطوقية ايضا في الحكم والعلة فلم يكن بين الحكمين باعتبار الكفر وبين حكم التجلد والتحرم باعتبار معنى القدر والجنس فرق فالتنصيص
على الاعتبار في احد الموضعين تنصيص عليه في الموضع الاخر لكونه في معناه ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال
بدلالته لانه ثبت معناه المعنوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف بحصل بالتامل لا بظاهر النص ولا يلزم ما قيل ان هذا اثبات القياس
بالقياس فهو لصه ولذلك القياس في حقائق اللغة لمستدل الا ان المعقول وجهه ان العامل في حقائق اللغة استعانة غيره بالسابق كالعامل
في الانسان الشجاع لاستعانة اسم الاسد له والقياس نظره من حيث تامل في معاني النص اثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه
قوله وعاند اي ان القياس نظير المثلات باعتبار المنطوقية كل واحد منهما نظيره في الحكم والسبب اخبر عن قوله تعالى الحنطة بالحنطة ونظيره
في معناه وسببه وحكمه وقاس الارز عليها وجعله نظير المثلات ليدخله تحت الامر بقوله تعالى فاعتبروا وسائر ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
بالحنطة والحديث روي مرفوعا ومنصوصا وعلى تلك السعوبين لا بد من اضمار فعل يدل الدال اما فمعنى الرفع بيع الحنطة على تقدير المضاف
ومعنى النصب بيعوا واختاره المصنف وتوجيه قوله بيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والحنطة اسم علم لنوع من الحبوب صلاحيته
الكيل لا بحال الماء مزروعا وان لم يكن المنطوقة منه مزروعة ولكن الحاصلة احتراز اهذا نظام المقدرات ايضا وقد قيل عنه تقول الحنطة
بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة فكان معناه بيعوا حال كونها مماثلين في احوال شروط لكونها صفات والصفات مقيدة
كالشروط فقول الرجل لعبده ان كلمت فلانا فانت حر انما يكون اعتاقا لفظا كلمة قيام والامر وهو قوله بيعوا اللذين يجاب بالمنطوق الاصل لما
عرف في بابه والبيع مباح بالاخراج فلم يكن تسليط الامر عليه تصرفا في الحال التي هي شرط يعني اذا باشر بيع الطعام بالطعام فباشر والبيع
السوية ولا غرو في كون الشيء مباحا مع كونه شرطا عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح ولا يشترط شرطه عند الاقدام عليه الذي
يماثل الذي ذكره في الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكره في حديث ابي سعيد في الكيل بقوله كيلا بكيل كان قوله
مثلا بمثل حتى لو باع كيلا من حنطة وزنه عشرا بمثله نصف هذا الكيل من حنطة وزنه عشر اما ايضا لا يصح البيع وان كانا في المثل سواء

ما قاله شمس الائمة اختلف الصحابة في الفروع لاختلافهم في الوصف المناط في النص لكل واحد منهم على ان العلة مناطه فكان ذلك اتفاقا منهم على
ان الاوصاف علة فلا يجوز التعليل بالجمع وبكل وصف لانه مخالف للاجماع ولنا ان دليل الصحة شرط عندنا ايضا كما هو عندهم الا انه عندنا
هو التأثير وعندهم الاخالة لا يجيء لكنا نحتاج فيه بيان ان التمسك بالعلة الدالة على كون الاصل معللا في الحالة الراهنة وجد بالنص الموجود ما هو غير
معلول فاحتمل هذا ان يكون من ذلك القبيل والبعض التمسك بكون الاصل في النصوص التعليل لانه يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن هذا الاصل يسقط
بالاحتمال على سبيل الاستصحاب الا ان فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه احد وكل لا يرث عن غيره لاحتمال موته فصار حجة
دافعة لا ملزمة فان قيل الاقتداء بالموصوف في افعاله اصل كما من كان التعليل في النصوص اصل وثبت اختصاصه ببعض الافعال كالاحاد
الوصال وحل التسع من النساء والنكاح بغير مهر وغيرها ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز التعدي من ذلك الاصل من غير استدراك ضمام
الدليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء في افعاله وصح الالزام على الغير ما لم يقم مانع فتعدى كان مثل كذلك احسب بان الاقتداء
بالنبي انما وجب لكونه رسولا وهذا لا يشبهه فيه فيكون الاقتداء هو الاصل واختصاصه ببعض الامور بدليله ودليل الخصوص والعدم العام مستعم
حتى يقوم دليل التخصيص فكذا الاقتداء به في افعاله ولما منا احتمال كون النص غير معلول ثابت في كل اصل مثل كونه معلولا فيتمسك بالعلة
فيما يرجع الى الاحتمال والعلة يصلح الى قيام دليل موجب فكذا تعليل الاصول وبان هذا في الذهب والفضة فان حكم النص فيهما كذلك معلول ولا
نفيد ما القول بان التعليل في الاصول اصل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص معلول وهو الدلالة ذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم تعليل بالتعيين
لوجوب بعض احد البدلين في كل عقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكالي بالكالي وبعض البدل الاخر شرط لاشتراط المساواة عند اتفاق الجنس قوله صلى الله عليه وسلم مثلا
بمثل والعقد مزيد على النسيئة عرفنا بالاجماع على شبهة الفضل الذي هو ربا فان قيل انما الربا حق العقد وحق التعيين حكم متعدد حتى قال
الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ولنا اجماعنا نحن نشترط وجود حقيقة حتى لا يعقد حالا غير موجود
انه باطل وان كان موصوفا وشرطنا القبض في رأس مال السلم لتحقق معنى التعيين ولنا ثابت التعقيب انه معلول الى التعدية حكم التعليل
والجواب عن قوله التعليل يفيد الحكم وترك الحقيقة ان التعليل لاثبات حكم الفرع فلم يكن فيه تعدية ولا ترك الحقيقة بل فيه تقرير باظهار المعنى
وخاصة العلة وانشراح الصدر وعن قوله الفرق الثاني ما علمناه من بعض الاشياء [illegible] للقياس غير لحقه وشرعه كما ذكره وشرحه
وركن وحكم وفرع وشرط لان الاصل مخصوصا بحكم بنص آخر كشهادة خزيمة وان لا يكون معدولا عن القياس كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا
وان يعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع سواه وان يكون فيه تغيير الحكم الثابت اسم الزنا بالمواطأة لانه ليس بحكم شرعي
والصحيح ظهار الذمي لكونه عند الحرمة المساوية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع على العامة والتعدية الحكم من الناسي في الصوم
الكره والحاجة الان عذرهما قد عدم والشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية من الحكم نص معين وشرط الرجع
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان هو اعادة ذكر النص بعد الذكر الشرط والركن والحكم والفرع وعدم المنع وضعا لعدم
طبعا وسوى الاستقراء اربعة اولها ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص آخر والا لم ان يتعرض لبيان ما هو المراد من الاصل والفرع في تعريفهما
لما يذكر دونه في الباب فقول الاصل في العلة القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه الشرع القياس عليه لا ارز وعند المتكلمين
هو الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع وقيل هو الحكم في المقيس عليه والفرع لغة قيل الاول الاصل يطلق
على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستعمل الاطلاق على المحل بالمضاف واما الفرع فقيل المشتبه بالاكل وعند الشافعي
هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اشبه لانه الفرع يبنى على الغير دون المحل والفرع فقيل ان كان المراد من الاصل هو النص
لمعنى الخصوص الفرق الشرط ان لا يكون النص المستلزم الحكم متعرضا لحكم بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل لقوله عليه
من شهد لخزيمة فانه مفرد حكمه وهو ثبوت شهادة الفرد لا المخصوص من صفة عامة فانه غير مانع على القياس وشرط المراد
منه محل الحكم فمعناه الشرط ايضا لكن لا بد في تحقيقه الخصوص اي شرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكم بسبب نص آخر يدل على الاختصاص
مثل خزيمة فانه مختص بحكم لا يشاركه فيه غيره عرف ذلك بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيدل ان يكون المراد من الخصوص خصوص

العموم الا انه خص بطريق الكرامة حتى يجوز من القياس لان في القياس الطال الكلية سواء كان الخصوص او فوقه او دونه في الفضيلة
لا مطلق الخصوص لانه لا منع القياس والا لما نص اخر صلة الخصوص وهو دليل الخصوص والخصوص منه غير مذكور يعني شرط ان لا يكون محل الحكم
مخصوصا على قاعدة مع حكم نص آخر مثل خزيمة وهذا ضعيف لانه جعل المخصوص في غير الانفراد والخصوص من وجه ايضا لا بد
من المقارنة وما توجد وقصة شهادة خزيمة ان النبي عليه السلام اشترى فرسا من اعرابي وتأخر فاتبعه ليوفيه ثمنه فاسرع الاعرابي فاستقبله الناس وجعل يساومون به واعترضه
صلى الله عليه وسلم شهيد هل صلى الله عليه وسلم من يشهد لي بهذا خزيمة بن ثابت انا اشهد يا رسول الله انك اوفيته ثمنها فقال ما كنت تشهد لي وانا حاضر فقال
يا رسول الله انا نصدقك في خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا به من الارض فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه جعل شهادته شهادة
رجلين فانه مدح وجوب اتباع شرعه الغر فتعليله لا يحتاج عنه باحد لابطاله معنى الكرامة فان قيل فيه انما اختص بهذه الكرامة
لاختصاصه من بين الحاضرين بعلم جواز الشهادة للنبي بناء على قوله في افادة العلم بمنزلة العيان وقد جعل الشرع الشهادة في بعض
الاحكام بمنزلة العيان فكان قوله صلى الله عليه وسلم الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس الثابت به لتعديه لان العدول لازم
للثاني لا يجوز منا الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل ومعناه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن القياس الى ما لا وعند الشافعي الصوم مع
الاكل ناسيا فان القياس وجب فساد صومه ونقض ثابت الاثنين لا يمنع مع مسافة لكن ثبت حكم القياس النقض وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا
ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك على خلاف القياس لا يخصوصا من النص العام فلم يصح تعليله للقياس وهو معدول عنه وقال الشافعي ان
عموم قوله عليه السلام الصوم وعموم قوله تعالى الفطر يدخل تحت عمومه الناسي لانه حدث عنها بالحدث المشتمل المذكور والمخصوص
يصلح للتعليل لتحقق عدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم اذ حدث في حقه الطالب لعدم تصريحه وهذا القياس لا انما تحقق
فيما لم يرد النص والناسي جعل واحدا لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن تاركا للكف بالاكل بل موجودا فكان فلم يكن هذا تخصيصا
بناء على خلاف القياس لا يقال الاكل يكون مخصوصا لانه كشهادة خزيمة وح لا يجوز الحاق الغير به لانه لو كان كذلك لجاز الحاق غير
الاخر به والا وقد الحق بالاتفاق فان قيل ليس هذا مخالفا للقياس من كل وجه ولهذا الحق جماعة الناسي به احسب بان
حكم الناسي لم يلحق بقياس وانما الحق به دلالة لان الاكل والجماع في نفسه يفسد الصوم وهو الكف عنهما مخاطب واحد وهو يلزمه لم يعلم الصيام
ان الفعل حسوا كان النص الواحد اجمعا والثاني اخر الاول من حيث قوله صلى الله عليه وسلم من اكل فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه يفهم منه ان بقاء الصوم لا اثر
يقتضي الناسي عن حال ما لا يحل في الصوم لعدم القصد عنه كالمجنون ولا على القياس لانه ليس بمحل بحال وهذا المعنى متناول الجماع جميعا
لانه ليس بجناية على الصوم لعدم القصد ولا في البعض لعدم محله فلم يبق مفسدا فصار كالاصل الاسم فارق النباش من السارق
عند الشافعي لانه عدم ما يوجب الحد الدلالة والتساوي كالحد بين الحول المستحاضة والنباش لم يلحق بالسارق لعدم التساوي
الثالث ان يبقى حكم الشرعي الثابت بالنص في فرع سوى فرعه والا لم يفيد وهذا اعظم الشروط فيها وهو شرط واحد تسمية وجملة تفصيلا
وانما سمي شرطا واحدا لان التعدية عبارة عن هذه الجملة فصار بهذا الاعتبار كشيء واحد فيها شرط التعدي الى العلة الجامعة
لا يجوز عند الحنفي لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وان شاء الله تعالى وما شاء الله يكون الحكم المعلول مدعيا لان القياس لا يعرف اللغة
عند الجمهور هو لغة وعلم اوم الاسماء كلها [illegible] على الفقه باسرها وتعليمه نسل علم معنى الفهم والاسم يعني المسمى والقياس مظهر محال
لكون اللغات توقيفية واتصال بالشرعي كالشرعي واجب بان هذا خلاف الشرعي وعند الشافعي هو الحكم المعلول مدعيا لان القياس لا يعرف علة الحكم
في عين الاية والعلم في الشرعي لا يتعلق بالاسماء عليهم من نفس العلم ولان الاسماء تعليل وتعليل الاسماء خارجة عن القياس من حيث
الاسماء والمسميات قال الزمخشري في الغرب وضعت الحكم الذي المشتمل من ما الخاصة فوضعها الوضع تقوم عليه والكل القيم وما يرجع
انها وضعت لكل ما عام القدر فاسم الحل للعبيد موضعهم الناس وان يكون اعم من الكل سائر الذي المشتمل من ما الخاصة
واحد خبره لا يحكم عليه بان الخبر بعد ان اسم يعطي لا يسمى ويخصوصه بالحل لا سوى الزواج في روية لقوله الله ولا يحكم
الحرمين فاروا له ان قرية ما اشتبه بعد الله كلا وخبر الدخل الناس فيها اصلا وقال ابن سريج وابو بكر الباقلاني وجماعة من اصحاب

العربية ان العاص يجري في الاسماء ايضا قالوا انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصلت الشدة يسمى خمرا واذا زالت
زال الاسم لا لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فيحصل الظن بان النبيذ
حرام والظن حجة فيحرم النبيذ وانه ثبت بالتواتر عن اهل اللغة جواز القياس في اللغة الاترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق
مملوة من الاقيسة وكان ذلك اجماعا بالتواتر والجواب ان الدوران يفيد الظن فيما يحتمل التعليل وفيما لا يحتمل لا سيما المناسبة
بين الالفاظ والمعاني وما ذكروه من الاقيسة في النحو والصرف ثبت بالتوقيف في التحقيق وعلى هذا لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للوطئة
لانه ليس بحكم شرعي وانما هو من الاسماء فان قيل انما لم يسم التعليل ان يبقى الزنا اسما لغويا وليس كذلك بل صار اسما شرعيا والجواب
كان كذلك صح اثبات الاسم الشرعي بالتعليل الذي هو امر شرعي كما استقام اثبات الاسم اللغوي بالاستعارة التي هي من باب اللغة
احتج بان الزنا اسم لغوي كالقتل لعدم توقف معرفته على ورود الشرع وان سلم انه صار شرعيا لكن اللزوم منه لاستقامة اثباته
بالتعليل كالسبب والشرط والحكم فان كلا منها امر شرعي مع امتناع اثباته بالتعليل ومنها شرط ان يكون المتعدي حكم النص عينه
من غير تغيير بزيادة او سقوط قيد قال الامام فخر الاسلام في مختصر العموم وهذا فصل وثيق يجب حفظه فان اكثر القائسين غيروا
حكم النص ولم يتعدوه بعينه وانما شرط هذا لان ثمرة التعليل التعدية فاذا كان مغيرا خلا عن غرضه فكان بالخلاف على هذا
لا يجوز التعليل لصحة اطهار الذمي بان يقال هو خلاف فيصير اطهاره كالمسلم لانه يغير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى المسلم
الى الطلاق في الفرع الى الذمي لانه ليس باهل الكفارة لان فيها معنى العبادة بل يترجح فيها معنى العبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح اطهاره
لثبت به حرمة مطلقة عن العادة في الفرع وقد كانت مقيدة في الاصل فلا يكون المتعدي عين حكم النص بل غيره فلا يجوز فان قيل الطلاق
والتقييد صفة الحكم وصفة حكم الاصل غير معتبرة في الفرع بل الحكم فيه قد يكون قطعيا وثبوته في الفرع كذلك كما احتج بان في الطلاق
الحق منا اثبات امر زائد بالتعليل ابتداء وهو الدوام وانه لا يجوز بمثل ذلك صفة القطع لان ذلك لا يغير حكم الاصل بل ذلك شرط صحة القياس
لان الفرع لا بد وان يكون ادنى مرتبة من الاصل والا ان اثبات صفة القطع بالتعليل الذي هو مختلف فيه لم يعتبر للضرورة ومنها شرط ان يكون
المتعدي الى الفرع هو نظير الاصل في الوصف المناط للحكم لا في جميع الاوصاف فانه لا يوجد الا في المنصوص عليه وانما اشترط هذا لان القياس
محاذاة بين شيئين فلا يتحقق الا في محله وهو الفرع والاصل كالشرط بالمحاذاة فيما لا يجوز التعليل لتعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى الخاطئ والمكره بان يقال ما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل عالم به غير انه جاهل بحرمته فلان يعذر المكره
والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى لان عذر العامد في عذر الناسي لان الخاطئ الاخ غير قصد من تعلية بترك المبالغة
في الحفظ الاولى انه يجب عليه الكفارة والدية وما ذكر المكره فاعتبار صريح من جهة الصالح والنسيان مضاف الى صاحب الحق لان
الانسان مجبول عليه لا صنع له فيه والكفارة الاحتراز عنه وجد فكان سماويا محضا فلم يصلح للعقوبة لانه صدر منه بحق ان يجعل
الذكر باختياره فاعلا كالمريض المقيد صليا فاعدت ثم قدر على القيام فان المقيد عبد والمقضي بحسب الوقت وجوده والمريض
لا يعد والمقضي صحيحا سوال مشهور وهو ما قيل انه عدم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بمطرد في اثبات الكرامة وجوابه
انما عدم ما عن الحلال الى الحرام لان الاصل في الشيء الحرمة فيتلبس بهذا الوطء بل الاصل فيه الاباحة المستفيدة كرامات البشر ثم تعدى ذلك الى الابوة كما
صار شخصا واحدا فصار ابا وابنا وكابا واجنبيا لوالديها كما هما ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطء مقامه لاثبات هذه الحرمة وتوقف
في ذلك البعض الحلال الى الحرام وجه ان يكون الفرع نص فان الحقيقة التعدية ان يوجد فيه نص لا يجب عند انه اصحابنا وهو اختيار العاني
الى زيد ومن ابيه سوا كان على وفاق النص في الفرع او على خلافه وقال الشافعي ان كان على خلافه لا يجوز وان كان على وفاقه من غير زيادة
او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه موكد ومبين لما في النص وقلنا لا يجوز ان كان موافقا لان الحكم حينئذ ثابت بالنص
فائدة في التعليل وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتعرض لها النص يؤدي الى نسخ الفرع لان
جميع الحكم في موضع النص هو ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا انه نسخ ونسخ النص بالتعليل باطل فلا يجوز التعليل لشرط

الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وهو ان قال انه تعريف بكفر وكان الايمان من شرط الكفارة القتل لان ذلك تعديل بان ما
نص عليه لان النص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة يقتضي جوازا فاذا قال رقبة كافرة في كفارة اليمين والظهار وبالتعليل
يصير مقيدا واختار مشايخ سمرقند جواز التعليل على موافقة النص من غير زيادة وهو الاشبه لان ما كان النص
على معنى انه لو انتفى لكان الحكم باقيا بالتعليل والعاني في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة بعضها ببعض فان الشرع قد ورد باثبات
كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص المعتبر في حكم واحد ولو اعتبر الحكم باثبات الكتاب والسنة
والمعقول ولم يستدل بذلك على حدة لكان ذلك اجماعا على جواز قوله والشرط الرابع صحة به لعارض الشروط المتقدمة
انتفى الملك وان اشترط ان يكون حكم النص بعد التعليل اما على ما كان لان القياس لا يجاوز عن النص لا يعتبر به حكما فان قيل
لا يصح القياس الا بعد حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده عام فكيف يصح شرطه احتج بان معنى المفهوم
من النص قبل التعليل به كقبول الشهادة في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان معنى الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الطعام
وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يصير الاباحة قبل تعليل التمليك قياسا على الكسوة بعد التعليل وهو المفهوم من النص
قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهذا باطل لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل على وجه يغير حكم الاصل فيه كما ذكر
في الظهار الذي قال لا يجوز على وجه يغير حكم النص على المنصوص عليه كان اولى [illegible] وان خصص العبد من قوله الا بسوا فيه
بالطعام الا سوا بسوا لا يجوز [illegible] على عموم عدة في احوال ثبت ذلك في الكفارة بصار العبد بعد ما
للتعليل لانه وانما سقط عنه [illegible] لانه يجوز وعدد زيادة القدرة [illegible] الاعتبار
المواعيد من ذلك المسمى فلذلك لا يجوز [illegible] لان الاستبدال [illegible] المصدر [illegible] خصص
ترجعا ما ذكرنا من شرط عدم [illegible] النص بالتعليل قد [illegible] الربوا بالتعليل ان قوله الا سوا بسوا الطعام
بالطعام الا سوا بسوا يعم القليل والكثير مخصصة بالتعليل الذي لم يدخل تحت الكيل بعد حيث جعلتم العلة الكيل [illegible]
بانا ما غيرنا النص بالتعليل بل بالنص صاحب التعليل وذلك لانه استثنى الحال قوله الا سوا بسوا والمدخل [illegible]
في الكيل والمذكور في عدد الكلام وهو الطعام عين المسمى الحال من الاستثناء كصفة لا استثناء المنطوق عن خلاف [illegible]
امام يعم جميعا ساوله فاعل المنطوق على تعميم المنطوق من احوال التساوي والفاضل والمحل [illegible] الحالة سوى عينه وهي مختصة
بالكيل المعلوم بالكيل لان المدار من التساوي المساواة في الكيل الاجمع والتفاضل جاء عن نص على احد المتساويين بالكيل [illegible]
عارض عن عدم العلم بالمساواة والفاضلة فكان [illegible] العلم والمدخل [illegible] العبد [illegible] النص [illegible]
لتعليل الا بالتعليل فان الاستثناء على ان العبد ليس بمراد وتعلقنا بالكيل ايضا بدليل على ان العلة ليس بكيل [illegible]
الذي [illegible] وجاء [illegible] بالمعنى [illegible] قال [illegible] الشاة [illegible] وهو [illegible]
ومعناه [illegible] الحق عن الصورة [illegible] الشاة [illegible] والمعنى [illegible] وهو [illegible]
الاعتدال الى الغنم لان الشاة [illegible] الواحدة عنا قبل التعليل [illegible] الى [illegible] وجه [illegible]
وهو [illegible] وجواب هذا البعض اصحابنا [illegible] احدا [illegible] الشاة [illegible]
حقه في [illegible] فالشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعنا [illegible] الابل [illegible]
الثاني [illegible] بطلان حق الفقير [illegible] الاولى [illegible] الاجماع [illegible] الصورة [illegible]
لا يجوز [illegible] على الدوام [illegible] على اصل الحكم والثاني [illegible] الصورة [illegible]
حل على الحالة [illegible] بعد الحول [illegible] الزكوة [illegible] الدوام [illegible] الزكوة [illegible]
في الحالة [illegible] الزكوة [illegible] الدوام [illegible]

كونها علة والمجهول غير المعلوم وعند جزمه فكون العلة وصفا زائدا على المجموع وان البينة لا تجتمع في المجموع الاوصاف موصوفة بالعلية
والصفة غير الموصوف واما بطلان اللازم فلان العلة ان كانت قائمة بكل واحد من تلك الاوصاف فكل واحد كل علة وان كانت قائمة بواحد
نحو العلة والفرض خلافها وحجة العامة ان الوجه الذي ثبت به كون الوصف الواحد علة ثبت به كون الوصف المركب من اوصاف متعددة
علة فتم سيرة الفرض صح فالمتعددة وان عمل الشرع امارات للاحكام لا موثرات فيها فلا بعد في جعل الامارات متعددة واحدة حتى يكون
علة فتم سيرة الفرض صح فالمتعددة وان عمل الشرع امارات للاحكام لا موثرات فيها فلا بعد في جعل الامارات متعددة واحدة حتى يكون
المجموع امارة وعلة تسمى العلة مركبة ومتعددة بان يكون واحدة بعد واحدة فيكون العلة والامارة واحدة لا تركب فيها ولا تم العلة
وصف الله فانه المعنى لكون مجموع الاوصاف علة لا فصل الشارع بالحكم عند وجود البينة الاجماعية لحكمه لان العلة صفة زائدة ومن
فصله الشارع بالحكم عند الصفة ليس وصفا للمجموع فصلا ان يكون وصفا زائدا على انه مفروض استقل الاجماع فان هذا الدليل بعينه جار
في الحكم على المتعدد من الحروف بانه خبر او استخبار وذلك لان الكلام مركب من حروف المعاجمة وكونه خبرا او استخبارا صفة زائدة عليه
كان كان فيما بانفراد واحد يكون كل واحد خبرا او استخبارا وان قام واحد فيه الخبر والاستخبار ويكون مركبا من الوصف الجامع في النص وغيره
اذا كان ثابتا بالنص اما الاول فكالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في قوله صلى الله عليه وسلم الطوافين عليكم والطوافات وكالتعليل بالقدر
في الاشياء الستة فانه مذكور في قوله عليه السلام كيلا بكيل واما الثاني فكتعليل جواز السلم بعقد العقد واحتياجه فان ذلك مستفاد من النص
لانه معنى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار نفي وجود السلم المنصوص عليه بقوله عليه السلام ورخص في السلم مستفيض عاقدا والاعدام صفة فيكون
ثابتا بالنص فانا استوفينا الوجوه كون ركنا ان العلة انما صارت علة بانها تحقق الاوجب الفصل من جهة الوجوه فنفي
بيت الشاهد يضرب من جهة الفرض كان علة يجب الحكم ... ودلالة كل وصف علة صلاحه وعدالته بشهادة في جنس الحكم
به وخفي بصلاح الوصف ملائمته وهو لم يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منصوصا بالصريح ولا يدل
لما تحصل به من الحجة وانه موثر بالطواف لما تحصل به من الضرورة هاهنا الحمل انفقوا على ان جميع اوصاف النص يحتمل ان يكون
علة اما تاثير كثير من الاوصاف في الحكم ولانها لا توجد الا في المنصوص عليه وكذلك انفقوا على عدم جواز التعليل بالوصف
بلا دليل لانه ... مسقوط الابتداء والاعتبار والمساواة العالم بالجاهل وقال بعض اهل الجدل لا حاجة الى اقامة الدليل لكن للمعترض
ان يبطل ... العلة فان عجز عنه الزم وضد فاسد لانه مدع فكم لا يصح منه دعوى بحكم بلا دليل كذا لا يصح دعوى علية
الوصف الا ... لم يكن ... من اقامة الدليل فانه يصح بلا على الحدث لا خلاف صوابا كان دلالة علمها بالتصريح لقوله تم الصوة
لدلوك الشمس في طرق السبب والامارة كما في قوله عليه السلام لو قصرت فاحدث وكذا يصح للاجماع دليلا لا خلاف وعند عدمهما
اختلفوا فيه يصح ولا يكون الوصف علة مثل الحكم ويجوز السبق باصل العقد دلالة كون الوصف عند ان يكون صالحا للحكم بمعنى معدلا عنه الى الشاهد
فانه لا يدل صلاحيته بالتصريح اعلا الشهادة من الجهة ولا سلام وغيرها ثم عدالته ثم لا يصح الا وابدا نقض خاص من غير وفاة
والتحقق وموقعها شهد والاخذ في الشاهد ... الوصف وعدالته ... صلاحه ... موافقته ومناسبته للعلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف على اصحابه والتابعين لان الكتاب ساعة عدتهم فالتعليل ان علامة العلة الشرعية والمقصود بالاثبات
الحكم الشرعي فلا يصح العلل الا ان يكون موافقا لما نقل عن الذين ميا يعرف اجماعهم الشرعي لا يصح العلل الشهادة الشاهد قبل الاسبة وكذا كانت
ثبت الفرقة في سلام احد الزوجين ابا الاخر عند لانه مناسب بخلاف ما لو اضيف الى الاسلام انه ما ثبت عند لغة الاسلام عرف ... معنى
للحقوق الاجماعها فان الفضل المراد بالمناسب ... مناهج المصالح بحيث اذا اضيف الى الحكم انتظم قولنا حرمت الخمر بالتوبيل الحكم
الذي هو ملائم للتكليف لا قولنا حرمت لانها تقذف الزبد ثم لما ثبت الملائمة لم يجب الجهل بعلة الاصل لانها تحتمل الجمع مع تمام الملائمة
فالاسبر المذكورة شرط جواز العمل والعدالة شرط وجوبه واختلفوا في العدالة هل يفرض بحيث لا يوجد عدالة الوصف كونه محتملا
اي موقعا في القلب خيال صحته ثم العرض على الاصول بطريق الاحتياط لتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة ثم العرض على الاصول ان ما
يقاس الشرع فان طابقها صار حجة والا فلا فان صاحب التوطيح مثال شهادة الاصول فيما لا يجب الكوة في ان تكون الماء اذا تغير في ذوقه

والاصول شاهدة لعدم العلة لانها مبنية على التسوية بينهما في وجوب الزكوة وعدمها وقول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره وقوله
من لزمه العشر لزمه ربع العشر حيث تجب الزكوة على الصبي وقال بعضهم لا بل عدالته انما تثبت بالعرض على الاصول فان لم يرجع اصلا ناقض
والا معارض صار معدلا واذا زال ما يكون الدليل اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان موقفها بعرض حاله على المركبين ويكفي في ذلك ثبات فعلي الوصف
الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى القول الثاني لا يصح انه به يصير حجة وقال مشايخنا عدالة الوصف انما تظهر بظهور اثره في جنس الحكم
به قبل القياس الموثر باعتبار الظهور عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثيره عين ذلك الوصف في عين
ذلك الحكم وهو المقصود الذي يذكره احد والثاني ان يظهر اثره عينه في جنس ذلك الحكم كما في الخلوة لان الاثم في التقديم
في الميراث معاكس عينه والقتل فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة الحقيقة والثالث ان يوثر جنسه القرب في عين ذلك
الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكررة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض في عينه باعتبار لزوم الحرج
والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض المشقة فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك
الحكم وهو سقوط الركعتين والخلاف في حجية الاقسام الاول والثاني والاخير المختار انه حجة لكونه مغلب الظن اجتمع اهل العلة الاولى بان الاوصاف
لا تعقل اي لا وجه العقل لان عليه الوصف بالشرع لا بالعقل لانه لا يهتدي اليه فوجب التعلق الى سبحانه الغالب الى الجنة عند انقطاع
الاولة ومن الجبال لا تجوز جعل حجة شهادة الغلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم الفرض بعد ثبوت الخالة للاحياء ووجه القول الاخر
انه اذا كان على مثال العلل شرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون مجرد حاجبا لكن مستفضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا
بالفسق والابد من عرضه على المركبين ثم الصوت فعلا للاحتمال فاذا اخلاه عن النقوض والمعارضات ثبت عدالته ووجه قولنا انما احتجنا
الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يعاين وهو اثبات صحة كون الوصف حجة وترجيح احتمال الصواب على الخطاء وما لا يحس ولا يعاين فانما علم بالتوقيف
الذي ظهر في موضع من المواضع الاخرى انما نوقف صدق الشاهد باعتبار عن مخطوف منه واذا كان الوصف مما يعرف بالاثر وجب الصوت به
لعرفه صحته كما في الحيض الاثر المحسوس الدال على عدم المحسوس والجواب عن الفريق الاول ان الحيض لا يدل ان الحيض والنص الغني من الحق
لعرفه صحته كما في الحيض الاثر المحسوس الدال على عدم المحسوس والجواب عن الفريق الاول ان الحيض لا يدل ان الحيض والنص الغني من الحق
شاهدان فيما لا يعتبر العمل شرعا كالقياس وخبر الواحد احسب بان المعتبر فيه الدليل المطلق على اعتبار المطلقة ولم يوجد
مهما وكذا ان الحال الثابت لا يكفي الوقوف عليه لعجزه فلا يصلح دليلا ملزما لا تحرى لما كان امرا باطنا لا يكون حجة على الغير والدعوى
لا تقبل من الحارضة فان كل خصم يحتج بمثله فتوقف في تقيم حال انه شاهد كان ان شئ صحيحة وغ ما يكون حجة ان مجرد شرع العمل العارضة
كالا يحتمل المناقضة لكونها من امارات الحجة والجواب عن الفريق الثاني ان الاصول شهدوا لا يكون على ما عرفوا فان كل اصل شهد شئ اصل
الحلية وغاية ما في الباب ان يكون النصوص موافقة لوصف يحصل به كثرة الظاهر بالتحرى فيوم في الوصف كالشاهد في الشهادة
انه لا يظهر عدالته ثم انه انما يعدل العدالة اذا كانت الاصول بصورة يعرف بها المناقض والمعارض وسمت كذلك وغاية عدالة الموت
انه لا يظهر عدالته ثم انه انما يعدل العدالة اذا كانت الاصول بصورة يعرف بها المناقض والمعارض وسمت كذلك وغاية عدالة الموت
لم يرجع عندي في اصل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح للالزام والجواب عن قولهم ان الاثر معنى الحقوق والحس ان الاثر معقول
كالمحسوس لغة قال الشيخ الفقيه قول سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر وسالها فانها لغات وضعت لاثار افعال موثرة ولم
الاثر معلوم من كل محسوس عيانا فان اثر الدواء المسهل والاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل الناس في الساعة بحسن واثر هذه
ومن كل مشروع معقول بطريق الاستدلال على ما بينا من يعرف صدق الشاهد عن مخطوف منه ونظير هذا ما ذكره المصنف
وهو قوله لتعليلنا بالصغر ولانه المنكر لما تصل به من الضرورة بيانه انا قلنا في النبيذ الصغير
انما نزوج لرضاها انها صغيرة فاشبهت البكر والتعليل بالصغر لاثبات الولاية نظير التعليل بالطواف السعاة النجاسة وكان ملائما فكذلك لان
الصغر مثبت العجز والعجز موثر في اثبات الولاية كما ان الطواف مثبت الضرورة والضرورة موثرة في استدلال اعتبار النجاسة وكان التعليل بالصغر
موافقا لعدل رسول الله عليه السلام واما عدالته فبان الوصف الصغير الاعتاق انه في اثبات حكم من جنس الحكم المعلل به وهو ثبوت الولاية للوطن
حال الصغر فانه من النساء والنكاح اثر في حق ثبوت الولاية في حال الاثر للصغر الاعتاق فيستدل به على عدالة الوصف في الحكم المتنازع فيه

[illegible] عن النقض والمعارض [illegible]

[illegible] الشرط [illegible] الحكم مع الوصف [illegible]

ان يكون النص [illegible] حال وجود الوصف وعدمه ولا يكون الحكم [illegible] الوصف [illegible]

[illegible] والنقض [illegible] كل وصف [illegible] العلة [illegible] الدليل [illegible]

على الشرع امارات على الاحكام [illegible]

[illegible] الغضب [illegible] القلب [illegible]

[illegible] الصلوة والمنصوص [illegible] الصلوة [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] عدم الحكم مع عدم الشرط [illegible] الحكم [illegible] العلة [illegible]

[illegible] اصل [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] النص [illegible]

[illegible] والعلم [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] النص [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] العدم [illegible]

[illegible] الرجال [illegible] السبب [illegible]

[illegible] الوصف [illegible] الاقسام [illegible]

[illegible] الاحتجاج [illegible] العدم [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الغصب [illegible] النساء مع الرجال [illegible]

[illegible] الشبهات [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] عدم الشرط [illegible] الغصب [illegible] الضمان [illegible]

[illegible] العدم [illegible] والاحتجاج باستصحاب الحال [illegible]

قلنا في الشقص الخارج من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فالقول قوله والا يجب الشفعة الا بينة
وقال الشافعي رحمه الله من عمومه الى ومنه من جنسه الاحتجاج باستصحاب الحال والاستصحاب اجنبي وطلب الصحة بحال المستصحب
الكتاب وغيره وكل ما لازم عنه وقد استصحبه سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا
للحال وبالعكس وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على كونه ثابتا في الزمان الاول ثم الاختلاف بين العلماء في
الاستصحاب حكم عقلي وهو ما عرف ثبوته او انتفاؤه بالعقل او شرعي ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبين بعد
وفات النبي صلعم واجب الحل لصيام دليل البقاء وعدم المزيل قطعا والاختلاف في صلاحيته في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل الشافعي
والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بعد الوسع فقال بعض الشيعة
والشيخ ابو منصور ومتابعوه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي رحمه وقال كثير من اصحابنا وبعض
الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والامام فخر الاسلام
وشمس الائمة وابو المعين ومتابعوهم ليس بحجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام ولكنه يصلح للدفع فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصلح للاحتجاج
به على غيره لان المثبت ليس بمثبت لانه ان الشافعي استدل على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا والظاهر
بقاء ذلك الحكم بذلك الدليل كما بقيت الشرائع بعد وفات النبي صلعم لبقاء النصوص الموجبة لها بان الاجماع على التيقن بوضوء لا يعيد
الوضوء للشك في الحدث والتيقن في الحدث لا يرفع حدثه للشك في الوضوء والمصنف اجاب عن استدلال الاول بان الدليل الموجب
لوجود الحكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض مفتقر الى علة فان البقاء غير الباقي لان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود
ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك وجوده عن البقاء لزمان لا يوصف بالوجود
ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود والقيام له بنفسه صار كسائر الصفات وكان يمكن له الاعراض التي تحدث في الشيء بعد
وجوده كالبياض في الثوب فلم يصح ان يكون عين وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم
به فلا يصلح عين وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا وجه لبقائه فيفتقر الى علة اخرى والجواب على الشرع ان عدم
احتمال النسخ فيما بعد الرسول لتقرر الادلة موجب لبقائها فالبقاء فيها بدليل موجب البقاء والتنصيص على التابيد بخلاف الشرائع
في حيوته فانه يجوز نسخها لما تقدم ومثله لا اجماع لنسخ ما يجيء فيه بل من قبل ما ثبت بقاؤه بدليل لان الحكم الظاهر البقاء وهذا
لم يصلح الوقت مان يقال توقف على ان ثبت في النهاية الى وقت كذا ولو لم يكن حكمها الدوام وكان بقاؤها لاستصحاب الحال
توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل الشرع في زمان رسول الله صلعم الا انه مع كونه مؤبدا يحتمل السقوط بالمعارض الناقض كالحدث
فيتصل وجود المعارض على التابيد بدليل لا بالاستصحاب وكلامنا فيما يثبت بدليل الحيوة المفقود فانه لم يدل دليل على حيوته
وما قال ان ذلك لا يكون حجة ملزمة على الغير لكنه يكون حجة دافعة لان الظاهر ان الحكم متى ثبت ثبت والظاهر الحجة الملزمة ولم يظهر به
عمل عليه الظن بالاجتهاد على عدمه والدليل الظني حجة تصلح للالزام به اجيب بانا لا نسلم انه كل ظن معتبر بل حتى يعارضه
الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد وهو وجد هنا دليل قطعي والظني على اعتباره فلا يكون الظن الحاصل
بالتبني والغرابة انظر علوم قلنا في الشقص الخارج من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فالقول قوله والا يجب الشفعة
او لا اجابة ان القول قوله ولا تجب الشفعة الا ان يقيم الشفيع البينة فان في يده ملكه لانه تمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة
للالزام وعند الشافعي رحمه الله تجب الشفعة بغير بينة لان التمسك بالاصل حجة للدفع ولا الزام جميعا وانما يصلح للدفع في الشقص اخذ اعن موضع الخلاف
فان الشفعة بجواز الاخذ عنده والشقص هو النصيب والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول محمد رحمه الله في المرافق من الغايات ما يدخل
ومنها ما لا يدخل فالما يدخل بالشك وهذا على بعض دليل شرعي ومثله من جنس الاحتجاج بتعارض الاشباه وهو ان تعارض حكم الاصل في المسائل فيه
بناء على تعارض اصلين فكل واحد منهما وهذا كقول محمد رحمه الله في المرافق ان من الغاية ما دخل في الغاية كقوله تعالى من المسجد الحرام الى

المسجد الاقصى فانه داخل في الاسراء وكقوله حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقوله
وان كان في عسرة فنظرة الى ميسرة والغاية تشبه بكل واحد لدخول حرف الغاية عليه فاشتبهت بالاول بدخول وتشبه بالثاني
لانه دخل وليس احد الشبهين اولى من الآخر فلم يكن العمل واجبا فلا يعارض الشك وهذا فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل لان الشك اثر
حادث بين العلم والجهل لا بد له من دليل فان قال الدليل تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث لا بد له من مثبت فان قال خروجه عن
عدم دخوله فيها قلنا هل تعلم ان المسائل فيه من اي القبيلين فان اثبت نفي الشك لانه مع العلم لا يحتمل وان نفاه فقد اقر بالجهل وعدم الدليل
معه تمامه انه ان امكن الوقوف عليه بالطلب والا فان امكن فقد حصل عن تقصير منه في طلبه وذلك ليس بحجة اصلا وان لم يكن لا يجوز
في الوقت عليه لكنه الصبر ليجد حجة على من يعلم خصومه ودليل الحاقه باحد النوعين ثبت ان كلامه احتجاج بلا دليل والا غاية ما في الباب ان تعارض
الاشباه يحدث الشك لكن اثر الوقوع لا يليق بالحدوث بالاجماع وفيه نظر لانه عمل بالاصل لا يليق الى احدهما وفي بعض الشروح الشك اثر حادث
فلا بد له من سبب وما قاله رحمه الله يصلح سببا لان ما دخل وما لم يدخل دليل ولكن تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل
الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه في محل آخر تعارضا صالحا فلا يصلح سببا للشك بخلاف
سؤر الحمار والا تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو المصطلح بما عرف من تفسيره والاحتجاج
بالاستقلال الوصف يقع به الفرق كقولهم في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كالقامسة وهو يوجب هذا معطوف على ما قبله يعني
الاحتجاج بوصف لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع الفرق بين المفتش والمس عليه كقول بعض اصحاب الشافعي في مس
الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كالقامسة وهو يوجب مس جلد الآدمي ولا باطنا لانه ليس شيء موافقة لعلة الاستقلال
بالتعليل لمس الفرج في نقض الوضوء كالشافعي رحمه الله في قوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي وليس بقياس الاجلياء والاخفياء وانما هو قياس بلا مقيس
عليه لانه ان جعل نفس الحس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر يقع الفرق بين الاصل والفرع باعتبار علة تامة للنقض
لكن لم يوجد وكذا في الفرع ومثل هذا قولهم في تحرير المكاتب للتكفير بهذا مكاتب فلا يصح التكفير بتحريره كالولد بعض الشافعية اعتقه للكفارة
لان هذا الوصف لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع الفرق بين الاصل والفرع لان الولد بعض الابوين فلم يوجد في الفرع فيصح قولهم
لا يجوز التكفير بتحريره لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل والاحتجاج بالوصف المختلف فيه كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لازم من
المتقدمين فان فاسدا كالكتابة بالخمر والاحتجاج بالوصف المختلف فيه ايضا ليس بحجة كقولهم بطلان الكتابة الحالة انه عقد لازم من
الكفر وكان فاسدا كالكتابة بالخمر والاحتجاج بالوصف المختلف فيه ايضا ليس بحجة كقولهم بطلان الكتابة الحالة انه عقد لازم
من الكفر وكان فاسدا كالكتابة بالخمر لانه يعلل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لازمة جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا
حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه فانه الدليل على ان الصحيح مانع عن جواز الاعتاق يصلح لاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة
فيقبل فانه الدليل كان فاسدا وهو والاحتجاج بالاشكال في فساده كقولهم التلفظ بالنية قبل التكبير عند من جعله شاذا في الصلوة كما في
الاحتجاج بالاشكال في فساده كقول بعض اصحاب الشافعي التلفظ بالنية قبل التكبير عند من جعله شاذا في الصلوة كما في
الاية وكقولهم السيد احد عدد صوم المتعة فلا يجوز الصلوة بدونها يريد انه تجب شاهدا على البدن وفساد هذا ظاهر بداية العقول اذا
مناسبة بين المفتش والمفتش عليه اصلا كما لا يخفى على الامام ينقل من هذا الجنس شيء من السلف وانما احدثه من كان بعيدا من طريق الفقه فاما
علماء السلف رحمهم الله كانت تخرج عن الملامة والتاثير وانما كان الواحد منهم تامل مدة لا يقف في حادثة الا على قياس واحد والواحد المحرر
زمانا ممكنا في محل واحد من ان يذكر في حادثة خمس علة من هذا النحو واكثر والاحتجاج بلا دليل الاختلاف من العلماء وترك طلب
الدليل ممن لا علم له بالحكم كمن يقول ليس على الصبي والجنب وضوء ويدع في ذلك من هو اعلم منه وهذا الوجه الثالث
الجهة واما الثاني الحكم كمن يقول ليس على الصبي والجنب وضوء ويدع في ذلك من هو اعلم منه فهل عليه دليل اذا طلب يخصم في المناظرة
بدليل انتهى وهل يجوز ان يعتمد في حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النبي لانه في حق نفسه ولا يعتمد

التمسك بلا دليل وهو المراد من قولنا الاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط
غير عند المناظرين بل يكفيه [illegible] وعندنا هو ليس بحجة أصلا لا في الإثبات ولا في النفي وهو قول الجمهور
وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا ملزمة [illegible] المذكور في الآية والمعنى أو هو
قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما الآية فإنه نوع علم بنفيه لا احتجاج بلا دليل لاستقرار الحجة على عدم الأشياء
أن النافي يتمسك بالنفي وهو عدم والعدم ليس بشيء فلا يحتاج إلى الدليل بخلاف المثبت فإنه يدعي وجوده فيحتاج إلى الدليل واحتج المخصص
أن النافي في العقليات يطالب بالدليل فأما في الشرعيات فمدعي الإثبات يدعي حكما
العقليات ما يدعي النفي والإثبات فيها يدعي حقيقة الوجود والعدم فيطالب بالدليل بل العدم حجة على من ليس عنده
شيء فما يطالب بالدليل أما النافي فمنكر وجوده وليس لكل حكم شرعي فلا يطالب به واحتج العراقيون بأن العدم حجة
دليل الوجود فأما من ادعى دليله لا يكون حجة عليه لأن العدم محتمل [illegible] وحجة الجمهور
قوله وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم أخبر عن اليهود الذين ادعوا دخول المسلمين الجنة
واستووا في دخول اليهود والنصارى ثم أمر نبيه بطلب البرهان على النفي والإثبات جميعا والمعنى [illegible] من أحكام الشرع كأن
أسفار وجوب صوم شوال وصلاة الضحى من أحكام الشرع كوجوب صوم رمضان وصلاة الظهر والأحكام لا تثبت إلا بأدلتها [illegible]
في الإثبات وعنده الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لأن نفي الشيء لا يكون إثباته وكان التمسك به تمسكا بعدم الدليل وهو ليس بدليل فإن قيل
لا دليل على النفي ضرورة لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات [illegible] فإنه إنما يمكن [illegible] دليلا إذا كان
لا دليل على الدليل المثبت فيكون [illegible] دليلا على النفي [illegible] والتحقيق فيه أن قال النافي لا دليل عن
النافي عالما بجميع الأدلة فأما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل [illegible] اختصاص [illegible] الثاني
علم ولا اتفاق كان [illegible] جميع الناس [illegible]
فقد ظهر أنه نفي الحكم بدليل ولا بد من [illegible]
ذكر في كتاب الزكاة حاكيا عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا خمس في العنبر لأنه لم يرد به أثر فإنه تمسك بلا دليل لنفي الخمس لأنه لا أصل لم يكشف
بقوله لأنه لا أثر فيه بل ذكر أنه بمنزلة السمك حيث قال محمد رحمه الله حاكيا عن أبي حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر قلت لم قال لأنه بمنزلة
السمك قلت وما بال السمك لا خمس فيه قال لأنه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني أن القياس يقتضي أن لا يأخذ خمس المعادن خمس
الغنائم وإنما وجب الخمس فيما يصاب من المعادن لأنها كانت أصلها في يد العدو ثم وقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة
ويستخرج من البحر لم يكن في يد العدو ولأن قهر الماء يمنع قهر غيره عليه في ذلك الموضع فكان القياس يمنع وجوب الخمس فيه ولم يرد فيه أثر يخالف
القياس فيترك به القياس فوجب العمل بالقياس فلا يكون احتجاجا بلا دليل والجواب عن النص في فساد الاحتجاج بلا دليل الاحتمال
القصور عن دركه وصح الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لأنه هو الشارع للأحكام إذ اطلع على الأدلة فإذا لم يجد كان دليلا قاطعا
على أنه لم يكن لوجوب العصمة بخلاف غيره [illegible] قول العراقي إن النفي ليس بحكم شرعي لأنه ممنوع فإن حكم الشرع نوعان الإثبات والنفي فإنه
قد ورد بالنفي في مواضع كقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى لا زكاة في الإبل العلوفة ولما
كان كذلك فلا فرق بين النفي والإثبات في الاحتياج إلى الدليل وقول العراقي [illegible] ما ذكرنا من أن لا دليل لا يكون دليلا
أن يكون نفي الشيء إثباته [illegible] وجملة ما يعلل له أربعة إثبات الموجب أو وصفه وإثبات الشرط أو وصفه وإثبات الحكم أو وصفه
كالجنسية لحرمة النساء وصفة السوم في زكاة الأنعام والشهود في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها والبتيراء أو وصفه
الوتر والرابع تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي لأنه يجوز
التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية هه لما فرغ من بيان ركن القياس شرع في بيان حكمه وهو تعدية حكم النص إلى ما
لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فإن قيل جعل التعدية حكما لازما من شروط القياس وجعل ههنا حكمه
وذلك يقتضي كون الشيء متقدما [illegible] متأخرا دفعة وهو تناقض أجيب بأن المراد من كونها شرطا له أنها شرط للعلم
بصحة القياس لا شرط لنفس القياس وجملة ما يعلل له النص أربعة أقسام إثبات الموجب أو وصفه وإثبات الشرط أو وصفه وإثبات

الحكم أو وصفه مثال إثبات الموجب كالجنسية لحرمة النساء [illegible]

[illegible]

[illegible] فكانت فيهما [illegible]

الحرث اذ نفشت فيه [illegible] بالبانها واولادها واصوافها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يعود كما كان [illegible]

[illegible] اهل الحرث بالغنم ينتفع [illegible] داود وسليمان [illegible]

[illegible] ففهمناها سليمان [illegible] الحكومة [illegible]

في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين [illegible] سليمان [illegible]

ان ذلك [illegible] بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي [illegible] سليمان بالفهم فائدة [illegible]

[illegible] اصاب الحق [illegible] مصيبا لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة [illegible] حكم سليمان [illegible]

ان [illegible] سليمان [illegible] داود حكمها [illegible] التخصيص [illegible]

[illegible] عموم [illegible]

[illegible] على تخصيص سليمان بالفهم [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] المجتهد [illegible]

[illegible] ابن مسعود [illegible] الصحابة [illegible]

[illegible] كل مجتهد مصيب [illegible]

[illegible]

[illegible] الحق [illegible] المخطئ [illegible]

[illegible] التكليف [illegible] الاصابة [illegible]

[illegible] القبلة [illegible] المجتهد [illegible]

[illegible] كل مجتهد مصيب [illegible]

[illegible]

وان تاخر المانع عن العام فنسخ لا تخصيص واحتج المجيز بالمستنبطة وجوابه ان النص العلة لا على العلية لا يحتمل التخصيص لانه
نص على التعليم فلا يحتمله العلة فالتخصيص يبطل علاقة المناسبة فلا يبقى مناسبا فيبطل جواز التخصيص بالمانع واجيب بانه لا يجب
العالم بجواز تخصيص العلة قوله وذلك ان نقول توضيح التخصيص فان صورة التخصيص ان نقول المعلل بعد ما وجد العلة بعض كان يقتضي
الحكم يوجب ذلك الحكم في صورة النقض لكن لم يجب الحكم مع قيام العلة بالمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل وذلك مثل الصائم
اذا اصاب في حلقه الماء فانه يفسد الصوم بفوات ركنه ويلزم عليه الناسي بفوات ركنه فلو جاز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا
التعليل في الناسي لمانع وهو ايصال الماء الى جوفه وسئل الحكم ما قال الله وسئل قلنا امتنع الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الحق فيسقط عنه حتى يجازيه وكان ركن الصوم باقيا حكما وكان عدم الفطر لعدم العلة الموجبة له فان قيل فيما يجاز
الحس وقلب الحصاة فان الاكل موجود حسا فلنا الاكل غير الاكل بل الاكل سبب النظر بنسبته الى موجب الشرع من حيث انه سبب
فالذي جعله الخصم دليل الخصوص جعلناه دليل العموم وبهذا ان العلة بعد ما وجدت وصفها الجواز ادت الى الارادة نصا على العلة
بعضا وبالنصان تفوت بعض الكل شيئا فشيئا بعضه فصارت العلة بعد وجودها سببا لثبوت الحكم وعدم الحكم لعدم العلة ليس من
باب الخصوص قال الامام فخر الاسلام هذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكم فيه فقه كثير يختلف كثيرا يعني ان يجعله من باب الخصوص
ودليل عدم العلة اصل فصار تخصيص العلة امرا يحتاج الى الحفظ والاحكام لان المعلل يحتاج في اقامة هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة
في كل صورة لمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق فلهذا امر بالحفظ ولما كان جميع صور التخصيص يجري هذا الاصل كان رعايته واجبة
فامر بالاحكام — وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع الخمر ومانع
يمنع ثبوت الحكم كخيار الشرط ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب وبني على بيان من جوز تخصيص العلة تقسيم
الموانع وهي خمسة على حدة بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كما اذا تعلق البيع الى اجل فانه لم ينعقد البيع لعدم المحل اصلا ومانع يمنع تمام العلة
كبيع المغصوب فان كون المبيع غير مملوك عاقد بالبيع يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولم يمنع اصل الانعقاد لانه لزم اجازة المالك والدليل على انعقاده لزومه
باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير لازما ولا منعقدا بالاجازة والدليل على انه غير تام انه يتوقف على ثبوت المالك ولا يتوقف باجازة الوارث ومانع يمنع
ابتداء الحكم كاشتراط الخيار من المالك نفسه في البيع فانه يمنع ثبوت الملك في المبيع حتى اذا خرج المبيع من ملكه لم يكن له حق الفسخ في حقهما
على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار بمعنى انه يمنع ثبوته ومانع يمنع تمام الحكم كثبوت خيار الرؤية للمشتري فانه يمنع تمام الحكم وهو اصله حتى يثبت
الملك لكن لا يتم الصفة بالثبوت معه ويمكن من الفسخ بعد رضى لاقتضاء العدم التمام ولو تم الحكم لم يمكن من ابطاله ابتداء كما في خيار العيب
وحيث قلنا انه امتناع لا رفع بعد الثبوت ومانع يمنع لزوم الحكم كان الحكم معه تاما حتى جاز له التصرف في المبيع ولم يمكن من الفسخ لان من ملك
قضاء الدين على شرف الانتساخ حتى يثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من لزوم الحكم وهذا يعرف بالحدث في المحسوسات الرامي على غرض
فاذا انقطع وتره او انكسر قوسه لم يعتبر الرمي علة واحال من الرمي والمرمي حتى صار ما هو تبع له علة لان الرمي انعقد علة لكن الاصابة
بعد ذلك اصابة معنى ولم تنسب واذا وقع السهم عن نفسه بعد ما اصابه بنفس او ريح او غيرهما كان مانع يمنع ابتداء الحكم لان السهم انما يصل
الى المرمي وانه يتم العلة وكان من حكمه الجرح والمانع الذي هو الريح انما يمنع اصل الحكم ولما جرح المرمي لكن في الابتداء مانع من تمام علة
لان الجرح انما تم فيما اذا سكن المرمي فانقطع سببه مانع تمام حكم العلة واذا اطلق المرض باهدائه السهم فصار صاحب فراش ثم مات وكذلك
والجرح كالطعن الذي قبل المرمي المصاب من ذلك المرض فالغالب الافضاء الى الهلاك وان لم يبرأ فنسب ورثته كذلك مانع يمنع لزوم الحكم
بجواز نسبة الجرح فيه لان معنى اللزوم هذا ليس الا — ثم العلل نوعان طردية وموثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية
فوجوه وقد مر بيانها وجد الفرق بين موجب العلة وبين اللزوم ما يرد بتعليله كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
عندنا للنص لا يتعين وانما يكون باطلاق النية على انه تعين فيه العلة عندنا لزم النقاء بين جزءان داخلي نفس ١٢ من قلب العلة الطردية
شرعا لما مر بيانه بانا خالف المصنف ٢ امام فخر الاسلام في تقديم العلل الصحيحة على الموثرة لان الموثرة لا يجوز الدفع فيها الا بالمناقضة وفساد الوضع فاحتاج

الى موقفهما المحكم عليهما بالاستقراء الموثر فقدم الطردية ومنها فهما وحكم عليهما بحكم وجوه ووجه الانحصار وجوه الدفع في اربعة
استقراء ووجه الانحصار ان السائل اما ان يقول على العلل طلب حكمه او يكذب الاول بمعارضة بالموجب والثاني اما ان
يقول وجه الاثر او لم يظهر والثاني المناقضة والاول اما ان يكون بعدم مطابقة الوصف للحكم او تخلفه عنه فالاول فساد الوضع والثاني
المناقضة ثم هذا جملة العلة هو التزام ما لزمه المعلل عليه وانما قدم هذا الوجه لانه دفع الخلاف عن موجب العلة وتكلم
المشايخ منع على حالة كان اهل التقدم ان المعترض اذا منعه عند عدم الموافقة واما مع امكان الموافقة فلا معنى للصبر الى
المنازعة وهذا لقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم قضاء رمضان والكفارة وهذا طرد به لان وصف
الفرضية في الصوم وهذا المعين انما كان وصف الصوم فرضا لا وصف الفرضية فلما عدنا الا بالتعيين يحتمل ان يلزم
موجب علته فيسلم الا يحتمل انه علة لكل الملزم من هذا موجب ما خالف فلا يلزم فان خالف هل يوجد او لا فعند
الجاري بينه لا يتعين جاز اجتهاد يطلق النية وعند الخصم في التعيين الى القصد في الفرضية شرط لا في القضاء والكفارة
فخصه الخصم فاسد الوضع لان القول بالموجب نقل الى القول بتخصيص العلة لان السائل قول ان تخصيص العلة بوجه الحكم لكن تخلف عن الحكم
بتخلف ممكون تخصيصا فمن اكد التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف في الكتاب نسبه الى الاصح بصحة هذا القول
منه احسن بان القول بالموجب لا يحتمل تخصيص ولا يسمى له لان المقصود منه رد العلة بسبب العلة بسبب المانع وليس كما يمكن
بعده ومقصود السائل تخصيص العلة لا المعلل واما مقصوده الخامس وابطال الادلة على العلة اصح عنده وعلم ان الناس هذا حلفوا
في وجوب بيان الماخذ على السائل بعد ذلك ماخذ المعلل فيهم من قال يجب وكذا لا يجب ان يكون هذا ما اخذ عنده ويقول به
عنادا او قصد الاضلال فيجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام عن الحشو والعناد وقيل لا يجب لانه عامل متدين ويلزم
بخلاف نفسه والطاعن من جانب الصدق فلا يحتاج وجب بصدقه فلو وجب عليه البيان فان امكن للمعلل الاعتراض عليه قلت سائلا
وفيه من الخطر ان لم يكن فلا فائدة في ابتداء الامكان او عناد بالاصل التعليل في مجال الكلام — والمناقضة وهي اما ان يكون
على الوصف في صلاحه للحكم مع وجوده في اصل الحكم او في نفس الوصف — المناقضة اسناد السائل عن ثبوت العلة لما
دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل مدعي ثبوت العلة والسائل مدعي عليه فكان
سبيله الانكار فلا ينبغي ان يجاوز الى غيره الا عند اقامة الحجة وهي ابطال ما لا يستقر وصلاحه المنع الا لما لم يكن مقرا فوجب
المركب ولا يلزم على بعده اوجه لانه اما ان يكون في نفس الوصف وحده او في الحكم لذلك في صلاح الوصف منفردا او المنع في المركب منع نسبة الحكم
الى الوصف وهو ضعف كما مر والفرق بين حل الوصف وبين الحكم العلة الاولى منع حلق الحكم بنية الفرع مع تسليم تعلقه به في
الاصل والثاني حلق الحكم بالوصف الاصل اما المناقضة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة افطار رمضان انها عقوبة
معلقة بالجماع للاتلاف نعمة من الاكل والشرب كحد الزنا فلنا الم ان الكفارة معلقة بالجماع بل هي متعلقة بالافطار اذ الكل
معلقة بالجماع للاتلاف نعمة الصوم لعدم الفطرة بجماع وان كان زنا او جامع فاكرا عند صومه وان كان لو لم يجامعه لا يوجد
حتى لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطرة بجماع وان كان زنا او جامع فاكرا عند صومه فلا يفسد صومه وان كان لو لم يجامعه لا يوجد
شرعا واما المناقضة في صلاح الوصف للحكم مع وجوده فمثل ان يقول في الصلاة في الاستنجاء ان الله تعالى العبد بها لا
بالاحجار فلنا المسح يرد على النجس فلا يكون مطهرا للعلوق حكم النجس فيه وفي الصلاة فان الاستنجاء ان الله تعالى العبد بها لا
يكون لطهارة المسح فلا واحد لو لم يبق بقي من طاهر فلا يكون علة لا يستجاب واما المناقضة الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس انه
ركن الوضوء فيسن فيه كغسل الوجه فلنا غسل الوجه لا يسن بسنة بل يسن بكلمة بعد تمام فرضه بالزيادة على الحد المفروض من حيث
كان الصلاة فان الزيادة المراعاة على القدر المفروض محله من جنسه وهو الصلاة وهذا حصل الكل بسنة وكل الكل اصر
الى في الغسل بعض الفرض يسقط محله وهذا المعنى معدوم في هذا واما المناقضة في نسبة الحكم الى الوصف فمثل تعليلهم في
بيع الفضل انه بيع احد الجنسين بالآخر فيجوز كبيع الحنطة بالشعير فلنا لا نسلم انه بيع احد الجنسين بالآخر بل هو بيع الجنس بالجنس
وهو انما يعتبر في احدهما لانه لا يسلم بعضه بعضه كبيع الحم فلنا لا نسلم ان الموثر لا يجوز الدفع فيها الا بالمناقضة وفساد الوضع فاحتاج

الى موقعها الحكم عليها بالاسفار في الموتى فتقدم الطرد به وسنها فيها وحكم عليها بحكم وجوده في وجه الاخصار وجوب الدفع في الاربعة
استقرابي وقد قيل في وجه الاخصار ان المسائل اما ان يقرها على المعدن طا قبول حكم او شكل الاول مطا القول بالموجب والثاني اما ان
تظهر وجه الانكار او لم تظهر والثاني المانعة والاول اما ان يكون وكيف عدم مطابقة الوصف للحكم او تخلفه عنه فالاول فساد الوضع والثاني
المناقضة مع بقاء موجب العلة هو التزام ما لزمه المعلل بعليله وانما قدم هذا الوجه لانه دفع الخلاف عن موجب العلة وان كان
المنازع منع عن جانبه كان احق بالتقديم لان المصير الى المنازعة عند عذر امكان الموافقة فاما مع امكان الموافقة فلا معنى للمصير الى
المنازعة وهذا القول في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يجزئ الا بنية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف
الفرضية في الصوم وجب لمعين الزمان فكان وجب لمعين وهو ليس بوصف الفرضية ولنا عندنا الاصح الا بالتعيين يعني يلزم
موجب علتك فنسلم لك معنى انه شرط لكن لا يلزم من هذا سوى ما ذكرنا فعلى الخلاف في ان الطلاق هل هو بصفة او لا عندنا
الطلاق بصفة لا عند ما زاحم صلوى بطلق انه وهذا كالحكم ان التعيين طريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة مع
ظهور المانعة فان قيل القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان هذا الجلد يوجب الحكم لكن يتخلف عنه المنع
بيت هذا فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف انكره فنسلم ان لا يصح بهذا القول
منا احسب بان القول بالموجب طاهر يخصص ظاهر به لان المقصود منه دفع التعرض على العلة بسان المانع وليس كما كان
بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل واما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى الحد اصح عنده واعلم ان الناس قد اختلفوا
في وجوب بيان الماخذ على السائل بعد ما ذكر ماخذ المعلل فمنهم من قال يجب وذلك لاصل ان يكون هذا هو الماخذ عنده ونقول به
عنادا او قصد الافحام خصمه فيجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام عن العبث والعناد وقيل لا يجب لانه قاصر متدين وهو اعرف
بماخذ نفسه والظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه فلو وجب عليه البيان فان امكن للمعلل الاعتراض عليه انتقل سائلا
وقد من الخطر وان لم يكن فلا فائدة في ابدائه لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل به وبحال الكلام ـــ والمانعة وهي اما ان يكون في
نفس الوصف او في صلاحيته للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف ـــ المانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل
دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي فالمعلل مدعي لزوم الحكم المدعى على السائل والسائل مدعي عليه فكان
سبيله الانكار فلا ينبغي ان يجاوز الى غيره الا عند اعترافه وهي اربعة اقسام لا يستقيم او يطرأ المنع لانه اما ان يكون في المفرد او في
المركب ولا اولى على بيانه اوجه لانه اما ان يكون في نفس الوصف وحده او في الحكم كذلك او في صلاح الوصف مفردا او المنع في المركب منع نسبة الحكم
الى الوصف وهو ضعيف كما يرى والعرف بين نفس الوصف ونسبة الحكم اليه لان الاول منع تحقق الحكم بهذه الفرع مع تسليم تعلقه به في
الاصل والثاني تحقق الحكم بالوصف في الاصل اما المانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة افطار رمضان انها عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع بل هي متعلقة بالافطار اذ الكل
حرام حتى لو جامع ناسيا لا تجب وصومه لعدم الافطار شرعا وان كان زنا ولو جامع فاكرا تجب وصومه وان كان لوطي حلالا لوجوده
شرعا واما المانعة في صلاح الوصف للحكم مع وجوده فكما لو قال في مسح الرأس بانه طهارة مسح فيسن فيه السنة كالاستنجاء
بالاحجار قلنا المسح يدل على التخفيف فلا يكون صالحا لتعلق حكم السنة به وفي الصلاحية بان الاستنجاء ان ازالة النجاسة العينية فما لا
يكون في الطهارة بالمسح فلا ولهذا لو لم يتلوث بشيء من ظاهر بدنه لا يكون سنة الاستنجاء واما المانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس انه
ركن في الوضوء فيسن سنة كغسل الوجه قلنا غسل الوجه لا يسن سنة بل يسن تكميله بعد تمام فرضه بالزيادة على الحد المفروض من الجنب
كما في الصلوة فان الاتيان بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو الطاهر وقد حصل التكميل هنا وكذا الكلام
اليه في الغسل بعد تمام الفرض مستوفى محله وهذا المعنى معدوم في هذا واما المانعة في نسبة الحكم الى الوصف فمثل تعليلهم في
لزوم انه لا يعتق على اخيه اذا ملكه لانه لا يسري بينهما بعضية كابن العم قلنا لا نسلم ان اسقام العتق عند دخوله في ملكه لعدم البعضية لان

الى موقعها الحكم عليها بالاسفار في الموتى فتقدم الطرد به وسنها فيها وحكم عليها بحكم وجوده في وجه الاخصار وجوب الدفع في الاربعة
استقرابي وقد قيل في وجه الاخصار ان المسائل اما ان يقرها على المعدن طا قبول حكم او شكل الاول مطا القول بالموجب والثاني اما ان
تظهر وجه الانكار او لم تظهر والثاني المانعة والاول اما ان يكون وكيف عدم مطابقة الوصف للحكم او تخلفه عنه فالاول فساد الوضع والثاني
المناقضة مع بقاء موجب العلة هو التزام ما لزمه المعلل بعليله وانما قدم هذا الوجه لانه دفع الخلاف عن موجب العلة وان كان
المنازع منع عن جانبه كان احق بالتقديم لان المصير الى المنازعة عند عذر امكان الموافقة فاما مع امكان الموافقة فلا معنى للمصير الى
المنازعة وهذا القول في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يجزئ الا بنية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف
الفرضية في الصوم وجب لمعين الزمان فكان وجب لمعين وهو ليس بوصف الفرضية ولنا عندنا الاصح الا بالتعيين يعني يلزم
موجب علتك فنسلم لك معنى انه شرط لكن لا يلزم من هذا سوى ما ذكرنا فعلى الخلاف في ان الطلاق هل هو بصفة او لا عندنا
الطلاق بصفة لا عند ما زاحم صلوى بطلق انه وهذا كالحكم ان التعيين طريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة مع
ظهور المانعة فان قيل القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان هذا الجلد يوجب الحكم لكن يتخلف عنه المنع
بيت هذا فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف انكره فنسلم ان لا يصح بهذا القول
منا احسب بان القول بالموجب طاهر يخصص ظاهر به لان المقصود منه دفع التعرض على العلة بسان المانع وليس كما كان
بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل واما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى الحد اصح عنده واعلم ان الناس قد اختلفوا
في وجوب بيان الماخذ على السائل بعد ما ذكر ماخذ المعلل فمنهم من قال يجب وذلك لاصل ان يكون هذا هو الماخذ عنده ونقول به
عنادا او قصد الافحام خصمه فيجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام عن العبث والعناد وقيل لا يجب لانه قاصر متدين وهو اعرف
بماخذ نفسه والظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه فلو وجب عليه البيان فان امكن للمعلل الاعتراض عليه انتقل سائلا
وقد من الخطر وان لم يكن فلا فائدة في ابدائه لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل به وبحال الكلام ـــ والمانعة وهي اما ان يكون في
نفس الوصف او في صلاحيته للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف ـــ المانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل
دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي فالمعلل مدعي لزوم الحكم المدعى على السائل والسائل مدعى عليه فكان
سبيله الانكار فلا ينبغي ان يجاوز الى غيره الا عند اعترافه وهي اربعة اقسام لا يستقيم او يطرأ المنع لانه اما ان يكون في المفرد او في
المركب ولا اولى على بيانه اوجه لانه اما ان يكون في نفس الوصف وحده او في الحكم كذلك او في صلاح الوصف مفردا او المنع في المركب منع نسبة الحكم
الى الوصف وهو ضعيف كما يرى والعرف بين نفس الوصف ونسبة الحكم اليه لان الاول منع تحقق الحكم بهذه الفرع مع تسليم تعلقه به في
الاصل والثاني تحقق الحكم بالوصف في الاصل اما المانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة افطار رمضان انها عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع بل هي متعلقة بالافطار اذ الكل
حرام حتى لو جامع ناسيا لا تجب وصومه لعدم الافطار شرعا وان كان زنا ولو جامع فاكرا تجب وصومه وان كان لوطي حلالا لوجوده
شرعا واما المانعة في صلاح الوصف للحكم مع وجوده فكما لو قال في مسح الرأس بانه طهارة مسح فيسن فيه السنة كالاستنجاء
بالاحجار قلنا المسح يدل على التخفيف فلا يكون صالحا لتعلق حكم السنة به وفي الصلاحية بان الاستنجاء ان ازالة النجاسة العينية فما لا
يكون في الطهارة بالمسح فلا ولهذا لو لم يتلوث بشيء من ظاهر بدنه لا يكون سنة الاستنجاء واما المانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس انه
ركن في الوضوء فيسن سنة كغسل الوجه قلنا غسل الوجه لا يسن سنة بل يسن تكميله بعد تمام فرضه بالزيادة على الحد المفروض من الجنب
كما في الصلوة فان الاتيان بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو الطاهر وقد حصل التكميل هنا وكذا الكلام
اليه في الغسل بعد تمام الفرض مستوفى محله وهذا المعنى معدوم في هذا واما المانعة في نسبة الحكم الى الوصف فمثل تعليلهم في
لزوم انه لا يعتق على اخيه اذا ملكه لانه لا يسري بينهما بعضية كابن العم قلنا لا نسلم ان اسقام العتق عند دخوله في ملكه لعدم البعضية لان

العدم لا يجوز ان يكون موجبا لشيء قوله وفساد الوضع كتعليم لا يجاب المعرفة باسلام احد الزوجين فساد الوضع عبارة
عن حال قياس موضوع على خلاف مقتضى سبب الادلة او كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي يطلبه وانما قلنا حال قياس لان الفساد
ليس عين القياس وسموه به مجازا وانما قلنا على مقتضى سبب الادلة لا خلاف ما يقتضي الادلة لان الحكم قد يعدل بخلاف مقتضى النص
كالتخصيص بالقياس بعد الخصوص والجواز ان يكون مخالفا في سببه لان النص مرجح على القياس بالضرورة والمراد من المخالفة
وجوه مغايرة للكتاب والسنة او تطلب به الجمع بين شيئين قال الشرع بينهما او ما يعكس من ذلك وكله او ليست التي يفسد بها التعريف
لانها لغاية الخلود وقد الحكم فالاسم لا يفسد فساد الوضع في العلة بعلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الطرد
انما يطلب بعد صحة العلة كالشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل
لانه غير مفيد ثم ما يفسد الوضع اكثر من ما يوجب النقض لان بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض
فقد يحمل بجلس يمكن دفعه عنه في مجلس اخر لان العلة ان كانت طردية تزاد عليها وصف اخر وان كانت موجبة فذلك من بعض في الحقيقة
فالكي ونظيره تعليم الايجاب المعرفة باسلام احد الزوجين فانه الحادث منهما اصلا الدين فلا يوصف الردة على بقاء العاصي كالمعرفة
بعده اصل الزوجين وانا نقول هذا الاختلاف انما حصل باسلام من سلم منهما فاما باعتبار الباقي على الكفر فالحال الموافقة لا اختلاف
حادث باسلام المسلم وسبب الحقيقة الملك باعتبار الايجاب المعرفة فاسدة الوضع العبرة وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاصل
منافي الحادث بالردة وبسبب زوال الملك والعصمة قوله فالمناقضة كون الشيء نفي الوضوء والمسح انهما طهارتان كالغسل
بالنية فانه يستقل غسل الثوب قوله المناقضة هي ان يوجد العلة من حيث جعلت علة ولا حكم معها كقول الشافعي في الوضوء والمسح
انهما طهارتان فكيف افترقتا بالنية وهذا يكفي مستولدة عنه وستقل بغسل الثوب فانه طهارة مع ان النية ليست بشرط فيها فيضطر
الخصم الى الرجوع الى الاشتراك بقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء
يزول بعلة الطهارة والعبادة الا ما يدل النية بخلاف النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل وعن قول الشافعي
ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان الغسل غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث
لا يصلح موجبا وفتح حائض الابدان كله موصوف به فانه لا يحل محدث وامرأة حائض وهذا لا ينكر من الاداء فيه
ولو كان الموصوف بالحدث صالحا لكان وجوب الغسل لكنه لا يشترط غسله بيت لان كل البدن موصوف بالحدث الا ان الشرع
اقتصر على بعض الاعضاء التي هي محل الحدث فان الرأس والرجل منهما طرفا الطواف والمدن طرف العرض فيه فيخرج في الحدث
وقوعه واقع على القياس فيما اخرج فيه وسوائي الجنب والسائر وما اصار عليه لا يجب غسله مخالفا للقياس بعدم غسل غير محل الحدث
فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى واما قوله وصف الغسل من الطهارة ان غير لان الحدث في الاعضاء محسوس بصورة
الامر بالتطهير اذ لا بد من ثبوت خبثه المحل حتى يكون الغسل فيه ازالة له لكان ثابتا في المحل اذ حكما غير معقول المعنى واذا ظهر ان المعنى من هذا الامر
وصف المحل بالخبث وكذا الماء المطهر فانه شرط فاما ان يكون مطهرا او ثبت خبثه المحل والاسباب واحد منهما اما الاول
لان الماء طاهر بطبعه لا يصلح عملا في النجاسة سواء كان بحدث المحل معقولا او غير معقول واما الثاني فلانه ثابت في المحل قبل الغسل والاستعمال
الشرط عند الخصم عند رفع الحدث لا ثبوته فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب الجنب في عدم اضافة الى النية بخلاف التراب فانه لم يعقل مطهرا
وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعد ما استغنى عن النية اضافة قال فيقال اذا كان تطهير هذه الاعضاء معقول المعنى فيصلا يجوز ازالة
سائر الطاهرات على اصلكم اجيب بان التطهير والزكاة كل كالكي النجاسة حيث النص غير معقول في حق الرخصة عن ما خرج سائر الطاهرات
فان غسل المسح في الوضوء شرع مطهرا غير معقول المعنى لان اثره في تكميل النجاسة لانه انما يستعمل في موضع النية بالنية والمسح حسب
ما يتعلق بالغسل فيقام مقام الغسل في ذلك المحل فان اصل فيه الغسل لسرايته الى سائر الاعضاء لكن نقل الى المسح لما في
الغسل من الحرج فان غسل الرأس في كل يوم بما لم الشتاء يلزمه شوحيج عظيم ولذا فساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع فيه المسح ابتداء

عسى ما قام مقام الغسل اخذ حكمه استغنى عن النية قوله واما الوجه فلا يسلم فيما بعد الحاجة الا المعارضة بانها لا تعمل ايضا فيه
وفساد الوضع جدا مطرفة بالكتاب والسنة كمن اعتقد الصوم مناقضة بحق فيها بالعرف ايضا في الحاج من عرفات الى الحاج من عرفات
لان حدثا لا يوجد عند ما اذا لم يسر فيه وانما الوصف وصوابه لمن حاج بالمعنى انما يتاوصف والاداء وهو وجوب غسل ذلك
فصار الوصف كله من حيث انه وجوب المقصود في البدن باعتبار ما يكون منه الاجزاء وساكن بحيث غسل في كل الوضوء وتبع الحكم لعدم العلة
وجوه عند صاحب كالحاج اسم فيه فقد ما يكون ان يحدث موجب استغنى بعد خروج الوقت بالعرض فان قضاء الفسوق
ثم وليس بسنة كمن حدث فاذا لزم صار على قيام الوقت كما مناقضة وقع الصوم في الوقت من حدث وقوع الصوم اما المناقضة فلما مر صحيح من الصوم فاقتضى
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلذلك لا يحتمل المناقضة كون عليا ما شهادة احد الزوجين للاخر قبل يكون اسلامه شهادة
ولو شهد او احكم فيه وشهادة صاحب بالمدة فانه يقبل وجه اسلامه كان احد الاعضاء جامع على ان الشهادة
فلا تستقل بعضه بالكل حال ان الشهادة عن متحقق ما ذكرتم لعدم تعريف احدهما جامع الاخر فان قيل ذلك
لا يحتمل حقيقة التعارض لا يحتمل حقيقة المناقض لو حصل تعارض صحيح غير مناقضة لا يصح المعارضة حسب ما يحتمل المعارضة
لحقيقة المناقضة اما المناقضة للاحتمال ان يعارض فيه عملنا فلا يعمل الحكم حقيقة اما المناقضة للاحتمال المقصود لكن
حقيقة المناقضة ولا يحتمل المناقضة لعدم المناقضة لا يحتمل المناقضة والسنة لصاحب الشرع والتعارض بين عدم
سبب الحقيقة المناقضة المقصود مناقضة وحد عدم عدم من عدم الحكم لوجود العلة الجامع وجب الحقيقة من حيث ما يصح وصوله
سكن لحواز مسح الخف والعموم لا يستغنى الا بالنص صحيح على ان الحدث اذا لم يعتقد فلم يبق سببا لوجوب الغسل
في بدنه ولا يسلم فجواز استغنى على ما يصلح المنقض لكن صاحب الكشف سنده من فساد منقض ما هو بعد منقض حدثه من حدث كالسائر
عليه فانه تقام فجواز استغنى على ما يصلح المنقض لكن صاحب الكشف سنده من فساد منقض ما هو بعد منقض حدثه من حدث كالسائر
لا تزال الوصف كالسائر سنده والاجماع بالنقل وما قام الحكم مع عدم علته اخرى وبعد صحة الحكم بعد فساد الوضع حين كان عدم علته
الحكم اذا اعتبر في حق كل وجه كالسائر فانه لا يعمل بعد اخرى فيما يعمل بعد صحة الحكم بعد فساد الوضع حين كان عدم علته
حسن مستغنى بما عدا جانب عدم الاصوب من الطرفين على الشيخ جاز حقيقة وجاز ان يكون شيء واحد علامات متعددة لا يمنع
في نفس حقيقة لانها موجودة عند وجود العلة المناقضة والدليل على جوازه كل ولو عدم فاذا حدث منع تعرف بعد ذلك وانه في سوء
وعلى هذا لا يكون شرعا عند كمن ثبت عند كمن ثبت وما الفرق بعض من اصحابنا واصحاب الشافعي وصوم محمد وسفيان
فيه قال لا يسلم عليه فيه فهو حرام وعرفه يكون بان شرط صحة العقد صحة غير مناقضة اذا خرجت مسوق تحتها وما الفرق
من الفرق فيه قصد حمل واحد الى الجهة والغاية بالعرض وبعض لعدم الاسلام اذا كان كذلك كان اذا صار مسمى التحقيق المحقق من الفرق
الى الجهة غير فاسد لا يتعلق به العلة بوجه ما حدث ان يكون معلولا لا حتى ثم خلل الحكم الى بعض الفروع حد ما وعدم صحة في الفرع العلة لا يمنع العلة
وثانيها ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا لا حتى كل سؤال لكن العلة في الاصل معنى الفرع الاصل لا يمنع العلة
من حيث ان الفرع بالوصف الذي وجد فيه فيمنع الاصل وجه الفرع لا يمنع العلة وعدم العلة لا يصح
فساد وثالثها ان الخلاف وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل وجه صحيح فساد عادة من عرض الاقرار باعدام العلة وعدم العلة لا يصح
دلالة على عدم الحكم لا يحتمل سؤاله وما يؤمن سؤاله صحيح العلة مسلم كما عرض الاعتراض حقيقة حكم مسلم بالاقرار عند الشافعي
وكل مجاز فيه وما عرض من حصول العقد غير صحيح ان يعارضه مثل هذا الموضع في الحاجة لانه العارض وما الشافعي فوجهان المعارضة
لانه لا يوجد وجه واحد بالوصف والمعنى الثابت بالحكم والمثبت لوما الشافعي من الحاج من عرفات الى الحاج من عرفات

[illegible]

[illegible] الاشاعة [illegible] وحكم في القصاص [illegible] وحكم في العفو والاعتياض بطريق الصلح عن مال كان حقوق العباد حتى اذا قذف
الاشارة [illegible] على تحقيق حق العبد والمذكور [illegible] فانه لا يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا وحقوق الصبح وهو
السلطان [illegible] اذا اتلف مال انسان بخلاف ما اذا زنى فانه لا يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا وحقوق الصبح وهو
ما يتعلق به النفع العام فلا يختص بحد ونسب الى الله تعالى بانه عبادات محضة خالصة لله تعالى في نفوذه وهي الايمان والصلوة والصوم والحج
ولا حق ولا يدخل الجهادات التصديق في الايمان والصلوة في نفوذه ولو اخرها الاقرار في الايمان والركوع والصوم والحج
في نفوذه والزوايد هي النوافل والسنن والآداب اما اصالة التصديق في الايمان فسند ذكره مع كون الاقرار من لواحقه واما اصالة
الصلوة في المرفوع فلانها عماد الدين وهي مستولية على اقوال واحوال بعد حصولها الشاهد لكنها دون الايمان لانها صارت قربة
بواسطة كعبة التي عظم الله تعالى بالاضافة الى ذاته قوله انا ظهر ابني للمصلين ولا ايمان قربة بلا واسطة ثم الركوع التي تعلقت
بالصوم والفقر وهو المال من حيث الصلوة لانه عبادة البدن لعمل ونعمة المال ينزه ملكه سعدنا باقوى المعنى من كمال والبدن ثم
الصوم وهو قربة تتعلق بنفس البدن ملحقة بالصلوة كانها وسيلة اليها لانه صار قربة بالواسطة النفس ومع ذلك الواسطة من الصلوة والركوع لعدم
الواسطة هناك ذاته والواسطتان الاوليان خارجتان عنها وهذا دليل على ان الصوم كون اقوى من الصلوة والركوع لعدم
الواسطة المستدة الا ان الصوم شرع ويبطل الصلوة وفات دونها والركوع حاصل ضمنه عند الخروج وكانت قوة الصوم
ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وعماده بطريق التحمل يشتمل على الاركان يختص بمكان وزمان وانكة وفيها معنى القربة باعتبار
التعظيم بسكان الارض فيكون في الصوم ولكنه وسيلة لتعديل المال الصوم وهو المنفق التي من عدوانه ضمنها من مقتضياتها والسعي
يتكرر بها مقصود على قوة والعمرة تابعة للحج ثم الجهاد وهو شرع لاعلاء الدين ولما فيه من توهين المشركين ومنع شرهم
عن المسلمين فكان اصله فرض عين الا ان الدين فرض وكفاية من فروض الكفاية لان المقصود وهو كسر شوكة المسلمين ومنع شرهم
يحصل بفعل البعض ولا يتكرر شرع الا واحد الصلوة على تقدير الاكان فعلى ما يتوابع ولهذا اختص بالمساجد وعقوبات
كاملة كحد الزنا وحد شرب الخمر والسرقة فانها شرعت زواجر عن ارتكاب اسبابها المحظورة [illegible] وعقوبات قاصرة كحرمان
الميراث فاصل بان ذلك عقوبة فيها نوع قصور ولهذا يثبت بحق الخلق والتابع اذا اغلب على موضع لنزع خيانتها فاصحت
ولو كانت عقوبة كاملة لما وجبت بتابعة الجناية المحضة كالقصاص وسميها الاجرة لانها جزاء الفعل [illegible] حتى الصبي
لانه يستدعي وجود النهي ولكن الخطاب والخطاب الشرعي الا عليه بخلاف المال الخالي لانه معرف فلزمه الجزاء التلف والصبي غير
مقصر فلا يثبت حقه عقوبة باعتبار كانت او كاملة ولهذا لم يثبت حق الجاز والقائد والسائق والشاهد اذا رجع
الا ان جزاء المباشر فلا يعتبر على صاحب الشرط والسبب كالقصاص وحيث وان من العبادة والعقوبة كالكفارات فانها ما وجبت
الجزاء على اسباب توجد من العباد وهي كفارة باعتبار انها ستر للذنب فكان عقوبة ومن حيث انها تجب بطريق القربة
جبرا لنقصان الطاعة والى من عليه وسادي بها موطاعة وهو الصوم والتحرير والاطعام كمن عليك وجهه العبادة [illegible] لانها

[illegible]

[illegible] وصدر الحقوق [illegible]

الى اصل وخلف فلا يمكن اصله كما يحلف ولا اقرار بها فلا يمكن بعد الاسلام ثبت بالاصل على المصدق في احكام الدنيا فيصار الى الاصل الجبر
خلافا عن الامام ثم صارت سعة الدار خلافا عن سعيد لان من اسلام ولا يمكن الرجوع بالماء اصل التيمم خلافا عن محمد
الحلف عند الطلب وعند الشافعي رحمه الله ضروري لكن بحلاله من الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد رحمه الله
الوضوء والتيمم وسمي عند مسلمة امامه التيمم المتوسط وانما لا يثبت الا بالنص اذ لا يثبت الا بالنص اذ لانه وضعه عدم الاصل على احتمال الوجود
لنسب مفقود الاصل فيصح الحدث فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يظهر هذا في من الخوس والحلف على مس السماء فان من الخوس لم يعقد سببا موجبا للاصل وسوا
الذكورة ينسلم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار وهذا على مذهب اسحاق فان كل منهما كذا عندهم كل الاقرار ولكن يحتج
بالتصديق حتى لو امرت الغيب ووجد ايمانا تقدر فيه على الاقرار ويرجع عنه ذلك الاكراه يصير مرتدا فالتصديق نوع الايمان حتى
آخر في حق المكره على الاسلام فانه حكم بالاسلام محرم الاقرار ويرجع عنه ذلك الاكراه يصير مرتدا فالتصديق نوع الايمان حتى
حكم الاعمال الشعوب حال حذر الاكراه وبعد من الاعمال بان يصان عقل الانسان ولا يبنى مع التبديل بالتصديق حال الاقرار
ركن حتى بالتصديق وصوفي الاصل لان التصديق لان الانسان عبد عاجز عن ضبطه لانقلب كلما عبد ثم اختلاف الدنيا والاخرة
اصلا استدلالا احكام الدنيا فيصار اصلا مستقلا في احكام الدنيا وجب ان يكون الكفر على الردة ما هو الحد الكفر على الاسلام
مع بقاء التصديق كافرا وليس كذلك بان الاداء الاقرار دليل محض على ما في الضمير من الاعتقاد لان جعله كناية عن
في اثبات الكفر بذلك الجنون والثابت ذلك ان كان قيام النفس على الاسلام والمعتبر فلم يثبت به الردة ثم صار الحد الجبر
وحق الصغير خلافا عن ابي حنيفة رحمه الله وكذا في شرط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه اي عن الوضوء ثم عند
وتم كمن عاد ابو يوسف مسلما تبعية الدار وكذا في شرط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه اي عن الوضوء ثم عند
الحلف عند ما مطلق يعني ان الحدث يرفع بالتيمم ان غاية وجود الماء ثبت اباحة الصلوة بناء على ان غاية وجود الطهارة كافي الماء
وعند الشافعي رحمه الله يعني ان خلف ضروري الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة
المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرض بتيمم واحد لان ثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وبعد الفراغ من اداء الفرض انتقض الضرورة
ولان التيمم بالتراب ثبوت الطهارة حقيقة واصلا لو وجد التيمم الماء بعود الحدث السابق من حقيقة وغيره من غير حدث جديد
اسحاق الصلوة الضرورة وان قوله الصلوة مطلق التيمم ولو اي عشر حجر مالم يجد الماء جعله يتيمم مطلقا عند الجبر عن اصل نبود
به ما عدى بالوضوء مادام شرط الحدث باقيا وهو العجز عن استعمال الماء والحاصل ان التيمم عند الاجماع ضرورة ابتداء لا بقاء وعند
انتهاء وبقاء وهو لكن الحدث يستدل الكل من قوله مطلق يعني ان الحدث مطلقا ما بقاء اصحاب الكل بين الماء والتراب عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله بين الوضوء والتيمم لانه يؤمر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز وهو قوله فتيمموا
الحدث مهما واصح السحاب ان ينبغي نص على عدم الماء عند العقل الى التيمم مواضع فلم يجد ماء فتيمم على الصعيد من الماء والتراب
كما لا نص على عدم الحدث مواضع والذي يمس من الحدث عند الشافعي لا شهر علم ان الاشهر خلف عن الحدث الاصغر بمعنى
على اصل اصحابنا مسلمة امامه التيمم المتوسط عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يجوز مالم يجد الماء وهو مذهب عثمان رضي الله عنه
التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة وهو حصول الطهارة موجود في حق الكل فيجوز بناء احدهما على الاخر كالماء
مع الغسل وعند محمد رحمه الله يجوز وهو قول علي رضي الله عنه لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان التيمم صاحب خلف والمتوضي صاحب اصل
ولا يبنى صلوته على صلوة صاحب الخلف كالايمان الصلوة بوضوء ويجوز على الوضوء وعند ابي حنيفة رحمه الله يجوز ان يتوضأ بالتيمم وان كان المتوضي
قادرا على الماء وجوز وابه عن ابي يوسف رحمه الله ان قدرته على الماء الوجود والحال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وصوات
في حقه حتى جاز صلوته وليس بشرط في حق المقتدي فلا يمنع صحة البناء وقلنا لا قدرة المقتدي على الماء لكن ان اعتبار الشرط لم يثبت في حق
الامام فصحت صلوة الامام في زعمه فلم يجز اقتداء الكل به في زعمه لان امامه مخطئ في تحريمه وان كانت صلوة الامام بجهة في نفسها وكما صحيح

مقتدي صاحبه بخروج عدم الطهارة في حق المقتدي وان كانت صحيحة في حق الامام هكذا نقل قول زفر رحمه الله في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب
لم يذكر زفر شيئا لانه وان لم يثبت عنه رواية اخرى كان سهوا من الكاتب وشرح عدم الاصل على احتمال الوجود لصيرورة منعقد الاصل فيصح
فاما اذا لم يحتمل اصل الوجود فلا يظهر هذا في من الخوس والحلف على مس السماء فان من الخوس لم يعقد سببا موجبا للاصل وسوا
لانها تمنا الى محل ليس فيها قصور البرد لا يعقد موجبا لما يخلف وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانعقدت موجبة للبر لصار فيها
محلها كانت موجبة لما يخلف وهو الكفارة وما القسم الثاني فيه الاول سبب وهو قسام حسي وهو ما يكون طريقا الى الحكم
من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا يعقل فيه معنى العلة بل يكون تحقيق سببه ومن حكم علة الاضافة الى السبب كذلك انسانا يسرف
مال انسان او يقتله فان اضيف العلة اليه صار السبب حكم العلة كسوق الدابة وقوده فانه لما فرغ من بيان الاحكام شرع في بيان ما
سلق به الاحكام وهو ربعة اقسام السبب والعلة والشرط والعلامة بالاستقراء وفرع وجه الحصر ان ما تعلق به الاحكام لا يخ من
ان يكون موجبا لحكم او لا فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده او لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم
او لا والاول هو العلامة والثاني اما ان يكون سببا وسيعلم اقسامه وانما ذكره اولا لتقدمه وجود على العلة والشرط والعلامة كذا في متن الشرح وهو
حاكم ويراد به الفرق بالسمع وتسمى من كل شيء سببا اي ما ذا الوصول من كل شيء سببا اي طريقا وصلا الى المقصود من علم وقدرة
وآلة وقد يذكر ويراد به الباب بالسمع وقال وجوه يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابواب السماء
ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء حتى يصل من مقدار البيت ومعنى الكل واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء ومعنى الشرعية
عبارة عما هو طريق الوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به ولكنه طريق الله لكن سلك طريقا من طريقه من ذلك الطريق كل لانه بمشيئة الله
اول السبب الحسي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجوده ولا يعقل فيه معنى العلة وهو له ما يكون طريقا
كالحبل لتسمو له العلة والشرط لان العلة ما يوجب الحكم والموجب يسبق وجوده والشرط ما يتوقف عليه الحكم فكان وجوده طريقا الحكم وهو
من غير ان يضاف اليه وجوده يخرج العلة لانها الحكم يضاف الى العلة وجوبا وقوله وجوده يخرج الشرط لان الحكم يضاف الى الشرط وجوده
عنده وقوله وما يعقل فيه معنى العلة احتراز عن السبب الذي له شبه العلة وعن السبب الذي هو في معنى العلة فانهما من انواع السبب وكيفما
ليس بسبب حقيقي وكذا منافيه ثم اوضح خلوه عن معنى العلة بقوله ولكن يخلف فيه ومن الحكم علة الاضافة الى السبب كذلك انسانا على
مال انسان ليسرقه او ليقتله فرقه المدلول وقتله انه لا يجب الضمان على صاحب السبب وهو الدال لان صاحب العلة وهو السارق والقاتل
ما عدل من السبب والحكم فقد صح اضافة الحكم وهو قطع اليد والقصاص او ضمان المال الى السبب ولا الحرم على عبد لانه الجرم على العبد
حيث وجب ضمان عليه وان كان صاحب سبب وقد تخلف فيه ومن الحكم صاحب علة وهو الجاسوس لان الدلالة في الدلالة الى الصيد مباشرة
لانه امر بالاحرام عدم ايجاد شيء فيه ازالة الامن الصيد في الدلالة لانه لان الصيد لا يبقى اشارة الى المدلول لا لامن نفسه الجود عراء عن الناس
والدهم غير انها من حيث الاتصاف فلم يجب الضمان على الدلالة حتى يستقر باتصال القتل فان اضيفت العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة
وصار قسما اخر كسوق الدابة وقوده فان كل واحد طريق لاتلاف غير موضوع له لكن عدة ولكن هو في معنى العلة لان ما يضاف العلة في عدة
الصورة يضاف الى السبب وذلك لان علة التلف وطي الدابة وسيرها لكنه يضاف الى السائق والقائد لان الجبر يمشي على صبي من يسوقه
ويقوده فصار كان فعل السوق وجد من الاختيار له وابيمين حقيقي سنا مجازا لكن لا شبهة الحقيقة حتى يبطل التخيير التعليق لان قوله
ما ورد من شبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المتعة فانه لا
كل شرط في حكم العلة فصار معارضا لمدة الشبهة السابقة عليه ولا يمين انصاف سبب المحالي ويمين اقسام العلة وسبب له شبه العلة
ذكر ما هو السبب الذي يسمى مجازا لهو اليمين وحقيقة هذا القسم تسمية مجازا وان كان عينه فلا اقسام غير الاول مجازا لحقيقة معنى الاقتضاء
بخلاف غيره فان بوجود معنى العلة بوجود معنى الاقتضاء مع زيادة معنى الاقتضاء وبيان خلوه عن معنى الاقتضاء المزاد في رجحان السبب

ان يكون طريقا الى الحكم المطلوب واليمين مانعة عن الجزاء والكفارة لان اليمين بالله شرعت للبر والبر ضد الحنث والحنث شرط الكفارة والشرط
الوجود بدون الشرط فلو كانت اليمين سببا للكفارة لكان سببا لضد وجهه وجوه واما اليمين بغير اسم الله تعالى كالطلاق والعتاق فكذلك لا
يصلح سببا للجزاء لان اصل التعليق للمنع عن وقوع الجزاء فاستحال ان يكون سببا لما يمنعه وهذا لان التعليق مع الجزاء يتضاد لانه مع انشاء التعليق
لم يوجد الجزاء وحين وجد الجزاء زمان وجود الشرط لم يبق التعليق لانه لم يبق الا قوله انت وانت حر وانه ليس تعليق واذا كان التعليق مع الجزاء
يتضاد لم يمتنع ان يكون التعليق سببا للجزاء حقيقة انما سمي به باعتبار ما يؤول اليه وهو طريق من طرق المجاز كما من قوله تعالى اني رايت اعصرا خمرا
ستون لكن فيه شبهة حقيقة العلة عند ملاقاة الوجود وفائدة الاختلاف تظهر فيمن قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلثا
قبل ان تدخل الدار فتزوجت غيره ودخل بها وطلقها فاعتدت ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شيء عندنا فان التنجيز ابطل التعليق
وعند زفر جميع الطلاق المعلق الى هذا السبب لانه شبهة الحقيقة لان السبب وشبهته يحتاج الى المحل والتعليق بالشرط حال بين
المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية توجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا لا يوجب اشتراط المحل
في الحال لم يكفه احتمال حدوث المحلية وهو قائم احتمال عدمها بعد وجود الشرط وهو في الحال بين محتملين فيستصحب الحال
المعلق عن كونه سببا وشبهته ينبغي ان لا يشترط المحل والملك في ابتداء التعليق كما لا يشترط بقائه لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء
فيه سواء احسب بان اشتراط الملك في الابتداء لا الشبهة السببية بل باعتبار انه يمين وضعف التحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان
البر مضمونا بالجزاء لكون تابعا وما انما يشترط الملك في الابتداء لتكون الجزاء غالب الوجود لان الظاهر بقاء ما كان من الملك عند التعليق
باستصحاب الحال فاذا وجد الملك عند التعليق كون الجزاء غالب الوجود فيستفاد اليمين وفائدة جعل ذلك الحل وذلك الملك
التعليق قبل الملك يصح في امراة حرمت بالثلث على الحالف بالملك وانعدم الحل عند الحلف فلما جاز التعليق والحل معدوم ابتداء فلان
يجوز وهو معدوم في البقاء اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ذلك علامام فخر الاسلام رحمه الله وطريق اصحابنا لا يصح الا ان يثبت التعليق ضرب
اتصال بمحله يستدعي قيام محله فاما قيام عند الملك فلم يثبت لما انه ليس بتصرف في الطلاق لصحة باعتبار الملك والطريق في ذلك ان التعليق
الطلاق لدسه بالايجاب وبانه ان اليمين عقد للبر ولا معنى كون البر مضمونا بالصيد واجب الرعاية اذا حلف بالطلاق كان البر موجودا
وهو مضمون بالطلاق كالغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فثبت شبهة وجوب الطلاق وقد
ما وجد لا يستغني عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح تعليق بما هو علة ملك الطلاق فيصير قدر ما لو عينا من الشبهة مستحقا به فيستند
هذه الشبهة بهذه المعارضة الى هذا الشرط فيسلم عنه من وجه اولى ان قوله انت طالق يصح الا بطريق اتصال بالمحل ناقض كلامه فيما
ان الشرط حال بينه وبين المحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فان السبب الكلي ناقض لايجاب الجزء الثاني لانه ان هذا الاتصال
مستوفى لان المراد منه الاتصال من حيث الاقتضاء او الثبوت ولا تنوع فيه الثالث لو ثبت الاتصال بوجه لثبت الحكم لكذلك لان المانع من
موته انما كان عدم الاتصال ولما اتصل السبب ثبت الحكم بعد اتصال السبب لان ثبوت الحكم قدر ثبوت سببه ثم قوله واما قيام هذا
الملك فلم يتعين معارضا بان حال فاما المحل في الحال فكذلك لان الجزاء حصل محلا سواء كان ذمة الحالف او مالا في الحال او ما يحصل
عند وجود الشرط بل لا اخر اولى لان كان السببية انما يحصل عند وجود الشرط فاعتبار ذلك الحال وقوله لما انه ليس بتصرف في الطلاق
يصح باعتبار الملك معارض بان التعليق ليس بتصرف في المحل يصح باعتباره بل باعتبار السبب وكما ان السبب يستلزم المحل يستلزم الملك
لعدم صحة طلاق الاجنبية مع قيام المحل وقوله والبر من كون البر مضمونا بالصيد واجب الرعاية فيه تشكيك وبيان البر انما يصير واجب الرعاية
ان لو احقت اليمين وجوبا لم لا يجوز ان يكون منعقدة استحبابا حتى لا يجب رعايته لانه يجاب الشارع الكفارة على الحانث بدليل
على انعقادها وجوبا لان ذلك على حالف الحل ان يعتق رقبة اسلم الله فيه وارتفاعه بالتوبة يكون ثابتا بالكتاب والحالف مخالف للسنة وايضا
الشارع اوجبها في اليمين بالله والنهي بالطلاق وغيره تعليق وليس بيمين حقيقة لان اليمين تحريم المباح ونهيا لانه اما ان يراد تحريم
الدخول المباح للحالف فذلك لا يتعلق بالحالف وتحريم المراة المباحة على نفسه عند وجود الشرط بحسب ما يؤول اليه وهو مجاز ولا

يلزم من وجوب رعايته اليمين بالله رعايته المجاز وقوله كالغصوب ليس بسديد فان ذلك المغصوب قيمة مقوم لانه شيء معنى
من كل وجه وقوله ثبت به شبهة وجوب الطلاق بالمعنى والاعتدال شرعا وزمنه من شبهة ثبوت ما هو مثل شبهة موت ما هو غير مثله
فكذلك يثبت بالشبهة ما يثبت بالحقيقة ما لا يثبت بالشبهة والا يلزم ان يكون الشبهة ما شبه الشبهة لا يثبت
المحل بحسب كان فان شبهة الشيء يثبت بشبهة المحل لتكون ثابتا بحسب عقده بمنزلة حد الخمر وسقاء بعد الحالف بالجواب
ان المراد من قوله مضمونا ليس بمعنى ذكر الحاوي والعلامة الحاكم بالمعنى المعلق بمحل يقرب من الانتهاء وهو الجواب على سوال
اذا لم يقصد من عدم الاتصال الى التعليق وعلى تاويل ان المراد من الجواب الى السبب على واما الجواب عن قوله شبهة المغصوب فيما
هذا الكلام مبني على عرف بين مستوفى موت ما هو مسموع عند نحو اسلام وعامة الحقيقة موت الجواب عن التشكيك بالشكل
الامور الشرعية لان الكل من التعليق بعيد لا يجب عليه بالاتصال بالمحل تصاريف باشتراط الملك عند عدم مسموع والجواب عن قوله
التعليق من معرض المحل يصح باعتبار الاعتبار الشرع لمحل مستوفى المحل مستوفى الملك مسموع بالمعارضات سفاء ان مستوفى
من جهة سبب الملك والعدالة مع استوفاء ملك وجوب عن قوله واما المحل في الحال الملك مسموع لانه ثابت التعليق شبهة
الايجاب مستوفى المحل الاعتدال والجواب عن قوله اذا اتصل السبب بحكم تقدير اتصال السبب بالملك فانا نقول شبهة وجوب التعليق
لا موثرة فيه كما تقدم استغنى عن المحل وعن قوله ان هذا الاتصال مسموع الا الدم من طلاق الرجعي لما يدعو موجبه
ان يكون سببا قدر ما عرف بحد الثبوت على وجه الاختصار بالاتصال بحيث التعليق الدعوى ان محلية الطلاق بطلت بالتاج اعتبارات
محلية الطلاق بمحلية النكاح والثاني من محلية النكاح بالعدة وبقيته اما ان الكبرى فمعلوم فلا ادعاء من حد حتى يكون
فيما واما ان الصغرى فمنع عدم شرعية تعليق الطلاق بالعدة واحد فيه والمراد من محلية الطلاق بقبل الحيض فان قبل الاتصال التعليق
يحتاج الى المحل حتى يبقى معلقا فالجواب انه وان لم يكن سببا لكن جهة ان يصير سببا وهو المراد من شبهة الايجاب وشبهة الايجاب
بمعنى شبهة ثبوت الحكم لان الحكم يثبت قدر ما يثبت شبهة ثبوت الحكم لا يستغني عن محله لان الشبهة عبارة عن الدليل مع تخلف
المدلول وقد اثبت شبهة عدم المحل فان دليلها ما يدل على موت تعليق في الشبهة لعدم المحل وانما يبطل المحل بطلت
والمعلوم تعليق الطلاق بالنكاح فان شبهة الايجاب بانه يكون عقيبا وليس ثمة محل لان النكاح بهو علة ملك الطلاق فترتب على التعليق
فيكون له علة اخرى وشبهة العدة وحقيقة الايجاب اذا تعلقت بعدة ملك زائد عن كونها تعرض مثل مقارنة اذ يرد
موان اذ يرد حقيقة سبق موت وزمان زوال الشيء فان الموت للشبهة الايجاب عبارة بالحقيقة وان كان كذلك فيصير شبهة
الايجاب جاء بالطلاق الايجاب تعليقه الى العدة فيتعلق بها ولا يجاب الطلاق بالشبهة مساعدة على شيء وانما سقط بالتعليق مجرد
الشبهة وتحقيقه ذلك لانه يبين بحقيقة تعلق بها ولا يجاب الطلاق سبب المحل لان المانع من اتفاق سببا التعليق ولم يوجد
الايجاب الطلاق لتعلقه سببا الا ان حكم ما ثبت الوقت الطلاق بالعدة كان الثابت كان على اساس زوال العدة من باب
لا يخرج شبهة الشيء عن سببه واما السبب الذي له شبهة العدة فيصل ما فيه في التعليق الطلاق ومن هذا عرف الاقسام الرابع حقيقي
وسبب مجازي وسبب اسمي العلة والسبب له شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ما قيل ان المعنى الحاكم لا يخلو من ان يكون
له اثر او لا والاول كان في معنى العلة والثاني السبب الخالص ومسمى تام فخر الاسلام الى الاربعة انما هو باعتبار الجهات وانه يحصر
مثله بعد رجعة عند شبهة كونه مجازا وينبغي ان يعلم ان تقسيم المشايخ السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو باعتبار ما يطلق
عليه اسم سبب او علة والشيخ او العلامة لا باعتبار حقيقتها والثاني العلة وهو ما تضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وهو
سببه اسم علة سماوية وهو ما تضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وهو ما لا يكون له معنى كالاعراب الحقيقي لشرط وعلة سماوية وهو ما يكون

[illegible]

فترجح شبه كونه علة فيجوز التعجيل بعد كمال النصاب ولا يكمل المعطى زكوة للحال لاخدام صفة العلة وكذا عقد الاجارة علة اسما لانه
ليس بمحل للملك في الحال ولا يوجد منافع الاعيان لانها لا تبقى على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ان لا يجوز اصلا لان المعدوم ليس بمحل للملك الا ان العين اقيمت مقام المنفعة في حكم الجواز للحاجة ولكونه علة اسما ومعنى لاحكما قلنا لا يتعجل
الاجرة قبل الوجوب واستقرار تعجيله صحيح كما اذا زكوة قبل الحول ووجود المسافر قبل الحول لكن شبه الاسباب لان العقد وضع مضافا الى
المنافع ان الاجارة عقود موقتة تنعقد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذا يعطى الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة جميعه او بعدها
تسليم العين حتى لا يستند حكمه وهو الملك الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب الحكم لمرتبة حقه بمنزلة المضاف
الى المعدوم سيوجد وانما يتحقق فيه معنى الاضافة لما ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الايجاب الى زمان سيوجد يوجب عدم العقد في
الحال ولكن لما وجد من الايجاب معنى الحكم عند وجود المنفعة وكان فيه شبهة بالاسباب والواجب علة في حيز الاسباب لا شبهة بالاسباب
وقد كان يكون العلة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة اليها لكونها من موجباتها من حيث انها الواسطة مع حكمها حصلت بالواجب العلة من وجه
ومن حيث انها لا تعمل الا بالواسطة تكون ولي شبه بالاسباب فلذلك كشف القرب فانه علة للعتق بواسطة الملك التابع لشراء الاصل
من ملك ذي رحم محرم منه عتق ويصير عتق مضافا الى شراء الكل بواسطة وهي الملك من موجباته فكان شراء اعتاقا ولذلك لو استدعاه بنية
الكفارة تادى به بخلاف شراء المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة وهي شرط لصفة العتق وجوبا عند الوجود لا وجوبا لانه بالايجاب
والعتق عند وجوده مضاف الى ما وجد من التعليق السابق وما اقترن به نية الكفارة وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما يوجب
انوارث بصفة اتصال الموت به وهذا مشترك فكان الموجود في الحال علة شبه السبب فاذا اتصل بالموت استند حكمه الى اول المرض حتى
يبطل تبرعه بما زاد على الثلث ولو تبرع من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم توجد وهذا اشبه بالعدم من النصاب لان الموت
يحدث من الموضع مرتفع الآلام وتوالي الضعف اما الوصف في باب الزكوة فلا يحدث من النصاب لا مرة وكذا التركيبة عند ابي حنيفة رحمه
علة بواسطة الشهادة لان الموجب الحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التركيبة فكان الحكم مضافا الى التركيبة
من هذا الوجه ومن حيث ان التركيبة صفة الشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فاي الفريقين رجع كان ضامنا ولذلك لو جعل العلة
كالزنى فانه علة للقتل بالموسارة فان الزنى موجب تحرك الشهوة ومصبة في الفراش وهو علة الوصول الى المحل فهو علة تفوته فهو علة مؤنة
وعدد الموسارة من موجبات الزنى فاضيف القتل اليه وصار الزاني قاتلا لكن لما تراخى عنه شبه الاسباب وهذا شبه الذي عند القوم
علة اسما ومعنى لا حكما وقد صرح به في اسلامه وح لا يبقى فرق بينه وبين القسم الثالث فيتفق من الاقسام قسم وكان ينبغي ان يكون القسم
علة حكما لا اسما ولا معنى والى ما يوصف له شبهة بالعلة وهو علة معنى لا اسما ولا حكما كاحد وصفي العلة فان العلة اسم لهما والحكم ساخر
الى وجودهما وهذا في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع علة عند البعض وصفة المجموع عند اخرين
والوصف الزائد المجموع عند بعض حتى قالوا في سنية لا تعرف بوضع كر ويعرف بزيادة قفيز عليه فلو وضع نهاكلا وقفيز فوقت كان الكر
والعصمة جميعا علة عند الاولين وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني معتبر واحد عند معين عند الاخرين والاول مختار محمد الاسلام ومتابعيه
فكان الوصف الاول يوجب تاثيره الحكم قبل وجود الاخر فلم يخل عن معنى العلة ولذا عرف هذا قلنا ان الحمل الذي هو واحد وصفي علة الوجوب
العلة ولذلك القدر لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة فاثبتت شبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على احتياط
وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل كقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الوصفين الذي له شبهة العلة واما حرمة الفضل
فلتحقيقها ولكونها علة معلومة شرعا لا تثبت بدونها فان قيل لو ثبتت حرمة شبهة الفضل بشبهة العدم لزم توزيع اجزاء العلة على
اجزاء المعلول وهو باطل اجيب بان ثبوت حرمة الفضل باحدهما باعتبار انه علة تامة لها لا باعتبار التوزيع فان التوزيع ان ثبت

باحدهما بعض جزء العقل ولم يثبت به شيء منهما والسادس ما يكون علة معنى وحكما لا اسما كالمؤثر وصفي العلة ان لم
وصفين موثرين فان اثرهما وجوده اعلة حكما لاضافة الحكم اليه لانه يرجح على الاول وجوده الحكم عنده وشاركه في الوجود ومعنى لانه موثر
فيه لا اسما لان الوكس بهما لا يسمى ذلك احدهما فذلك مثل القرابة والملك للعتق فانهما وصفان موثران فيه ثم اخرهما وجود الكمن
علة معنى وحكما لكونه موثرا في الحكم وسبب الحكم عنده فان كان المتاخر هو الملك اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى
تاخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث انسان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غنم تشريكه واضيف العتق الى القرابة وجعل
المدعي معتقا بواسطة القرابة وذكر في بعض قواعد كتاب الامام فخر الاسلام ان لو ادعى انه ابنه ثابتا على الكفار الاخر منها
لان العتق مضاف الى القرابة وهو امر جبلي والنسب الكفر بخلاف ما اذا كان احدهما بالصاحب الكشف هذا الفرق لا يصح لان الملك
الذي يعلق به العتق الشراء جبري ايضا والدعوى التي توجب القرابة ههنا اختياري كالشراء هناك ولو ثبت الرواية
فالفرق يصح ان القرابة وان ثبت بالدعوة لم يثبت مقتصرا حال الدعوة بل يثبت مستندا الى زمان العلوق فيستند العتق
الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن الشبه فلا ينسب على الكفار كما سبق في العلوق بعتقه والسابع ما يكون علة اسما وحكما لا معنى
كالسفر فانه علة للرخص اسما لانه يضاف اليه شرعا وحكم الترخص بالفطر والقصر يتعلق عند وجوده وكان عنده حكما ولكنه ليس بعلة
معنى لان الموثر في هذه الرخصة انما هو المشقة لا اثر المشقة باطنة متفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقام
الشرع السفر مقام تلك المشقة لكونه دليلا عليها غالبا وكذا النوم علة اسما وحكما لا معنى لان الموثر فيه خروج النجس من البدن
وذلك لا يوجد في النوم الا انه اذا كان متكئا او مضطجعا سبب لاسترخاء المفاصل وهو دليل الخروج فاقيم مقام الخروج من البدن تيسيرا
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل والعلة سواء كانت عقلية
او شرعية متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا بالاتفاق ولا يجوز تقدمها على المعلول تقدما زمانيا عند المحققين كحركة الاصبع مع الخاتم والاستطاعة
مع الفعل والالوان بقاء اعراض ووجود المعلول للعلة وكلاهما في المتقدم المنفي ههنا هو التقدم الزماني فان تقدمت في الشرعيات
لم يسم علة حقيقية بل يسمى علة مجازا ومن اصحابنا من انتقل وغيره من فرق بين العقلية فلم يجوز تراخي الحكم في العقلية وتراخي الفعل
عن الاستطاعة وجوزه في الشرعية وقال الممتنع خلوها عن الحكم واما تاخر الحكم فلا امتناع فيه وهذا لان العلة عالم بوجود تمامها لا يخلو
ان يكون موجبة حكما لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم الحكم بقاء
لعدم المعلول لا لعلة اي خلو العلة عن المعلول واما العلة الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر واهذا جاز فسخ العقود الشرعية
بعد انقضائه ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مدة ولما كان كذلك لا يلزم من تاخير الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة ووجدت المحققين
انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية لمعلولها فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك لان الاصل اتفاق الشرع والعقل مع ان علة
الشرع اعراض حقيقية كالاستطاعة في عدم قبول البقاء والجواب ان التقدم الوجودي لا يستلزم الزماني وقولهم العلة الشرعية
موصوفة بالبقاء ممنوع فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى عدم بقاء العقود حقيقة ولو بقي بقي حكما بحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها
لان الحكم قد يبقى بلا سبب وهو لا يقول الفسخ انما يرد على الحكم فيبطله لا على العقد وليس بصحيح وصفها بالبقاء وذلك ضروري بيت فيها
للحاجة الى الفسخ لان فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيها والضرورة
وقد تقام سبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول وذلك اما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء وغيره او للاحتياط كتحريم الدواعي في
الحج كما في السفر والطهارة اعلم ان المناسب لا يرد هذا البحث ان تقدم على بحث تقدم العلة لانه ما يتعلق بالعلة التي هي علة اسما
وحكما لا معنى فاقامة الغير مقام العلة كما عمله الامام فخر الاسلام ثم اقامة الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو والثاني اقامة
الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن قضاء او ثانية بخلاف الدليل وفقه ذلك لتيسيره اما دفع الضرورة والحرج عن الوقوف عليها
هو الحقيقة كالاستبراء اذ الموثر في الحاجة شغل الرحم بالغير فذلك باطن مقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء الملك

اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء وكالنقاء الخالص اقيم مقام خروج المني في وجوب الغسل والخلوة مقام الدخول في حالة الاحتياط كما في تحريم
الدواعي في المحرمات والعبادات فان الزنا حرام صيانة للنفوس عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من اللمس والقبلة
والنظر بشهوة مقامه في الحرمة وقد حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه للاحتياط واما دفع الحرج عن الناس فيما يحتمل فيه الحاجة
لكن في السفر فانه اقيم مقام المشقة والضعف الخالي عن الجماع مقام الحاجة اذ الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المستحق والنكاح
للضرورة كما في الاستبراء اذ قد تقع الحاجة اليه للعجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق العقد المتعلقة بالنكاح فلو لم تقدر على
الطلاق لانقلب المشروع للصلاح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة ثم هو امر باطن قائم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان يجد الرغبة
اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة سببا او الفرق بين هذا القسم والاول ان الاول لا يمكن فيه الوقوف على الحقيقة وفيما هذا
يمكن لكن مع وقوع مشقة وهما في الحكم سواء الا ان الحرج مدفوع شرعا كالنفوس فان الامام فخر الاسلام وهذه معنى الاقسام المذكورة في الاصل واحد
وهو متقاربة في معنى المعروف هذه الفقه والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب وهو خمسة شروط محض يتعلق
الدار للطلاق المعلق به وشرط هو حكم العلة كشق الزق وهو السبب وشرط له حكم الاسباب كالداخل فيه عبد من حيث
لاحكما كان الشرط في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا
وانما يعرف الشرط بصفته كحروف الشرط اه لانه كقوله المرأة التي تتزوج فانت طالق فانه معنى الشرط دلالة لوقوع الصفة في الكلام وهو
وقع في العين فاصلح دلالة ونص شرط يجمع وجمعه شروط في اللغة علامة على العلامة اللازمة ومنه استراط الساعة اي علاماتها اللازمة
لقول الساعة آتية لا محالة في الشرع علوما تعلق به الوجود دون الوجوب وما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بحسب استراط الشرط المحض ما
هو هذه وجود العلة على وجوده ومنع وجود العلة حسية بعدم وجوده حتى لو وجد ذلك الشرط يصير موجودا عنده حقيقة وانه تراخي
العلة عندنا وتراخي الحكم عند الشافعي كما مر وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط يجوز دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت او متى دخلت
ويدخل في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات تعلق باسبابها ثم هو زيادة على شروطها حتى لو نص انتفاء الحكم له قبل العلم
من المخاطب ومن اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم فصارت الاسباب والعلل مع له المعدوم لعدم الشرط وكذا في العبادات
مقدم لعدم شرطها ومن الصلاة والطهارة المنصوص وكذا في المعاملات وهو لا يجب الوجوب لعدم شروطه وهو انتهاء عليه وشرط هو
في حكم العلة وهو كل شرط لم يجاوز علة فانه يصلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة وهذا لان شرط الشيء
لما تعلق به من الوجود والعلة اصول في اضافة الاحكام اليها لكنها لما لم تكن لها علة بذاتها استعمال ان يخلفها الشروط فيكون تحقق
فان علة التلف انما هو سيلان الدهن الا ان الزق كان ماسكا من اجل العلة صورة فصار تلف شرط التلف فيجب الضمان عليه لان هذا شرط
لم يجاوز علة لان السيلان امر طبيعي يلزم فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولذلك جعل البئر الطرق فانه شرط الوقوع بالدابة المسكة عن الزلق
الموضوع والمشي سبب محض والعلة علة الا ان الارض كانت مانعة للتلف عن الجرف فانه المسكة مباشرة لشرط التلف كل سبب صح
علة لاضافة الحكم اليه لانه مباح لما شهد له ولذلك العلة وهو الفعل لكونه من اجل جميعا لا تعدي فيه ولو لم يعارض الشرط ما هو علة له والشرط
سبب بالعلة يحصل خلفا عن العلة في اضافة الحكم اليه لانه موصوف بالتعدي يجب الضمان على الحافر ولكن لا يصير مباشرا للتلف حتى لا يلزمه
الكفارة ولا يحرم عن الميراث وشرط له حكم الاسباب وهو ما يعترض عليه فعل فاعل مختار من غير ان يكون ذلك الفعل مضافا الى ذلك الشرط
ويكون الشرط مقدما على الفعل كالداخل قيد عبد حتى لو لم يضم فيه خالق اصحابنا الى الماتن من الاباق هو القيد وكان جعل ان له الخيار كان شرطا
في الحكم لانه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب والسبب يعتبر ما تقدم على العلة لانه يعتبر له شبه بالمحض الذي فيه معنى
سابقا والشرط المحض ما تاخر عن صورة العلة وان كان متقدما على انعقاد علة كما في التعليق فصار له شبه بالسبب المحض فكان
كسوق الدابة وقوده بالاباق عند حادث بالشرط وهو الحل بالحدث احتراز صحيح فانه يطلق بسببه على الشرط من كل وجه فكان له شبه بالسبب المحض
التلف مضافا الى العلة المتقدمة لا الى الشرط وشرط اسما لا حكما كان الشرط في حكم تعلق بها لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك

مضاف الى اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما من حيث انتقال الحكم اليه في الجملة وذلك كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فان دخولها في الدار الاولى شرط اسما لا حكما لان الحكم عند مضاف اليه وجوبا به ولا وجود عنده وعلى هذا اذا باع
ثم وجد احدهما ثم الجزاء دخلت الباء انه انها تطلق حالا فان قلت فرق بين الملك شرطه عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا
لصحة وجود الشرط وليس بخلافه وجد الشرط الاول جزاء انتقل الى الملك لشرط الملك لان الجزاء لا يترك قبل وجود الشرط الثاني
ولم يشترط الملك لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى بقاءها الا ترى ان اليمين تنعقد قبل وجود الشرط الاول بلا ملك فتبقى بعد وجوده قبل
وجود الشرط الثاني والحاصل ان الملك شرط لصحة الايجاب وصحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنها فلا يشترط الملك وقال
زفر ان خط الشرطين من الحكم على السواء لانه يصير بهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي اعدامه اشترط الملك وكذا في الاخر وشرط
كالعلامة الخالصة والاحصان في باب الزنا قيل الاحصان عبارة عن سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به
وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام وفي البعض شرط الاحصان على الخصوص كالاسلام
والدخول بنكاح صحيح بامرأة عن شبقه فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة والحرية شرط تكميل العقوبة لا الاحصان
وبقاء الاحصان علامة معرف لا شرط لان حقيقة الزنا علة للرجم لا موثرة على احصان يحدث فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت
به الرجم ومعلوم انه ليس بعلة فالسبب ايضا لانه غير مفض اليه فعرف ان الرجم عند مضاف اليه وجوبا ولا وجود عند وجوده
ولكنه جاء عن حال في الزنا يصير الزنا بتلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا لا شرطا ولهذا لم يشترط شهود الاحصان اذا جحدوا
وثبت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لانه لم يثبت وجوب عقوبة ولا وجوبها عند الحنفية
الشافعي والشيخين ومن تابعهم وقال المتقدمون من اصحابنا وعامة الظاهرية ومن سواهم من الفقهاء والاحصان شرط لان شرط الشيء
ما يتوقف عليه وجوده والاحصان يصدق المشابه لان وجوب الرجم معلق عليه كالنكاح وسائر العقود المعلقة وكونه سببا لثبات
الزنا لا يخل شرطيته فان الطهارة والنية وسائر العقود الشاغرة على الصلوة من انها شروط وقولهم لم يتعلق به وجوب ممنوع والشرط
قد يتقدم كما بينا وقد يتاخر على صورة العلة كما في التعليق ثم الشرط ما عرف بصيغته اي باللفظ الدال عليه وضعا كلكلمة ان
وغيرها وما يعرف دلالة كمعرفة المرأة التي ازوجها طالق ثلاثا الا ان لا يعمل عن معنى الشرط البتة ولا يلزم قوله ع فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فان الكتابة جائزة قبل العلم بالخيرية لا لما قال جمع من اصحابنا انه مذكور على سبيل الحال لا داء ذلك العقود
المجيد منزه عن ذلك بل لان الامر لاستحباب سياق الاية وهو قوله ع وانكحوا الايامى منكم فانه للاستحباب لا الايجاب
فيقتضي تعلق استحباب الكتابة بالعلم بالخيرية والمعنى انما يصير شرطا اذا وقع الوصف في النكرة كالمثال المذكور فان التزوج دخل على
امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر فصار كانه قال المرأة الموجودة طالق فيتعلق الطلاق بالتزوج ولو وقع الوصف في
المعين بان قال هذه المرأة التي ازوجها طالق لكون شرطا ويكون لغوا في الحال فيلغو لانه صادف الاضافة ونص الشرع
الوصفين يعني سواء كان الشرط بالصفة في النكرة او في المعين يوجد وجود الصفة على وجود الشرط كقوله ان تزوجت امرأة او غير
المرأة ان تزوجها والرابع العلامة وهو ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان حتى لا يشترط شهود الاحصان اذا
رجعوا بحال كالعلامة في المعدوم يعرف بها الصانع وعلامات وبالنجم يهتدون الى معرفات الوحدانية الصانع وفي الشرع
عبارة عما يعرف الحكم الثابت من غير ان يتعلق به وجودا او وجوبا كالاحصان حتى لا يشترط شهوده اذا رجعوا بحال سواء رجع شهود الزنا او
لم يرجعوا او رجعوا قبل قضاء القاضي او بعده او قبل انفاذ ما قضى به او بعد انفاذه ومثلنا لما ذكرنا انه لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها
فصل في بيان الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية وانه خلق متمكنا وتارة لا شعورية لا عبرة بالعقل اصلا وفي السمع وفيما
جاء السمع فله العبرة وفيما لا العقل وقال المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه بحرمته لما استقبح فوقوف احكام الشرعية فلم يتوقف على السمع
ما لا يدركه العقول وقالوا لا عذر لمن عمل في الوقت عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد

ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار ونحن بموجبه الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بحجة العقل ولذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا
ولذا اعانه الله تعالى بالحجة وانهم لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة وعند الاشعرية اي عقل عقوبة الاعتقاد حتى يعتقد
اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مطالبا به وحد الله
هذا الفصل عقيب الاحكام وما يتعلق بها ان الاحكام لا تثبت من عدم العقل ولا بد من بيانه ثم ان اهل القبلة اختلفوا في موجبه
العقل باستقلاله وعدمها فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع والمعتزلة حسن الايمان والصدق والاحسان والعدل
وقبح ضدها بالعقل ولا يصح ايمان الصبي لحجة العقل ومن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك يكون معذورا وكذا لو اعتقد الشرك
قبل ان تبلغه الدعوة وانما الحسن بالامر بالايمان والقبح بالنهي عنه واجبة للسمع وبالعقل وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما
استحسنه بحرمته لما استقبحه فوقوف احكام الشرعية فلم يتوقف على السمع بل العقل وقالوا لا عذر لمن عمل في الوقت
عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار ونحن
نقول العقل معتبر لاثبات الاهلية وانه خلق متمكنا وصالحا للمعرفة والموجب هو الله تعالى حتى يعتقد الكفر بواسطة الوسوسة وحلول
في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بحجة العقل ولذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا وان لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار ونحن
لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة واعترض بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون العقل موجب بذاته لانهم
يقولون ان العبد موجد لافعاله وعندنا العقل آلة للمعرفة عرف به حسن بعض الاشياء وقبحه ووجوب الايمان وسكر المنع حتى
الاشاعرة بان الحسن والقبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص يمدح بها او يذم عليها ومنها ما يكون ملائما
للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في الاجل ثواب وعقاب فان كان المراد به بحيث يصح الحسن والقبح فلا خلاف في كونهما
عقليين وان كان المراد به الحسن والقبح ما يثاب به في الاجل او يعاقب عليه فالعقل لا مجال له في ادراك ذلك بل يتوقف على
معرفة بين حتى يبعث رسولا ومن العذاب الا بعد الرسل فلو كان العقل موجبا بالعقل لزم وقوع التعذيب وان لم يبعث الرسل
ولان شكر المنعم لو وجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة اما ان تعود الى الرب وهو منزه عنها او الى العبد اما
في الدنيا وهو ممنوع لانه اتعاب النفس بلا فائدة واما في العقبى وهو كذلك لانه لا مجال للعقل في درك احوال الاجل ولذا دفع الخوف
عن نفسه واحتج المعتزلة بوجوه وانا اوردها وهي منها اختصار احدها ان شكر المنعم واجب عقلا دفع الخوف عن نفسه كذلك
وشكر المنعم دفع الخوف العقلي هو قضاء على معرفة الله واجبة بالعقل والثاني لو ثبت الحسن والقبح شرعا
لزم اسقاط وهما مطلقا لانهما لو ثبتا بالشرع لم يحكم العقل بقبح الكذب بجاز توهم ان الشارع اذا حكم الشرع بقبح شيء
محرم فتجوز صدور الكذب حينئذ من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا والجواب عن قول الاشاعرة ان احتمال العقاب يدرك
الشكر فاندفع الخوف عن ذلك من اجل الفوائد اما الثاني فظاهر ولذا الاول لان احتمال العقاب اما ان يكون واقعا في نفس الامر
ولا فان كان واقعا فدفعه من الفوائد ان لم يكن واقعا لزم ورود الشرع على خلاف الواقع والله تعالى ورد الاية فيما ظهر نفعه
اسماع الا العقل ويحمل ذلك على عذاب الاستيصال الا بعد ظهور الحجة العقلية والشرعية
واعلم ان اصحابنا قد ذكروا انا لا نعني بوجوب الايمان بالعقل انه يستحق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ يعرفان بالسمع وانما
نعني به ان ثبتت في العقل نوع رجحان للاتيان بالايمان بحيث لا يحكم ان الترك ولا اتيان فيهما سيان بل يحكم بان الايمان يوجب
نوع مدح ولا امتناع عنه نوع ذم فعلى هذا الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسئلة كذا في بعض الشروح وفيه نظر لانا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة
وانهم لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة وايمان الصبي العاقل صحيح عند نابل واجب عليه عند الشيخ ابي منصور ولكن من
مشايخ العراق انما الوجوب على البالغ انما هو باعتبار العقل فاذا كان الصبي عاقلا كان كالبالغ في وجوب الايمان عليه وعندهم ايمان
الصبي حسن صحيح والذي لم تبلغه الدعوة وغفل عن الاعتقاد او اعتقد الشرك كان معذورا وقال الخلاف فيما وتصحيح ان العقل

موجب بنفسه كما قال المعتزلة وعند محمد رحمه الله ايضا كانت لا شارع فان من الكل معرفة الله بدلالة العقل فقد تحقق من الزم الاستدلال
بلا وحي ولم يحد بعلة الصوم مع كونه ثابتا في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبرا اثبات اهلية الخطاب لانه لا يفهم بدونه وهو
من اعز النعم لان به امتاز الانسان عن سائر الحيوانات وهو خلق منفاوتا وسماه التكليف اذ من ما يطلق عليه العقل وان كان هذا
الكمال الصبيان فانا نرى تفاوت العقلاء في مقتضى افكارهم وحده لا زمان في الصبيان في اول نشوئهم ولا يعتبر نوعا
اهليته وجوب وهو بناء على تمام الانسان ولادي بولد له ذمة صالحة لوجوب عليه ان الوجوب غير مقصود منه فجاز ان يثبت حكم
حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه وما كان عقوبة او حرمان لم يجب عليه وحقوق الله يجب
متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات هي اهلية الانسان للشيء بعد جهته
لصدوره لذلك الشيء وعليه منه فقوله باء الظرف ما هو لما يصلح له وهو اصلها اصلها وفي الشرع عبارة عن وجوب الحقوق المشروعة
له وعليه فالمراد حق انسان حل امانته وهي شرعة اصولها وفروعها وجعله رب العالم وغيره تعالى له ان وسخر له ما في السموات
وما في الارض واكرمه بالعقل والذمة لصير اهلا بجميع ما يتعلق به وهي ضربان اهلية وجوب وعليه وهو اهلية الحكم
وجوب هو الغالبة لمن كان اهلا لحكم الوجوب من وجه اما اداء او اقتضاء كان اهلية موجود في الانسان سفيه ان تثبت
في ذمته حسبما انقسام الاحكام ان حق العبد وحق الله الخالص وحقوق اشتركا عند الوجوب كونها اهلا لحكمه في بعض
باعتبار وهذا الضرب بناء على تمام الذمة لانها محل الوجوب والاعتراف الوجوب الا دون غيره ومن اهل ثبت وجوب عليه
في العقد العبد والمراد بها ما جرى بين العبد وربه يوم الميثاق قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وليكن في ذلك العهد سوى الشرعة اصل عليه بالانسان عند الايجاب والاستيجاب اي بصيرته
محلا صالحا لايجاب عند عقد شرعا بايجاب ما دام في البطن ليس له ذمة صالحة كونه جزءا من الام فانه
وقد ما سال الام وقرارها وكذلك منفردا بالجنين معد لكونه له ذمة صالحة فاعتبار هذا الوجه يكون اهلا لوجوب الحقوق من ارث
وعتق ونسب ووصية واعتبار الوجه الاول لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه واما الولادة فله ذمة صالحة باجماع الفقهاء للوجوب
له وعليه حتى لو انقلب على الانسان فانفلت بحكم الضمان عليه وان زوجه او ابوه مهرا امرأته غير مرة الوجوب غير مقصود منه
مقصود منه حكمه وهو اداء او لو كان كذلك كان ان يبطل الوجوب لعدم حكمه كما تنتفي الوجوب لعدم محله مع قيام سببه كبيع الحر وما
جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا الضرب منقسما بانقسام الاحكام فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن
المبيع والصلة التي يحتاج اليها الزوجات والقرابات فان وجبت في حق الصبي لوجود سببه وهو حكمه وهو وجوب الاداء
وهو الذي هو مقصود عنه لان المقصود هو المال في حق الفعل فالمراد بالغرم رفع الخسران بالكسر بالجبر بالمال وبالعوض حصول الربح وفي نفقة الزوجات
معنى المعاوضة وفي نفقة القرابات مؤونة اليسار فيكون اداء الولي في حصول هذا المقصود كاداء الصلة التي يحتاج اليها الاحرار
كتحمل العقل يكون الصبي من اهله لانه لا يخرج عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك يختص بها حال العشائر وما
كان عقوبة كالقصاص او حرمانا كحرمان الميراث لم يجب عليه لانه لا يصلح لحكم فيبطل القول بلزومه وما كان من حقوق الله تعالى صح القول
بحكمه يجب ومتى لم يصح لم يجب وان صح سببه ومحله ولا كان يجب على الصبي قبل ان يحتلم لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات
الخالصة المحضة البدنية او المالية المقصودة في حقوق الله تعالى هو الاداء وذلك لا يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لخالقه الابتلاء
والصغر ناقصة والعقل غائب ليس صالحا للطاعة لانها نيابة جبرا لا اختيار لتوهم عليه شرعا بالاختيار منه فلو وجب ذلك لصار
المال مقصودا وهو باطل في جنس القرب لدلالته على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد والله منزه عن الحاجة فلذلك لم يلزمه الزكوة
والصلوة والحج والصوم وما كان مؤونة في الاصل وهو العشر والخراج لزمه كونه اهلا لوجوب المؤن كنفقة الزوجات وصوم الاولاد
مقام الولاية لان معنى القربة والعقوبة فيهما غير مقصود ولا خرج ذلك عن كونه مقصودا ظهر ان المال فيهما هو المقصود والاداء الولي في ذلك

كالولاية وما يشبهه من الولاية كصدقة الفطر ونفقة عبده وحسنه وابي يوسف رحمهما الله اجراء ما الاهلية الحاجة والاختيار
الحاجة وذلك بواسطة الولي وابي محمد رحمه الله لما قلنا انه ليس اهل العبادة باداء الولي وما كان عقوبة كالحد فهو لا يجب
اصلا سواء كان خالصا او محضا على اصل انه ليس اهل تحمله وهو موجود بالعقوبة [illegible] واهلية الاداء وهي نوعان
قاصرة مبنية على القدرة القاصرة من اهل العاجز بدنا الناقص كالصبي جاز والمعتوه البالغ ومبنية على صحة الاداء وكاملة
مبنية على القدرة الكاملة من اهل الكامل والبدن الكامل ومبنية على اداء وجوب الاداء وجه اختلاف هذه الاهلية لان الاداء
متعلق بقدرتين قدرة الخطاب وذكر بالعقل وقدرة العمل وهي البدن والانسان في اول احواله معدوم القدرتين بالفعل
لكنهما قائمتان فيه بالقوة فخرج كل واحد منهما الى الفعل شيئا فشيئا بحسب الترتيب وجهة الكمال قبل البلوغ ان يكون كل واحد منهما
قاصرا لنقصان في البدن لم يكن البدن بعد البلوغ الى المعتوه واهلية الصبي في الاحكام والشرع بني على الاهلية القاصرة
صحة الاداء وعلى تمامه وجوب الاداء ووجه اختلاف ان في الزكاة اذا قبل الكمال وجها بناء الحرج مبني موضع ما جعل عليكم في الدين
من حرج فلم يجب الزكاة لانه اسقاط فكيف الاولى ما حصل وتقدير ما ان يجعل الزكاة وقدرة بدنه بقبيلة الفهم والحرج اهل العقل
بالعيان بان يحتاج الى ما يصرفه لمدرك الموانع المستوفية فيما يتعلق ومدرك وكذلك مصالحه ارتفاع وبعد ارتفاع الحاجة
ظاهرا متفاوتا احوال البشر في حقه الكمال بعد على وجه تعذر او فوت غيره فاقام الشرع اعتدال الحال بلوغ مقام الكمال حقيقة
في بها الزام اختلاف عليه تيسيرا على عباده فصار يوم وصف الكمال قبل حد الكمال وتوهم بقاء النقصان بعد ساقطا
ان سبب تقاصر لما قام مقام الحقيقي ساقط التيسير الحكم حد وجوبا بعد ما [illegible] واحكام متفرعة بعد الحقوق صح
ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وحسبانه صحة من الصبي لا لزوم عهده وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يعتبر عهده وما يتردد
الامر بين الحسن والقبح كالصلوة وكونها صحيح لا اداء من غير عهده وما كان من حقوق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة صح مباشرته وفي الضار
المحض كالطلاق والوصية بطل صلاة في الذمة بالاسقاط وكذلك بولي ولي وان كان في كل منفعة لكن يحتمل له مباشرته
وله عبارة فيه كالوصية واختار احد الاهلية منفسه في هذا الباب عليه الاداء عليها من اهلية الوجوب لوجوب
اسمع ان كان حسنا لا يحتمل غيره لا يعتبر لا يعتبر منه مرفوع بوجه وجب القول بصحة من الصبي لما ثبت عليه ذمة ووجد منه
عقيبه ان الشيء اذا وجد عقيبه الشيء الحكمي من الشرع فقد كان الايمان باصل كونه حسنا لا يحتمل غيره واعتبر فيه الا في لزوم ذمة
وهو يحتمل الوقوع فاما الاداء فهي عنها لا يحتاج الى خلوه عن جهة فان فيه حرمان الارث الى جهاتين فيه مما الكافر مصالحه
الجاني على الكافر الا ان اسلام من سلم لانه جانب السلم لا فاطمة وذلك لا يرفعه الزوجين ومن سلم ان هذه الاحكام مصالحه
فلا بد من الاحكام الاصلية من غير لان الايمان صحيح ملاقي في اسلامه حسنا ما وفعل بعد الاسلام صحته وانما تخرج صحة الشيء من
حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة لا من ثمرته ولو كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر والمراد من كون الكفر قبيحا ان حرمته حقه كونه
الزنا وشرب الخمر لا يجوز بقوله لان جهله حقه لا يمكن ان يجعل عفوا لقبح الصلاح لانه نصح زندقة في حقه الاخرة لانه ما وجد كونه
ولا يمكن العفو منه وجب القول بصحته وما لزمه من حرمان الارث وبقاء عزته فانما لزمه حكم صحيح ارتداده لا المقصود استنبه واما
عدم جواز قتله بعد البلوغ لان اختلاف الصلاح صار شبهة في قتله وكذلك يجبر على الاسلام كالمرأة وما كان بين الامرين من كونه
حسنا لعينه وقبيحا لغيره من حيث انه يحتمل النسخ كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير عصمة فلا لزمه لانه بعد الشروع ولا القضاء
سقوط الفساد ولو احرم فارتكب محظور احرامه لا لزمه الجزاء لانه ما ذكر هذا الكلام مناقض لما ذكر في مسئلة الصلوة
حسنة لعينها ومهما ذكرنا من الحسن وغيره لانا نقول الواجب من الحسن لعينه مهما لا يحتمل السقوط والصلوة عندنا كانت من هذا
القسم والقبيح لغيره وما كان مباحا فيه صحة الاداء اصلا بالاعتبار نقصان فكذلك مستحق ذلك على الاهلية الكاملة وما كان من
حقوق عباده فلثلثة اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح منه مباشرته لان الاهلية الكاملة

والقدح الفاحشة كالبغي بعوان الاذا ذكر مثل قبول الهبة وقبول الصدقة والاصطياد والاحتطاب وكذلك وجب عليه صحة
عبارته في مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لان خطه من ذلك صحة عبارته وذكر عند الحقائق عظم الشافعي واما
ما كان ضررا محضا كالتبرع وهبة ان الصبي صحة التبرع واسقاط الرجم الواجب فلم يشرع في حقه المضار فبطلت مباشرته وذكر
مثل الطلاق والعتاق والهبة والصدقة ولم يذكر ذلك عليه بما فاذا الغرض انه ملكه الحاصل عليه لان مباشرة الحقوق كانت لاجله
الغضا اعلب الغرض حال الغضا نفعا محضا لا شوبه مضرة لان الغبن عوما مورث اعقب الامر جهة التوسل الى احد
المال وقد وقع الامر عنده وابه الغضا نفعا محضا بهذا الشرط بالمنافع الخالصة واما ما دار بين النفع والضرر كالبيع والتجارة
والنكاح فانها تستلزم زوال الملك وهو ضرر وحصول الملك وهو نفع فملكه الولي ولا يملكه نفسه لما فيه من تمام الضرر
ولا يملكه الولي لانه اهل لكونه بالتصرف بعبارته لو كان هذا لسببه لا محالة لان الاسباب انما تعتبر احكامها لاجلها
وما كان حاصله وهو جهل الضرر فقد اندفع من الولي ودل انه اهل جهة كل منفعة لكن تعتبرها مباشرة ولا يعتبر عبارته فيه
واصله في هذا الباب ان من كان موبا عليه بالبيع ولا يملك كونه كذلك لا يجوز كونه موبا ما دام الفقد وجهة ما ذكره لا يجوز
جوزه وجرى هذا الاصل في الفروع فان الاجنبي عبارته في الحكم باسلامه اذا سبق منه قولا به ان المنفعة المحضة بالاسلام
لكن يعتبر بما شرط الوقف انه يرسل باسلام احد الابوين بعد ان كان عاقلا وكذا في البيع والاجنبي ترتيبه لا حكم لهذه
زعمه بسبب طرق البيعة لا لاسلامه فسقط اعتبار مباشرته نفسه وعبر عبارته في الوصية لان منفعة مطلوبة بالاكل
نفسه بمباشرة الولي وكذا في اجب بالوقف ولما كان في عبارة صبيه صار موبا عليه وما كان في حق صبيه لو جعله
اهل حقوق بيع وبيا نفسه وما ذكره في الجوهرة ان الذي يتصرف بعبارته يعود عليه وكذا الحكم في جميع
الامور الاخر في معنى انه كتبه ان لو جعل هذا التصرف بمباشرته تكون منافعه ويحتمل ان لو جعل التصرف بمباشرة وبه
تكون موبا عليه لان لو جعل تصرف الصبي والجمع بهذا الوجه غير مستقيم فانه موبا في بيع حرف سيد لانه يمنع
يحصل كتابة اعرض عن جنس ولا يمكن حصوله بها موبا له . والاصل المعتبر على ان الصبي لو كان حيا وقوله صحيح وجوابه
كما يتكلمه في حق فقد اصاب من ابيه اذا استطاعه ما عليه السعي على البيع قد سقط عن صبيه لان جميع الاداء
كان تبرعا ووضع عنه لاداء وجهة تبرعه وضع عنه جهة وبيع منه وله ما انفقه فيه ويجوز على ابيه لان عبيد كذلك
بعد وقوف هذا العوض التي عرض من عليه الى بنائها على تمام الرمة لتمييز ذكام سعفة ما وكان سماوية وتنسبه
والعوارض جميع عاينه من عرض الذات الى سفلي لسفلي لذكر سمي اسمي عارضا حتى ما يبعد عن ذاته سماوية وبسعة
تكنسه فتسماوي ما يكن من قبل بجانب الشرع من غير تكلف العبد فيه صنع وهو سفلي لكون العبد فيه صنع والسماوي
وزنا ومرض وانحطاط الطوق لكسب هو من كسب حسان عبد وكسبه وهو الجهد والكسب الحرث وكسبه
والسفلي ذلك فيه الجهد وزيادة صاع وتسميته ما يعرف الاحكام وهم بذكر من العوارض واحدث . من سر ان من
دار الرض شيئا فان سرت الاسلام في سماء السماوي سفلي الحكم والمصنف الصوفي الحق لكونه اسلم بتبعا ان
نظر الى الصوفي اول حوالة بحثي فقدم الصوفي الحق بالصوفي معروفة بحثي والمصنف نظر الى الصوفي عيان مراد حوالة الادمي
وقت السوفي فقدمه واعتقد قدمه محمد الاسلام في سماء السماوية فلما عدد من العوارض وانكان باشا اصل الخلقة ان الادمي فيه كلو
عند كادم وحواعليه والانه عند داخل في جملة الانسان فان الانسان الكبير مشتمل على جملة موجد الصوفية والشيء الواحد يشتمل
جملته وان الظلم في الانسان الجملة صدق على الانسان عليه وقد شاء ان عدد الوجوه على قيام النفقة والادمي يوسوله ذمة صالحة لوجوب جميع
الفقها كانت اسبه الوجوب ثابتة في حق الصبي وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبي وكان مرادا لوجوبه على اهليه وهو في اول حوالة كالعوض
لانه عدم العقد ونقض بان امراة المجنون اذا اسلمت عدت على الزوج بالاسلام وان اسلم احدهما والزوج العاقل منهما وانما استحق امراة الصبي

[illegible]

الصلوة لما بينا والتحقيق فيه ان الطهارة لما شرطت للصلوة فجميع الصور والحائض والنفساء عاجزتان عنها صارتا كانهما
لم تنالوا سبب وجوب الصلوة فلم يجب الاداء لعجزهما لا محالة والقدرة وجوب القضاء مبني عليه فلما لم يجب الاداء لم يجب القضاء اما الصوم
فلم يسقط الطهارة لمنافي اصله فصار وجود الطهارة وعدمها بمنزلة فصار لهما سبب وجوب الصوم تقديرا وان لم يكن تحقيقا
فوجب القضاء بناء عليه ... والموت انه ينافي احكام الدنيا فانه لا تكليف حتى يطالب الزكوة وسائر القرب عنه وانما يتعلق عليه
المأثم وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين ببقاء ماله وان كان دينا بقي بحق الذمة حتى يقضى الدين
او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح بخلاف العبد المحجور
لقوله تعالى من بعد وصية يوصين بها او دين ... وان كان حقا لعبده فيصح من الثلث وان كان حقا لعبده بمنزلة ما يتعلق به الحاجة ولذلك
قدم حقه على دينه ثم وصاياه من بقية ثم وحق الوارث يطرق بخلافه عنه نظرا له فيصرف الى من يقوم مقامه نسبا او سببا او دينا لا
نسب وسبب ولهذا نفت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء ولما تعلق المراد زوجها في عدتها بقاء ملك الزوج
في العدة بخلاف حالة الحياة لانها مملوكة وقد بطلت عنه المملوكية وما لا يصح لحاجة فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار
الوارث قبل موت المجروح وقال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث لما قلنا واذا انقلب الى المال فهو موروث ووجب القصاص للورثة
كما في الدية وله حكم الاحياء في الآخرة لان الموت عجز ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترزنا به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز يلحق
كل منها نوع قدرة والاحكام التي تعلق بالميت نوعان احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول اقسام رجع ما يؤدي الى الوجوب والصوم
وما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع وما شرع لحاجته وما لا يصح لقضاء حاجته وانما يكون تصرفه في حال الحياة فالاول يسقط
بالموت لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز التام اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة فوت غرضه وهو الاداء بالاختيار
حتى يبطل الزكوة عن الميت بحيث لا يجب اداؤها من التركة لان المقصود منه حقوق العباد وهو الفقراء وهذه الحاجة وما يتعلق عليه المأثم لا غير لان ما يتم
احوال الآخرة والميت فيها كالاحياء كسائر الاحياء الا ما كان حقا متعلقا بعين او لم يكن فان كان الاول كالرهن والمستأجر والمغصوب
والمبيع والوديعة يخرج كل منها عن ملك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود الى المقصود حقوق العباد والمال والفعل تبع يتعلق حقوقهم
بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان كان الثاني وهو ما يتعلق بذمته لا يمكن تخريجه
بطريق الحكم كالنفقة او لم يكن كالدين فان كان الثاني لم يبق بحق الذمة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لانه موجب الزوال
بالاعتاق بكونه مندوبا اليه والموت بخلافه وقد عرفنا فساد ذمة العبد لمحل الدين بدون التزام مالية الرقبة والكسب لهما فلان لا تحتمل
ذمة الميت بالطريق الاولى فوجب ضم المال اليه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح الا اذا كان
للدين كفيل لان الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل الدين نفسها صار الدين بمنزلة ساقطة احكام الدنيا بالموت بخلاف العبد المحجور
لقوله تعالى من بعد وصية يوصين بها او دين فانها تصح لان ذمة العبد في نفسها كاملة لانه حي عاقل بالغ ولهذا يملك الاقرار بالحدود والقصاص في الاصح
ما اقر به بعد الحجر يؤخذ المال وما ضعفت ذمته بحق المولى فيكون الاحتياج الى التوكيد وهو المال او الرقبة لضعفها في حق المولى وان كان
الاول كصدقة الفطر وبعض المحارم يبطل بالموت اما بيان انها صلة فلان الصلة اسم لما يجب من المال تعالى بلا عوض كالزكوة وبعض المحارم وصدقة
الفطر كذلك واما بيان انها تبطل بالموت فلما عرف ان ضعف الذمة فوق ضعفها بالرق والرق منع وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ولمنع الوصية راجع الى صحة تصحيحها والصلة الثالث لم يبطل بالموت وهي حقه تعالى
ما يقضى به حاجته لانها تنشأ عن الحاجة التي هو دليل النقصان ولا يجري فوق الموت ولهذا لم يبطل بالموت بعدم الاهم فالاهم بعدا اولا
بحقه اعتبارا بحال حيوته فان جهازه وهو مؤنة غسله وتكفينه ودفنه بمنزلة اكله وشربه والسنة في حال حيوته وبالدين
لا يتعلق عن بعض الاشياء في حال حيوته فكذلك في حالة عدم دينه على وصاياه لان الدين واجب والوصية تبرع واستيفاء الواجب اهم من استيفاء

احكام

النوع ثم عدم وصاياه كلها على المدلات واقعة كان قال أوصيت لفلان كذا أو موضعه كلها على بعد الموت
لعوله من بعد وصية توصي بالولد الشيع نظيره ومع حق الوارث على استحقاق الحاجة الى تدارك ما فوته حيوته وهذه امتنى من الحاجة الى خلافه
الوارث عند في الحال ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة على الميت الان حاجته الى من يخلفه في اموال بعد موته وخروجه على اصله الملك ما قبله
فاقام الشيع اوب الناس اليه مقامه نظرا له الان في ايصال ماله الى اقربائه واحبائه نظرا له وصلة للقرابة قال النبي عليه السلام لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة تكففون الناس ولهذا لم يجز الوصية من الصبي لما فيها من ذلك النظر فنصرف الى من مصلحة بسبب اي قرابة كالاب
والام والولد وغيرهم او سببا وهو الزوجية ومولى العتاق والموالاة اذ ونا للاسباب ولا سبب بان يوضع في بيت المال قضاء لحاجة المسلمين
ولهذا الى ولبقاء ما تعلق به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى الان المولى يحتاج الى بقاء الكتابة لنيل ثواب التحرير قال النبي عليه السلام من اعتق
رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا من النار وقضاء دينه وسداد وصاياه وعتق رقبته من بدل الكتابة وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء
لان الملك يصلح الى بقاء الكتابة لنيل ثواب الحرية فيبقى كما كانت من وفائه وحكم حريته واخراجه حيوته حتى يموت ساعي في ماله حيرانا
لورثته وعتق اولاده المولودين في المشترى حال الكتابة ولما تفصل المواد زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك النكاح فانه في حكم القائم
لحاجة تمام سقوط العدة لانه لا يحتمل التحويل الى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال باقتضاء العدة والغسل من حوائج الميت فيبقى ملكه فيه ابقاء
ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف المعتدة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها لان النكاح موتها يرتفع لحاجة عدتها
لانها مملوكة وورثت عنه المملوكية فلا يبقى حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت
مراعاته بالعدة الى ملك النكاح لم يشرع للمولى كان عبدا وانه وحرمة المصاهرة فان يصل الملك من عن العدة والموت سافرة والمملوكة
منى عن الحر والموت يوافقه ومع ذلك يفوت المملوكة بالموت فلما بين المملوكة بالموت مع موافقة الحاجة لان الابقى الملك لمصلحة الموت لها ولحق
احسب ان شرعية الملك لدفع الحاجة بعد موته والمملوكية لم تشرع لدفع حاجة المملوك قال حيوته فكيف يبقى بعد موته مع الحاجة
المملوكية واما العلم الرابع وهو ما لا يصلح لحاجة فالقصاص فانه يشرع لدرك الثار بعد انقضاء الحيوة وعند ذلك قد عرفت ان ما يجب لميت
ما يصلح لغيره احد والحاجة للميت في درك الثار فلم يجب القصاص لورثته ابتداء لان الجناية تقع واقعة على حق الوارث
من وجه اسباعهم يحيوته ولان بعد الموت حق صح عفو المجروح وتقديم عفو الوارث قبل موت المجروح وهو دليل على ان القصاص وجب
لهم بطريق الاصالة لو لم يكن لدرك الصلح العفو لانهم عدم الورثة حال حيوته لورثته وقال ابو حنيفة حق القصاص فيه موروث لنا ما قلنا انه
حصل لورثته ابتداء من غير اعتبار من الورثة لانهم لان الوصية ترجع اليهم واذا انقلب الا بعفو بعض الاولياء او بالصلح فان قال موروثا لنا
ميت لمنتقل الى الورثة بطريق الخلافة لانه يصلح لحاجة بعض ديونه وسداد وصاياه كانه سواء الواجب لا يصلح ولهذا لان الخلف
يجب ما يجب به الاصل وسبب الفعل وهو القتل العقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب في الاصل وكان الصلح في القصاص
ايضا يجب للميت لانه واجب عقابه لفوت مدة حيوته الا انه ثبت للورثة ابتداء لما بينا وهو كونه غير صالح لحوائج الميت بعد القصاص حيوته
دفعا لعرض سنده وهو درك الثار راجعا اليهم وهذا المانع لم يوجد في الخلف فجعل موروثا فان قيل انما يصير موروثا ان لو كان ثابتا
حال حيوته والاصل وهو القصاص لم يثبت حال حيوته فكيف يثبت الخلف في ذلك الوقت اجيب بان الاصل بالنظر الى السبب وهو الجناية ثابت
في حال حيوته ولهذا يصح عفو المجروح وكذا عفو الوارث قبل موته فثبت الخلف في ذلك الوقت ايضا عند سقوط الاصل قوله وجب القصاص
لزوجين الظاهر انه معطوف على قوله لما قلنا ان القصاص يجب للورثة ابتداء وجب القصاص لغير زوجين للميت الزوجين
يصلح سببا لدرك الثار لانه بناء على المحبة والمحبة بالزوجية فوق المحبة بالقرابة ووجوب القصاص لغير زوجين نظير ارث احد الزوجين من دية الاخر
لان الزوجية لا تصلح سببا لدرك الثار وهذه اقسام احكام الدنيا عرفت بالاستقراء وفصل في وجه انحصار في الاربعة ان الحكم المتعلق
بالمتاع اما ان يكون من باب التصرف الا ان كان فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون فيه حاجة الاحلام الا ان كان فلا يخلو من ان يكون
الحاجة للميت ولغيره فان كان للميت فهو النوع الثالث وان كان لغيره فلا يخلو من ان تكون الحاجة متعلقة بالعين لا بالمالية فهو النوع الثاني

وان كان بالمالية كعتق حق الوارث متعلق الورثة في القصاص فهو النوع الرابع وقد ضعف واما احكام الاخرة فقسمت في احكام الاحاديث
ارجعا النوع بالاستقراء احد عاما على الجزء من الحقوق العامة والخاص والثاني ما يجب للغير عليه منها والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة
بواسطة الايمان والطاعات والرابع ما يلقاه من عقوبات وملامة بواسطة المعاصي والمعصومة الطاعات الى العبد لميت له الرحم
للمادة والمهد للطفل من حيث انه موضع المادة في الرحم لمصير عاقبته اهلا للاحكام وكذا الطفل في المهد انما يصير عاقبته اهلا للاحكام
وكذا الميت ومع القبر لاحكام الاخرة ثم القبر للميت اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران لمن يوجد الله ان يجعله لنار روضة
من رياض بكرمه ونفضله ومكتسب وهو انواع الاول الجعل وهو انواع جعل باطل الاصلح عند ابي الاخرة كجعل الكفر وجعل صاحب
الصوم صفات الله واحكام الاخرة وجعل الباغي نصر مال العادل اذا اتلفه وجعل من جاهد في احياء الكتاب والسنة كالفتوى مع
امهات الاولاد ونحوه والثاني الجعل في موضع الاجتهاد الصحيح وفي موضع شبهة وانه صلح عند او شبهة كالمجتهد اذا افطر على ظن انها فطرية
وكمن زنى بجارية والده على انها تحل له والثالث الجعل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكبر عند او يلحق به جعل السمع وجعل الامة
بالاعتاق او بالجبار وجعل البكر بالنكاح الولي وجعل الوكيل والمأذون الاطلاق وضده هذا فرع من العوارض السماوية شرع في بيان
العوارض المكتسبة وعدها الجهد وان كان اصلها الكون زائدا على حقيقة الانسان واجهد قادر انه يمكن على الله تعالى
يشتغل بالكاف اكتسبه الانسان فعلى هذا يلزم ان يكون الوف من العوارض المكتسبة لانه شرع جزاء الكفر والكفر مقدور الازالة
فلذا اجراؤه لا نقول انه شرع جزاء في الاصل وفي حالة البقاء صار من الامور الحكمية فيما يقدر الانسان على ازالته فيكون مكتسبا
فان قيل فعلى هذا لم يكن بسبب من العوارض السماوية لانه بعد ما سكر تسمية وسوء ادراكه فكان كالوف
اجيب بان السكر من حيث حاصل بفعل العبد وكسبه فلا يلتفت اضافته الى الغير واما الوف فهو جزاء جناية الكفر والجزاء
انما يستحق لو كان من قبل عدم الجاني لان الشخص الصحيح مجازا بالفعل نفسه يعني اضافته الى الشرع والجهل يطلق على معنيين احدهما
عدم العلم عما من شانه العلم وهو بحسب اصل الفطرة قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وهو بحسب الاصل تسمية
بعيب وبحسب الاستمرار بالسفر بطرة العلم عيب وثانيهما اعتقاد جازم غير مطابق وهو عيب وخلقه فجهل الكافر ليس بعذر لجحود
ما يصح به ثانيا فان السمع خلق فيه قدرة واوضح دلائل يمكن فيها من تحصيل العلم فان الايات الدالة على وحدانية متنوعة وكمال قدرته
واحاطة علمه لا يحصى كثرة فكون الكفر جحودا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل
من المعجزات الظاهرة والحجج القاهرة بينة لا وجه انكارها اما بالنسبة الى الذين كانوا في زمانهم فبلغت حدة واما بالنسبة الى من
بعدهم فبالتواتر بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها مكابرة ولذلك جعل صاحب التقويم في الصفات الالهية لجهل المعرفة لصفات
وجهل المشبهة فانهم قالوا بحدوث صفات ذاته وقالوا عنها مشبهة لله مخلوقة صفاته ليس بعذر لما في الادلة
دلت على الوحدانية دلت على من هو حي عالم قادر سميع بصير متكلم لان الله تعالى الا هو الحي القيوم والا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
بصير وكلم الله موسى تكليما ولان من يوقع نسج دباج مقتن وبناء قصر عال من ميت او جماد او جاهل او عاجز يعد من المجانين وكذا اتصاف
الذات بكونه عالما بالعلم وقادرا بالقدرة بالحي اذ اطلاق الاسامي المشتقة من المصادر على ذات مشروط بثبوت معنى بها اشتقت
الاسامي معنى الذات والا لكان لغوا وهذا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد عرف في موضعه من محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته حادثة استلزامه حدوث الذات وصحيح الا ان هذا الجهل ودليل لان صاحب التقويم يقول بالله لم يزل موجودا ليس كمثله شيء ولان
انكار صاحب التقويم انما هو علوم في التوحيد فلا يكون كالاول وكذا جهله باحكام الاخرة كجهل المعتزلة بسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والمرسل
والصراط والحشر والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجعل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهالهما جهل
باطل لان الدلائل من الكتاب والسنة ناطقة بها واضحة والنفي على دليل فلا يكون عذرا في الاخرة وكذا جهل الباغي والمعاند الذي خرج عن طاعة
الامام الحق على ظن انه الحق والامام على الباطل تاويل فاسد ليس بعذر لانه مخالف الدليل الواضح كجهل الامام العدل على الخوارج بخلافه الواضحة

فان الدابة لا تحتمل حقيقتهم على وجه بعد جاحده معاندا لكنه لما كان متاولا بالقول لم يكن جحده موجبا لكفره ومعنى اذا اتلف
مال الغير او نفسه اذا لم يكن له منعة فلما اذا كان له منعة فقد خلا الوجوب عن الفائدة فلا يدخل في الحكم وبه الفاسد تعلقا بانه
لا يجب الضمان ح كما لا يؤاخذ اهل الحرب به بعد الاسلام ويجب جهاد الباغي بطريق فرض الكفاية فاذا اجتمعوا وعزموا على الخروج
وجب على كل مسلم سوى هذا القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تع فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى
امر الله ولا ضمان باتلاف اموالهم وقتلهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولا حرمانا من الميراث بالقتل حتى لو قتل العادل
مورثه الباغي في الحرب ورثه لانه قتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقصاص وكذا جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة
باطل لا يصلح عذرا كالمفتي بخلاف متروك التسمية عمدا فانه مخالف لقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان مطلق النهي للتحريم كقوله تعالى
يحرف من فانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة تناول جزائه والا لم يدل على الحرمة بعدم ذكر اسم الله لان التحريم بوصف دليل على ثبوته
في الحكم بالوصف كالميتة والموقوذة فلم يستلزم حل الاكل على الميتة وذبائح المشركين اذا الحرمة هاهنا ليست بعدم ذكر اسم الله حتى لو ذكر اسم
الله عند الموت لا يحل فثبت ان القول بحل متروك التسمية عامدا باطل فلو قضى القاضي بجواز بيعه انفذ قضاؤه كالمفتي بجواز بيع
امهات الاولاد وهو قول شمس الائمة السرخسي وداود الاصفهاني ومن تابعهما من الظاهرية وهو مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام
ولدت مارية ابراهيم من رسول الله فقيل لرسول الله الا تحتجبها فقال اعتقها ولدها هذا كله انواع القسم الاول والثاني الجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة اي في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة كالمخطئ اذا اتلف على ظن ان الجماعة تطربه فانه جهل في موضع الاجتهاد
لان عند الاولى الجماعة نظر الصوم فلا يلزمه الكفارة لصلاحيته عذرا وشبهة وانما قيد الاجتهاد بالصحيح اذ لو كان جهل في موضع الاجتهاد
نظر الى ظاهر الحديث ولكن من اجتهاد صحيح لا يصلح شبهة حتى اذا اكل متعمدا بعد ما اغتاب لزمه القضاء والكفارة سواء كان بعد حدث
الغيبة وهو قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم او بعد عرف بان المراد منه نقصان الثواب لا حقيقة فساد الصوم او لم يعرف ولكن ترك
بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه لان الحل يشتبه على الولد باعتبار ان الاملاك متصلة عن
الوالد والولد والمنافع دائرة والولد جزء ابيه فيشتبه عليه انها كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء ايضا فيصير الجهل
بالحرمة وتاويل ان الجارية تحل له شبهة والشك الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر فانه يكون عذرا في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب السارى
حتى فاتى الشرائع قبل العلم بالتبليغ بالمحال وعلى هذا الخطاب في اول ما يدرك فان من لم يبلغه كان معذورا مثل بارد وبالي نقضه
اهل قبا وقبله بحرم الخمر قال الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم وقال تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فاما اذا انتشر
الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فانما اتى من قبل تقصيره اذ من قبل خفاء الدليل فلما حدث لم
تخلف الماتي العزيز ولكنه عدم والماء موجود فصار لم يجزه ويلحق به جهل الشفيع بان لا علم بيع دار له شفعة فيها فانه يكون عذرا حتى علم بذلك
تمكن من الطلب وان مر زمان من وقت البيع لخفاء دليل العلم لان صاحب الدار قد تفرد بالبيع فيكون خفيا وفيه الزام لانه يلزم الشفيع ضرر الجار
وما فيه الزام موقوف على العلم كاحكام الشرع وكذا يلحق به جهل الامة المنكوحة بالاعتاق او بخيار العتق ويجعل عذرا لخفاء الدليل في حقها اما
في الاول فلان ابيها قد تفرد بالاعتاق واما في الثاني فلان اشتغالها بخدمة المولى شاغل لها عن تعلم احكام الشرع بخلاف خيار السلوغ
فانه يثبت بواسطة الجهل لان الدليل لم يخف في حقها لانها غير مشغولة بخدمة احد فيكون الحصول على تقصيرها في الطلب فلا يصلح عذرا كذا
يلحق به جهل البكر بالنكاح المولى بعد البلوغ اذا زوجها المولى ولم تعلم بالنكاح يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار وان سكتت
قبله وكذا يلحق به جهل الوكيل والماذون بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر يكون عذرا لان منصب الزام الناس
الطلاق الوكيل فلانه ملزم الحق على موجب الوكالة فان من كان وكيلا بشراء شيء بعينه لا يمكن من شراء نفسه وكذا لا يجوز ضربه
مع من الفعل شهادته له فعلم ان فيه نوع الزام فلا يثبت بدون العلم واما الماذون فلانه ملزم الحق على موجب الاذن وتعلق الدين
برقبته وكسبه في الحال ويطالب به بخلاف ما اذا لم يكن ماذونا فلانه لا يطالب للحال بالدين الذي في ذمته واما في العزل فلان التصرف مع

على الوكيل وتحمل عين مضمونا عليه فلا في المحجور لكون المضمون عليه بسبب والابد عنه ... والسكر وهو ان كان من ماء
شرب الدواء او شرب الخمر او مضمضة نصرانيا لا يعلم بحيث يعلم الخلاف والحنفي وسائر المحرمات وان كان من محظور بان اكره
على الفعل مباشرة بسبب يصلح العاقد على الجد بموجب تقلد من غير تروية وسواء كان من مباح كما اذا شرب دواء كاسيج الاسمن
فسكر به او شرب نبيذا فسكر به او شرب ماء السحلب وصفته حمص الشرة كشوك تجمد من الحلقة او الخمر او العسل فسكر به او
نوع من شراب يعمل من العسل فشرب فسكر او كان مضطرا فشرب منه ما يدرء الاضطرار فسكر به بدله فانه يصح طلاقه والعتاق
وسائر التصرفات لان هذه الاشياء ليست من جنس ما تلتذ به في الاصل والكلام فيما اذا شربه عند ورد فصار سكرا بخلاف من قام
عطشان جسده على موت جهدا فانه يحل الشرب لان الاسكر من شرب من جنس ما يلتذ به يصير اسكره كالسكر من الشراب
وهذا السكر لا يمنع الخطاب لانه جاء في الشرع ان الله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان في حال السكر
في حال السكر فلا شبهة اذا كان في حال الصحو فكذلك لو كان ما فعله مما يوجب حقا كرد صاحبا بالالف وعتق
الصغير زمان سكره لانه اذا لم يصح الخطاب في حال الصحو تعلق الخطاب بملك الحالة ايضا فان الصبي زمان الصغر خطاب
لانه مستعمل بكامل حرمته اذا لامت حقوقا واجبة فلا يعمل كذا وجب تعلق الخطاب بالصحو زمان سكره وعلى السكر
لا ينافي الخطاب واذا ثبت انه مخاطب بما ان السكر لا يمنع شامل العبد لتحريمه احكام الشرع كلها ويصح عليه الطلاق اذا باشر
سببه عمدا او قربه عمدا كما اذا قذف او قربه لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع الى السكران لا يستقيم ان يرد الشبهة
على تقدم شرعه لا يصلح يصرح الرجوع فيه بدليل فاذا اعتق او اعتق او باع او اشترى او قوضى صح الردة والاقرار بالحدود
كذا وما وشرب الخمر وسرقة الثانية الاقرار لان السكر من موانعه فيما كانت حتى اذا زنى حد وشهد حد وقذف بالحاضر
يصح حد القذف وهذا لان السكر معدوم القصد العبارة فلم يصح به حتى اذا تكلم بكلمة الكفر بهزل منه لم يكن كافرا عند
القصد وما اذا اسلم يحكم بصحة توحيده ويجبر على الاسلام ثم الكفر والاصل الجامع عدم الاهلية بزوال العقل
لا وما سر ما علق بعبارته ان كان لا يعلم يصح الرجوع سفطه والا فلا فاذا زنى وما علق عتقه كقوله ان زنيت ما شرب
الزنا على الاسلام الثانية وما علق بحقوق العباد كالقصاص وحد القذف وسائر الاقارير من المال والخمر
وهو ان يؤدي الشرع لم يجب به ولا ما صح له النفع استحقاقه وهو قذف حد وهو ان يؤدي الشرع ما يوجب به ولا ما صح له النفع استحقاقه
وانه ما في اختيار الحكم والرضا به والمال الرضا باشتراه واختيار الشرع فصار يعني جبار الشرع في البيع الرضا والشرط
فصار مشتريا بالمسان الا انه اسقاط ذكر في العقد بخيار شرط لا يعتبر العبرة في العقد للعقد وفي الشرع هو
مراد الشرع عام وضعه له والما صح له النفع استحقاقه كالردة تعطيل الكلام عن افادة الغرض المطلوب منه فان افادة تعطيل
عن مفهوم الردة عام وضعه له والما صح له النفع استحقاقه وقوله والما صح له النفع استحقاقه احتراز عن المجاز فانه وضع
للمعنى الذي وضعه له والما صح له النفع استحقاقه والعبرة لمقصد الحد لان الحد قد يكون حقا لله وقد يكون حقا للعبد والعبرة للاصل
حقيقة والمجاز للكون حدا وانه ما في اختيار الحكم والرضا به حتى لم يثبت حقيقة الحكم في الشرع عند ثبات الحكم والمال في الرضا ما يشترط
واختيار الشرط لان الحاكم بالحكم بما جرى به عن قصد وقد ما فيه ما يتعلق به ما يتعلق بوجود المباشرة وان عدم الرضا في حق الحكم
فصار كخيار الشرط في البيع لان الخيار عدم الرضا بالاختيار في حق الحكم والعدم في حق الشرط لان العقد وجد خيارا
ورضاه بكل العبرة في البيع فيه والخيار الفساد وشرط ذكر خيار الشرط في نفس العقد ولا شرط ذكر العبرة فيه بل يستثنى

[illegible]

[illegible]

او اصلها فان ابا حنيفة رحمه الله جعل [illegible] الايجاب اولى [illegible] المواضعة [illegible] هذا وعندهما الرواية الصحيح انها على [illegible]
ابي حنيفة رحمه الله في [illegible] العقد وترك المواضعة في الاصل [illegible] وان كان ذكر في الجنس بان تواضعا على [illegible]
في الجنس وعندهما فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لصحة [illegible]
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا [illegible] رواية محمد رحمه الله يلزم مهر المثل [illegible] مقصودا [illegible]
رواية ابي يوسف رحمه الله يجب المسمى وبطلت المواضعة وعندهما يجب مهر المثل — وان كان الهزل فيما هو [illegible]
على مال والصلح عن دم العمد فان هزلا بالصلح واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع
اصلا عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق [illegible]
[illegible] فان اتفقا على البناء [illegible] الاعراض [illegible] مقصود [illegible]
على مال والصلح [illegible] العمد [illegible] فان [illegible] على البناء فالطلاق [illegible] الهزل
كما عرفت في خيار الشرط والخلع [illegible] ولا يختلف الحال [illegible] بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يقع الطلاق بل يتعلق باختيار [illegible] المراة على [illegible] الا يقع الطلاق [illegible]
يقع الطلاق [illegible] الشرط [illegible] الخلع [illegible] الطلاق [illegible]
لازم والخيار [illegible] وان اعرضا [illegible] الطلاق ووجب المال بالاجماع [illegible] الهزل [illegible] الطلاق ووجب
المال [illegible] ابي حنيفة رحمه الله [illegible]
من [illegible] الاعراض [illegible]
وان سكتا وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع [illegible] — وان كان ذكر [illegible]
فان اتفقا على البناء [illegible] الطلاق [illegible] المال لازم [illegible] الطلاق [illegible] وان اتفقا على الاعراض [illegible] الطلاق
ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال [illegible] وان كان [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible] والمال لازم كله لان [illegible] الهزل لا يؤثر في المال وان كان [illegible]
لانه من [illegible] الخلع [illegible] المسمى [illegible]
[illegible]
ولا يقع الطلاق [illegible] وان اتفقا على [illegible] الطلاق ووجب المال كله [illegible]
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال [illegible] ابي حنيفة رحمه الله [illegible]
[illegible] الخلع على [illegible] — وان كان ذكر [illegible] المسمى [illegible]
اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء [illegible] وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] محمد رحمه الله [illegible]
حال [illegible] اتفقا على الاعراض او البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا [illegible]
المال [illegible] وعند ابي حنيفة رحمه الله ان اتفقا على الاعراض [illegible] وان اتفقا على البناء [illegible]
انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا [illegible]
[illegible] العتق [illegible]
[illegible] — وان كان في الاقرار [illegible]
الهزل في الاقرار [illegible]

[illegible] الطلاق والعتاق [illegible] الاقرار [illegible] صحة الاقرار [illegible]
على [illegible] والهزل [illegible] الاقرار لكونه خبرا مترددا بين الصدق والكذب يحتمل
ذلك [illegible] — والهزل بالردة [illegible] لكن [illegible] الهزل لكونه استخفافا بالدين [illegible] القسم الثالث
[illegible] الاعتقاد كالايمان والردة والهزل بالردة [illegible] الكفر [illegible]
وان كان [illegible] اعتقاد [illegible] الهزل نفسه لان الهازل جاد في
[illegible] استخفاف بالدين الحق [illegible]
[illegible] الاستخفاف بالدين [illegible]
والسفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع [illegible]
والسفه [illegible] خلاف [illegible] الشرع [illegible]
[illegible] موجب الشرع [illegible] العقل [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] الاسراف [illegible]
[illegible] الاسراف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] احكام الشرع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ابو يوسف ومحمد [illegible]
[illegible] ابو يوسف ومحمد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحجر [illegible] والطلاق والعتاق [illegible] السفه [illegible]
[illegible]
والسفر وهو الخروج [illegible]
[illegible]
[illegible] السفر [illegible]
[illegible] السفر [illegible]
[illegible] الخروج [illegible]
[illegible] السفر [illegible]
[illegible] السفر [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وبالاصابة جديرة ٭ تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه حامدا لله ومصليا على اشرف رسله
وقع الفراغ من تحريره في الليلة السادسة من شهر جمادى الاولى سنة ثلاث وثمانين
وذلك بالخانقاه المنصورية عمارتها الى المقر المرحوم [illegible] سعد الدين شيخو
تغمده الله بالرحمة والرضوان على يد اضعف عباد الله وافقرهم عبد الرحمن
ابن محمد الشهير بالسلاسي رزقه الله حسن الختام وغفر له ولوالديه
وعفا الله عنه وعن والديه آمين برحمتك يا ارحم الراحمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه آمين والحمد
لله رب العالمين آمين رب
العالمين