

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوَّلُ كِتَابٍ اَكْرَمَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمَنْ اَتَى بِهِ لِمَنْ اَتَى بِهِ

کتاب المحققین

شرح الحسامی المعروف

بنایہ المحققین

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوْرَاقُ عُبَّكَ الْكَرْمِ الَّذِي مِمَّ بَابُ عِلْمِ الْإِنْسَانِ مَا الْعِلْمُ

کتاب الحقیق

شرح احسامی المعروف

بغایہ الحقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

فتايقه الكتاب فاجتهد في تحقيق ما لم يستوفيه في تسويده وتكميله وتجويد وتحمير وسجاية
 كتاب التبيين لاشتماله على كشف حقائق الدين وانفوايه على شرح وتاويل الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اتاه من هذا الوجه الكريم
 وسبب الوصول الى جنات النعيم غير مشغول اكرم باسول ووقتي ونعم الميعين قال المحدث العظيم عبد العزيز بن عبد الله بن محمد الجاني
 تاج المدرليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب على شيشي وسيدى وسندى ومولاني وهو الامام الكبير العظيم والهادي النور المكرم علم
 المدرى امام الورى قدسى الله كاشف الغمة فاصبر ايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذممين مقدسى الفريقتين فخر الملة
 والدين ملاذ الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايهني تلمذة الهدى بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيوخ
 الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد هذا الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله انا كاتبة تعضت معنى الشرط حتى قيل ان
 الاصل في قولهم انا في فريد من شئ فريد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما بنا كما نابت كلمة لعم كتاب افضل في جواب
 من قال لك افضل كذلك تعضنا معنى الشرط لزم منها الفاء وتعضنا معنى الربط ولم يلا عنها فعل غلايليا الا لا سم وقد يستعمل
 في الكلام تفصيل الاجمال على طريق الاستيفان كقولك جاري في القوم اما زيد فاكرمه واما عمر فاهنته واما بشر فاعرضت عنه ولا شينا
 كلام من غير سبب اجمال كما المذكورة في اوائل الكتاب وقيل دل من تكلم بهذه الكلمة وفعل بابا من كلامين داود والنبي عليه السلام
 وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه احكمه وفصل خطاب عن الشيوخ والشبي وقصد من ظروف الزمانية والعال في هذا
 كلمة اما هنا لنبايتها من لفظ فعل في الظروف فمما ذكره في التفسير على الجميل من نعمة وغيره يقال حديث على انما سمعته على جماعة
 وجملة اسم تفرد به البارى سبحانه وتعالى بجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل بن ابي كيسان
 ومحمد بن الحسن الاشيباني والشافعي رحمهم الله ولما اذني احمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات
 فكان اضافته احمد اليه اضافته له الى جميع اسماؤه وصفاته الا ترى ان الايمان اخفى منها بالاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اتاخر
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستحق للصفات والنزول لعلوا والصلوة في اللغة
 الدعاء واقفا ضعيف الى الشدة عز وجل يراو بها الرمة والمراد هنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ العظيم ولما ضمن
 الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قوله رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه في الرسول من الانبياء ومن حين الى العجزة الكتاب
 المنزل عليه فنزل بعبء مفضل النبي من اوصى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل وقال لربل ذرية واهل بيته وقيل قوله وال النبي
 مقبوض في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو لي ثم الرسل وان اخصوا بالصلوة الا ان الصلوة على اهل بيته وذكرهم بآية
 بطله من التبع لله ما في المآثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
 لان كل ما ثبت بتبعه على كرم الميثور لا حكم نفسه كتحريمه بنين والوكالة الثانية في ضمن عقد الرحمن قوله فان اصول الدين ثلاثة
 الى قوله من هذه الاصول على ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبني عليه غيره كما ان الفرع ما يتبني على غيره والكراد من الاصول وهذا الله
 في اصل كل علم ما يستند اليه لتحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ويرجع الاحكام الى هذه الادلة وانشرع في اللغة الانظار وهو ما ينبغي
 الشارع كالعلم والرد بمعنى العادل والراكم فيكون المعنى اذلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
 ويكون الامام المعصوم والفقهاء من الافاضة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او سبب المشروع كالضرب بمعنى المضروب

أو الخلق بمنى المخلوق فيكون المسمى اوله المشرع اى لاوله التى تشبهت المشرعات بها كذا وكين اللام منس والمقصود من الانفاضة تعظيم
 المنصاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله لنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشرعات الثابتة بهذه الاولة عظيمة
 لا تروى عايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشرع عينا دل العسل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع والميل
 ان القياس لا يخل له في اثبات ماسوى الاحكام فالمسمى مجموع الماداة التى تشبهت بالمشرعات كذا من غير نظر الى كل واحد منها ثبتت
 بجميعها والبعض يمكن ان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمسمى الاولة التى ثبتت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
 على الاصول والفروع وغيرهما لا شرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية وكذا نانا على من لفظ الله الى لفظ المشرع مثالنا لعمامة
 الاصوليين لان الانفاضة تعني الاختصاص وهذه الماداة سوى القياس الخمس بالغة بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين لفظا شرعا
 اعم ونظير على اصول الدين كالمطابقة على فروعها قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون انفاضة الاصول
 الى شرع اعم فائدة وكثرة تنظيها للاصول ثم قدم الكتاب على الجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل متبادر وامتعه بالنية لان
 كونه نعمة ثابت الكتاب واخر الامعاء منها لتوقف موجبه عليها ولكن النسخ مع تفاوت وجها يحتاج موجبه للاحكام قطعاً ولا يتوقف
 في اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكامه على مقتضى عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل ان
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكامه على مقتضى عليه ولم يكن اثبات احكامه به ابتداء وكان فرماله دالى هذه الفرعية اشارة بقوله المستنبط
 من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقيد ايضا ولما لم يكن احكامنا ثابتا في محل القياس بدون كان اصلا الحكم واليه يشير
 بقوله والاصل الرابع فما كان اصلا من جهة دون وجه لا يد على تحت المطلق لانه يتناول كل كمال الذى هو موجود من كل وجه او افرد
 بالذكر لانه يلقى في الاصل قطعية بعارض وماسواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه نظريا اثره في تفسير وصف الحكم من مخصوص
 الى عموم لاني اثبات اصلا واثره سوار من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخرج الماء للذين يقال بنظير الماء
 من معين او اخرج فاستعمل لما يستعمله المرء فخره به وقوة قرطية من المعاني والتمثيل بما يقتضيه ويحكم في تعديل من انفاضة
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكفاية في استخراج المعنى من المنصوص التى بها حفظت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الرمح
 والذين بالمعنى ان حيوة الجسد بالمادون مثال الاستنباط من الكتاب بانها من الطهارة في اخراج من غير بلبين كونه خارجا عما قيسا
 اخرج من بلبين اثباته بكونه بقوله تعالى او با واحد منكم من الغايط ومن استن جردان الربوا في كمين والنورة والحديد والصفر بغير
 واهن قيا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام استنطة باستنطة مثلا بثلث الحديث ومن الاجل سقوط تقوم منافع
 المنصوص ببلية انما ليست بميزة قيا على سقوط تقوم منافع الدين في ولد المغرور الثابت بالاجل فان لصاحبه لما وجبوا قية الى
 وسكتوا من تقوم المنافع صار اجابا من سقوط تقومها لان السكوت في موضع احكامه الى البيان بيان ثم قيل في وجه انفاضة الاصول
 على الآية ان الحكم امان تثبيت التوى او بغيره والادل امان يكون سكونا او الذى تعلق بنظير الامار وحوار العاودة وحرية القراء
 على اجنبى انما نكس اولكم كين والاول هو الكتاب الثاني الستة وان تثبيت بغيره فاما ان ثبت بالرأى الصحيح او بغيره والآلة
 ان كان راسى الصحيح فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستنباطات الخامسة وافعال النبي عليه السلام واخلة فيها فمن اجل
 افعالها وجهه قال لا يسل راسى امان يكون واودا من جهة الرسول ولم يكن قال الاول ان كان سكونا فهو الكتاب وان لم يكن فهو الستة

موسکاتہ وترتیب حروفہ لان البینۃ اسم من الصنف الذی یل علی التعریف فی النبیۃ لا فی المادۃ فالمنفرد من حروف مرتب استعمال لہ الناموس
فی محل قابل لہ ومن بیئۃ وقوع ذلک الفصل فی الزمان الماضي وتوحد المسند الیہ وتذکرہ وغیر ذلک ولذا یتکلف کل معنی بانقلاب ما یملک علیہ
ویعرب بالان فی بعض الالفاظ یتعین البینۃ بادرۃ فلا عمل علی المعنی فی غیر ذلک المادۃ کما فی محل مثلاً فان المنفرد من حروفہ ذکر من نبی آدم ہاؤ
حد الصنف من بیئۃ کونہ کبیر فی صنف واحد المیرج وغیر ذلک ولا عمل ہذ البینۃ فی اسد ذلک شیء فی بعضی کلاہا یل علی معنی واحد ولی یکر
تخصیص فیہ لان الائنۃ والعینۃ فی اقسام لان حروف الاسد مثلاً فی السیکل المعروف ودلالۃ بیئۃ علی توحدہ وکونہ کبیر وغیر ذلک ولا یخرج
اخصاص من اقسام بالتعریف بل ہذ العوارض قائمہ فی العام ودلالۃ حروف اسد علی ذلک ودلالۃ بیئۃ علی کبیرۃ ووقوعہ فی المشرک ودلالۃ
القرار علی اسمی او المظهر ودلالۃ البینۃ علی التوحد ولكن الظاہر انما ہنا معنی واحد والمقصود تقسیم اللفظ باعتبار معنیہ نفس الامر لا باعتبار شکل
واساس فان الشایخ رحمہ اللہ نقل ما یلتحقون الی شئ ہذہ التکلفات الی الخ لا یلیح بہذا القولہ اخاص واول لفظ وضع لکذا ذکر لکلمہ کل فی التشریح
وانما کان مستحکم الی اصطلاحات الی المطلق لانہا لا حاطۃ الافراد والتعریف للیقینۃ لا الافراد ولہذا کان من شہدہا امکان بیئۃ علی کل فرد من افراد
الحمد ولو ہو ما یقینۃ منہ فلک اذا قلت الانسان میوان مطلق یصدق ہذا الحمد علی کل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان کل جمیع
ناطق لا یتیم إطلاقہ علی زعمی مثلاً فانہ لیس کل حیوان مطلق لان الشایخ لم یقتضی الی اصطلاحاتہم فی ہمد ود ذکرہ واقترافیات فی تصانیف
یروقت بہا علی المراد معنی اللفظ کما ہو اللائق بانقۃ تکاسمہ للتکلف واعتزازہ ما لا یمکن حصول ہواہم ود نہائم قولہ کل لفظ عام یتناول
الالفاظ الموضوعۃ للمعانی وغیر ذلک وقض معنی ذبیخ فیہ الموضوعات وحصل الاعتزاز عن المشرک ایضاً لانہ موطن لیسین او اکثر ایضاً
ومقبولہ معلوم خرج الجمل فانہ وضع لیسنی وکنہ غیر معلوم للسانہ وبقولہ علی الافراد خرج العام فانہ وضع لیسنی واحد معلوم شال لافراد وانما
من قولہ علی الافراد کون اللفظ متناولاً لیسنی واحد من حیث انہ واحد مع قطع النظر عن ان یتناول افراداً ولم یتناول افراداً
الی الامتزاج من الجمل فی اسقۃ لان ہذا تقسیم النظر الی اصل لوضع والواجب ان فی الکلام لیس اصل لوضع بل لاعتراض فاجل فی اصل لوضع
لا یخرج عن ہذہ الاقسام وکنہ اعتزاعہ نظر الی ظاہر قولہ وکل اسم انما ذکر الاسم ہنا دون اللفظ لان ما یل علی الشخص المعین وہو افراد
من المسحۃ المعلوم لایكون الاسما بخلاف القسم الاول لان الدلالۃ علی المعنی یحصل بالافعال بحروف ایضاً وقولہ علی الافراد ہنا اعتزاز عن
المشرک بین الشخصیات لانہ بالانہ علی کل واحد اسم وضع لیس معلوم لکن لا علی الافراد قسم المراد بالمعنی قولہ وضع لیسنی انما کان مدلول اللفظ یل
فی التعریف الشخصیات ایضاً لاشباع فی الالفاظ الموضوعۃ لہا یتوحد اسمتا ہما ولا خصوص کفین التبع والیسین وکون افراد خصوصاً
بالذکر لوقوع المناظرۃ بینہ و بین غیرہ اذ المشرک فی شہوہ اصلاً یکناف فیہ من النوع اخصوس وہذا التخصیص اولی العلم بالذکر فی قولہ تعالی
یرقی اللہ الذین امنوا انکم والذین اوتوا العلم حیات بعدہم فوہم فی قولہ الذین امنوا اللغات القوی بنہم و بین عالمۃ المؤمنین فی الدنۃ
والشرف والتخصیص یجوز ویسأل بالذکر فی قولہ تعالی من کان عدو اللہ وکلیتہ ورسولہ ویرسل ویسأل ابدہم فوہما فی عموم الملایکہ اتقوا اللہ
وشرہما من اللہ عز وجل وان کان المراد منہ ما ہو العالم واکمل فیکون ہذا القریۃ لیسۃ اخاص لا مقبلی و تحقیقہ اذ عرف اخاص من حیث ہو
وتفسیرہ الشال للتیین اذ کرہ ابوالیسر اخاص لیتناول افراداً کاملہ المراتۃ والقرن من تبدل کل قسم مد علیحدۃ ہذا الاشارة الی ان اخصوس
بمعنی فی المعانی تسمیہا سہما کما لعموم فانہ لا یجوز الی المسحیات ولہذا ذکرہ فیہ المشرک ہر المشرک فیہ مانی او اسمی لیکون شادہ
ان الاشارة الی سہری فی التسمیہ کاخصوس بخلاف الذہم ویجوز ایضاً ان یتوحد لفظاً واحد لان معنیہا فی اخاص لخاص کل لفظ وضع لیسنی

او لم يسم على الاغتراف الا انه يسط في العبارة الغرض هو الامتزاج من الامام ومن المفسر بين التشنجات مبيها فان قوله من الانفرادية
 الى كل لفظ امتزاج من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يوصل به الغرض من قوله والامام وبعبر كل لفظ فيتم معاً من المسميات والمراد باللفظ
 هو المراد من بقرينة مورد التفسير وهو عام كما قلنا بقوله فيتم اي شغل حصل الامتزاج من المفسر فانه لا يشغل بينين بل كل واحد على
 السواء بقوله جمعا امتزج من التثنية كما انها ليست بعامة بل هي شغل سائر اسماء الاعاد في مخصوص ومن اشتغل بالاشتغال فانه عند اكثر
 مشايخ وآباء المفسرين للعلوم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعية وغيرهم من الاصحاب هو شرط وقد اعمام عندهم هو اللفظ المتضمن
 لجميع ما يصلح له حسب وضع عام فالاشتغال هو الشرط عندهم والاشتغال عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي فصل منه البعض
 لا يجوز التسليم بموجبه لانه لم يبين ما هو عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء البعثة وبقوله من المسميات امتزج من المعاني فان العموم لا يجوز
 في الامانة عند المتأخرين من شافعييننا وقد عرف حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها مائة
 كما نص عليه في مائة الكتب ولم يتنازلنا بها احد اذ هي ليست باللفظ ومنوع لا يتطابق مع من المسميات بل هو مما ضروري كما عرف لا نقول
 بحدود لبيان احتمالك وعموماً مجازي للصدق على الجواب عليه فان ربما في قوله ما رايت رجلاً سريداً فيرد به غير ما وضع له العلاقة بين
 الملمين او الرجل وضع لا فرد واريدي غير مضموم وهو العموم ههنا بقرينة التنافي كما اريد بالاسم الشجاع في قوله رايت اسداً يرمي بقرينة
 الرمي العلاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابن ابي عمير واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخوله في اسم صحيح على ان
 ان سلمنا ان عموم الحقيقة لا يقدر ذلك معناه ايضاً لان احد المذكور لبيان العام صيغة وثقة بدلالة مورد التفسير لا المطلق العام
 وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالصدق بل بالضرورة واحداً المذكور جامع مانع للعام الصيغة فيكون صحيحاً ولو لم يشترط الوضوح في اللفظ
 بان اجري على المطالعة ولم يفتت الى مورد التفسير كما ان احد متنازلاً لهما اذ هي لفظية فيتم معاً من المسميات معاً فتبين ما ذكرنا ان
 ابي جامع كما هو مانع وقوله لفظاً او معنى تفسير لا انتظام لا تقسيم لعمد فانه قد حرم بقوله فيتم معاً من المسميات والتفسير وان كان يقضي
 سبق الابهام واهي ما يميز فيه من كنه اذ لم يوجب خلافاً معقولاً لمقتضيه ولا ينافيه ومثله كثير في كلام السلف والامراء من الانتظام
 لفظاً ان يدل صيغة على التثنية كصريح الجوز مثل زيدون ودرجال ومن الانتظام مع ان يكون المشمول باعتبار الجنس دون
 الصيغة كمن وما والقوم والرحط ونحوها فانه مائة من حيث اني قلنا ولها مجامع من المسميات وان كانت صيغة معاً من
 قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاخر الثابت به انه يوجب حكم اي ثبوت فيما يتناول قطعاً وقيناً متين اي على وجه القطع ارادة لغيره
 وراودة التخصيص منه ونجبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فيل من يقن الامر ثبوتاً لازم ومتعدد ثم اشيخ
 رحمه الله بين حكم العام قصد اشار الى حكم الخاص قوله لا خاص وما لا اختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعه لا يختلف
 في موجب العام الذي لم يخص منه شئ عند الجمهور من الفقهاء والمكملين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو ذهب الشافعي
 واليه ذهب الشيخ ابو سعید والماتريدي وجماعة من مشايخنا منهم النجاشي وعند مائة مشايخنا العراقيين كالابي الحسن الكرخي والابي بكر
 ابي جاسر وغيرهم موجبه قطعه كوجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو داود ومائة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
 وشره الاختلاف فظهر في وجوب امتداد العموم وتخصيصه بالقيام في خبر الواحد اجماعاً فغداً الفرق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه و
 يجوز تخصيصه بهما وعند الغرضين الثاني في حجب الاحتاد ولا يجوز تركه من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاشارة

في المتن

نحو

هذه الاثبات فاعلم ان الامام اعلم ان الشمس لا تشرق الا من جهة واحدة وان كان المراد منها المعاني الذنوبية كما علموا بحسب ما يروى في
 من الناس على الحسب اى الامان فكان نظير المشترك بين الاسامي اعطى المعنى المشترك ما ذكرناه في والمولى لا يشترط المعنى والحق
 ونفسه بها فيه وانما المشترك اعم من الظاهرية ونظير المشترك بين المعاني الاتفاقات والظاهر والستر والنسب للمعنى والحق لا يشترط المعنى
 لك المعنى بمقابلة الشئ وانما ذلك الشئ بمقابلة البيت ولفظ ان من البيتية بمعنى الفصل ظهر وبعد وانما ان لا يشترط فلاق الاصل
 لو دار اللفظ بين المشترك وعدمه كان الاصل على الظن عدمه لا يخل بالعلم في حق السامع لستروا الذين بين مفهوماته وقد يتبدل عليه
 الاستكشاف لبيته المتكلم والاستكشاف من السؤل فيجوز على غير المراد فيجوز في جهل وربما يقين المتكلم ان السامع يتغيره للقرينة الدالة على المراد
 السامع لم يتغير له ما يتغير لكن قال لغيره اعطى علما ناديا واراد به خبرا او شيئا اخر من الاميان فاعطاه وينا فاقه فيض السبب به فمضاه يقتضيه
 اشتغال وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوم ما الى ذلك بقية اقتضاه وجوبية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه انما غفلة من الواضع
 ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليها ابو طاهر واتباعه بان نسي وصف الاول وقد اشترط في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشترط في
 آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين واختلاف الوضعين بان وضعه مانع لمعنى وشبهه فوضعه آخر بمعنى آخر فتم اشتراكها بين الاقوام والقصد
 الى ان تعرفوا اشئ لغيره محمل غير مفصل او هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما تفصيل في مائة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب
 اليها لاشري وابن فورك فلا يتناولها في انزال الفتاوى فيلزم ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ان يرد عليها
 ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه لو وضعه الاخر من اذلا مفهوماته فقط ولا يحصل الما جلا ولا الترتيب الا بها الى ايضا لانه يصير معلوما حسنة
 من كل وجه فثبت انه لا موقوف قوله وحكم التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد وحكم معلوم سوى ان المراد به حتى يتقدم
 دليل الترتيب لان الاشتراك يعني من المساواة وقد ثبت ان المعلوم المشترك فكان الثابت به امد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
 لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يتقدم من طلب المراد لان ذلك المراد لم يمتثل بالتامل في الحقيقة او طلب دليل آخر يعرف به
 المراد بالوقوف على المرادين دل على الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل لما ذكرنا من مقتضى لفظ القدر التاميل
 بين كميض والظهور لوجود اصل في التفسير الا على الوجه يقال قرأت الشئ قرأتا اى جبهة ونحمت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه النافذة سلتا
 قطعت اوراقها اى لم تقسم بعضها على ولد على الانتقال ايضا يقال قرأت النجم اذا اتقتل وقطعت الا قبل في الدم فان الدم هو المتبقي في اجماعه
 حقيقة الانتقال في كميض لان الظاهر اصل وكميض عاين والاشكال يتحقق من الاصل الى المعاد من كان بدلا سماء الى باحسين فاما لو اريد في قوله
 نفي قوله تعالى ثلثة ثمر امرين دون الاظهار فثبتوا ايضا بالاشارة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اومن بعين الصماعة بطلاق في
 فتان وعدة ثمانية فتان على ان المراد منها كميض لانه لا يصح فيه باطل امرين واثار الرق في تنقيف ثابتة في حق احد دون التبدل فلم ان الشك
 في حق امرين كميض دون الاظهار قوله والاول وجوب ترجيح من المشترك لبعض وجوبه بنسب الى الامم فيه بقوله من المشترك وانما السالك الى
 وبها ليسا لا يرين فان الخلف او الشك او الجمل او اذوال الخفاء عند دليل في شبهة كبر الواحد والقياس لسي اول ايضا كذا في الميزان والتعقيب
 واصول بعدد الارلام وغير اذ كذا الظاهر والتعريف اعمل على بعض محتملة سادها ولا باطلا فثبت ان الترجيح من المشترك والاراميين لا يمتنع
 فيمنع المشترك على المشترك اللغوي وجوبا في خفاء واحتمال اشتراك المعاني فيه وغالب الراي على غالبه لكن في ذلك فيه جميع اقسام المسائل
 ويكون تقدير الكلام الما والى ترجيح ما في خفاء او ما في ظاهره به بسبب لفظي واحترز به من المعسر فان الدليل للرجح او كان قطعا كان ذلك قطعا

فانكحوا ما طاب لكم من النساء خافعين في استطية المومن النساء لان سياق الآية لذلك ليل قبله تعالى فنجي
 وثالث دريل و قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الى قبل لكم من النساء لان من احرم كالالاتي في آية التحريم وقيل في ذهاب الى العفة والطلاق
 من الطلاق يحرم من مبرى غير الطلاق ومنه قوله تعالى او ما علك اي انكم شئتم وثالث وربع سدد له عن اعداد مكره وانما سددت العرف لما
 فيها من العدين مدلهما من صيغنا وعدلهما من مكره بل وحسن النسب على احوال ما طاب تعديره فانكحوا الطيبات لكم من بدوات هذا
 العدد ومنتين ثمنين مثلاثا وثلاثا واربعاء كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اى ما اوردكم من ثابت الشرة اذا اوردت والوجه
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانه لم يردك فان قيل العدد الذي اطلق للنكاح فما يخرج هو ان
 يسمح بين ثنتين او ثلاث او اربع فاسمى النكاح في شئته وثلاث وربع قلنا الخطاب لما تناهى والى كبح وجب التكرير ليعيب كل نكاح يرد
 اجمع لما ارد من العدد الذي اطلق له كما يقال للبراءة ائتسوا هذا المال وهو الف وربعين وثلاثه وثلاثه واربعه اربعة ولو افردت
 لم يكن له معنى ولذا جعلت بالواو دون اولئك لانه لو هبت في هذا الشأن تقول ائتسوا هذا المال وربعين وربعين او ثلثه او اربعة اربعة
 اقلت انه لا يرد مع ان ائتسوا الا اعداد النوع هذه اقسمة بان كذا نوا مشتقين من عدد ومننا ولا يكون لهم ان يجيبوا اينما بان يسلطوا
 وربعين والبعين ثلثه والبعين اربعة فذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يصح ان ياخذ كل واحد من النكاحين ما اراد من
 الامداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاقي على عدد واحد من اعداؤك امتيارا من عدد واحد منها قوله فانكحوا ما طاب لكم
 اس في آية نكاح استطية المومن النساء لان اوتى درجات الا بالاحتراف في امتيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاطلاق
 في النكاح اطلاق النكاح رقيق وكونه امره يتاخر في صهر ورثتها مملوكة ولانها مكرمة بالكره الى الله كما قال الله تعالى ولقد
 كرمنا بن آدم وصيرورتهما سوطا مستقرشة لا يلايم الاستكرام الا انه في العفورة على ما عرفت فاستأثر بلفظ الاطلاق اس في ازالة
 هذه المحرمات اس في بغيره بقوله القيد المسلم من المباشرة نص في بيان العدد لانه الغنير لشارين بين الكلام لاجله اى لا يربى بالان
 العدد و دليل قوله تعالى فان تصفون ان لا تعدوا فواحدة فاذداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة حقوق العدد
 به حيث فهم من الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا قوله والمفسر هو انما هو وضوحا على وضوح النص
 على وجه لا يتجوز فيه احتمال التخصيص ان كان ما اذا تناهى ويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتل التخصيص والتاويل
 كما لظاهر بين المفسر لا يستلزم في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شفق من الفسر الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
 فسجد الملكية لكم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملكية ظاهر في سجود جميع الملكية لكنه يحتل التخصيص واردة البين كما
 في قوله واذا قالت الملكية يا مريم ائسى بهر ميل عليه السلام فبقوله كلم القطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازما وضوحا
 على الاول ولكنه يحتل التاويل واكمل على التفرد في قوله اجمعون القطع ذلك الاحتمال فصار نصا لقطع الاحتمال من
 اللفظ بالكلية قوله وكله اى حكم الفسر الايجاب اى اثبات احكام قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله لا احتمال تخصيص ولا تاويل
 اشارة الى رجحانه على الفسر فذكر في شرح التوقيف حكم افتقار ما في النص وان لا يحتل التاويل فيكون اولى من
 عند المقابلة الا انه اسه المفسر يحتل الفسر في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يستلزم لانه من الانبئات
 ويخبر لا يحتل الفسر في نفسه التاويل باللفظ لانه يرد في حيث ند اسه الكذب او انفسا

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فبحري فيه النسخ والكان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثنا فان العيس يشترط من قوله تعالى فسجد الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاستعمال ينقطع بعد تمام الكلام اذا الاستثنا لا يصلح شرعا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الاثر احيانا فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكام المراد به الباء يتعلق بالارادة ونفس الحكم معنى اتبع او اسن اى اتبع المعنى الذى اريد بالمفسر عن التبديل حتى محكما فظهر ما ذكره انه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادته معناه وكونه غير قابل للنسخ ليعنى محكما وهو قول عامة اصوليين من اهلنا ومنهم من لم يشترط كون النسخ قابلا للنسخ وقال وهو لا يتحمل الاوجها واحدا وقيل هو ما فى العقل بمانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه فهم مراده وقيل هو الظاهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والنسابة على اعتدائها والاصح هو الاول لان ما حذره يدل على انه لا يتقبل النسخ يقال فبا حكمهم اى ما سون الانتقاص وحكمته اذ امنت انقضائها وتبدلها ثم تطلق احتمال النسخ قد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتقبل التبديل حتى محكما فافاد الدالة على وجود الصانع وحد ذاته وحده العالم والاخبارات ليسى بها محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله واستما نظير التعارض فى موجب هذه الاساسى عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليها والحكم على الكل لان النص لما كان اوضح مما كان العمل به ادلى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى كونه ايقظ من غير محكم لاننا انما لم يقبل الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعينه فلما يدرك ذلك الاحتمال بمعارضته النص وجب حمله عليه وكذا على النص مع النسخ المفسر مع الحكم وفى تسيه قابل بهذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي المجتئين المتباينين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور بعدد التعارض من حيث التثنية والاثبات سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانحو اما طاب لكم من النساء منى وثلث ورباح فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فيقضى لعموم جواز كل ما وراء الاربع والثاني نص لثبته افتقارا بحجج الزعم على الاربع كما ذكرنا فیتعارضان فيما رواه الاربع فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ ولكن صلوة وتوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ ولو كانت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفهوم ولكنه يحتمل تساوي اذا الامام يستأثر للوقت والثاني لا يتحمل فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثال من مسائل المغيرة ما قال علماؤنا واما قولهم فيمن تزوج امرأة الى ثمرة متعة لا نکاح لان قوله تزوجت النص فى النکاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى ثمرة متعة لا نکاح ليعنى فيه احتمال النکاح فان النکاح لا يتحمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام ترجيح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نکاح كما ذكره شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان فان الاول مفسر في قبول شهادة العدد لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يتقبل معنى آخر والثاني محكم لان السامع لا يقص به والاول لعموم لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثاني لوجب ردته فترجح على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يتحمل شيئا سوى عدل ولا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل لا يسجد والندوب ويتناول باطلاقة الاحمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف ليسى مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد القبول فان اشهاد اليمين والحدودين فى القذف فى النکاح صحيح حتى انقضى النکاح بشهادتهم ولم يقبل بشهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليسن الزعم

لان الاصل تبيينه بالدليل لا بالنسبة وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اتمام الدليل او لا يتم ايراد المثال ان شاء الله تعالى
على سبيل التبرع فاذا تمم الاصل فلا عليك ان لا تعجب في طلب المثال قوله اما لكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيجب ثبوت
بالتفكير ليقينا وبذا في الفكر الحكم لاختلاف واما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو من سبب المعرفتين من شأنا كافي الحسن الكافي
وإني بكرا السجاص واليزد سبب القاضي الامام ابو زيد وعامة السائرين وقال بعض شأنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه تعلم الظاهر وجوبه على
سما وضع له اللفظ ظاهر القطع وجوبه حقيقة ما اراء الله تعالى منه وكذا حكم النفس وفيه قال اصحاب الحديث والكر اصحاب الشافعي رحم
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لوجوب العلم بوجوب العمل بنحو الواحد والقياس وكل ما تم على الخصوص
وكل حقيقة يحتمل الجواز فلا مثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والنفس لا تقطع الاحتمال عن الحكم بالكيفية عن انفسه ليد وفات البنى
عليه السلام وعندنا لا عبرة لاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه انما شئ من ارادة التشكك وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لمجرد وجوبها من الواسع كخص السافر لا يتعلق بحقيقة الشبهة والنسب لا لطلاق والتكليف باعتدال العقل كونه
اسويا باطنية خارجة عن ادراك البشر فخرنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرف عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف باليس في الواسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان انفس المعارض قرينة تصرف عن الظاهر
ما بينا قوله ولله الاسامي اتمدا ليقا لها خص في القسم بيان ما يقابل من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشئ يتأكد بذكر مقابله ليتفقد به زيادة وضع كما قيل ولنفذ ما
تبين الاشياء وبذا القسم لا يتخالف لبعده لبعضا لان الكل ظهورا ولكن لبعده فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم اخر
علوية بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجوده كذا العلم ايقا بل حقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا القسم الظاهر باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فالتعلق بالظهور اربعة اوجه والتعلق بالخفاء اربعة اوجه فبعضها
الاول ان يقال والقسم الثاني في وجوده الى ان ذلك التكلم وسبب ثباته والالزام منه ان يكون القسم المقابل تماما اخر خارجا
عن هذا القسم وخلفه يلزم ان يكون اقسام الظاهر والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فنقد الظاهر الخفى المقابل على اقسام المقابل
التناقضين وهو المقابل المعنى والاثبات كقولك انسان لانسان والمقابل المتضادين كقابل الاب والابن والمقابل الملكة والعدم
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقالات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كما نعم اراءوا بالبعد ما يقابل الشئ ولا يجمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم انما ان كان امرا
وجوديا كالظهور فما متضاوان حقيقة وان لم يكن كذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفى ضد الظاهر قوله وهو ما خفى المراد
منه لعارض غير الصفة لان الالطلب يعني حقيقة الكلام ظاهرة المراد بالنظر في موضوعها الثبوت ولكن الكلام خفى بانه الى محل اخر لسبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واعتراض عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة يعني ان يكون خفا الخفى في نفس الصيغة
ليتحقق القابل واجيب عنه بان اتحاد الحمل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقيق استحالة الاجتماع لا لتحقيق المضادة فان السواد

فی محل بقاء البیاد فی محل آخر نظر الی استحالة اجتماعهما فی احد المحلین وکذا الابوة یحالیف البتوة نظر الی استحالة اجتماعهما فی شخص
 واحد وبتة واحدة وکذا الکلام الذی یظهر معناه من کل وجه لیسوا الکلام الذی خفی معناه من کل وجه وان کان انخفا و الظهور فی
 محلیین کالتفسیر الجمل والمکمل مع التشابه ولم یمنع من القضا واختلاف المحل فکذا اختلاف الجملة یوضح ان انخفا فی الخفی وان کان لیسبب
 ما رشح غیر الصیفة فهو متحقق فی نفس الکلام فان آیه السرقة نفسها خفیة فی حق الطراد والنباش وان کان انخفا لعارض وان کان
 انخفا متحققا فی نفس الکلام کان تنفیدا الظاهر من الوجه الذی تحقق فی انخفا و لئلا یحتمل ان ینکون ظاهرا فیما صار ضایفا فی نفس
 ان الخفی علی التفسیر لئلا ینکون ضایفا لظاهر ثم لما کان غرض شیخ زیدان تفاوت درجات انخفا علی مقابلة تفاوت درجات الظهور
 جعل الخفی فی مقابلة الظاهر لان فی نفس انخفا کما ان فی الظاهر نفس الظهور وجعل الشکل فی مقابلة النص لازیدا و خفا علی الخفی
 کما رید ووضوح النص علی الظاهر و علی هذا الاعتبار الجمل والتشابه وجعل الشکل فی مقابلة الظاهر باعتبار ان خفا فی نفس الصیفة
 کظهور الظاهر وجعل الخفی فی مقابلة النص باعتبار ان خفا لعارض کوضوح النص لم یحصل هذا المقصود قوله کایة السرقة و علی قوله
 تعالی والسارق والسارقة فاطعوا ایدیهم فانها وان كانت ظاهرة فی ایجاب القطع علی کل سارق لم یختص باسم اخر فی خفیة فی حق الطراد
 والنباش لعارض وهو اختصاصها باسم اخر ای اختصاص کل واحد منهما باسم اخر لیرفع ان برای لیرفع کل واحد منهما لئلا یسمی الذی ابر
 فان فصل کل واحد منهما وان کان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم یدل علی اختلاف المعنی علی ما هو الاصل فبعد ابدع الواسطة
 عن اسم السرقة فخصت الآیة فی حقها فاشبهت الامر ان اختصاص کل واحد منهما باسم اخر نقصان فی فعل السرقة او زیادة فیها فاکتفا
 لزیادة المکن المحاق بالاسم السارق فی ایجاب القطع بطریق الدلالة وان کان لنقصان لم یکن قتالنا فی آیه السرقة فوجدنا فی الشرح
 عبارة عن اخذ مال الغير علی وجه خفیة من حرز لا شبهة فیها وهذا المعنی موجود فی الطراد و زیادة فان السارق و یسارق من
 المحفوظ الذی قصد حفظه ولكن القطع حفظ لعارض نوم و غیبة و الطراد لیسارق الا من السارق لیسارق الا من السارق لیسارق الا من السارق
 لعارض غیبة کما حکمتم سرقة واکمل جنایة ففرقنا ان اختلاف الاسم لزیادة خداعة فی فعله وفضل فی جنایة فنیشت وجوب القطع
 فی حقها بطریق الاولی کثبوت حرمة الضرب بجرمة التانیف فاما النباش فیسارق من حسی حکم مایه من لیس سببا لفظ الکفن ولا
 قاصدا الی خفاه من المارة کیدا لیلطعوا علی جنایة کالزانی و الشارب الحکم یتخفی من الناس کلیل العیتر و علی قبح فعله وهو فعل فی
 غایة الخفا و الهوان فان فیشر التراب و سلب الکفن من الاموات من ارذل الافعال و اردوا ان یحصل لشهادة العرف و طبع
 اسمهم ففرقنا ان تبدل الاسم فی حق نقصان من فعله فلا یکن المحاق بالاسم السارق لان التعدیة حکم بالمعنی الذی هو فی الفرج و و نه
 فی الاصل باطلا لایسی فی الحد و فانهما تدرایا لشیبته قوله وضد النص الشکل وهو لا ینال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب
 لدخوله فی اشکال کما قال شمس الاسم هو اسم لما یثبته لدخوله فی اشکال علی وجه لا لیرفع المراد الا بدلیل تمیز من بین سائر الاشکال
 وقوله لدخوله فی اشکال اشارت الی سبب الخفا والی ازید و خفا علی الاول لان الدخول فی اشکال کان اکثر خفا و سألنا
 والی ماخذ الاشتقاق لیس الشکل ای دخل فی اشکال و امشاله کما لیس ای دخل فی محرم و شتی ای دخل فی اشتداد
 و مشاله قوله تعالی فاقوا حرکم الی شلتم اشبهت بمعنی انی علی السامع انه بمعنی این بمعنی کیف ففرق بعد الطلب والتأمل انه
 بمعنی کیف بقریة السحر و بدلالة حرمة القربان فی الاذی العارض وهو کفیض ففی اللازم اذکی وقوله تعالی لیل القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفصيل الشئ على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا فبعد التام
عرف ان المراد الف شهر ليس قسما ليلته القدر لانه شهر على الولا ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل
سنة لاحالة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله وكلما التامل فيه ليعلم ان الطلب فان الخفا فيه لما كان اكثر منه في الشئ اخرج فيه الى التامل بعد الطلب
فما نفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بجره والطلب وانما شكل بمنزلة من خفي في بيت بين امثاله ولذا لم يرد ليرتفع عليه الا
بالامل بعد الطلب ليعلم من امثاله ثم سعى الطلب والتامل ان ينظر الساع او لا في مقومات اللفظ جميعا فيفسرهما ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في محله في توجد اشترك بين اثنين لانه لما ثبت له هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يعنى كيف في هذا الوضع
ان يحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجد في اللفظ الغرضين احدهما ان يكون خير من الف شهر
مستويا لانه ان يكون خير من الف شهر غير مستويا لانه لما ثبت له هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يعنى كيف في هذا الوضع
المراد وعلته هذا فاعتبر امثاله وقيل من نظائر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها شكل في حق الغم والالف لانه امر للنسب جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتقدم في الظاهر مراد اللفظ والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على
ما عرفنا شكل امرهما باعتبار من الشبهين فبعد الطلب التحقنا بهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكما كالغفم اما حقيقة فظاهر واما حكمة فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكل الصائم لا يفيد
صومه ولو خرج وم من قرحه في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجا وزعن القرحة فماتت فماتت فوجدناه خارجا للتقدم
لان الاتصال الماء الى داخل العين يجب للمنى وليس في العيالى الماء الى داخل الغفم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى ففى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان الشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره
كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرا وكنت شبهة بالنسبة الى الغفم والالف كما شبهة لفظ السارق بالنسبة الى السرار واللباس
فكان من نظائر الخفى لاسن نظائر الشكل قوله وهذا المفسر السهل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفا كما لم يبق في المفسر
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما اردت فيه المعاني اى تدفعت ليعنى يدفع كل واحد سواه من المعاني لانه سهل يستغنى
كثرة والاولى ان يقال المراد من ارجاع المعاني لواردها على اللفظ من غير حجان لاحدا على الباقي كما في المشترك في اصل
الوضع الا ان التوارد معها اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحسنا باعتبارها وباعتبار خواص اللفظ
وتوضعه من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع التكلم الكلام وهذا لان الجمل اذواع ثلثة نوح لا يفهم منها لانه كالمفرد قبل ان
ونوع منها معلوم لغة ليس بمبرأ كالرلوا والصلوة والزكاة ونوع منها معلوم لغة الا انه مستند شرعا والمراد
واحد منها ولم يكن تعيينه لانه اذا باب التبرج فيكنا اذا وصى لوالديه وله موال تحققة وموال تحققة ففى القسم الاخير لوارده
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار خرافة اللفظ واجماع التكلم وقوله المعاني ليس بشر الصيرورة محملا لان اللفظ
بين معينين قد يصير محملا اذا السد فباب التبرج والمراد من المعنى هنا معلوم اللفظ وقيل قوله ما اردت فيه المعاني زاعدا في تحديد
اذ يفهم ان يقول هو ما شبه المراد به اشتبا لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذى لا يقل معنى أصلا ولكنه حصل البيان وقال انه هو الذى لا يمكن العمل بالابيان

ليتمتع به ثلث لا يحصل القصور وهو فهم سناه لا فيصير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كآية الربوا فانها جملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لثة والفضل نفسه ليس بربوا فيقتضي ان البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من التباينين فلم يرضى في البذل المطلوب
ولا يبدل ملكه بتجارتة ولا يمكن الوقوف عليه لاشتباكه وعدم قرينة تدل عليه فكان محالاً قوله وحكم اي وحكم العمل التوقف فيه على اخفاؤه
المراد به الى ان ياتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به خير ممكن فاذا
الحقيقة البيان يجب العمل به كما يجب بالنفس لوان النظام او الماول او الشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شائناً
تعلقاً كبيان الصلوة والزكاة صار العمل به مفلساً والكان ظاهراً كبيان مقدار النسخ بعد بث الميرة صار ما ولاوان لم يكن بياناً شائناً
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحدوث والوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها
فنبطح باللام فيستغرق جميع الواو والبنى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر والعقد والاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا يقينا بل محتمل فصار ما ولا يقين معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما ورايا لما لم يكن في هذا البيان تسمية شكلاً فيه لا محملاً ولا لعد الادراك بالتأمل والوقوف
على المعنى التوقف صار ما ولا فيه ايضا فيجب العمل به لتألب الظن كذا قيل قوله وهذا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن من النسخ كان التشابه الذي بلغ في انقضاء نهاية بحيث القطع بها البيان عنه في مقابلته وهو بالما لم يكن له
اصلاً لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبهه المراد اشتباهاً لا يمكن الوقوف عليه اصلاً
حتى سقط طلب اي طلب ما يدرك على المراد منه بخلاف المشكل والجعل لان طلب ما يتوقف على المراد منها لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والياتان والجمي والاستواء على العرش ووضوح القدم في النار واشبهها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايرادها معناً لان العلم لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة لغيره بما لا يدرك بالوجه والعين وان لم يعرف
ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكم التوقف فيه ايراداً وبنى الدنيا فانه يتوقف على المراد
مشققة الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلوا ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كفا في قولك تخرج
فلان في العلوم على صفة سداى مع ليني لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل يقتصر فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصاحبة والتابعين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واهل الشافعي ومخوان الله عليه
جميعين وهو مختار القاضي الامام ابى زيد ونحوه للاسلام ونسب الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فلهذا وجب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراجح لعلوا تأويله فغير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان
الراسخ يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة لما قالوا لم
يكن للراسخ خطأ في العلم بالتشابه سوى ان يقول استنباه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجبال لانهم يقولون ذلك
ايضاً ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا المفسرون ويا ولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن كونه متشابهاً بل فسروا
الكل وقال القبيتي لم ينزل الله تعالى شيئاً من القرآن الا ليتفق به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلم

غير لازم للظانين فيه فقال ولزم منه الخطأ بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وإنما العائنه فقالوا الوقف على قوله غير جمل إلا الله واجب
وان قوله والراشون من الله تعالى عليهم بالإيمان والتسليم بان الكل من عند الله دليل قرأه عبد الله بن مسعود ان ما رواه
عنه الله وقرأه أبي وابن عباس رضي الله عنهما في رواية طائفة من عند الله يقول الراشون في العلم انما به ولا الله تعالى ذم من اتبع المشايخ
اتباعا والتاويل كما ذم من اتبع اتباعا الفتنة بان يحرم على الظاهر من غير تاديل وبيع الراشون يقول كل من عند ربنا وبقوله لم يبق
لا يخرج قلوبنا بعداذ بدقنا الى لا نتجملنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المشايخ والفتنة ما لم يبقوا الذين فعلوا على ان الوقف على قوله
إلا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انما قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتم الذين
يتبعون ما تشاء منه فاوكلوا بالذين هم من الله تعالى فاعذرهم وانهم امر بالسخر من غير فصل بين من اتبع اتباعا الفتنة وبين من اتبع لا
اتباعا والتاويل فبيننا واول الجميع ومنها انها قالت من رويهم في العلم ان استوا بالمشايخ ولم يعلوا اما وليه وقال عمر بن عبد العزيز
استوى علم الراشون في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا انما به كل من عند ربنا ثم تفيض لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال
بان الراشون في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى
واحكامه في انزال المشايخ ابتداء العقل لان في تكليف الاحكام ابتداء للعامل ولذا في فهم معانيها وحكمها سفر الى العقل فلولم يتقبل
العقل الذي هو اشرف الخلق لا يستر العالم في ابنة العلم على المروءة وما استأثر الى التذلل لعن عبودية واحكامه اذا صنف
كتابا ربما اجل فيه جمالا واهم فيها فهم منه اشكالا ليكون موضع جنوة السيد السادة الفقيه واذلا يخرجهما يستغنا بهما به داية وارشاد
فالتمشاه هو موضع جنوة العقول لبارها استسلاما واهرا فاقبصورا والتمشاه كما كذا في حين المعاني والله اعلم بقوله وقسم الثالث هي
من الاقسام الاربعية المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ السبب استعمال التكميل
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب التكميل بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والقاصد بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اراد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واحتملنا عنه
وقوله كل لفظ اشارته الى ان الحقيقة من حواضر الالفاظ واللفظ وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الضياء واحكامه
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا بان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فني لتبين
نسبة الحقيقة الى تعقل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشايع كالصلوة المستعملة في العباداة الخصوصية وهي لم يتبين قيل عرفية سواء كان عرفا ما كاد لداية لذوات الاربع او عا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والعلب والجمع والفرق للفقهاء والجمواس والعرض والكون للمتكلمين والربح
والنصب والمجر للنحاة ولا استراب في القسام المجاز الى نوعين واثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدار مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والداية المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو لغوي اللفظ باز او معنى تبصير في التفسيرين مطلق الوضع فيدل على انها الاقسام الستة وقوله لا اتصال بينها معنى او اذا
من تمت تعريف المجاز واهترز به مما استعمل لفظ النساء في الارض مثلا فانه ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له لم يوضع
جديد وقيل هو اهترز عن المنزل فان المنزل ان يراو بالشيء غير ما وضع له ولذا قيل المجاز لا يجرى في الكلام صاحب الشرع

لان الجواز والنزول معاً واجب عن جميع السمات فان الجواز لا يرد بغير ما وضع له اللفظ للاتصال بينهما والنزول لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا يصلح له بطريق الاستعارة والاطار ليس باصل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلاً فلا حاجة الى الاقتصار على القول بالاتصال بينهما بل هو اقرب
ما ذكرناه ولا يقال تعريف الجواز بغير ما يخرج التجوز بخصوص الاسم مع سميته في اللغة كتخصيص الدابة بنبوت الاربع عن ذلك
هي مستعمل في غير ما وضعت له فخرج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلاً وغير ما وضع له دخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتا له حقيقة من حيث هي حقيقة ملاك كون مجاز لا انجيب عن الاول بان حقيقة
الطلق مخالفة حقيقة المقيد من حيث ما كذلك واذ كان لفظ العادة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على نحو
يكون استعماله في غير ما وضع له من الثاني بان لاسم انما غير مستعمل بمعنى ما استعملت لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان المكافاة الم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له لانا لما وضعت لمعنى كان لاسم انما غير مستعمل في غير ما وضعت له ضرورة لا فيه وضعت له اولاً وعلى ذلك
الاقتصار عن النزول كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى توضيح اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولاً في اللغة اذ لا يتناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار اعتبار آخر ثم الحقيقة
اما فعلة بمعنى فاعل من معنى الشيء يحتمل اذا ثبتت واما معنى مفعول من حقيقة الشيء احتمل اذا ثبتت فيكون معناه الثانية او التثنية في
موضعها الاصل والثاني الثانية اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه الثانية وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية المرفوعة كالنطية والامية
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان الثانية ثمان والجواز مفعول معنى فاعل من الجواز بمعنى البور والتدري لان الكلمة
او استعملت في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها ما علم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصطلاح
تدليلاً على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق الجواز المطلقاً فاشاءوا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والجواز في مقابلة القسم الاول واعلم الصيغ ان اللفظ بعد ان وضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ بالوضع
انما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا واتقاء المشروط بآثار الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارته في قوله لا يريد به ما
وضع له ولا يريد به ما وضع له واذ ثبت ان لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باشتغال اللفظ
في محل الجواز ولو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر وكان ولكن لم يثبت المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك
اللفظ مشتركاً لا مجازاً فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعاً بالاستقراء كما طلاق اسم السبب على السبب واسم الكل على الكل
واسم المعلوم على المعلوم واسم المسمى على المسمى واسم المسمى على المسمى واسم المسمى على المسمى واسم المسمى على المسمى واسم المسمى على المسمى
حصره هنا على المعنى والضرورة لقوله معنى اوداً او هو اضبط ما ذكره اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكره والان كل موجود من الحسوس
موجود له وجوده ومنه اذ لا ثالث لهما فلا يشك الاتصال بين الشئين الا ان احد بنين الوحيين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور
اذ لو لم يكن خاصاً او لم يكن مشهوراً لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسمية شخص اسداً باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الانجر والحمم اسداً لعدم شهرة الاسد بنين الوحيين فان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتبه به الاسد هو الشجاعة
فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ ليقوله كما في تسمية الشجاع اسداً وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
يقبض الكلام حسن وتراوة ولم يبق لفصح الماهر لقولون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البدئية والتشبيهات التفسيرية

فصل طغره وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل لغيره الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الابطال ولم ينل للمحمّد
المستخرج لدقائق المعاني الفقهيّة فصل على غيره فكذلك اذ اراد بالانصال الذاتي المباداة بين المحلّين صورته كما في تسمية المطر سائر ان السحاب
اسم للسحاب لكل باعلاك فذلك وانه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليدر بسبب السحاب اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما
بينهما اتصال صورته لا معنى او لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب لغيره فسمى المطر باسمه في قولهم يازلنا نطار السماء حتى اقبلنا كم ابي كنا في
حين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعياء والكالوا اخضا باي اذ انزل المطر بارض قوم ونبت
الكلار عنياء وان كانا كاربين غضا باولم تلتفت الى خصمهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورته او معنى
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بمنزلة الوجوه في القضايا اتفاق بين الفقهاء اخلاقا القوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقة يكون اذ انتمم بالاستعارة لكل شكل من مجلته او من غيرهم كصاحب الشرع ستمت
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشرع صورته
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما توقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة
المجازية في المشرعات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال السنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان
معنى الحوالة نقل الدين من ذمته الى ذمته ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فذلك استعارة لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب
ورب المال اذا اقرت فاوليت في المال ربع وبعض راس المال دين لا يكره المضارب على نقد الدين ونقل له اهل ربا المال اي فكله غير
الدين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط سلب الولاية الاصيل كقوله تشابه في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفسخ من كفاية لميت فيجوز استعارة احداهما للاخره قال
الله تعالى يوحيكم الله في اولادكم اي يورث وكذا الية والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تملك لغيره غير
فيجوز استعارة لفظ الية للصدقة فيما اذا اوجب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من ابعثه فيما اذا اوجب للفقير شيئا واستعارة
لفظ الصدقة للية فيما اذا اصدق على الفتي شي كان له الرجوع ومنع الشيع من ابعثه فيما اذا اوجب للفقير شي واستعارة لفظ الصدقة للية فيما اذا اصدق
على الفتي شي كان له الرجوع ومنع الشيع من ابعثه فيما اذا اصدق على فتيين والاستعارة المجازية من سبب السبب والعلة والحكم في الشرعيات
بالمجازية التي بينها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه شيخ لقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال
الذاتي لانه لا مناسبة بين سبب السبب معنى اذ معنى السبب لا يفسد كذا معنى لعله الايجاب الاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجوده لكن العلة والحكم بخلافه وان وكذا السبب بالسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر باسمه
وخص هذا القسم بالاية دون القسم الاول لا احتياجه فيه الى بيان الفرق بين الاتصال العلة بالحكم وبين الاتصال سبب بالسبب الذي
عليه تنبئ المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ للطلاق للفتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطر ولا حاجة فيه الى بيان فرق
ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرط وهو تمام بنون الجمع والثنية او التثنية او الاضافة كما في
قوله عشر من درهما ومنوان سمناء ورا قود خلا وعلاء الاناء عسلانا الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كما لا اضافة حكما ان المضاف لا يضاف فكذلك ما دخل عليه اللام لا يضاف فتمت بما المفرد كما تم بالاضافة او سقاها بالثنتين من

[illegible]

ما زاد من ذلك المستند بالفاظ المتن فقد حصل تعيها وانما كان اتصاله بالاصل حدا في حق الاصل فلا يصح استعارته لذلك القول لانه امت
 طابق او طابقك وانت باين او انت حرام وتوسى بالحمية بالنسبة عندنا قال الشافعي وهو منقسم في هذه الاستعارة لان كل واحد من المطلق والعتاق
 استعارته على الشرع والفتن حتى يتم التعليل بالشرط والايجاب في الجمل وسرى الى الكل اذ وقع في بعض العمل بان قال لنفسك طالق او لنفسك حرام ولم
 يرد بالرد ولم يتم التعليل فكانا متشابهين معنى فغيرنا استعارة المطلق للعتاق كما جاز عكسه وطنا طرقي الاستعارة مختصة على الاتصال فاما ما
 وقد عدم الاتصال فاما ما بينا ان الاتصال بالسبب ليس بحكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع التصديقه وشرعا وصفي العتاق اثبات القوة
 لفته وشرعا على ما عرف وليس من ازالة القيد لتعلق القوة الثابتة علما ومن اثبات القوة لبعدها بدت شامخة كما ليس من ازالة الطلاق اسكن
 واسما واليت شامخة واذا عدم الاتصال فاما معنى لالفتح الاستعارة وتو له والسبب لحكم تفسير لقوله الاصل الفرج وفائدة رفع توهم من
 يتوهم ان المراد من الاصل العتاق ومن الفرج المطلق كذا قيل وقيل الاصل والفتح اعم من السبب والسبب يقتضي ازالة الشرع والسبب
 منقوصان بالشرعيات ولو يدعى انك شمس المأثرة بالفتح استعارة بحكم السبب كما لا تفتح استعارة الفرج لاصل قوله وهو اى الاتصال بالسبب
 والى الذي ثبت من احد الجانبين نظير اتصال جملة الناقصة بالكلية في قوله زني طالق وهو شاذ فان قوله زني طالق محمول على قوله زني طالق
 لا تقارنا الى التحريم وهذا هو الفوت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واد اختلف فقلت بالاولى فتوقف حكم الاولى على صحة الحكم في الثاني
 مفيد ومثل الاول في وقوع الطلاق عليها وكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارنا الى التحريم بالنسبة الى الاولى هو
 حكم العدم كما سألني نفسا نو معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فتتام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع
 الطلاقات الثالث بقوله الذي قول بجا انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في
 قوله ليس له دخول بجا انت طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت
 بالاولى لا الى عدة فينبغي ما ايدنا ونظير العيان من الاصول اضافة الحكم في العمل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرج لفتح التعديلية
 وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم اقتدار الية لوجوب النص الذي هو اتوى منه ومن الفرج صحة اقتدار التمسك من ليطر صولة
 منطوية من انها غير مضمرة على الايام مضمرة على القدي لكن عدم العتاق في حق الايام لبا فرض من نجده فلا يعبر في حق القدي فيكون طرية
 به مضمرة في حق القدي غير مضمرة في حق نفسه قوله وحكم الحكم كذا حكم الحقيقة ثبت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما خاصا
 بين ارباب العموم وحكم الجواز ثبوت ما سمي له اللفظ خاصا كان اللفظ او عاما خاصا كان اللفظ او عاما خاصا كان اللفظ او عاما خاصا كان اللفظ او عاما
 الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص وهو الاختصار وتعد الى بيان الالام وهو التوقف ولهذا اى ولان العموم يجري
 في الجواز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصلح ليست بمبرادة منها فان بين نفس الصلح بالصالحين جائز بالاجماع وانما المراد بالاجازة بالطلاق
 اسم العمل على الحال كما في قوله تعالى فخذوا زنتكم عند كل مسجد ثم انه سمع نفس محله كلام التعريف فيستغرب جميع ما يكلم من الطوم وغيره كما اركان
 على حقيقة فيدل لبدارة وعموم على ان الربوا يجري في غير الطوم كما يجوز النورة كما يجري في الطوم مثل الخطبة وبشارته على ان العمل
 هو اللفظ لانه لما كان المراد من الصلح ما يكال به صارت كذا في الكلام ولما يكال بالصلح بما يكال بالصالحين او لا يكال بكلمين وفي ضم
 قوله وبجاءه الى اية الاشارة الى المعنى الجوز للجوازي اى جواز ارادة ما يكال باعتباره الجواز قوله وبالى الشافعي في ذلك اى عموم
 بها كحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول لعمومه اى عموم الجوازي لان العموم الجوازي لا في الحقيقة وقد ايدى الطوم من هذا الجواز

فلم يبق غير ما مراد اخصا كان قبل ولا الطعوم المقدر بالصالح بالطعوم المقدر بالفساد على ما علم من قوله ولا لا على حريته غير الطعوم متفادلا على كون القيل من
 ذلك في نفى العموم الجازم الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضمت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يعارض الجواز الحقيقة
 حتى لا يعبر اللفظ المتروك بين الحقيقة والجواز في حكم التشريك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موصوفات كادية ذلك كسالى الاصول
 بالضم الا انهم جازوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة ارفع الشرحية في الاحكام فاستثبت ضرورة التوسعة على الناس من هذه الضرورة
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم الجواز فلا يعبر اليه من غير ضرورة فكان الجواز في هذا المنزلة ثابت بطريق الاقتضاء لا لثبوتها لك
 وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع به وذلك اننا عندنا قوله وهذا اي ما ذكره الضم ان الجواز ضروري باطل فاما نجد الضم من اهل
 اللغة القادر على التبيين مقصود به بالحقيقة ليدل على التبيين من الجواز لا الحاجة وضرورة وقطع استحسان الناس للجوازات فوق ما لم من
 استحسانهم للباطل فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في احدى اركان الفعالة واربعة درجات البلاغة والجواز موجود فيه
 حتى حين غريب باليتة عجيب بلاغة قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عزاسم وقيل يا ارض ابعين
 ماوك وباسما اطلعي وقوله بل ذكره تجرى من تحتها الانهار والبحري للام لا لا نثار قوله تعالى طلت كلمته فوجدنا جارا ايريد ان يقتضى فوجد ذلك
 صلا لا ليد ولا يحصى والله تعالى يتعالى اى يتصرف من الجواز والضرورات فثبت ان ليس لضرورة ولا لالاقبال يقتضى ضرورة عندكم حتى
 انكم جازوا عموم اصطلاح الله وجوده في القرآن كما في قوله تعالى تخريم رتبة اى رتبة مملوكة فليكن الجواز كذلك لانا نقول الضرورة في
 القرآن في مقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يودي الى الاخلال بغير السامع والضرورة في
 الجواز فثبت كانت راجعة الى التشكك لان ثبوت التوسعة طريق التشكك ولهذا ذكر الجواز في اقسام استعمال النظم الذي هو ارجح الى
 التشكك والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد مقتضى في القرآن بخلاف الجواز
 لو كان ضروريا وبهذا نظر ان استدلال انهم ليس لهم لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والجواز لم يخلو فاذا وجد دليل للعموم
 فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى في غير مفعول لافته لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المفعول فاما
 مفعول تقديرا فاعلم ان القول بعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم الجواز حقيقة استحال اجتماعهما اى اجتمعا مفعولها الى اخره
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله الجازمي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة بل
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحاب الجاهلي وعباد الجاهلي من المتكلمين الى
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة اثنين مختلفين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدة بالعبادة الواحد مستتر
 فمتبين كما يجب مريدة اثنين مختلفين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعنا من ادعى استحالة تعدد الضرورة ومانع المفعول
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال لغيره لا تسجد يا كعبك البوك او قال لوضار من لیس المرأة ارادة العقد والوطى
 و ارادة السمس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تسجد يا كعبك البوك ووطيا ولا عقدا وتوضار من السمس مسا ووطيا من غيرهما فكذلك
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تسجدوا لله الا على الوطى والعقد وتولجل جلالة ولا تسجدوا لله الا على الوطى والسمس باليد من غيرهما فكذلك
 ذهب الى امتناعه جبران احد ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجوازه اراد انهما مودى الى الحال فيكونا موديان لا تسجد
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستغنى في موصوفة مستحالة الجواز ما يكون متجاوزا عن موصوفة متعالية في غير الشئ الواحد

عامة

في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه مستقلا في غيره ومتجا وزاحمة ضرورية ان اي الواحد لا يحل مكانه في ذلك واحد وثانيهما ان لو قسم
 الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها ضعفت للكثرة او لا الاستعمال فيها غير مرادها لئلا للعدل باي شخص لم يكن موضوعا مرادها ومنه
 وهو يجمع بين المنتهين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة
 مستقرة في موضوعه حقيقة والحجاز متجا ومن موضوعه كذلك بل اللفظ صمد وحرف يتلاشى كما وجد يستحيل وصفه بالاستقرار والتمسك
 ولكنه استعمل اي لفظه واريده موضوعه واستعمل ايضا واريده موضوعه والاستحالة بذلك كما فيها وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم ان لازم كونه
 غير مرادها وضعت الكثرة او لا بل لازم كونه مرادها وضعت الكثرة لئلا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ايا وتما معا ان لا يكون كل
 مرادها والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان اراوكم الحنين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لفته لان اهل اللغة وضعا قوله لم حارها باللسان
 الخصوصية وعدا وتجوز وفي البليد وحده ولم يستعمل فيها معا اعلا الاترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البليد بل يفهم
 مما اذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سميت وبلدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم
 فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين اختر ازا عن جواز اجتماعها من حيث التناول الظاهرى كما اذا احتسب من على الانباء والمواسل
 على استقراره واخر ازا عن جواز اجتماعها في احتمال اللفظ اياها وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
 المعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والحجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع الملك والعارية في الثوب
 في احتمال واحد استحال ان يكتفى في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في احتمال واحد فان قيل ان اردتم بستانه اجتماع الملك والملك
 احتمال نسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ستعاضة بالملك والمستعير وان اردتم احتمال نسبة
 شخص واحد فذلك ممنوع ولكن المذكور في الكتاب لا يلحقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والحجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
 الحنين المنتهين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
 في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستحيل سواء كان نسبة شخص واحد ونسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
 واحدة بطريق الحقيقة والحجاز معا يستحيل سواء كان نسبة معنى او نسبة معينين وكان الاسن في التشبيه ان يقال كما احتمال ان ليس
 الثوب الواحد انسانا كل واحد منها ليس كماله احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لا
 انه في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين يعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فياشاركم الى رد قول
 من زعم من شأننا العريتين ان الحقيقة والحجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار
 محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة المحرمات ونبات الاول والقبول لقول تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبات
 يتناول المحرمات ونبات الاول والقبول لقول تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبات يتناول المحرمات ونبات الاول
 بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبات يتناول
 يقال الثوب المرسوم اذا استعاره الراهن وليس كونه كذلك بطريق الملك الذي هو الجواز في جميعا في زمان واحد لا نقول لانه لم
 استعاره بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرسن به وقد
 اطل عليه بالاحالة والليل عليه انه لو ملكه في يد غيره لم يفسد على المرسن ولم يسقط عن الدين شي واطلاق العارية عليه

مجاز لان تلك النافع من لا يحكمها حقيقة لا يتصور الا ان لما كان المرئ ان يستدل بقا اعتقاد المرئ لتصور بصيرة الاعادة فلهذا كسمي
اعادة وقد ذكر في بعض الشرح انه مشتق بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستداد والمرئ الى يده وكونه احق
بالمرئ من سائر المرء فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الضروب قوله ولهذا اى ولان الجمع بين حقيقة والمجاز متعذر قال
محمد رحمه الله في الجامع اى الجامع الكبير لو ان عربيا لاولا عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان الموصى موالى اعنتوه
وموال اعنتهم طلبت الوصية الا ان بين ذلك في حيوة لان المولى يطبق على المقتضى والمقتضى بالاشتراك فلا يمكن القول لموئسولا
يكن القول باليمين بالتأمل في مقتود الموصى لان متاعدا الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقيد الا على مجازاة لانعام
بينهم من يقيد الاسفل تحيا للاحسان فلا يمكن الترجيح لالعين ليعني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب تميم الاحسان منقذا
اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اختياره في الحكم فبقى الموصى له مجزولا فصار
الاسم منبر لا لاجل لا لقطع بعد البيان بالموت فلهذا كطلبت الوصية فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذا حكم فهم اما الاسلام او السيف فلفظة كفرهم كما في المرتد فلا ثبت عليه الا ان يظل الاشرار في الاثم نعمت
الوصية ثم ان كان له موالى اعنتهم وموالى الموالى كان الثلث لموئسولا دون موالى موالى لان الاسم للموالى حقيقة لمباشرة فقام
ولمولى الموالى مجازا لانه لم يباشرا عاقتهم ولكنه يجب لذلك باعتبار الاولين فيفسدون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت حقيقة
اولى بالتقدم وان لم يكن له احد من الموالى كان الثلث للموالى الموالى ليعين المجاز مراد وان كان له مولى واحد فلا نصف الثلث
فهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية باليراث فان الاثنين فيه حكم
الجماعة كالبنين والاختين والاخوين في حق محب الام من الثلث الى السدس فلاحرم يستحق الواحد عند انفراجه النصف
دون الثلث والنصف الاخير وسعى الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لا قارية وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف للاخوال لان اسم الاقارب
ينطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث يحق
لحبيب البنات وهو الثلثان الثلث النصف وبنات الابن السدس كذا للثنتين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات
الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنسبة الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت
فلا يكون جميعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولادة العاتقة لا يثبت على العرب ولا ولا الموالاة
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من خير العرب لانه لا يتصل
والعرب ينتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا ان لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق
الندوة بان تيزوج العربي امته الغير قلده منه ولد اسم احق مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا
عليه وقيل هو احراز من اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز ان بخلاف مشركين فانما
ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وفيه السكوت عليه

قوله واما اسم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيها اذا استأنس الكفار على انبا اسم وموالهم بان قالوا امنوا على انبا اسم وموالينا حيث استعمل الامان لابناء الانبا وموالى الموالى كما ثبتتم لابناء الموالى وفي جميع من الحقيقة والمجاز لان اسم الانبا والموالى حقيقة لابناء الموالى مجاز في ابنا والانبا وموالى الموالى فقال انما هم ذكر لفظ التفسير من غير تقديم مرجع لادراك الحقيقة الكلام عليه يعني انما يشعل الامان الانبا وابناء الانبا وموالى الموالى لان اسم الانبا وموالى الموالى متناول اى كل واحد منها المفروض ظاهر فان بنى الابن فيسبون الى المجاز بالقبول مجازا يقال بنو باشر ونو نعيم ونحوه بالفتح تعالى بنو باشر وكذا مقتضى مقتضى الرجل فيسب اليه بالولاة مجازا باعتبار ان سبب لعقبة باعتراف الاولى لكن الجدل العمل به اى بهذا التناول الظاهرى ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقى مجرورة الاسم شبهة اذا شبه بالشيء الثابت وليس ثابت وههنا بهذا الثابت فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازى وليس ثابت وقيل هو دالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استمسانا لان المقصود تحقق الدم اى حفظه من السلب اذا حصل في الدار ان يكون محققة لقوله عليه الصلوة والسلام الا وى بنیان الرب ملعون من يدم بنیان الرب ولهذا لم يجر الفصل قبل الدعوة الى الاسلام ولجود قبول المجازية فيثبت با دنى شبهة فصار اى لقابو مجرور الاسم في كونه شبهة كالاشادة او صار ثبوت الامان بشبه مجرور الاسم كشبهه بالاشارة فيها اذا واما الكافر الى الله بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال وانزل حتى ترى ما فعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان بصورة السالمه وان لم يكن اى هذه الاشارة سالمة اى امانا حقيقة وذلك مضروب المحمل على خبر كان وحقيقة منتصب على التمييز وتحمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن سند الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشادة على حقيقة فان حقيقة السالمه ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضى الله تعالى عنه اى ارجل من ارجل اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فانه فوا من ليعنى اذا لم يسع قولان جئتني قتلتك او لم يفهم قبيح سما ذكرنا ان اثبات الامان للمفروض باعتبار شبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الرصيدة فيما اذا وصى لبنى فلان لقرى الى الانبا عند ايمانية رضى الله تعالى عنه دون ابنا والانبا لان المجاز لا ينافى الحقيقة فلا يمكن المحمل بصورة الاسم لان الرصيدة لا تستحق بالشبهه وعندنا انما لقرى الى الكل في العرف لان عموم المجاز تينار لهم فان اسم البنين ليلقى في العرف على الفريقيين وهو نظير من يهيم في مسألة الحفلة والشرب من الفرات كذا في الميسر ما قوله وانما ترك في الاستيذان على الاباء والامهات اعتبارا بصورة في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محلي اخر يكون بطريق التبعية وذلك استماله بالهفوع دون الاصول فان قيل قد قالوا انهم حلف لا يفتن قد مر في دار فلان انه يفتن على الملك والعارية ما لا جارة جميعا وكيفية اذا دخلوا راكبا وما شيا وكذا لك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلا ونوى به امين كان ذللا ويحيا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سوال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اجترتم صور تماثيل شبهة في حق الدم في الاستيذان على الانبا ولم تعتبر في الاستيذان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات

فما نسم اذا قلنا اننا نؤمن بالله واما ما لم يثبت الايمان لا جادوا والجدات مع ان الاسم يتينا ولم صورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم على عمل غير يكون بطريق التبعية لا محالة ونحو البنين لم يبق التبعية بحالهم فاما الجادوا والجدات فلا يكونون
اتباعا لالابا والامامات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الايمان لهم فان قيل اسم الجاد اصل الاب خالقه ولكنه تبع لم يبق
الطلاق اسم الاب عليه لان الطلاق اسم الاب عليه لان الطلاق في الاسم عليه بطريق الاستقارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيكون
اثبات الايمان في حقهم بطريق التبعية القينا الا ترى ان استحقاق الميراث للجدات فقال نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا لالاب خالقه فلان ثبت له الايمان الذي ثبت باو في نسبته ولا يمنع عنه كونه اصلا لالاب خالقه كان اولي فلذا اثبات الايمان
بظاهر الاسم لجد اذ اذلة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل بما قد لم يمنع عنه معارض كما في جانب الانبا فان ابن الابن تبع لالاب
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جهة كون الجاد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا
من حيث الخلق مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه خفيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية
بل الشرح اقام مقام الاب عند عدمه كما اقام نبت لابن مقام البنت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم تقي الميراث لجد الاب ليس بناس التبعية في شيء فلا يقال اذا اشترى الكاتب باه ليعيد مكانه جدي تبعا فثبت الايمان بهذا
شبهة الاسم تبعا وفي حق الدم لاننا نقول الكاتب من شعب المحمية لثبوت حرمة اليه فيها ونفعا لها الى حرمة الرقبة كما ثبتت له المحمية اذا اشترى ابنه
اخر فكذا ثبتت له صفة الكفاية اذا اشترى ابنه الكاتب شيئا بالحق لثبوت ولديه والادراج يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كاساني ان
لفظ الاب بل قينا بل الجاد بل وان الايمان بل ثبت له ابتداء الصورة الاسم لان ثبت الايمان له من جهة الابن بطريق السراية والكفاية والحرمة
ثبتان ليس جهة الابن بل محكي لالاب اعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه فانه قيل الى اخره اذا حلف لا يصح قدسني وازلاي
ولم نسلم دار بعينها ولم يكن لزمية تقع على الدار المحكومة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والجماز لان الاشارة الى فلان بالملك لا يجوز
سجارت بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحة في الملك عند الشافعي رحم اذا قال لا ادخل سكن فلان هكذا الجواب وان قال ميت فلان
او دار فلان لا يثبت الا في الملك فثبت ان المراد من قوله قالو جميعا اصحابا و دون خمرهم وكذا لو دخلها حافيا او تشا او راكبها خشت وفيه
جمع بين الحقيقة والجماز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في الكل والركوب دون الجفارونها اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يصح قدسني فيها ما شيا اى حافيا فذلكا راكبا لم يثبت ولصديق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة
كلامه وغيره حقيقة مستعمل من غير مجوزة كذا في المبسوط وكذا لك اى كلما قالو جميعا في المسئلة المتقدمه ان يحلف على الملك غير وقال لو نية
ومحذ كذا لو سلم على ستة اوجان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخطر باليمين او نوى النظر ونوى ان لا يكون مينا يكون نذرا بالاتفاق ختم
لزمه القضاء بالفتوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون مينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفتوت دون القضاء ولو نوى
او نوى اليمين ولم يخطر بالذبح كان نذرا في الاول بيميناني الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا مينا عند ما حتى لزمه القضاء والكفارة بالفتوت في اليمين
وفيه جمع بين الحقيقة والجماز لان النذر واليمين متلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفا باليمين والقضاء عند الفتوت لا الكفارة وهو موجب
اليمين لما نظره على البر والكفارة عند الفتوت لا القضاء واختلف الحكماء على اختلاف فائهم انهم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
على قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوتهما على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من لارات السراية واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجازي في الوجه الاول ويثبت الحقيقة بتعيين الجازي مراد في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع أي فبادرنا من المسائل جميع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ستا سنوا وذكره فخر الاسلام بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف ينصرف الى الذي يتقيد به من ان صرفه على تقدير اراوة المعين وهو رجب هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اوردت محرمها فيظهر اثر وجوب التقصير والكفارة بغيره بامام فاما اذا ذكر سنونا فالواجب بصوم رجب من محرم غير معين فلا يظهر اثر وجوب التقصير والكفارة الا في الوصية لان الغوات لا يتحقق بغيره الا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالتقيد والكفارة قوله فاما وضع التقصير صار مجازا عن الدخول في عبارة عنه ضمن لفظ الجازي معنى العبارة فلذلك ذكره بصلته عن كلمة من معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستدركه بامام فاما على الدخول في الدخول في الحالف مشع نفسه عن الدخول للجمع مجرد وضع التقصير فيصير باعتبار المقصود كأنه دخل في الدخول لاسيما في عدم تقيد بركوب الفعل والمغفرة فيبحث بالكل لمصطلح الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة فيخرج عن المعنى بطلان الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او مسلم سنة الا ترى انه لو وضع قدسية فلم يدخل لا يبحث في برية كذا في فتاوى قاضيان لانها صار مجازا في الدخول لا باعتبار حقيقة بعده واصله الدارير او بما نسب السكنى لان الدار لا تتعادي ولا تتجوز لهما متعاده واما تتجوز لبعض صاحبها فغيره ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كأنه قيل لا دخل في منع سكنى فان ادخل دارا سكنية لفلان فاعتبر عموم الجازي في الصور من فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجارة بالحق فيبحث في الدار المملوكة ليعوم الجازي بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الباقية رحمه الله في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان في الفتاوى النظرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يوشيا فدخل دارا سكنيا فلان اجارة او اعاره يبحث في بيته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فلهذه الرواية لا ينفع السؤال لتباعد الجمع بين الحقيقة والجازي لان لا يجوز جعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور طالما حلف بخل في عموم الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا قوله وهو أي اعتبار عموم الجازي هنا نظير اعتبار دينا اذا قال عهدي حر يوم يقدم فلان ولم يمشي شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يبحث مع تسليم الجمع بين الحقيقة والجازي لان حقيقة اليوم النهار والملاقاة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على ما يخص بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى سلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا ويطريق الجازي عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على الجازي اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجازي والاشتراك لان الجازي في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يؤدي الى ايهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة الجازي فالحقيقة متعينة وان لم يحمل معنا فالذي يدل عليه القرينة وهو الجازي متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاحتمال في الكلام اعدم افعال المراد ثم لا شك في انه نظرت على كل التقديرين عند الفريقين فيخرج احد مختلطة بنظره فلو كان منظره فانه ما يستدعي وما يصح فيه ضرب الدار أي يصح تقديره بدار كاللبس والركوب الساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثوبا ثوبا بركبت داره بركبت دارا بركبت في دار واحدة شجر يحمل على سياض النصارى لانه يصح مقدر الدار فكان الحمل عليه اولى وان كان منظره فانه لا يثبت بالركوب والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحمل على سلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله حرا وعبدى حر يوم يقدم فلان اذ انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم لحرف التحرير والطلاق لانه انتصب بامام فاما على سلق الوقت فيبحث

الوجه الثاني في كون الوجود لا يكون حقيقة
الوجه الثالث في كون الوجود لا يكون حقيقة

نواد اولم يوه الا ان كونه يمين يتوقف على انفسه فان بالنظر حمله يمين اعن المقصد ولم يرد الشك بكونه يمين اعن
 عدم الغيب وثبوتة منسأف اذا نوسه اليه من فم يكون التحكيم الثابت به يمين الوجود شرطه لكن موجب للثبوت لا لابطالها
 وذكر شمس الامنة في طرح كتاب الصوم انه اجتمع في كتابه كل ثمان احد علماء يمين هو قوله لغير فانه عند ارادة اليقين كقوليه لانه قل ان عباس قال ان
 في الجنة وقت العصر فلهذا غابت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبار عن فرعون كنهتم له في موضع آخر انتم
 به والاخرى تدرى قولهم لان عند الاطلاق غلبت الباء على اللام في قولنا بلان فلهذا غلبت الباء على اللام في قولنا بلان فلهذا غلبت الباء على اللام في قولنا بلان
 والجاء في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فلي هذا يكون قوله لان في الصوم ويجوز اني نفسي وسواه مستبعد وجوب القسم ايضا لان جاز ذلك
 كرسالة قوله وان لم يكن في الاكثر كتاب القسم فلهذا غلبت الباء على اللام في قولنا بلان فلهذا غلبت الباء على اللام في قولنا بلان فلهذا غلبت الباء على اللام في قولنا بلان
 من حيث المعنى ولو قال ندرت ان اصوم بوجوب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول فصحة نية اليمين ويكون نذرا او يميناً وس
 هذا الوجه لا يكون الا انه بعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشرح ان ظاهر الصيغة للنذر فيصحت اليه
 ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فيصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاة الثابت بظاهر
 الصيغة كمن تكلم نذير طالق وله امرتان سماتان بهذا الاسم احداهما سحر وفه به دون الاخرى فقال اردت به الايقاع
 على غير المعروف يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروف ولا يصدق في صرف الطلاق من المعروف المانية يلزم على هذا الوجه ما
 هو انوى اليمين ونفي النذر حيث يصدق ويكون بينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن حكم هذا الباب
 اى باب الحقيقة والجواز فالشيخ مع وان لم يعقد الاحكام الحقيقية والجواز بابا لان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لهما بابا وذكر
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اى نوعا معني ومن لم
 هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعني اذا دار المقتضى بين الحقيقة والجواز فاللفظ الحقيقية
 الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقول رايث اليوم حمارا او استقبلت الاسد في الطريق لا يحبل على البليد والشجاع الاقرنه
 زائدة فان لم تظهر فاللفظ البيه والهج ولا يكون مجازا ومن الناس من زعم ان الاستعمل فيها واكن ان يراد به الجواز كما ذكر
 ارادة الحقيقة يكون مجازا ولم يكن جملة على احداهما اولى من جملة على الاخر لثباتها في الاستعمال والافرية الحقيقية في هذا المو
 نصار بمنزلة الاسم المشتركة الصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضح اننا وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فعدا كانه قال وانصهرم
 اني فكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني فغيت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بانه وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب جملة عند الاطلاق على كنه وقد نجد
 بالضرورة عبارة الذين الى فهم الحقيقة اولى من سبادرة الى فهم الجواز وذلك ليل على ما قلنا وقولهم جاني الاستعمال سواء فاسلان مجرد الاستعمال
 والجواز لا يفهم الا بغيره ففهم اليه على قياسه وان اذا لم يصاد كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم دليل لغيره فلهذا هو معنى قوله السقا
 لا يراهم الاصل ولهذا قلنا اذا اختلف لا يملك خلافه سوى كشكوة انه يقع على الوطى دون امة حتى لو طاعها ثم تزوجها لا يثبت قبل الوطى لان ما باللفظ في الوطى
 حقيقة سوى العقد مما يملك على الحقيقة اولى بعمان ما اذا كانت المرأة اجنبية ميت يقع على العقد لان وليها المهرم عليه كانت الحقيقة مجزوا شرا
 فتبين الجواز قوله فان كانت الحقيقة مستندة المتعذر لالاية صل اليه الابشية كما في النجاة والجمهور ياتسيرة اليه الوصل ولكن الناس تركوه كوضع القدم
 وتقل في الفرق بينهما ان الشعلة لا تعلق به حكم وان تحقق والجمهور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد الجواز صير الى الجواز لزوال مانع ولا حرك

من الناس فافعل لا ياكل من ثمرة الشجرة فيمينه تقع على عينها الكفاية ما يوجب كقصد السكر والدياس وانزجول الرطبة ان لم يكن فعله ثمران كان ثمرها
ثمرة كالتفاحة والكرية وان لم يكن لها ثمرة فعله ثمرها كالحلوان ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فانما اذا نوى شيئا فيجوز على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما
نقل من الامام العلامة شمس الاثر الكردري او على هذا على ان الجواب ببيان الحقيقة فانه اذا وكل برطبا بالخصوصية مطلقا انه
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكا يجوز اقراره والجواب كلاما بنية وبه كلام الغير ولما بقية ما خوذ من باب القادة اذ قطعها ما سقى
لان كلام الغير قطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكل بالخصوصية وبسبب التازدة والشايرة
والاقرار سائبة وموافقة وكان ضد ما مر به والتوكيد بالشئ لا يضمن ضد وجه الاستحسان انما تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيدا للجواب
مجانزا لما قاله السبب على السبب لان الخصوصية سبب الجواب او اطلاق الاسم الجبر على الكل لان الابتكار الذي يتبين منه الخصوصية
بعض الجواب فيدخل في عموم الابتكار والاقرار وانما حصلنا على هذا لان التوكيد انما يوجب شرعا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتيقن به ترك
للموكل الجواب لا الابتكار فانه اذا عرف المذهب بمقتضى الامكان لا يملك الا يجوز شرعا والديانة يمتنع من قصد ذلك فكان
شرعا وان الخصوصية مرام مقبولة تعالى ولا تنازعوا في حقيقتها سموية شرعا والجور شرعا بمنزلة الجور عادة لانه لما جرى ترك
شرطا كان من ظاهر حال المسلم الاستثناء عنه كدنية ومقتضى في غير منبذ الجور عادة فلهذا يجب حمل على الجواز كالعبد المشتري من الاثنين مع حقه
نصفه سلقا ينصرف ببيعة الى نصيبه خاصة كمنع عقده بهذا الطريق فاذا عمل على الجواب انه قد يكون اتيتم كما يكون بل اتيتم ولما الامر
فاذا اقر فقتا بالما سوريه فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل قاضيه
فمنه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه ومنه بما يملك اقراره في مجلس القاضي وبن غيره لان الجواب لما يسمى خصوصية مجازا اذا حصل
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاخر بالاسم باسمه كما قال الله تعالى وجزاءيته سبعة مثلهما والمجازاة لا تكون سبعة ثم استوفى ما ذكرنا
الجور شرعا كالجور عادة بقوله الاتي انه لو علم لا يملك هذا العصب لم يفتقد مطلق بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حث في يمينه لال
فيديان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكره كان او سعفا احتراز عن الابتكار كما اذا علمت لا
ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما ليس له حيث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يغيره اكل الرطب ان لم يسلط
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكر يتقيد به ايضا لان الوصف مثبت به يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن جاع لا ياكل لحم محل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه حرا بالاشارة
لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا علمت لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله جازما كبش لم يحنث لان اليمين لا تقيد بالوصف الا باليمين ولا داعيا الى اليمين
اليمين وان من استغنى عن اكل لحم غيره لم يحنث كان اشدا استغنا عن اكل لحم الكبش ولا التعريف ايضا لم يحنث عرفه اخوى منه وهو الاشارة الى
فوق الوعد في التعريف كونه بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على الجواز وهو ان يجعل عبارة من الذات كانه قال لا ااكل لحم الجوز
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا ااكل هذا العصب بوصف العصب لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع لبيان
لسفاسم وقلة عقولهم وسوء اداسهم كوصف الرطوبة لان الجوز من حرام مجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يحم
صنينا لم يوقر كبره فافهم شافعي ترك الكلام بترك اليمين فكان بمنزلة الجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى الجواز فيجعل كانه قال لا ااكل هذا
الذات بطريق الحلال اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زول الصفه يحنث لبقا الذات بخلاف قولنا كبره بترك الحقيقة ببيان وان كان حراما

من حيث ما لا يسهل تصور الجمل كونه هو المعروف للمعلوم عليه كإثباته في عقيدة المؤمنين به ومن كان من المفسرين اليوم من ادعى ان
 الميلية في عقيدة المؤمنين ان كان جزم العيصورة الشريفة مستقصودين بالمؤمنين فحيث ان لم يشهدوا ولم يسمعوا كذا سنا قولنا فان كان اللفظ لا يتعدى
 مستعمل اي معنى حقيقى مستعمل غير مجبور واستغذروا بحجج شعاع اى معنى مجازى متبادرا الى الفهم في العرف الى اخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
 والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به. والكلان المجازا اغلب استعمالا فعندنا الى حقيقة مع العبارة للحقيقة وعندنا العبارة للمجاز فاذا علمت
 لا ياكل من لفظ الحقيقة او علمت لا يشترس من الفرات ولا نية له فعندنا الى حقيقة مع العبارة للحقيقة وعندنا العبارة للمجاز فاذا علمت
 المجاز بالشريش لا والى المتحدة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المستعملين اذ الحقيقة عينها كالمادة فاختلافه ونقلى فيוכל ويحذف
 الكاشك الحقيقة وقد يוכל ايضا بما عدا الضرورة وكذا من اشترى حنطة بمغضها كما في تجارة خراخرة ام ملكة وكذا الكرج الذي هو حقيقة
 كما يشترس من الشريش من لابتدا الغاية حقيقة ان يكون لابتدا شريش من الفرات مستعملا شرا فكل الذي عليه السلام من رقوم تعقل بان عندكم ما في
 شريش الا كذا في الوادي وهو مادة اهل البوادي والعري. واذا كان كذلك اللفظ محمول على الحقيقة دون المجاز وعندنا بحيث باكل ما تحذف من الحقيقة
 كما تجزؤ ونحوه كما يحذف باكل مينا وبالامتنان من الفرات كما يحذف بالكرج لان المتعارف وبكل الحقيقة كل في المنة اذا المعنوم من قولهم اهل
 بالمكة اياهم من الحقيقة من طعامهم من اجزاء الحقيقة لان من اجزاء الشريش من الفرات شريش مستعمل بالية فانه يقال نوافل شريش من البوادي
 ومن امر او يراد به بالية بالية لا يقطع فلهذا ونسبته فوجب عمل الكلام على ما هو المتعارف فيختبأ بالامتنان المستعملين قولنا هذا لى الا
 المذكور في جميع الى اصل من حيث هو كونه او اعلم انه لا خلاف في ان المجاز مختلف من الحقيقة بدليل انه لا يثبت لامتنان فوات معنى الحقيقة وتعد
 العمل به وهذا يحتاج الى الجواز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها. وانما لا يثبت الحذف من تصور الاصل الى الف من الاصنافيات فلا يتصور بدون الاصل
 كالابن مع الابن ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة كما ان المصير الى الحذف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ الا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظا مستعمل في كذا والمجاز لفظا مستعمل في كذا وانما الخلاف في ان الحقيقة
 الحكم بان مزار الحكم باق على المجاز فالحق من الحكم باق على الحقيقة ثم ثبت الحكم على صحة بطريق الاستنباط ولا يخلف من حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدد الحقيقة
 يعارضه اغير لى المجاز لا يثبت لان الحقيقة مختلفة من الحكم باق على الحقيقة ثم ثبت الحكم على صحة بطريق الاستنباط ولا يخلف من حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدد الحقيقة
 وقالوا هو مختلف منها في الحكم وتصح كذا في قوله الشجاع في الاسد فعندنا هو مختلف في ثبوت اشتهاه من قوله هذا في محل الحقيقة لا يثبت السبيل المعلى
 وما قرى سمعنا من حكم المجاز فالحق من حكم الحقيقة عندنا فالحق ما ذكرنا لان الحقيقة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا من الشجاع
 والميكيل المعلوم وعندنا الى حقيقة مع الحكم بقوله هذا الشجاع فالحق من الحكم بقوله هذا الشجاع فالحق من الحكم بقوله هذا الشجاع فالحق من الحكم بقوله هذا الشجاع
 الحكم وهو الشجاع بنا على صحة الحكم لا يخلف من شى كذا ثبت حكم الحقيقة بنا على صحة الحكم في قوله لعبد الذي له شجاع وهو معروف بسب
 من الغير هذا البنى فعندنا هو مختلف في ثبوت اشتهاه من قوله هذا في محل الحقيقة لا يثبت السبيل المعلى
 من الحكم بقوله هذا البنى في محل الحقيقة ثم ثبت الحكم بنا على صحة الشجاع كذا ثبت النبوة والعق في محل الحقيقة بنا على صحة الحكم لما ان الحكم
 هو المقصود ولا نفس العبارة فاعتبار الحقيقة والاصال فيها هو المقصود اولى من اعتبار ما فيها من وسيلة وهي العبارة. ولان الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ باجماع اللفظ فوجب المجاز فالحق من الحكم الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

البيوت من سلاسل الكحل فلهذا البيوت في هذا اللفظ ما لا يخفى وهو حتى قوله وجب العمل بموجبها أي بتقنيات هذه اللفظ فاستأنس بحرين
 بجعل عبارة من مرجح الطلاق وكنايته عن كمال الشافعي فإن قيل الناس اختلفوا في كفاية ما يتقيد به لان الكفاية ما هو مستند المراد
 على ما ذكرنا واذا قال انت على حرام فالمراد مستعمل السامع بدون التقية إلى الله عليه كان داخلا في هذا كفاية من الاستثنا فيه فوسم في قوله لو كان
 النجاء لانه يمكن ان يتوصل الى مراد الحكم وهو طول القامة بالناسل في قرآن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الايمان من جهة الحكم
 بنسب الجمل وقوله ونهيه الحكم معلومة السامع الواحد بنفسه الاضاح كونهما معلومة السامع مستند المراد وكل كناية بهذه المشايخ فمن قوله لو كان النجاء
 كثير المراد معلوم الخ لانه لو كان مستند المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من الاصل الى المراد فانك في قوله الجمل النجاء وكثير المراد منتقل من
 طول النجاء الى طول القامة ومن كثرة المراد الى طوله وهو الجود ونحوه هو الاصل في الكنايات وليس كذلك في اللفظ لا انتقال من ما بين شي الى شيء اخر فلو كان
 قوله انت على حرام لا انتقال من البيوت والحرم الى شيء اخر في تفسيره ان لم يكن شي اخر فهو المراد وما اوجاهه المراد في الانتقال الى شيء اخر لا يمكن ان يكون
 حقيقة ولا سلم على ما بين ان ما هو المراد منها مستعمل السامع فان المراد منها البيوت والحرم والقطع ونحوه وهو معلوم السامع الا ان عمل علماء مستند
 عليه كفاية فلا يكون ما هو المراد مستند سلفا بخلاف قوله لو كان النجاء فان طول النجاء هو المقصود والكل على طول القامة وذلك مستند من ما ذكرنا
 انما مراد بقوله طوله السامع الذي هو المراد للكل معناه معلومة المراد والاستئناس في كل معلوم فخرج من هذا الكناية قوله ولذا يكفى في ذلك هذه
 الالفاظ لا طوله فيها من غير ان يجعل كناية من مرجح الطلاق جعلنا ابواب كفاية عليه معانيها وهو من حيث فيدين شايك وقال الشافعي في الواجب بها
 طلاقات رغبة وهو من حيث بعد اربعين مسجودا والطلاق رابع الى من يملك الزوج ليقام فروع واحد عند وهو الطلاق فاما يقع البيوت عليه في كفاية
 وانما يقع كفاية السقوط في العدد او القوت الحرة المتعاطفة او لوجوبها عوض لان مقتضى ذكر الطلاق بغيره بل مشع بعده الوجبة ذكر الطلاق يبدل في
 يذكر بعده الوجبة وذكر الثالث ومن لم يملك النكاح لا يملك الطلاق لا يملك الزوج بغيره بل يكون على خلاف انهم ولو امكن في ولاية يقع البان حيث كان
 في الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة بل لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع مبرار وواقع ومنه الطلاق فوكان يجوز بان يملك الزوج يقع النكاح
 يملك يقع البان للنسب ابانة تعرف من الزوج في ملكه كاتعلق اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملكا بالكلج للامانة الى التقضي من مبدء الملك
 وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك لانه ملكه متبطل الدخول بملك الكلج وبالدخول يتأكد ملكه فلا يملك بملكه فان ثابته من ولاية
 الابانة ملكا يملك لامانة من ابانة الملك انما يملك اعتبارا من ما هو ملكه فثبت من الامانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة
 العدد من جهة اعتبارها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلهذا كان الواقع مبرار وواقع وما استدلل به النعم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروطة
 ولا يحتاج الى دليل ما قلنا وقد قلنا لا دليل على ذلك قوله لاني قوله اعتدك استأنس من قوله هي البان والحرم ونحوها كنايات الطلاق مجازا ومن قوله
 وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل عبارة من المرجح أي لاني قوله اعتدك في قوله يجعل عبارة من المرجح وكنايته من الطريق الحقيقة لانه اعتدك اصل اللفظ
 بحقيقة كفاية عن الطلاق لان الامانة من لوانه على ما هو الاصل فيكون اعتدك ذكر الامانة وامادة المردوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ فلهذا
 يقع الطلاق في غير الدخول كما بنسب قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استأنس من قوله جعلها بواين يعني الواقع بهذا اللفظ عند الحقيقة تعلقه جبرية
 الابانة لان وقوع البيوت بامانة دلالة اللفظ عليها بحقيقة حقيقة هذا اللفظ كفاية لانه لا يملك في قطع ولا يملك في قطع ولا يملك في قطع
 الملك لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسه لان قوله اعتدك محتمل تفسيره بكونه يكون المراد من اعتدك نعم انه تعالى ملكه اعتدك لدرام او اعتدك من الكلج أي اصرى لا اذ
 فاذ انما لا يفسر ذلك لاسباب البينة وجب في شئ بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول الطريق لا اعتدك لانه لا امر بالامانة او لم يكن ايجابا قبله من تقدير

الكتاب مسامحة لاستدلال الذين من الاثر في الموشور وقيل على الحسن والراد هنا والعبارة لغة تفسير الرواية يقال عبرت الرواية اجزاء
اي فسرتها وكذا عبرت اجزاء فلان اذا اختلفت منه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالف في التفسير الذي هو مستور كما ان
تفسيره مستور وهو ما يقبضه الرواية لانها حكم عاني الغيرة واعلم انهم يطلعون هم النفس على النفس وعلى كل مغلوظ مفرد المعنى من الكتاب في السنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا من اسمها في الكلامان مائة ما ورد من صاحب الشريعة بخصوص هذا هو المراد من النص
في القسم دون ما تقدم تفسيره كان المشك في اثبات الحكم الظاهري او مفترضا او خاصا وعام او مخرج او كناية استدلالا بالعبارة النص لا غير
ومباراة النص مينة ولذا انما التقاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص او جبهه نفس الكلام وسياسة فكانت هذه الاضافة من قسيل قولكم جميع
القوم وكل الراسم ونفس الشيء قوله الاول من الوجه الاول فحاشي الكلام له واريه بعدد او نصفي ما واريه لعل في الاولي في الكلام قوله واريه
الكلام لا تعرض في الجائز لفظ واريه بعدد او نصفي ما واريه لعل في الاولي في الكلام قوله واريه لعل في الاولي في الكلام قوله واريه
ين واريه بعدد او نصفي ما واريه لعل في الاولي في الكلام قوله واريه لعل في الاولي في الكلام قوله واريه لعل في الاولي في الكلام قوله واريه
النص والاستدلال بعبارة ثبوتين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسيره بل
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالمعنى قوله تعالى
فاكفوا الخاطبا لهم ان الساسني وثلاث وديع والثاني ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا في كلامه الكلي من هذه الاماينة والثالث ان يدل
على معنى من لوازمه كقول المفسر وسورة كاشف سبع السب من قوله عليه السلام ان من التحت ثمن الكتاب الحديث فالتقسيم الاول سوقي من
الاداء القسم الاخير ليس مسوقا اصلا والمتوسط سوقي من وجوه وان التكميل مقصود الى التلخيص لافادة معناه غير سوقي من وجوه وانما
ساقته الى تمام بيان ما هو المقصود والاصلي اذ لا يتأتى له ذلك الا بتوضيح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط ليس ان يصح مقصودا اصليا في
السوق بان انفراد عن القرينة هو القسم الاخير الراجح لذلك صلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام سوقي المعنى ان يدل على معنى
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه سوقي ان يدل على معنى من مقصود المقصود اصليا في
القسم المتوسط في السوق منها ولم يزل فيه فيما سبق فاذا تسكك حدث في بابة الكلي بقوله تعالى فاكفوا الخاطبا لهم من النساء كان استدلالا بعبارة
لا يشارته قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام ان يتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما هي كمن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارته النص في دلالة نظم الكلام لغة على ما نحن من المعنى غير مقصود ولا غير مقصود
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير منبطاة به وبغيره في تفسيره فكما ان ادراكك لمس مقبوضا بالنظر او ادراكك هو المقصود من كمال قوة الابصار
كذلك سوق ليس مقبوضا بالكلام في من هو المقصود منه من محاسن الكلام واتساع البلاغة كما في قوله تعالى الفقراء المهاجرين الذين لا اله الا الله
بالعبارة استحقاقهم منها من القيمة لانه بل من قوله والذين القربى واليتامى والسكين وابن السبيل يتكبر العاقل وعطف على الاول بغية
ما هو كمال العقل في المال لزيد كبير احره وكذا في التغيير على الوجهين السوق لبيان مصادر المنس في هذا الكلام اشارته الى ان الذين يجابون واس
كذلك قد زالت المالك مما خلفوا اسما بقبولها لغيرها لانه تعالى وحفهم بالفقر اسع انهم كانوا اسيا يسيرة كما يدل قوله بل فكره اخرج من ديارهم وهو
والفقير على الحقيقة بوزال للمالك مبعدا اليه من المال لان شدة الغنى وهو ملك للمال الاقرب اليه منه الاثر في ان ابن السبيل غني حقيقة وان
بعدت يروى عن المال لقيام الملك لئلا وجب عليه الزكوة والكلي فقير حقيقة وان اصحاب الاغنياء عاير المالك حقيقة فخرنا بهذه الاشارة

ان استلزامهم على مال السلم بشرط الا حاز سبب للملك ذلول لم يكن كذلك لسانهم ابناء سبيل لانه اسم لمن عدت يد من المال مع قيام الملك
فيما ان الشافعي لم يزل بهذا الاشكال على ان الشافعي انما ساهم فقرا ولم يسهم ابناء سبيل لانه اسم لمن له مال في ولسته وهو بعيد عنه والبيع ان يصل
عليه وانهم لم يكونوا سافرين بالدين بل قد علموا بها وانما قطعوا اطرافهم من اموالهم بالكلية فامسيتهم ان يسبوا بان سبيل ولكنهم لما كانوا
مخاضين حقيقة وانما قطعوا منهم ثمرات سوالهم وان كانت باقية على ملكهم تمت تسويتهم فقرا بغير ثبات لانه لم يعملوا كما صحت شبيهة الكاخر لم ولا يجوز
وعدم العقل في قوله تعالى لم يجر على نعم لا يرجون هذا الطريق فكنا نقول صرف الكلام الى الجوارح اسكان العمل بالحقيقة فلا حصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل بصرفه اليه قوله تعالى العباد والاشارة سواء في ايجاب الحكم في شبهة لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه فلو كان في
بعض الشرع مما هو في ان ثبت الحكم بما قطعوا لان الاول الى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وبما
نقصان ودين قال تعذر احد يعجز عن غيرهما شرطه راي نصف عمره لا تقوم ولا تقبله سبق الكلام لبيان نقصان دين في شبهة
ولكن الحقيق خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو ما جازي ابو الهيثم البجلي رضي الله عنه وسلم انه قال قل ليس في ثمانية
ايام ولا عشرة ايام وهو عبارة فترج على الاشارة قوله واما دلالة النص على الثابت بدلالة فما ثبت راي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغيره
اي معناه اللغوي ومن معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قل الشافعي في الاسلام راجع في بعض معناه ليس المراد منه المعنى الذي يوجب الحكم
فان ذلك من قبل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادعى اليه الكلام كاليام من الضرب لانه يعجز عن اسم الضرب لغيره لا شرعا بل
يعرف ذلك المعنى ثابا بالضرب لغيره وذكر ايضا ان دلالة النص لا يعرفه بل للغة بالتامل في معاني اللغة سيما ان حقيقة ما ذكره وانما
النص في فهم غير المنطوق من المنطوق سياق الكلام ومقصود وقيل في الجمع من المنصوص وغير المنصوص المعنى اللغوي قيل في المعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ الموضوع له وبالاجماع انه متعلق بالحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التام وهو انهما بالبرم والاساس بالتألف
ان المعنى الموجب للحكمة هو الا يذرع فيثبت الحكم في الشتم والضرب وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للجمع في حق ما عزموا الزنا بعد لامعان فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله الاستنباط الاشارة الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان المعنى المقصود من تحريم التافيت كف الاذنى عن الدالين لان سوق الكلام لبيان استلزامها فيثبت الحكم في الضرب لغيره
التبني وكما عرف ان الغرض من تحريم الكل انما يفي في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال البيت كما تترك التعرض لما فيثبت الحكم في الاوراق
والاملاك ولولا انه والعرفه لما لزمت من تحريم التافيت تحريم الضرب اذ قد يقول المظان للجماد او اذ امره بقيل ما تتركه ولا تقل لان ذلك
اقوله لكون العقل في دفع مخدور السائرة من التافيت وقد يقول الرجل وامرعت لفلان وقد ضرب وادما ما اكلت قال فلان وقد
فما بحث ولما توقفت ثبوت الحكم بالاله على معرفة المعنى والايدي معرفة من نوع فظهر من بعض اسما واصحابا للتعليق وغيرهم من الدلالة في
جلى لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد جعل اصل كل تافيت مثلا وفيه كاذب عليه مائة شاة كذبح الذي يكون قياسا اذ لا يستلزم
الا ذلك لكنه لما كان الحكم المسمى بما يشار اليه في الشرح الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي والقياس شرعي فان حتى انما من التافيت في قوله
لما قلنا قل لما اف مقصود لغة الاما بالمعنى الايام من الضرب لانه اذا قيل ان الضرب لانه اذا قيل لا تضربهم مائة ان المقصود به المال كما في
اليه وشعره ولذا لم يعلق الا يضرب بغيره بعد الموت لا يثبت ولو علف ليضرب فلم يغير لما بعد الموت فلم يتركه لانه الذي من التافيت

الضرب

فلما استعلقا بالشرائط في قولهم عز وجل بعد نقلنا اذ سبنا الى القوم الذين كذبوا بايماننا قد منهم من انما نذبنا فلم يسنوا اوطارنا
على الكفر فمنناهم من سبوا وفي نظائرها كثرة ولا يمكن ان يحيل هذه الحدودات من باب الانتفاء على ما ذكرتم لانها ليست باعمدة شرعية وانما
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما هذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التسليم به لازم وذلك في جانب الحدود
غير لازم فان الحكم عند التصريح به قد يقرر وقد لا يقرر كما في قولنا في مسائل القرية فيلزم في المقضي وعدم لزومه في الحدود فيتحقق الفرق
بينما وفيه منعقة لبيان ان الفرق يتحقق بينهما من اوجاهه بان المقضي شرعي كنبوت اسعد الذي هو التطبيق في قولنا انت طابق فانه
لما وصفنا بالطارقية مقضي ذلك وجود التطبيق من قبل ليصح وصفها باطلاق شرعا والحدود لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت انما مثل نبوته
في رواية النك والناية ان الكلام لا يتغير بتصريح المقضي وتصريح الحدود قد تغير كما بينا وانما لسان ليس من شرط الحدود الخطا وتبين عن الظاهر
لان ليس بتاييج فان الابل ليس بتاييج القرية وشرط في المقضي ذلك لانه في الرابع انه في باب الانتفاء يكون المنصوص المقضي المقضي مراد
للمكلم كما في قوله اعق عبدك عنى بان يكون الاتفاق وتلك المقصودين للامر وفي باب الحدود يكون الحدود هو المراد دون التصريح
فان المراد من السؤال في قوله تعالى وهل القرية هو الابل دون القرية والحاس ان المقضي لا يقبل عموم عند الحدود فقلت عندئذ
فصل من المقضي والايقال لما انفصل الحدود عن المقضي صار قسم هذا الفعل تحت لا نقول لما كان الحدود كما المذكور كان لا حكم العبادة
الاستام اريد ثم من تلك طريق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتم لا تصلح فانه ينبغي ان
الكلام قد تغير في المقضي ايضا فان قوله اعق عبدك عنى في غير التصريح بالمقضي وهو ليس بالعلم من بعد على تقدير نبوته ملكا لا سورا بل
للامر ونار على ذلك التقدير كما قال اعق عبدك عنى وفي هذا التغير وفي الحدود قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى فخشنا ان
سبعاك الجواب لانك من الجواب لانك شيئا لا نود بعد كلام يحتاج فيه الى انصار لا يتغير الكلام بانها لا يعرف بلزوم تقدير الكلام في
وعدم لزومه في الحدود ان في هذه الصورة من ابي القيسين لا ندر كما في التقرر وان امتيا نود ما يجوز التغير واذا كان كذلك
لكل باب وهذا قولكم المقضي تصح المقضي وتقرره فلا يلزم تغير الحكم المقضي مجموع الكلام وتقوم سناه لا افراد كلاما وذلك مما
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون بطلان المقضي بل يكون مقرا مستحجا والمسائل التي تحت فيمانيه عموم وهي التي حملكم على مخالفة المتقدمين
فلبست من باب الانتفاء على هذه الطريقة ايضا لان المعد في قول طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى فعل
والكلام ان بيان عن شيئا واحد الا ان احدهما او جزئيا لا سوادا فمضطر فكان المعد مذكور افتتح فيه نية التعميم اعلم ان الترتيب المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو يتقيد على اصله حيث جعل المقضي والحدود تسما واحدا لكن عند من وصل بينهما لا يرت
ان يراونه في تبيين المقضي عن الحدود فيغير الحد ما نسا بان يقال والما المقضي فزيادة على انفس ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا
غوه مالا يتم بتغير الحد وقد رأت في بعض مسندات فخر الاسلام من هذا الحد المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله فانه الثابت
بمقتضى انما لا يتحقق فيما يصور فيه التغير اذ هو تعذر العام على بعض سميات بل يستقبل فلا بد من سابق عموم المقضي لا عموم له عندنا
وقال اشافى رحمه الله انما يقبل عموم لا ينزله انفس حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت انفس دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز في انفس قلنا نعم
من عواض الا انما هو غير لغوي حقيقة ولا التقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضي للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص عليه الحكم بدنه
لمقضي هذا والنايات بالضرورة تقدير بعدد ما لا حاجة الى ابيات صفة عموم المقضي لان الكلام مفيد من نية في ارضاء لوضع الضرورة وهو صحة الكلام

بما

[illegible]

المنع من الموانع لينا لادرجة المختصين وثوابهم وبذلك يحصل اذا عدد النفس ما يتنازل لا يتنازل كذا ذكره شمس الامنة رحمه
 قوله وشنا اسس ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها افعال الشافعية رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعاق بالشروط عدمه قبل
 وجود الشرط ولكن هذا لعدم عدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعند مقتضات التعليق في قولنا ان قلت الدارقات
 طابق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط عند مقتضات التعليق
 مقتضات الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عند الشافعية رحمه الله وعند جميع الفقهاء
 ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا صيغت الى اسم بوصف خاص بان كان الاسم قائما ولكنه قيد بوصف يخص البعض كقوله عليه السلام
 في الغنم اسامة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السموم يخصه بجنسه لا بكله كقوله تعالى في حكم بابا النيون الذين سلوا
 فان وصفت النيين جميع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصفت رطوبة الكبد لجميع الحيوان يدل على وجود الحكم
 عندنا وذاك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عند عدم كمال الوصف عليه يسمى هذا مفهوم الوصف ولهذا اى ولان عدم
 الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعية رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الانجاب
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطبع منهم طول الان نكح المحضات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
 فما ملكت امك من ثيابكم المومنات اى فليتك مملوكة من الاموال والسمات والفضل والفتى والفتيات الشاب واما ما يسمى لعب
 والامة فتجى وثقاة وان كانا كالبهيمن لانهما لا يوقران توقيرا كالبهيمن لقمانان الله تعالى لما خلق جازم كل الامة بعد طول الحرة وقيد
 الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
 لغوات الشرط ولا نكاح الامة لكتابية وان لم يجعل طول الحرة لغوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جاز نكاح الامة عند مقتضى الشرط
 اربعة من الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت ذوى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وشيئة المغنة وهو الزنا وان لا يكون تحت
 امة اخرى بنكاح او يملك يمين لان جاز نكاح الامة عند ضرورة ذوى اى انها تحقق عند اجتماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم يعمل
 ومفهوم قوله المحضات المومنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول
 الكتابية مانعا اذا كان انما كان بعيدا لاسان فائدة لانه ليقول العمل بالمفهوم انها يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
 ههنا فان صيانة الجز من الاسترقاق واجب مما امكن وقتها امكن العيان بنكاح الحرة الكتابية مع رعائته وصفت الايمان
 في الولد فانه يبيع خبر الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنه في قول كذا في التنازيب وقال ابو سعيد الاصفهاني و
 من احب اذ اوجد طول دمية ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وعاصله اى وعاصم قال الشافعية
 في سلو المفهوم او عاصم في الكلام اى الشافعية رحمه الله الحق الوصف الشرط في كونه موجبا لعدم عدمه لان شرطه انك كثر شرط
 بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف ثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط ثبت الحكم في زمان
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق به خبر الدار في قوله ان وفلت الدار فانت طالق متعلق به بالركوب في قولنا ان وفلت الدار فانت
 فانت طالق فلا يظهر الوصف اثره كما يظهر للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط فاعلا في منع الحكم ودون اسباب اثر التعليق
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع احب من الاعتقاد عند مكان السبب موجودا لرجح الحكم

في الحال لكن التعليل منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدم الشرط وعنا التعليل منع السبب من التعليل
على ما ينبغي فلا يكون السبب وجوباً للحكم في الحال فيكون عدم الحكم نابعاً على العدم الاصل الذي كان قبل التعليل على عدم الشرط هو تعليل
التعليل يوثق في الحكم دون السبب فان من قال لا مراد انت طالق ان ذلك الدار لا يوثق التعليل في قوله انت طالق من وجوده وما
يوثق في كونه من الثبوت فانه لولا التعليل لكان الحكم ثابتاً في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو طاعة ما ينبغي ولكن لا يثبت لكان الشرط ثابتاً في الحال التعليل منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليل المحس فان تعليل التعليل لا يوثق في التعليل الذي هو سبب
الاستقوط بالاعلام وانما يوثق في كونه وهو الاستقوط وكذا التقدير بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضاعفاً الى عدم الشرط ولولم يخل التعليل بالشرط والتخصيص بالوصف على تنافي الحكم
عند عدمه لم يكن المذكور فائداً فانه اذا استلقت العلوة والسامية في وجوب الزكاة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا انه لم يثبت
لذكر السامية والتعليل بعدم الطول فائداً وتخصيص امار الفقهاء والبلقاء وتعليقهم بالشرط فائداً متمتعاً بتخصيص الشارع وتعليله والى الاثر ان
غير الشارع وتعليله بوجوب العدم منه العدم فان من قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه بغيره سنة لغة ولا تعتقه ان لم يفعل الدار في كان عدم
الذخل يمنع جواز الاعتراف كما ان وجوده يجوز ومن قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه بغيره سنة لغة ولا تعتقه ان لم يفعل الدار في كان عدم
لان الحكم صاحب الشارع واراد على اساس التامة وقواعداً قوله ولذلك احيى التعليل يوثق في منع الحكم دون السبب الطل اشاعة
رحمة الله على التعليل الطلاق والعقاق بالملك ان قال لا يثبت ان تزوجك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كملت زوجت امرأتى
طالق او قال ان اشتريت عبداً فهو حراً او قال لعبد الغير ان ملكك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله بطلاً حتى لا يقع الطلاق والعقاق بهذه
الاميان بحال لان السبب لما كان موجوداً عند التعليل لا بد لا اعتقاده من وجود الملك في العمل لانه لا يثبت بدون الملك فشرط الملك
في العمل ليعتبر سبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليل فاذا انحلت العمل عن الملك فلما قال لا يثبت ان زوجات الدار فانت طالق فوثق
تزوجته ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجود التكفير لئلا قبل الحنث بان احدثت رقبة او طعم عشرة ساكنين او كسبهم قبل الحنث بازعده
لان اليقين سبب للكفارة ولذا الصفات الكفارة اليقينية قال كفان يمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليل بقوله تعالى
ذلك كفارة ايما كنتم اذا علمتموه فاشتمتموه منكم الحكم اولى من وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترشح اى متأخر عنه اى سبب
بالشرط اى سبب التعليل بالشرط فلا يمنع جواز التججيل لان الاداء لعبد اى سبب قبل وجوب الاداء بانه كتحصيل الزكاة والدين الموجب وكان التكفير
بعد ايجاع قوله والمالي يحمل الفعل بين وجوب وجوب ادائها بشارتها الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعليلاً
قبل الحنث عنه بخلاف الاول فقال الواجب المالي قد يفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال لا ينفصل عن العمل فجاز ان يصنع المال بالاداء
ولا يثبت وجوب الاداء لنفسه من الفعل الا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر فثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
حلولى الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالأبدى فلا يحتل الفصل بين وجوبه وبين ادائه لئلا يفسد وجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا قسراً لا صلوة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء لعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متمتع قبل فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قوله وانما انظمي لوجوب الوضوء الى اخره
 هذا الكلام انما لا نسلم المقدرة الاولى ان الوضوء ثلث الشرط على الاطلاق بل الوضوء قد يكون بمعنى العلة وهو على وجهين قد يكون
 بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقا وهو ادنى احوال القسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بل علة لانه لما لم يترك سبيل بشرط كان
 وجوده معدوم واما ولهذا لم يعجل الشافعي رحمه الله وصفت الايمان في قوله تعالى ان يترك المعصيات الموشاة بمعتبر في شرط الجواز
 جعل طول الحجة الكتابية انما هي جواز تخلف الامة لطول الحجة المسئلة لانه ذكر على سبيل التشرع لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
 يا ايها الذين امنوا انما تحرم الموشاة الاية فان المسئلة والكتابية من عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان كان الحكم
 في الموشاة كذا في التذويب وكذا اذا كان الوضوء بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزاني دسارته فان
 وصفت الزنا هو الموثر في وجوب الجدة وصفت سرقة هو الموثر في وجوب القطع لان الحكم شئ رتب على سبب متيق كان باقته متقادة عليه للحكم
 على ما عرفت لا يكون معدوم لعدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل خلافه اذ لم يثبت اختصاصه بكذا لعدم الوضوء
 الذي هو معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وان كان شرط اى وان كان الوضوء في معنى الشرط ولحقا بعد
 لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوضوء المحقق به وذلك لان تاثير التعليل في سبب
 عندنا الا في حكم قصدا لان التعليل دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
 طالق فقد علق بهذا الشرط قصدا لتعليل عند دخول الدار لانه في الحال فلم يبين السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
 لعدم سببه لا يمنع التعليل اياه فعندنا هو ان جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجواز عندنا بل اللغة متعلق بوجود الشرط
 فان من قال بغيره ان كسرني اكرهت كان معلقا اكرهت باكرام صاحبها لانه كان اكرهت بعد ما قبل اكرام صاحبها فكذا كسرني
 التعليل جزاء ودخل الدار كان التعليل معدوم ما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التعليل لا لعدم الشرط اذ معنى الصوم
 انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الابعاد بعد ما بال التعليل فجعل التعليل اينا بالغا فالحكم به ووقوع الطلاق كشرط الجواز في البيع لا كشرط
 انت طالق معدوم ولكن بجعل التعليل انما من وصوله الى المحل وذلك مانع من التقاود لان العلة اشترطية وتفسيره قبل وصوله الى محله كما
 لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيعا بحسب ابناء العدم انما في المحل كما لا يكون في
 انت سببا لطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيفت انت طالق الى ميتة او سببه اذ جنته لا يكون سببا لعدم المحل لما دخل التعليل على قوله
 طالق منع من الاصل اذ لم يكن كالتعليل القيد يمنع وصوله الى الارض واذا لم يحصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة فكان ينبغي
 ان يلغوا لما لم يحصل بالمحل كقوله ايجنت انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجحاً بوجود الشرط وتحقق التعليل قبله كما
 محالاً عن نصية ان لا يصير سبباً كشرط البيع لضعف ان يصير سبباً بوجود الشرط الاخر في المحل حتى لو علق بشرط لا يوجب وجوده ولا يمكن التوقف
 عليه لما انشأ كما لو قال انت طالق انتشاء او بغيره من الحساب الذي فان نفسه ليس قبله وكذا يترش ان لا يصير لانا انما ليس بمحل في حاله من البيع
 الا يترش منع لرمي من التقاود علة للفعل لانه انت نفس محمودة وشية فكذا التعليل بالشرط في اشترائات دينين بهذا ان العلق بشرط يصير كالمخرج
 وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليل فنصار ذلك الكلام تجزئ في هذه الحالة فان قيل انما قال الماقل لاسرائيل فقلت لانا
 طالق ثم جئت فقلت الدار تطلق قوله فخر في هذه الحالة لا يقع قلنا انت لا يصير ذلك الكلام للمعلق فخر عند وجود الشرط وذلك الكلام

لما بينا ان الشرط الملوك في الحال الا انه يعرض ان يعسر بما بان ان تحتجب بوجوه الملوك في الحال عين بعصر بما بان بوجوه الملوك في الحال
التعليق باعتبار وان لم يتبين ذلك بان كان الشرط مالا اثر له في اثبات الملوك في الحال بشرط الملوك في الحال يعسر بما بان بوجوه الملوك في الحال
عند وجود الشرط اعتبارا من ان الشرط مالا اثر له في اثبات الملوك في الحال بشرط الملوك في الحال يعسر بما بان بوجوه الملوك في الحال
باعتبار ذلك الملوك دليل على اختياره في الملوك بالطريق الاول دليل على اختياره في الملوك بالطريق الاول دليل على اختياره في الملوك بالطريق الاول
ان فشت فعل كفاية تلك اليمين فنعى التعليق باليمين من صيرورتها سببا للكفاية في الحال ولكنها بغيره ان يعسر بما بان بوجوه الملوك في الحال
الا فانه اليها فقل ان يعسر بما بان بوجوه الملوك في الحال لا يتصور الا اذا كان لا يتصور قتل اليمين وكذا لا يتصور تعجيل الصوم قبل ان يات في
ان اليمين ليست بسبب الكفاية في الحال ان اوسته وجبات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرع بموجبه للبرائة في
الذي هو مضمونه فستحيل ان يكون طريقا الى الكفاية التي نيت على ان يات في الحال لا يات في الحال لا يات في الحال لا يات في الحال
فستل الكفاية اليها توسعا لا سبب الكفاية في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكاة لان السبب وهو ملك التنازل تحقيق
في اول الحول الا ان وجوب الاداء في اخره ليس بوجوبه في اول الحول بل هو في اول الحول في غير ان الاداء
واقع بعد تمام السبب والافيا نحن فيه فالسبب تعريفي متصرف في الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجوه خلاف ذلك
لا بل لا يمنع السبب من الانقضاء لانه لا يمنع من الياء بل يوجب الاداء في عين الحال لا في غير ذلك ولا في اول الحول بل في
وسبب نفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين التعليق والا فانه فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان غلت الدار
فانت طالق او انت حر ما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بان الله تعالى جعل البر
عدم الحش لا يجوز ان يكون المعاق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا وانعقد
من الاداء في مثل قوله انت طالق هذا او انت حر بكم المحنة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره في تعيين زمان الوقوع لا في
لا ياتي في الا فانه انعقاد السبب بل تحققه فذلك اذا قال قد غلت الدار او قد غلت الدار او قد غلت الدار او قد غلت الدار او قد غلت الدار
ان الصدق يدبره فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز اتحقق سبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على اذ كان
جواز ان يملك المهر برسخ ان التبرير لتعاقب انعق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانقضاء لجاز تملكه كما في التعاقب لغيره من
الشرط لا لتعقل المانع من السبب في سائر التعاقبات فان لم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين والتعاقب المانع وهو المقصود فانما اذا
التعاقب فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وكما ان في لغيره لان لغيره استعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تأخر حتى المولى فلا يمنع
السبب من الانقضاء واخذ حكم الخلاوة لثقتة معني الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السبب في زمان وجود الشرط كما بينا لا
انه لا يمكن جهلا في زمان وجود الشرط لان لغيره الاستتار في زمان وجود الشرط كما بينا لا انه لا يمكن جهلا في زمان وجود الشرط كما بينا لا
الشفعة رحمة الله بين المال والبديل ما قلنا ان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما لغيره عين المال في حقوق العباد
اي ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب فانه ينفصل عن نفس الوجوب في البدن فيشتان ان الماسا اذا اسام في وقتها
ما زال الاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الا فانه بالاجماع لمعقول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لغيره على العبد
هو الفصل في جميع الحقوق لمعقول الاستتار به واما المال في مشافعة المدين اثنان متاخرى هما الواجب كما ان الاداء في البدن في مشافعة

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا لفعل فان المقصود حصول المنتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال وكون الفعل ولما اذا انظر فربما ينسب عقد واخره ثم الاستيفاء فيؤخذ من الشرط بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة المشرك وجوب الفعل بطريق التبع والاستحقاق يحصل بالفعل وهو مبررة الشوب مخطا او مقصورا شيئا فاما حقوق الله تعالى فوجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادة فعل مباشره العبد بخلاف هو بنفس لا بتباعد مرادات الله تعالى باذنه فكان المال الله للملاد ارشئل البديني من غير تفرق ولهذا لا يؤخذ الواجب المالي من الشرط بل الوصية لقوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود ولم يتبادر بالتأنيب كالعصاة لانا نقول المقصود هو حصول الشقة ليقطع طائفة من المال يحصل بالتأنيب والا لانه فعل منه فاكتمل به عند حصول المقصود بخلاف العبادة لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام لمحضته لا يحصل بالتأنيب فكل ما يقع عليه هذا الاصل جزوا بالكلح الاستعمال طول الحرة لان تعاقب الحاج الككلح الالات حال عدم الفعل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع شكر طولا الالات ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجب العمل بها تا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للفعل فان قيل لافلات ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند وجود الشرط وانما كان الحكم ثابتا منها قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بالشرط فنظر قلنا اصل الوسط ليس ثابت قبل الككلح ولكنه متعلق بالككلح بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد متعلق بهذا الشرط في هذه الالات وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بالشرط وذلك الحكم متعلقا بالشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعبد اذا جاز يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاز يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجوا ان كان سبجه الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخره من ملكه فجاز يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه في يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليق الثاني لان قيل من هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكمه وبالعكس الشرط لاثبات ذلك الحكم القيد والقيد يورث اسه هذا فان عقد الككلح كمال الشرط في سائر الايات وبالعكس الشرط في هذه الالات اذ قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا من غير واحد وانما نصيب من جوايز الا ترى انه لو كان لعبد ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت مع كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط بالتعليق الثاني حتى لو ابدى فاكل في غير ملكه ثم اشتد فشرب انما يتحقق تمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فأيده في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا قاعدة كرامة ككلح الالات حال طول الحرة فان ككلح الالات وان جاز عندنا حال الطول لكن استحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يخرج الالات ويكره ذلك اذا تزوجها وهو شرط خرج على وفاق العادة كقول تعالى فكما تبوهن ان علمتم فبهن خير فليس عليكم جناح ان تقصروا من اصابه ان تم ورايكم المني في حجركم وذلك لان السراجل لا تخرج الالات في العادات الا عند العجز عن ككلح الحرة وليتأكد من ذلك فافرح الله انك انما الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربرجي قوله ومنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اى من الوجود الفاسدة انما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق يحصل على القيد اى يحكم بان المراد منه ما هو المراد من الجيد واعلم ان كل شيء من الحيثيات له ايجابية حقيقة وكل لا يكون المقوم منه عين المقوم من تلك الالمية كان متغيرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا انسانا فاما انه واحد ولا واحد فانه قيدان متعارضان كونه انسانا وان كانا فكل من الوجود من كونه انسانا لا يتأكد عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شئ من قبود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيّد كما ذكرنا في المصنوع ومقتضى
 قول الشارح لمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقيد فانما اسم يدل على البنية مملوك من غير تعرض لكونها
 مسلمة او غير مسلمة والمقيّد يدل على دلل المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فخر بر رقية موسى او بالنفي كقوله عز وجل
 عمل غير صالح وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة لمبته
 والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس متعرض لما سوى الحقيقة ولفظ بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الامداد وكثرة غير متعينة
 العام ولوحدة متعينة المعرفة ولو كانت غير متعينة النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في إطلاق الاصطلاح من اذ تشيل جميع العلماء المطلق
 بالنكرة في كتبهم بشرط عدم الفرق بينهما ثم ورد المطلق والمقيّد وجهه ان ردا في غير الحكم من اسباب والشروط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
 او اضمن كل حر وعبد كذا وادع على كل حر وعبد من المسلمين كذا وتسل قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلح الا بشهود ولا تكلح الا بالولي وشاوى
 عدل او في حكم واحد في ما ذكرناه اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقية ثم قيل اعتق رقية مسلمة او نفيها كما لو قيل لا تعتق دبرا ثم قيل
 لا تعتق دبرا كذا او في حكمين في ما ذكرناه مثل اعتق موم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق العامة عن ذلك علمين في
 ما ذكرناه كاستيذان ابيهم بالتناج في كفارة القتل والطلاق في الاعطام في كفارة الظهار او في حكم واحد في ما ذكرناه كإطلاق الرقية في
 كفارة الظهار واليمين ويقتضى بالاسان ككفارة القتل واليه اشير قوله وان كانا في ما ذكرناه فمذاهب يستقام والفرق الاصوليون على ان
 لا محل في القسم الثالث والرابع والخاص لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حرم الله المحل في القسم الرابع بقوله
 اصحابنا واصحاب الشافعي حرم الله على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني والى الاخر من هذا القسم اشار شيخنا بقوله
 بعد ان يكونا مكين واختلغا في القسم الاول والاخر فبعد بعض اصحابنا ومن جملة اصحاب الشافعي حرم الله المحل واجب في القسم الاول من غير
 ما يتلى قياس روجه وعندنا اصحابنا لا محل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا محل فيه وعند اصحاب الشافعي حبيب المحل كقسمه
 فتقل بعضهم حمل المطلق فيه على المقيّد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوا من باب المحذورات الذي سبق الى القسم كناه
 كقوله تعالى والذاريين الله كثير والذرات وقال اهل الحقيقة منهم انه يحمل على المقيّد بقياس تحميم الشتر لكونه هو المعص من جسمه استدلال
 اوجب المحل في ما ذكرناه واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشروط او في الحكم بان المحاذرة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد
 في شئ واحد اذا لم يكونا في حكمين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيّدا لثان في فلا بد من ان يجعل احدهما أصلا وبني الاخر عليه
 ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا نفيه والمقيّد باطلاقه يوجب الجواز عند وجوده ونفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل أصلا وبني المطلق عليه
 ولان المطلق محمل او يحمل والمقيّد مفسر فحمل المحمل عليه ويجعل المقيّد بياناً له على ما هو المختار لانه فيثبت الحكم بما يقيد وما لا يحمل
 راجع الى ان المعلوم محجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيّد لم يكن في المقيّد فائدة وادى الى الغاصة القيد لان العمل بالطلاق والقيد
 كان جائزا قبل ورده القيد فمعه روده لوجاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيّد لم يكن في القيد فائدة واستدل من اوجب المحل في حكمه
 في ما ذكرناه من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر فاما فظن فروجه والماتقا
 والاذكر من الله كثير والذرات اي وحافظات وذاكرات كثير او كقول الشاعر عن ماعذما دانت ماعذك راض والرامي

منی نحن باعتبار ارضون و هذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يثبت عندنا في اذ كان كذلك لا يجوز
 ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة و دليل بحج الظن و انتهى كما لا يجوز مكالمة و ثبوت التقييد في الحاشيات و الاكرات و المشر
 للمعط و عدم الاستقلال و اما من جزم الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله و في نظيره من الكفارات لاننا اعتبر في احد
 تقديره على ان مفهوم حجة فانما بان التقييد بوصف بمنزلة المتعلق بالشرط و ان يوجب عدم الحكم عند عدمه كما ينبغي لوجوه و
 على ما بينا فلما كان النفي عام للنفس التقييد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لانه اذا كان النفي منصوبا عليه و كما
 يتعدى الاثبات و الرتبة في كفارة القتل مقتدة بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيقتضي هذا الحكم الى اطلاق
 من الكفارات لاننا جنس واحد كما يتعدى حكم تعيينه لا يدعي بالمرتفع في الوضوء الى نظيره و هو التيمم لان كل واحد منهما له مائة و لا يقال
 هذا يقتضي الى انه نفس بالاطلاق انما نقول قد بينا ان اطلاق سالك عن التقييد غير مترفع الى النفي و لا بالاثبات فصار الحمل في حق الوصف
 فالأما من انفس فحيزه يقتضي حكم الوصف اليه بالقياس و لهذا لم يحجز حمل التقييد على المطلق لان التقييد ناطق و في حمله على المطلق الذي هو سالك
 بالقياس من حيث ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز و انما لم يثبت طعام كفارة ايمان من كفارة القتل و لا زيادة صوم كفارة الطعام و طعاما في
 صوم كفارة ايمان و طعاما بالطلاق الحمل مع ان الكل مبني على اطلاق التقادير بين هذا الاشياء ثابت باسم العلم و بهوهم اشهر من رابطة
 ايام و ستمين سكتنا و عشرون ساكنين و نحو ما ذكرنا في وجوب الوجود عند الوجود و لا يوجب عدمه عند العلم و اذ التيمم عدمه في الحمل انفس
 لا يمكن تقييد الى غيره و لا التقييد لعدم محال في التقييد على المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر و ديان في السبب بعد هذا قوله ان
 كان في حادثة واحدة و ثبوتها في حادثة اخرى كان في حادثة اخرى لا يمكن الحمل المطلق على التقييد بالطرق الاولى و قوله بعد ان يكونا حكمين احدهما
 يكون المطلق و التقييد و داني مكين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق و التقييد و داني مكين اشير الى انما ان كانا في حكم واحد لا يتغير
 الحمل و قد عرفت انما اذا كانا في حكم واحد في حادثة اخرى فلا يجوز الحمل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ثابته
 فيكون معنى هذا الكلام لا يمكن الحمل المطلق على التقييد في حادثة اخرى اصل لاني مكين لاني في حكم واحد و لا يمكن التقييد في حادثة واحدة اذا كانا في مكين
 فانما في حكم واحد فحمل و ذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتيقيد فان الاطلاق ينبغي من توسعة الامر و تسهيله على التماسك كالتقييد في
 عن التقييد و التقييد عندنا مكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز مكالمة ففي الحاشيتين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشائع في حكم حادثة و التقييد هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتناق الرقبة في كفارة القتل
 و ايمان و كذلك يجوز ان يكون التقييد مقصودا في حكم حادثة و التيسير مقصودا في حكم اخرى فكذلك الحاشية كالعدم و الاطعام في كفارة الطعام
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر و لا وجوب الى اثبات التقييد بالقياس التيسير لا سلكه ابطال انفس المطلق و القياس المودى الى ابطال
 انفس باطل فانما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق و التقييد متناقضان فلا يصح ان يكون الحكم
 في حادثة واحدة في حادثة واحدة تقييد التقييد في حادثة واحدة و لا يجوز حمل القياس على المطلق بالايجاب فيجب حمل المطلق على التقييد كما
 فلا ذلك حملنا القياس المطلق عن الشارع في قوله تعالى فصيام تامة ايام على التقييد بقوة بن سحور و رض الله عنه فصيام تامة ايام متناهية
 لان قرأتها لما شتمت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق و التقييد في حكم واحد في حادثة واحدة و الصوم الواحد لا يصح ان
 يجب شتا بواحد و غير متتابع في حادثة واحدة فوجب حمل المطلق على التقييد ضرورة و لو لم يحل لازم القياس ان يجب عليه يوم ستة ايام فلا شتمت

[illegible]

فيه لوجوب الشرط الاطلاقية فلا يرفع الاستيفاء فان قيل تدرك في تمام البسوط وغيره ان كذا في الظاهر لو كانت بالاظهار لم ير ان يحاسب قبل التكفير
 وذلك في كل شرط التفتيش فيه ولا بد له سوى اكمل تلك الشرط ذلك المعنى في الاظهار على المعنى افرجه واما ان التفتيش في الاطلاق او التفتيش
 قبل الاظهار فيقتل الكفارة اليه فلو لم يلزم بالشرط الكفارة بالاعتناء بالهسيام بعد التفتيش ذلك غير تام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والعقيد اى مثل
 دخول الاطلاق والعقيد في الحكم وقوله في السبب ان يحصى كل واحد منهما على سبب ولا يحمل المطلق منهما على العقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
 او او ايمان العبد الكافر اى بسبب بالنفس المطلق وهو قوله عليه السلام او اذن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسلم اى بسبب بالنفس العقيد بالاظهار
 وهو قوله عليه السلام او اذن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على العقيد لانه لا مفر منه اى لا مفر منه في الاسباب او غير ذلك
 يكون بشئ واحد اسباب صدقة بشرط واحد كالمالك والموت فوجب الجمع بين الضمين والعلل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
 حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثة واحدة فان قيل انما يحمل المطلق على العقيد بينا ادى الى الفاء بالعقيد فان كل عقيد من المطلق فان لم يلزم له شرط فاعلم
 اسم العبد كما يستفاد وحكم العبد الكافر وان كان كذلك لم يبق في ذكر العقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل يورده العقيد لعل من حيث
 ان مطلق ولعبه روده لعل من حيث ان مقتضى فائدة فانه ان يكون النفس العقيد لعل على ان يفهمه اولى بالسببية وان شرط اعلم
 للشايع حيث جعل سببيا بالنفس المطلق فمتنا شرم بالنفس العقيد ففائدة اذا امكن لعل بها واحتمال الفائدة قائم لا يحمل النقصان لهما واحدا
 باكمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة العقيد عند المكان الصحيح وحمل سببية مفهوم
 المطلق ثابت بالنفس المطلق وسببية مفهوم العقيد ثابتة بالمطلق والعقيد جميعا وليس بمقتضى الشرح اثبات شئ بالضمين وبخصوص
 لا لصلة والركوة وتعميرها وكذا اذا دخل الاطلاق والعقيد في الشرط كما في نفس شرم النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على العقيد العناقا
 ان فقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة حدلين لا مكان لعل بها او غير ذلك ان يكون كل واحد منهما شرط على معنى ان ينعقدانها
 وبذلك لا ينعقد عند حد واحد كما يكون فائدة العقيد الاستتباب والغفل منته كان استحضار حدلين للنكاح اولى
 من استحضار فاسقين واما شرط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واشهدوا شهداء من رجالكم
 واشهدوا انما ياتى بعقود العقيد وهو قوله واشهدوا وذوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الناسق الثابت بقوله عز وجل
 ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى فتبينوا وكذا شرط السوم في نصب الزكوة ليس لطريق حمل النفس المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
 في خمس من الابل شاة على العقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائة شاة بل نفس نفى الزكوة عن غير السائة وهو قوله
 عليه السلام ليس في العوازل والحوال ولا في البقر المشية صدقة وكذا شرط تلج ندى التبعة والقران الى الحكم لم يثبت بحمل
 النفس المطلق عن التبعة وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستبسر من الهدى على العقيد وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد
 بالغ الكعبة بل لبعادة قوله تعالى شتم معلما الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان
 وجب النقل والاهم اى بسوى السوم قوله وهو غير سابق او يرجع شخ في هذا الكلام جواب سوال يروى عن سائر النعيس بالشرط
 ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحيل مما يتا قبل رجوعه فان حل الامة لما علق بالشرط عدم الخلو
 لا يكون ان يحيل ذلك على عبية ثابتة قبل وجود الشرط لان شئ واحد لا يجوز ان يكون خبرا ومعلنا كما قلنا في الاصل لا ينفى من وادى ان كان فقال هو
 لعل بالنفس والعقيد لوردين في السبب عدم حمل احدهما على الآخر فليس من ان التفتيش شئ بالشرط لعل بالنفس عند عدم جاز ان يكون الحكم الواحد

كما لم ير الى العدا بان قال له اخرت معنى فقال والذ لا اتقنى اذ قال ان اتقنى فبعدى وانصرف الى ذلك العدا حتى لو تقنى في ذلك
 اليوم في نشره او تقنى معنى يوم اخر لم يحث خلافا لفرقة اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وسماها دماء الى ذلك العدا فنتقيد
 به ولصير كانه قال ان تقنى العدا الذي وحوثي بالية فكذا او نها كالتشرا بالدراسم نصرف الى تقيد البليد بلالة الاحمال وكذا اذا قيل
 انك تقنى البليد في هذه الدار من جانب فقال ان تقنى فبعدى حرثان بمعية تحقيق بالاقتران المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام
 الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربع بان قال والذ لا اتقنى اليوم او
 قال ان تقنى اليوم فبعدى حرثا وقال في مسئلة الاقتران ان تقنى البليد او في هذه الدار فكذا فموسن صور الخلف فندسم
 تقيد بالعدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تقنى اليوم في
 منزله او في موضع اخر او غشيل من غير الجباية بحيث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبارا للاحمال والفاو الزيادة ولو جعلناه مبتدئا
 كان على مسئلة فكان اولي لان العمل بالكلام لا باسحال لانه ظاهر واحمال امر سبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم واحمال
 دلالة في اختصاصه بالسبب ولا حجة له مانع الصريح فذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه الخالف من حمله على الجواب
 باعتبار الاحمال عمل بالسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيها بينه وبين التقدي الى لانه مع الزيادة يحمل الجواب
 فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصدق القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تنقيف عليه وذكر في بعض الشروع ان العموم
 في الاقسام الاربع ثابت لان قوله لم يزد على عام لا يما من حيث انه يصح ابا بالانول من الكلام فند ذكر السبب يتعلق به
 وكذا ان تقنى في محل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلا العقل السبب من تخصيص به وعموم
 اقسام الاخرين ظاهرا لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فممكن ولكنه لا يتكلم
 عن محمل وتكلف وما ذكرناه او لا اظن ووفق لعامة الكتب فان قيل بالفرق الباني يوسف بين مسلمي العدا والاختصال وبين
 قوله كل امرأة في نفي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت على حيث تنقص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطبق هذا
 مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب المورد بل من قبيل التخصيص بالعرض
 وهو قسم اخر لنقص عليه في تقصر التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف الكلام فيما وراءها
 بسبب خارج عنه فكان تقصيرا اخر في النظر في الكلام الى المقصود والمنكح فهو ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب بغير
 بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارضا واذ ذلك يحصل تطبيق غير الاستطابق فلا يثبت العموم بغير
 بغيره ولم يدخل في الاسباب لكن ابا خيفة ومجرد القول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارضا اما احتمل ان يكون اسما لها وزجرا ارضا
 عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك المحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اى ومن الوجه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من لانت
 ان القرآن في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجوب القرآن بينهما في الحكم خلافا للعامة وصوابه ان حرف الواو
 متى دخل بين الكلمتين كما استيننا بحجة المعطوفة لتشارك المعطوف عليهما في الحكم التعلق بها عند دم حتى قالوا ان قران الجماعتين في
 قوله تعالى انيوا الصلوة والوا الزكوة لوجوب سقوط الزكوة عن اصبى كسقوط الصلوة عند تحقيق السواوة في الحكم وجمهوان المعطوف
 اذا كان ناقضا لتشارك الجملة المعطوف عليهما في الجبر والحكم جميعا فسكون في ذلك بان الواو للعطف في اللفظ وكذا يسمى واو العطف

وهو جيب العطف لا يشترك ان يقتضي التبريد والانداد ان كان المعطوف مترادفا عن الجوز فانه يشترك الكلام الاول في خبره وهو جيب العطف بالشرط في الحكم
اذا كانا كلاهما من تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي تاسوا بالجمل المتقدمة والذليل عليه ان القرآن في كلام الناس لوجب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر لوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط لان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا لنفسه فكذا في كلامهم
صاحب الشرع وتسكت العامة بان عطف الجمل على الجمل في اللفظ لا يوجب الاشتراك في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبعد بنفسه فيقر ويحكم لا يشترط فيه كلام
اخر كقولك عبادي زيد وذهب عرو ولا ان اثبات الشرع جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في ابتداء التبيين
فانما لم اتفق في الخبر لوجب عطفها على الكلمة الشركية في الخبر ضرورة الافادة وبهذه الضرورة حدثت في عطف الجمل التامة على مثلها فلم
تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالحكمة المتقدمة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة واسما وجبت في الجملة التامة
اسى في عطفها على الكلمة لا تنفارها الى تامين وهو خبر فاقوا اى الكلام المعطوف بنفسه لجيب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد تامين الكلام بنفسه قد ثبت الشركة اذ تعلق الاقتران ثبت ان موجب الشركة هو الاقتران دون نفس العطف ولهذا
اسى ولان الشركة تثبت الاقتران فلما في السلسلة المذكورة ان التعلق يتبع بالشرط كالاتفاق لان قوله وعبدى حر وان كان تاما ليقا ما لكنه تارك
تبعيا لانه عرف بدلالة اى ان خبره تعلق بالشرط لا بالتبعية ولم يذكر له شرط على جهة ضمانا لتامر حيث المعنى والافرض وقد عطف على
المعلق بالشرط فثبتت الشركة للاقتران لولا ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط
بل يتبع لانه لو كان عمره تعلق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يلحق خبر التثبت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان
مراده التبع بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يلحق خبر الثاني والظهور ما لو قال ان دخلت الدار فزنيب طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق
عمره يتبع بالشرط ايضا لان خبره تعلق الثلاث في حق زنيب ليعين نفس الطلاق في عمره ولا يمكن ذلك لاجل عادة الخ كما في قوله وعبدى
حر ولا يلزم عليه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان قلت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمين عند
مجرد كذا في الاصل مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتبعيا غير متفرق الى الاول لاننا نقول لتعلق لومان تعلق البطل بهما يتبع
بشرط لا يوفق عليه كالتعيين تشبيه الله تعالى ونحوه وتعلق يحصل وهو تعلق بشرط يوفق عليه كالتعيين بدخول الدار ونحوه وغرض اللفظ
ههنا الا لبيان حيث اجمعت الاستثناء بكلامه بعد تمام الاول ناقص في حق هذا التعلق بقوله وعبدى حر في حق حمل التدين فيصير الاستثناء
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء تشيئة فلان بان قال ان شاد فلان يصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التوقيف حتى يقتصر
على الجلس فالاول ناقص في معنى التوقيف فكذا لا يعرف اليه ما ذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
منفردا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكرناه اى في بعضه ومع الاقتران يكون صالحا للشركة فيما يقتضيه اليه وليوجد ايضا من جهة المتكلم ما لا
على اراة الشركة فيما يقتضيه اليه فاذا فقد شي من هذه الجمل لا تثبت الشركة ولذلك تلتنا بانها والشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق ثنتين لعدم الاقتران في قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم التفرقة
فان التكلم لو كان حريا للشركة لما جاءوا بخبر في الجملة الا انية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجوه صلاحية الثانية لمشكلة
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية الناس من الجملة شرطا حتى لو قال تأمل زيد فطلق ودرجات العمل لثلاثون كمالا فليقتضيه

في غاية العلول وفي عين الذباب جرحا وكان جالينوس يابري الطلب والحق في الشرايع مستندة والقروضية بالادوي سجلي عليه كمال السخافة او سخافة
من السخافة بل ان القرآن في انظم لوجوب القرآن في الحكم لم يحصل النسب قطعا نعم لانكران النسب من محضات الكلام ولكن شذوشت
الحكم فانه محتمل بالمحمل لا يثبت الحكم وانما الحكم فانما لا يثبت من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصح
مشتبا الحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والمقدار علم

فحصل في حد الامر قبيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى التحصيل الفعل بطريق العلون حدوده عن شوشل المامور وودنه فانه التماس او دعاء
ليس بامر ويزم على الاذنه ان حينئذ الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا على النكاح سادنا لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لا يسمى امرا ولها انيس قبالة الى الحق وهو الادنى في طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بعينه فعل انما هو في معناها
بقوله على سبيل الاستعلاء من التماس الدعاء بقوله بعينه فعل عن الطلب لقبوله او جبت عليك ان الفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب اول الوجوب وشعار بعض المتأخرين ان الامر اقتضا فعل غير كيف على جهة الاستعلاء او ارادة بالاعتقاد او بالقيام فليس
من الطلب لان الامر بالتحقيق هو ذلك لا اقتضا او بعينه بحيث به مجاز الالفاظ عليه واقره بقوله فعل غير كيف عن النبي وقوله على جهة
الاستعلاء عن التماس والدعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معني قائم في نفس التكلم والامر ونهي كلام فيكون قولنا فعل او لا
تفعل جارية عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفعل او انما يعرفون قوله الفعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجوب الاول اي التماس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللفظ مما ذكرنا في القسم
العشرين ومن الاول التبعية والثانية والثالثة البيان وتتم ان يكونا للتبعية ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخرها قائمة الدليل على
ان الامر من قبيل التماس لا يقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعي وليا عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه ظاهر
نفسا لانه قال هو خاص لانه خاص فسادا ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرع بغيره فيكون صحيحا وذلك لان التماس نوع
وحقيقة معلومة للسامع ولكن الحكم لبيان الامر من هذا النوع فالجواب عن هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع ليعني
خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اهم نوع من الحيوان الذي ضعفته كيت وكيت ثم يقال لغرض معين هو دخول
في هذا النوع لانه الانسان كسائر افراده واهل ان اللفظ قد يكون مختصا بالنهي ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المتبانية فانه يثبت
وتدبر يكون على العكس كالا حلال المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتبانية فانه يثبت
لفظ خاص وضع ليعني خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نكس من الوقفية انه مشترك
بين الوجوب والندب الابادة والتعدي بالاشتراك اللفظي وقوله وضع ليعني خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان معنى
الامر وان كانت متعديا بالوجوب ليس الوجوب مختصا به بل انه كما يستفاد منها يتفاد من غير وجوب الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة
بشيء قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامور والمعامل انهم وافقوا على ان الامر موجب ان الايجاب بالاستيفاء والامور اللزوم ان
الخصوصية ليس امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب كغيره فالقول في الفعل يقال انه يسمى امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشترك
بينهما وعندنا الامر يسمى الفعل امر على الحقيقة فاستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة السئلة انه اذا قلنا لينا من
افعال التي ليست بسبوشل الغلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من جهة الصفة مثل وجوب الضحى والسواك والتعبد ونوع الزيادة على

الاباحة في فعله المستمال كقول تعالى واذا علمتم انما هو طاهر واذا افاضت اهل الصلوة فانتشر وانما اذا اطلق فالتوهم في قوله عليه السلام كنت نبيكم عن
 الدابة او من تحتها والنفير والمزيت الا فانتبهوا وكقول الرجل لعبد ادخل الدار لعبدنا قال له لا تدخل الدار فانه ليس بمثل الاباحة ودون الوجوب
 وهذا لان السطر قرينة والية على ان المقصود رفع الخط لا الاسباب كما ان عجز لما مر عن الايتان بالماهور في امر النكاح قرينة والية على ان المقصود
 المحذور لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت مستنكح من كذا فرقت وكذا المنع واذا كنت كذا فمستحب العادة بان تعقبي وجوبك
 وجوب الصيغة العادة على الوجوب اذا الوجوب هو الاصل فيها والعارض المحذور لا يصلح سارحنا لذلك لانه كما جاز الاستتال من المنع الى الاذن
 جاز الاستتال منه الى الاسباب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر لعبد الخط للوجوب فيها كقوله تعالى فاذا انسخ الاشرار حرهم فاقولوا للذين
 وقوله فزجل ولكن اذا عيتم فادخلوا كذا الامر للمقتضى وانفسا بالصلوة ولهموم بعد زوال كحوض وانفسا كذا الامر بالصلوة بعد زوال
 السكر وكذا الامر بالقتل في شخص حرام لقتل بالاسلام والذم بارتكاب اسباب موجبة لقتل من الحرب والردة وقطيعة الطريق وكذا الامر
 بالحدود بسبب الجنيات بعد كان الاية المحظورة وكقول الرجل لعبد ما تفنى بعد ما قال له لا تستغني فدية الا وامر كلهما تعقيد الوجوب انما
 بعد الخط فثبت بما ذكرنا ان الخط المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الاسباب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة
 الواردة بعد من الترخيم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما فصلت الاباحة فيما ذكره واسم الخطا لقرائن غير الخط المتقدم فانه لو لا الخط المتقدم
 لفصلت منها الاباحة ايضا وهي ان الاطيان واخوانه شرعت حتى قال لعبد فلو جئت عليك اصدارت فتوقا عليه فيعود الامر على منعه وبانقص بعد
 لم يحل الامر بالكتابة عند المذنبية ولا الامر بالشهاد عند المبالغة على الاسباب ان لم يتقدم منظره لئلا يصير حقا منبها بعد شيئا من اننا
 قوله ولا امر بوجوب كذا الامر في النكاح او لا يحتمل اى الامر النكاح او لا يحتمل انما يتصل بالوجوب في النكاح المطلق في الاباحة النكاح الربوي
 النكاح انما لا يفضل فمما لم بعد في اخذه عنه يعود والية فقال بعضهم انه لوجب النكاح المستقر على جميع النكاح الا في اقسامه واما في النكاح الربوي
 هذا من الزنى وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وعبد القاهر القنداري من ائمة احمدية وغيرهم واما في النكاح الربوي
 الشافعي انه لا لوجب النكاح ولكن يحمله ويروى بهذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحمل ان الوجوب ثبت من غير قرينة او لا
 لا ثبت بدونهما وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا لوجب النكاح او لا يحتمل لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطمروا وانفسا
 بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا اثنين منكم زكرا واحدا ولا لوجب الشافعي ممن قال انه لا لوجب ذكره ولكن يحمله
 والمذهب جميع حذنا انه لا لوجب النكاح او لا يحتمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط ونحوه بما بوصف ان الامر بالفضل يقع على اقل
 جنسه سواء في البعدية بمشاكله ككل محض بل هو لذية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع الفرق الاول بان لفظ الامر
 مختص بطلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختص من قولك اطلب منك الضرب لفضل فعل الضرب كما ان ضرب مختص من قولك فعل
 فعلا للضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطلوب في اعادة المعنى مؤلفان قولك هذا جوبه من حق وقولك هذا كذا سواء
 وترك هذا بشرط كسكت مختص من العتب فعلا واشتد وقولك هذا خمسون فيكون قولك اضرب فعل فعل الضرب سواء اتم المصدر الذي عليه
 اسم عام بجنس الفعل شامل لجميع افراده وادب وجرف الاستغراق فوجب القول لوجوبه عند ناسكان كما في سائر الفاظ العموم واعية والامر
 بالنهي فان النهي في طلب الفعل من الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه لوجب النكاح او لا يحتمل حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون نكاحا
 للنهي كذا الامر لوجب لادام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون نكاحا لادام وانما لو اتقنى الفعل مرة وجب بان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء

في تفسير وجوب الكلام لانه في النوى في العدد والكلام لا يتحمل به فيما هو انية كما اذا قيل استغنى ولو في الظل ان يكون المرأة امة
 بن شرع او غير وليست تحتية فحينئذ تصح نية التيقن لا باعتبار انه قد كان باعتبار ان ذلك احدى التيقن جنس فلانما هي كل جنس طلاق لانه
 اذا لم يرد للطلاق في حقها على التيقن فصار التيقن في غصا من طريق الجنس واحدا كالتيقن في حق المرأة فيصنع محصل اللفظ ايضا ولا يصح فيفسد المحصول
 الشيخ والاشتهار لانه لا نسلم صحة الشيخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المردوب الكفر لانه يودي الى البعاد وهو الاحتساب الا لا يدل على
 احتمال الكفر والعدا ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والاشتهار ان يكون ما هو محتمل وهو الكفر او المحموم به على وجه الزيادة وليس محتمل لانه كما لم يلبس
 به فكان قيل في قوله صم الا يوم السبت هم الايام كلها الا يوم السبت او صم الا سبوح الا يوم السبت وما ذهب اليه الفرق الثالث فيصير العينا
 لانه لا اثر للشرط ولا للموصف في الكفر او لان قوله اضرب ان لم يقين الكفر او فقولك بغيره قاسما وان كان تاما لا يقتضي العينا بل لا يزيد به الا
 اختصاص الضرب بالذي يقتضيه سبحانه العينا وهو كقولك لو كلف طلق نذرتي ان وضعت الدار ولعبه اشترى الخمران وعندنا السوق وقوله القاضي الجواب
 وجدنا ما لا نرى ان يفسر عندك فانه لا يقتضي الكفر ان يكره الدخول او الخضوع بالاجماع فكذلك امر الشرع وكان قول الشافعي من شرطه فيفسد المحصول
 واذن ذلك اشترى فصل كقوله الرجل لم يرد ما من شرطه فيفسد المحصول فالتعلق بغيره ما من شرطه فيفسد المحصول فالتعلق بغيره ما من شرطه فيفسد المحصول
 اللفظ بل دليل شرعي في كل شرط فقد قال الشافعي في ذلك على الناس جميع البيت من طاع اليه بيل ولا يكره الوجوب بغيره لا استطاعة فان احال ذلك سلك
 الدليل اخذنا ما كره العينا على الدليل كيف يكون كان جنبا ليس عليه ان يطهر وانما المردوب لعلوه في كرهه مطلقا لكن اتى فيه مبرر بالعلوة الدليل كما ذكره القاضي
 واعتبارهم الشرط بالعدا ضيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الوجوب فاما الشرط فليس بموجب لانه لو وجد الشرط بدون الشرط
 والمشروطية ون الشرط عندنا ما سوال الا في غير كرهين بنا على احتمال الكفر لانه في سائر العبادات المتعلقة باسباب سكره كالتعلق
 بالادوات والصوم بالشهر والركوة بالاموال النامية وقد راي انهم متعلقا بالوقت الذي هو مشترك بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذي
 هو مشترك فاستثبته عليه فقال لدفع هذا الاشتباه لا لا احتمال الامر للكفر لانه في وقته عليه السلام لو قلت انهم لو جئت لوقفت لهم تب
 في كل عام لو جئت فقلت انهم في كل عام حينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع فكذلك ذكره في قوله لا تقم
 في منصرف التقويم قوله ثم الامر المطلق من الوقت كالامر بالركوة وصدة الفطر والعشر والكفارات ونصا صوم رمضان والنذر المطلق
 لا يوجب الاداء على الفور واختلف في الامر المطلق من الوقت وهو الذي لم يتعلق بالامور بغيره بوقت محدود وعلى وجه لغوي الاعاد
 لغواته كالامر بالركوة وصدة الفطر والعشر والكفارات ونصا رمضان والنذر المطلق انه الفورام على التراخي فذهب جمهور الصحابة
 واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي والى ان يشار لقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا بغيرهم الى انهم
 الكثرى وبعض اصحابنا الشافعي منهم الركبة المعصية والى ان يشار لقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا بغيرهم الى انهم
 طاعة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تأخيره عنه لانه
 يجب تأخير عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غفلت فاستعملت في كل
 حمية به الحالة التي لا يريث فيها ولا يث فيقول جاء فلان من نوره اى من ساعته تسك لتأملون بالفور بان الامر يقتضي وجوب العمل
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الترخى عنه بالاتفاق فتأخيره عنه ففرض الوجوب به اذا وجوب بالايح ترك
 ولا شك ان تأخير وترك الفعل في وقت وجوبه في وقت وجوبه ان في التأخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو اطل وبان الوقت ثبت بوضوح

لانه ثبت ضرورة اسكان الاداء وقد اريد اول اوقات الاسكان بالاتفاق فلا يبقى غير واما ان الشك بالضرورة فيقدر بقدر ما بان التاخير
تقويت لانه لا يدرى القيد على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضاً للتقيد فيكون
تأخير من اول اوقات الاسكان تقويتاً ولهذا يستحسن عدمه على ذلك اذ يخرج عن الاداء وان اتصل بالامر اعتقاداً والوجوب واداء الفعل وانما
وهو لا اعتقاداً ثبت بالامر المطلق الى الابد فكذلك الثاني والعين بالامر بالنهي فاما انهما بالنهي ثبت على الفور فكذلك الالتزام بالوجوب بالامر فكذلك
بالترجيح بان صيغة الامر واضحة في الغلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يقيد بزيادة على موضوعها كسائر اصناف الموضوعات
لاستثناؤه وبذلك لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعل والفعل لزمان قريب او بعيد وتقدم
او متأخر كما لا يحد في تقدير الماضي لم يقبل بزمان لا يجوز لتقييد الامر بالقياس الى ان التقيد في المطلق يحرم في النسخ ولهذا لم يقيد
بمكان دون مكان يريد ما عدا الفضايا ان مدلول الصيغة بطلب الفعل والفور والترجيح خارجان الا ان الزمان من ضرورات
محل الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية الحصول في احداهما موت الاخر كمالها وصار
كما لو قيل ان فعل في اى زمان شئت فيمثل شخصه فيقيد بزمان دون زمان الا ترى انه لو امر بالضرب بطريق الاية فيد بآلة دون آلة
وشخص دون شخص من ان كان ذلك من ضروراتها كما ذكرنا فكذلك الزمان ثبت ان الامر بطلبه لا يقيد بالفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجباً وان كان المكلف في اول الوقت محجراً من فعله وتركه فيؤخره لا تأخيراً بل لغيب على فلو انه ان لم يقيد فيكون هذا الامر
مقتضياً لطلب الفعل في مدة عمره وبشرط ان يخلى زمان الامر من حيث ثبت الامر عليه ليعرف الترتيب لا بوصف التقيد والتكليف في هذا الوجه
جائزاً اعتقاداً وشرعاً واعتقاداً فلا نه كمال لطلبه فاعمل كذا في هذه الشهادة في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه الشهادة عن
الواجب مع ولم يستلزم ما شرعاً فلان اعمالات الفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه الشك وبذلك يكون هو
في اى وقت فعله لا قاصداً لانه اتى بالماثور على الوجه الذي امر به ثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم نظراً
للقول به واما ما ذكره ان في التأخير لغير الوجوب فذلك حكم الواجب المتيقن فاما الموسع فيجوز تأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت
ولو اخل حصي ما ثم فلا يلزم من التأخير لغير الوجوب وليس في مجزى التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزئيه كما بعد التأخير والاول
حسب تكلفه في الجزاء الاول وسوت الفجاءة تادراً لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيؤخره لا تأخير الى ان يغيب على فلو انه اذا اخر لفوت
الماوراء والنظر من امارته دليل من دلائل الشرع كالايجاب في الاحكام فيجوز زيارتك عليه مقتضاه الوجوب فيعرق جميع العمر ومن
فضرورة تحميل الوجوب وكذا الالتزام في اى زمان او الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للماد اجزاء من العمر الا بدليل على انما نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يقتضيه من الوجوب وجب له مقتضاه على حسب ما
من الفعل لم يقع الفرق بينما لوجه والله اعلم ثم يشهد ذكر الكفارات كلها والنذور والمطاعة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واحصول الفقه الشمس لانه لم يبين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها قوا الا بقوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر والطاق وقضاء رمضان في الراجح الموقفة لانها مستندة لوقت محدد ولتقدير صوم الكفارات بالشهرين ولتلك ايام تقدر
الصوم المستند بها من السنة ولتقدير القضاء بما خافه من الصوم وكذا الوجوب من قوله والمقيد بالوقت الخراج اى ما علق ادائه
لوقت محدد وبجيش لوقاات ذلك الوقت فاما الاداء النوع فثبت كما ذكر في الكتاب لانه ان يكون موسداً او غنياً ولا يعرف

لنفسه وتعيينه فيكون متعديا في الاقسام المذكورة لوجوب جعل الوقت ظرفا للمؤدى بشرط اللاداء وان لم يكن له في الشرطية من الطرقة لان الطرقة
 سماه والحوال شرط على ما عرف كما فائدة قوله بشرط اللاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات التي يحصل في الوقت ومن اللاداء اخرجها من عدم
 الى الوجود فكانا غيرين واعتبرنا بها الركعة فان اداها تسليما للدرام مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده وان كان
 كذلك لا يستفاد من طرقة المؤدى شرطية الا اذا اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على انما لا يلزم ان يلزم من كون
 الشيء لغيره ان يكون شرطا لغيره كالوقت لغيره وليس بشرط له ان يكون شرطا لغيره بل هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة
 لبيان ما وقع به الاشتراك والامتناع في وقت حصوله وهو يوم فاستزهدت احواله عن وقت حصوله بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد
 منهما شرطا للاداء او سببا للوجوب فيكون في قوله بشرط اللاداء فائدة عظيمة قوله لا يردى انه اي وقت حصوله لغيره من اداها لغيره
 اذا اكتفى في اللاداء على القدر المخصوص لفضل الوقت من اللاداء ولو اطل ركعنا منه مضى الوقت قبل تمام اللاداء وكذا يجوز اللاداء في ابي حنيفة
 شا من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يثبت ان شرطه لا ينفك عن شرطه ان يكون الفعل باقيا فيه ولا يكون مقيدا بغيره
 المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعيا فيه وبمقدار فيه او يقتضي بطول الوقت نقصا كليل في الكميات ووقت حصوله من قبل الاول
 دفن الثاني والاداء لغرض لغو ان كان شرطا لان فعل حصوله لا يختلف بالاثبات بين في الوقت ونهاية الوقت حميدة ومنه فاعلم ان التقا
 هما وقع باحتمال الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر تنقذا فكان الوقت شرطا لاداء والاداء اى المؤدى يختلف باختلاف منقذ الوقت
 فان اللاداء في الوقت الصحيح كامل في الوقت الذي نقص ان وجوبه شرطا لغيره بتغير الوقت ملائمة كون الوقت سببا كالمبيع لما كان
 سببا للملك بغيره فمضى لو كان المبيع حينها لان الملك جميعا ولو كان المبيع ناسدا كان الملك ناسدا حتى ظهر اثره في محل الوطى وثبتت لشفعة
 وغيره على ما عرف في فروع الفقه والاقوال يجوز ان يكون اختلاف صفات اللاداء باختلاف منقذ الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في
 صوم يوم الحزيف والوقت ليس لسبب اللاداء ايل لسبب في الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
 فيحمل عليه ما لم يفرق عليه وكل يعرف عنه ولان المراد من اختلاف اللاداء اختلاف الواجب الذي فانه يجب كمالا وانما تصح كمال الوقت
 ونقصانه ووجوب اللاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس بالتسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الزمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
 الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله وليس في التعجيل قبل ابي كميل اللاداء قبل الوقت وليس اخر على سبب الوقت ولا يقال لا يصح هذا
 وليا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كما لعل قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد فيه شيء بعد
 الحائضين وقد وجد فيها ما يدل على ان الفضا وعدم السبب هو تغير اللاداء بتغير الوقت اذا اختلف باختلاف منقذ الوقت بشرطه
 ان الفضا وعدم السبب لا لعدم الشرط فاعلم وليا على السببية فان قيل للبدن مناسبات بين الاسباب سببها كما اننا سبب بين العقبان والحيات
 والاسنان بين الاوقات ووجوب العبادات وكيف يصلح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب يتناولها على العباد
 فيها وذلك لصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراوفا لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث انهم اسبابا
 عبادات التي هي شكر النعم شرا او قيمت مقام نعم كذا ذكره ابو اليسر قوله فالاصل في هذا النوع هو وقت حصوله انه انما هو لان لا يحصل الوقت لانا
 المؤدى وسببا للوجوب المستقيم ان يكون كل الوقت سببا لغيره لا يمكن جعل جميع الوقت سببا رعاية فبين المعنيين لما كان ذلك اى جعل كل الوقت سببا
 يوجبها واحد المعنيين فانه لو لم يكن سببا لغيره لكان لا اعتبار للسبب في تمامه فلا يحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الا اذا

اى كى انتقلت السببية من اجزاء الاداء الى الثالث والرابع الى التمام
 الوقت بحيث لا يسبق فيه الاداء المفرد من عدد فرجه العدد الى اخره من اجزاء الوقت مندا واعلم ان خيارا من الاداء
 ثابت الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسبق فيه الاقرن الوقت بالامام حتى لو اضر عنه آخره فاما انتقال السببية فكل ذلك ثابت
 الى ان تضييق الوقت ايضا من عدد فرجه العدد لا يمتنع على ثبوت اختيار مندا ولم يمتنع ذلك وهذا الانتقال ثابت الى آخر
 جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ان المدة والم لا يمازى الموجود وانما لا يسبق التامير لكيلها بغض شرط الاداء وجوهر
 قوله فتميز السببية فيه ليعلم نتيجة لقول دفعه وقول اسما بنا ايضا فبعد لما لم يمتنع اختيار التامير اذا ضاق الوقت تعينت
 فيه اى فى وقت التفتيق لم يمتنع شرط في الاداء اذ لم يمتنع بعد هذا الجوز بمقتضى انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده
 والواجب لا يسبق فيه لادى الى تكليف ليس فى الوقت فيعتبر ما لادى الى التكليف فى الاسلام والباوع والعقل وكسبه
 منذ ذلك الجوز فان اسلم الكافر اطلع العبيد واقام فى الجنون او لم يمتنع اختيار مندا هذا الجوز وجبت الصلوة عليه وان عد
 جزءه العوارض بعد صفه هذا الجوز ملازمه الصلوة مندا وان كان الوقت باقيا مندا لما وجب انتقال السببية الى آخره من
 اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعينت السببية فى آخر الوقت الجوز الذى على الشرع فى الاداء يمتنع سببية السببية
 للميز الذى يتصل به الاداء فانها اذ لم يمتنع بعد ذلك الجوز وسبق انتقال السببية اليه فيعتبر ما لادى الى التكليف فى عدوى العوارض
 المذكورة ودوالها عند ذلك الجوز فان كان الشخص المكلف قاطنا باثنا سلسلا طاهرا من اميخس والنفاس فى ذلك الجوز وجبت
 عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف فى ذلك الجوز لم يمتنع وكذلك ان كان متيما فى ذلك الجوز وجب عليه
 صلوة وقاسم وان كان سائرا فى سائر الاجزاء وان سافر فى ذلك الجوز وجب عليه صلوة اسعد وان كان متيما فى الاجزاء المتقدمة وقتب صفته
 ذلك الجوز اى فى الصلوة والقضاء ايضا فان كان ذلك الجوز صحيحا اى لم يوصف بالركوبة ولم ينسب الى الشيطان كما فى العجز اى فى العجز وجب عليه
 به كالا فاذ اضر عن امتداد اى فى الوقت بطول الشمس فى ظل العجز بطل الغرض مندا فاعلم ان السببية فى الان الجوز والى سائر بقية
 السببية عليه وهو الجوز الذى قبل طلوع الشمس سبب فيثبت به الواجب كالا فى الذمة فلا يتبادى بصفته لفقان كما
 لصوم المندوب لاطلاق لا يتبادى فى ايام الحز والتشريف وكالسببية اذا قرا بازا لا فركب وصحبا لا لا يتبادى به لا يمتنع
 كالملة فلا يتبادى ما تفتد ولا يقال لكامل قد يتبادى بالنفس كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اى باسئل لا يركب
 مخرج به من العدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبر وسجدة السهوان كان الترك بالسو لا نقول انما لم يمتنع فذلك النقصان
 من العدة مخرج من العدة لانه ليس يراج الى النفس لما موربه فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والوقفة وقد اى بما امر بالا
 انه لم يعمل بما ثبت باجبار الاما والى لا يزا وسها على الكتاب فمكن به نقصان فى الاداء فيجوز بالسو فاما النقصان الواقع بسبب
 الوقت فراجع الى النفس لما موربه فانه امر بالصلوة فى الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لذالك الشمس لاية وقوله فذكره
 ان الصلوة كانت على المؤمنين كما ما موربه اى فرضا فاذ ادى الصلوة فى الاوقات المذكورة ته فقد ادخل النقصان
 فى نفس لما موربه لان بها الوقت النقص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
 من ادرك ركعتين من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح وذكره ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وذكره ركعة من الجمعة

روایتی از من بنی علی السلام اذ ادکم سجدۃ من صلوة النضر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوتہ واذ ادکم سجدۃ من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوتہ کلنا تا وایا عندنا ذکر ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ فی شرح الاذان وورد بان کان قبل نیتہ علیہ السلام من الصلوة فی الاوقات المکروہ لا یقال کان ذلک نہیا عن التطوع فامتنع کالنہی من الصلوة بعد المغرب فہذا غلط فلا یوجب نسخ ہذا الحدیث لانا نقول بل ہو منہ الفرائض والنوازل فان نقصار الواجبات فیما لا یجوز الاثری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما فاتتہ صلوة المغرب مذاک لیلۃ القدر فلیس استغفر فیہا ما الی ان ارتفعت الشمس فذل ہذا طعن ان ما رواہ نسخ بہ و من ابی یوسف رحمہ اللہ ان المغرب لا یفسد بطلوع الشمس و لکن یصحیثہ اذا ارتفعت الشمس ثم صلوتہ وکانہ تجس بذا لیکون موافقا لظہر الصلوة فی الوقت ولما فیہ کان مکروبا معین الصلوة خارج الوقت اذ بعض الصلوة فی الوقت اولی من اداہا کل ما خارج الوقت کذا فیہ المبسوط و فی قولہ بطلان لغز من اخذہ اسے بقے باروسے عن محمد رحمہ اللہ ان اصل الصلوة یبطل بطلان جہتہ و فیہ طعن علی ما عرف قولہ ان کان الجہت فی ذلک الجہت فی الجہت الاخر الذی وجہ الشروع فیہ فاسد امی ناقضا بان منہا منسوب الی الشیطان کما صرح بہ فی وقت الامر امی کو وقت الاحرام اذ استوفت فیہ عصر فذلک الیوم وجبہ الفرض بہنا فقلنا ان نقصان السبب موثر فی نقصان السبب کالشیخ القاسمی یفرق فیہ فساد المکمل فیتا من بعض النقصان اسے ہذا الشروع الواقع فی الوقت انما نقص لاندی الواجب کما یلزم بمنزلہ ما اذا اندر صوم النحر واداء فیہ فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم یقیمت ولم یفسد لا ما بعد الغروب لیس بانقص بل ہو کامل فیتا وی الواجب بالاداء فیہ لانه المکل ما وجب فیہ فکان اولے بالجہت ثم الشیخ جملہ انما فیدلتین سببیتہ الخ الاخر بالشروع فی الاداء لیتا لے لے تغریب طلوع الشمس فی المغرب وغروبہا فی العصر والاعتین ہذا الجہت لیسبتہ بعد ما فیہ سائر الاجزاء من طیار واداء ولا یتفرق الی الشرع حتی تلحق سببیتہ من الکلف بحسب جوالہ من الاسلام الملوغ وسائر العوارض وان لم یشرع فی الصلوة فی ہذا الجہت وذلک لانا ما شرطنا الشرع لتیین فی الاجزاء المتقدمہ لیمتنع ہما لیسبتہ مما اتصل بہ الاداء الی الاجزاء الباقیہ بترجمہ علیہا بالاقوال المقصود بہ فاذا انتقلت السببیتہ الی الجہت الاخر و لیس بسببہ ما یتصل بالاقوال سببیتہ لیسبتہ الی ما شرطا الشرع لتیینہ ویویدہ ما ذکرہ صلاہ الاسلام ابو الیسر ان الجہت الاخر یتبع سببہا بعد ما فیہ سببہا لان الاجزاء المتقدمہ لانه کان سببہا للوجوب حال قیامہ فاذا لم یوید فیہ منہ یتبع سببہا للوجوب کما کان فی وجب الاداء فی وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء فی غیر الوقت ولا یتعد ذلک الایقان ہما الجہت سببہا للوجوب فقلنا ان الشرع یقاہ سببہا للوجوب بجلک الافزاء الاخر فان الشرع ما جعلہا سببہا للوجوب بعد فضیلتہا لانہا جعلت سببہا بالیوم و فی الواجب فیما لانہ فیہ لم یعد منہا لا یتعد ذلک وقیل انما قید بالشرع فی الاداء وان تسببت سببیتہ فیہ بدون الشیخ لان الظاہر من حال المسلم انہ لا یتک الصلوة ولا یؤخر عن قضاہا فیشرع فی الاداء فی ہذا الجہت وان لم یکن اداہا قبلہ قولہ ولا یلزم جواب من سوال یرد قولہ فاذا کان ذلک الجہت بہما الی آخرہ ووجہ درودہ انہ قد اتم ان اوجب کما لا یتا دی بعضہ النقصان کلہ ولا جہت منہ حتی لو قضاہ النظر ووقع اخرہ فی وقت الکراہتہ لا یجوز فاذا استأففت العصر فی اول الوقت و دما الی ان اتمت الشمس او غربت الشمس فغنی ان یفسد العصر کما یفسد المغرب بطلوع الشمس فمال ان الشارح جعل لاجلہ لایۃ فتنل کل الوقت بالاداء وهو الغریۃ لا الاصل ان لیکون العبد شیخا لا یجذبتہ ربہ فی صحیح الاوقات لتأخرہ و لعمہ علیہ علی التوالی لایا فی الاوقات الصلوة لانہا اوقات وجوب

الحجة الا انه تعالى جعل له ولاية مرتبة لبعض هذه الادوات الى ان يترك نفسه منتهى نقبته ان يتشغل كل الوقت بالعبادة هو الغيرية ولما
 جلنا الوقت في حق صاحب الامر مقام الاداء والحاجة الى تشغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغيرية في العصر الا بان يتشغل ببعض
 او بعضها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عند مع الاقبال على الغيرية سقطا اعتبارا لانه حصل كما قيل
 الغيرية لا تعدا فيه بنار على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوار ان من شرع في الخامسة بها قعد قدر التشبه في صلاة العصر
 بعينها اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تقو ما وعلوم ان يطول بعد العصر كركعة ولكن لما كان بنار على الاول وقد حصل كما لا تعدا
 لم يعتبر به لم يثبت صفة الكراهية كذا في الكراهية المذكورة ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
 كلامه فيقول ان يكون جواب سوال وبيان يقال لما انتقلت السببية الى الجوز الاخير وتعيين هو للسببية لعدم ما يتصل لا تقتل
 بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجوز الاخير ناقصا كما العصر اذا كانت من وقتها فينبغي ان يجوز قضاء ما في الاوقات
 المكروهة فاشارة الى الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا فواجب الى كل الوقت لاننا جملنا جزاء من الوقت سببا ضرورة
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظهر وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرنا وسببا فجلنا
 جزاء منه سببا ولما بقى طرنا وظهر الضرورة فيما اذا جملنا طرنا فحققت فاذا لم يجمل طرنا بان لم يودع في الوقت شئ فانت سقطت الضرورة
 وجوب العمل لا يصلح ان يكون قيل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت جهال صلوة الظهر وانظر
 اسمي الوقت ولما جمل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وقته فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع
 ولا يقال ان السببية الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب بما يتلوه الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما يتصل
 الى الكل بعد ان يباس من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيق الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
 ناقص في العصر يكون الوجوب باقيا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا السبب كمال من وجه ناقص من وجه والعاجب
 كذلك فلا يتاوه في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في تلك الحقائق القاضية بالتميز رحمه الله الا انه يقتضيه انه لو تقهف العصر في اليوم الثاني
 فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغيير ليس بوقت لقضاء شئ من صلوة كذا ذكرنا القاضية بالتمام فقلنا
 رحمه الله في شرح احكام الوتر قيل في الجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار لاكثر الزمان
 الحكم الكمال في نفس الاداء اولي من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجود باصله وصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود باصلا
 ووصفا لا محالة على الموضع واصلها لا وصف والمرجح في مقابلة المراجحة بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل فحينئذ الناقص نقصا كان الحكم
 كمال الجواب الصحيح ما ذكره شمس الامامة رحمه الله انه اذا اشتغل بالاداء في جميع التوقيت يفتقر الوقت مدار دينه في وقتية فيثبت له
 الكمال وانما يتاوه بعضه انقصان عند ضعف السبب في عدم لغير دينه في الذمة وذلك بان يشغل بالاداء لانه يمنع من دينه في
 الذمة وبما هو الجواب عما اذا سلم الكافر او طبع العبي او طهرت ايمانهم في اخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت في
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينه في وقتية بعضه الكمال فلا يتاوه في ناقصا كذا ذكر شمس الامامة على ان صدر الاسلام فخر الاسلام
 رحمه الله ذكره لانه لا رواية في هذه المسئلة من السلف فيقول ان يجوز ولا يقال بثبوت في الذمة بعضه الكمال غير مسلم لان السبب
 لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد بطلان الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن في

فيه لانه وقت كاسر لا وقفات بل لمحي في غيره وهو الفعل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل كفر وتعظيم بعبادتهم
التي في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان ومصدق كاسر الاوقات في حق ما يرجع الى الالهياب الا ان نقصان
كما ان نقصان الوقت لا يضر بالاداء فاذا مضى لم يضر بمسائل ان الواجب يتحقق في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا هذا بل ان ما ذكر في الكتاب
وما حصل بان في الشرع واعتبر من عليه بان ما ذكرتم من تفتيح الجبر والاختيار للبيته غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشرع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت يتعين على ذلك التقدير فلا ينفك عنه بالحق بالتميز وان قلتم بتعيينه مطلقا وجب فيه الشرع او لم يوجب
فلا يتبين بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجبه بسبب على تقدير عدم الشرع في تعيين جوده للبيته مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستدماها عدم تعيين ذلك الجبر للبيته واجيب عنه بان قد مكنتا بتعيينه وجب الشرع او لم يوجب حتى اعتبرنا حال المكلف في
هذا الجبر وان لم يوجب منه شئ في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد نفسه ذلك الجبر وجبنا انما جازنا
جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وجوب الاداء في الوقت لا في الوقت لا في الجبر والخطاب بالاداء لا يتوجه الى الجبر بل الجبر
الاخير لان الشئ غير في الاداء وكذا الوقات قبل خلو الوقت لا يلزم منه لانه في الثاني ليس بمفطر فلا ذلك لا يتعين جزء منها للبيته
الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجبر والاخير والاول وجه لمجد موقوف بقا والوقت والا اختيار فاذا اشترت
في الاداء في جزء تعين ذلك الجبر بسبب الوجوب لتوجه الخطاب اليه باعتباره للشرع فيه فاما في الجبر الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
كما السقوط بخياره ولهذا لم يشرع فيه كان مفطرا انما فلا جرم تعين هذا الجبر للبيته وجب الشرع فيه او لم يوجب لان الخطاب بالاداء
الذي هو مناطه لا يتحقق الا بتوفر الوجوب فكان من ضرورة تعين هذا الجبر للبيته ثم اذا وجب الشرع فيه فقد تقرر
هذا التعين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يتحقق فاما اذا يوجب فيه الشرع حتى مضى الوقت فقد فاق العزم في البيته
والتعين لا يلزم وهو محمول لا داء في الوقت فلا وجه الى التباين سببا مع امكان العمل لا حاصل هو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم العمل
بالاصل فما يمكن في حق من لم يتحقق حاله في اجزاء الوقت في هذا الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كما في
الذي اسلم في آخر الوقت والعلم الذي لم ينج فيه وسعوا فلا امكان لعدم ابيته للوجوب في جميع الاجزاء فمقتضى تعين الجبر والاختيار للبيته
في حقه وان لم يوجب منه الشرع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء المعصية من اسلم المانع في آخر وقت المعصية وقت شمله لان
ذلك لا يرد في من السلف كما بنينا فاحصل ان التعين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة ان يفتقد بالجبر الاخير لانقصان التوجه به
ويقرر هذا التعين باجتماعيين بالشرع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجب واحد منها مضى الوقت سقط
هذا التعين لغو في غرضه وبين ان الوجوب الى كل الوقت وذهبي ليس له ان الجبر والاخير متعين للبيته من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال لكن يلزم عليه عدم جواز قضاء المعصية في الاوقات المكروهه ولكن ان يجاب عنه بما اشترنا عليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجبر والاخير موجبا لعنفه الكمال الا انه يتبادى ناقصا في الوقت ضرورة مما فطرت الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولي من ادائها خارج الوقت بدون نقصان فاذا مضى الوقت ذهب
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع التقيد
بالوقت ما يخل الوقت معياره الذي لا يرد له وسببا لوجوبه هو شرط الاداء العينا الا انه لم يذكر لانه لم يرد في كون الوقت شرط

واصل الصوم عليه الاسم مشير وهو كما لو نادى لربنا سبعين شهرا في الدار بالربيل الاسود فينال به اسم لان الاسود وان
 بطل ليق اسم الجبل الذي يعلو اسماء بملوك عرفانه ليس باسم بنس اصلا فلا ينال به والا عراض لو ثبت انما ثبتت في ضمن نية النقل
 هو الاعتقاد وقد ثبت بالاتفاق فليعلم ان في ضمننا ونظيره الحج طه منه بطلان قبل لما تبين الفرض مشروعا في هذا الوقت فنبينه انه يتبادر
 بلانية من الصبح المقيم كما قال زفر حله لئلا لان الامر بالفضل يستلزم بطلان بنية اخذ حكم الصيام المستحق فصار ما تصور من الاساس في
 هذا الوقت مستحسنا على المكلف لئلا يسهل عليه وجوبه من المأمور به كالامر بدفع المصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بنيه وقع من اجتهاد
 المستحق على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجتهاد المستحق وان لم ينف الزكاة
 وذا كان استا برضا لا يفيط له ثوبا بعينه كان الفعل لواقع مية من مبلدة لا تتحقق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب باعتد
 بخلاف المربعين والمسافر حيث لا يتبادر يوم الصوم الشرحا بلانية لان الاول لا يتحقق عليه جاز في هذا الوقت فلا تبين الابالنية قلنا الشارع وان
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع عليه فيه لكن البقي متعلق العبد التي بها يمكن من اداء العباداة وغيره ما على ملكه وانه بان يوجه
 بها ما هو مستحق عليه من العباداة باقتضائه فلم يكن بد من الغيبة لانه لم يعزم لا يكون صادقا لانه الى اعلية ولا يحصل ذلك بعد من الغيبة
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاسك قد وجد منه اختيار فلا حجة به اسك النية لتفصيل الاختيار لا نأقول انما شرطنا الافتاء في صرف
 في الفعل عن اقامة الى العباداة لا اختيارا بل الفعل لم يوجد وانما لم يكنه صرف منافعة الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه
 كما لا يكتف ذلك في الحين وذا بطلان الزكاة فان المستحق صرف موز من المال الى الخراج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تمسك ذلك فالبتة
 صارت عبادة من الصدقة في حقه مجازية لا يملك الواجب الرجوع فيها لان المجتبه بها وجه الله تعالى دون العرض من المصروف
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على النعم صارت عبارة عن البتة من يملك المتصدق الرجوع به لانه في المل وبخلاف الاجير فان المستحق
 من الله ان كان اجيرا واداء الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا اشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراطية تعيين الصلوة عند منيع الوقت لان التوسعة افادت شرط الزمان وبوالتعيين فلا يسقط بالعارض ولا بتقصير العباداة
 قوله الا في المسافر نحوى واجبا آخر لا استثناء متعلق بقوله ومع اعطاه في الوصف لا بقوله فيصايب بطلان الاسم على المصح كما استقره
 يصايب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع اعطاه في الوصف في حق الجمع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصايب
 في حقه بهذا الذية بل يقع صوم عا لوى عند بل طيفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كما المقيم في هذا الحكم من اذ انوى لواجب اخر في
 رمضان او لغيره او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد يتحقق
 في حقه كما تتحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن عرض تحت بجزء منه بمهور الصحابة والفقهاء كروا قد بينا ان شهره في شريعة الفقه فلا
 غير صوم الوقت مشروفا في حق المسافر ايضا لان الشرع اثبت له الترخص في العطر ونحوه لا يشقة فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء فليقع
 صومه من فرض الوقت كالحال ولا يبي حفيظة رجوعه لشرط لكان احدهما ان نفس الوجوب والكان ثابتا في حق المسافر لوجه وسبب هو
 شهود الشهر لان الشرع اثبت له الترخص تبركا للصوم تحفيا عليه منه وجود السفر الذي هو محل المشاق ومنه الترخص ان بيع مشروع
 الوقت لتفريع البيع واتقاه نومان المتعلق في الدنيا بالانظار فبالفرض العاقل المتعلق في الافرة برفق من العقاب والمردان
 يصرف الا الى اشارة بل الى الاشارة واشتغل لواجب اخر كان مترخصا لان استعاطا من ذمته لكونه اهم اهتم وعلمه من استعاطه فرض الوقت

لأنه لو لم يترك مدة من أيام أخر لا يكون مواظداً بغير من الوقت ويكون مواظداً بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لأنه واجب عليه لظلال
 منافع بغيره فلان يجوز له الترخص بما هو اخت عليه لظلال إلى مصالح دينية كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى التفتيش لم يمتنع من فرض الوقت
 كما روي ابن سماء عنه لأنه لا يمكن اثباته بمعنى الرخصة بهذا الية إلا بتجسيم الحال واردة الجموع ويلزمه تفحص فرض الوقت في الثاني فلا
 فائدة في التفتيش إلا الثواب وهو من فرض الوقت أكثر فكان هذا يسيراً إلى التفتيش إلى الألف وإذا لم يثبت معنى الترخص لم يمتنع من فرض الوقت مع غيره
 فيما روي بنو التفتيش كما في حق التفتيش فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجب فتركها جازاً الترخص بالفطر إذا كان الوقت قابلاً له والوقت
 ليس بقابل فلا الترخص لعدم شرعية صومها فيه فان المشروع فيه ليس بالفرض الوقت وإنما يتأدى بمطلق الية ونية التفتيش لا بالتفتيش
 فكان نيته واجباً ونية التفتيش سواء قلنا لما ثبتت الشرعية الشرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية وجوب جبرته في الوقت
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً له صوم الوقت وكان ينبغي أن يجيب عليه التفتيش ولا يتأدى فرض الوقت عنه بمطلق النية ليعتد
 المشروع فيه في تمامه كالغير المفسين إلا أن ثبوت شرعية وجوبه أخرجه فقد يراد بالقبول على الترخص والأعراض من الغزبية ولا يتحقق ذلك
 بهمه والنية والاشارة في انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه وجوده بالواجب الموت بل من حكم تعيين هذا الزمان لأداء
 الفرض والتعيين في حق المسافر لأنه يخرج بين الأداء فيه والتأخير إلى مدة من أيام أخر فصار هذا الوقت في حق تسليمه عليه من الواجب
 بغيره شأنه في صوم منه أداء واجباً كما يصح أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى التفتيش لم يمتنع من فرض الوقت وهو رواية الحسن
 من أبي حنيفة رحمه الله عنه وما إذا اطلق النية فعلى الرواية لئلا لا يصح منه نية التفتيش لا شك أنه يقع من رمضان لأن صومه بنية التفتيش
 لما وقع من فرض الوقت مع انتهاء الليل أخر من فيما النية المطلقة التي يحتكم إلى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية التفتيش بغيره
 قيل إذا اطلق النية لا يقع من الفرض لأن رمضان في مقدامه كاشفان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
 الفطر المفسين ولأن المطلق يقتضي لفرض الفطر والوقت يقتضيها فكان كحل على التفتيش الذي هو أولى كماله في خارج رمضان وهو
 أنه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزبية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه إنما يثبت
 بنية واجباً أخر وبنية صريح التفتيش على رواية الحسن وهذه النية لا يقتضي واجباً أخر غير فرض الوقت لأنه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير
 فنية أولى وليست بنية صريح التفتيش أيضاً بل هي كمنه كما يقتضي فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتحقق بالمقيم فالطلاق النية منه يفرض
 إلى صوم الوقت فصار حاصل أن الرخصة عنه متعلقة بالفطر وما في سنها من ترفية يرجع إليه عند ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله
 وأما المرفوع فالصحيح عندنا في أخره احتراز عما روي أبو الحسن الكرخي رحمه الله عليه أن الجواب في المرفوع والمسافر سواء على قول
 أبي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية لا تقيض إلا ظاهراً زاد رحمه الله فقال وإن كان مريضاً أو مسافراً فصام رمضان بنية قسراً
 أخر فعند أبي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن من
 أبي حنيفة رحمه الله عنه أنه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار شيخ الإسلام صاحب المداية والقائمه الامام فخر الدين والامام غير الدين
 رحمه الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرخي رحمه الله فقد ذكر أن الفطر في الأضلاع فكان بعض من سائرهم رحمه الله يفصل بين المسافر والمريض
 ليس بالصحيح والتميز بينهما وإن ما ذكره اختيار المصنف في تتبع فيه فخر الإسلام وشمس الامية رحمه الله فقلت وكشف هذا أن الرخصة لا تقتضي
 بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء لأن المرض متنوع إلى ما يفتقر الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيره وإلى ما لا يفتقر

الصوم كما لا ريب من الرطوبة وفساد البهيم فيه ذلك والمرخص لما ثبت للحاجة الى دفع المشتة والعسر من فساد البهيم ان ثبت فيما لا حاجة
فيه الى دفع العسر فذلك شرط لونه نفعه الى المحرك بمثلان السفر فانه يوجب اشتة بكل حال لئلا يعلق الرخص فيمنع السفر واثم السفر مقام المشتة
لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان قلب على فلهذا ذلك او غيره الطيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيمن
اصحابنا فان من ازداد وجب او حماه بالصوم بل لا يضر لان لم يعجز عن الصوم ولم يزد من احد من اصحابنا خلافاً لذلك فذلك في المريض
ان تحمل ازدياد المرض وصام من وجب خلاً لا شك ان يرضى عما نوى من ان يفتنه رضى الله عنه او لا فرق بينه وبين المسافر بل وجب فلهذا
لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب بالاجابة وبيان المرض لما تنوع كما ذكرنا فالتعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يعجز عن الصوم
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقية وضالجه وتناق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يعجز عن الصوم لكن لما ان
المريض الى الضعف الذي يوجب عن الصوم لا بد من ان يثبت له الرخص بالقطر فعلا لئلا يكون من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز ان يكون
لكم فاما اذا صام هذا المريض من واجب خلاً من النفل ولم يملك له ان لم يكن عاجزاً لم يثبت له الرخص فتق من فرض الوقت فظهر
ان هذا الشيخ لم يفتن من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه باذدياد المرض ومراراً بضعف
رحمة الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
فما يصح عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه لو اجمعت على ظاهرهما وعموما
من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كمومه في حق المسافر وذلك فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشكال الى
النساء ويقول فاصح عندنا اى حدى كذا يوضح ما ذكرنا فاما قال في المسافر فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشكال الى
عن رمضان لان اباة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو واضح سواء بمثلان المسافر ثم قال وذكرنا لو احسن الحكم
رحم الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه وهو سواء في اول ومراده مريض يطيق الصوم ويناف منه
زيادة المرض فهذا يدرك ما في نال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر في وجب الرخصة لعجزه بقدر رخصته انه يستحق الرخص لا لفطر بعجز
قد يرمى لا تحيقه لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب يفتنه الى المشتة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر
ساعات والغالب في التحقيق شرعاً كما عرف في النوم من المحدث والتقاء انما من مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام السبب وهو
فاذا عام المسافر لا يبرقده على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل من رخصه
بهذا الصوم فيتمسك اى حق الرخص شيئاً اى من اذ لم يطل لانه ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق اللية اى بطريق الدلالة
الى حاجته الدينية ليعجز جواز الرخص لا لفطر باذدياد الصوم بحاجته الدينية وهى دفع المشتة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
الرخص اذ الصوم بحاجته الدينية وسبب دفع العذاب عن نفسه الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن ذلك ان اى من جنس
ما صار الوقت شيئاً لانه كثر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور وفي وقت بعيد اى في وقت معين مثل ان
يقول الله على ان الصوم يجب او يوم الخميس احتج به عن انذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهرنا وسنة
لما القلب بالانذار صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات بشرطه العوارض ولهذا يشترط فيها
المستعين والتبني ويجابى لم يبق نفلاً لان الصوم لم يشترط في وقت لا يقبل وصفيين اى متفانين اى متفانين فيكون

تقلاً واما لان النفل لا يستحق العبد العقوبة تبركه والواجب بالنية تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتهى أصل ضرورة فتمام اسم النفل
 المشرق في هذا الوقت وان اسمن هذا الوجه اى من حيث انه لا يتل صفة النقلية وان بقى مطلقاً لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كذا
 يكون الصوم واحداً فانه مشتق على اسكات كثيرة لانا نقول ذلك بسبب الحقيقة ولكن لا يتبادر الحكم به شئ واحد ولهذا هو واحد في جنس
 يشيخ في الكل لان اجملة معنى ثبت الخطاب واحد صارت كنه واحد حتى صار جميع الابدان كنه واحد في النفل بل قوله تحت خطاب فاعلموا
 ولهذا جاز له نقل الليلة من معنى الى معنى في النفل فكلما ان الوعد بما صيبت بطلان الاسم اى بقى من المنذر بالنية المطلقة دون النفل
 في الوعد اى بنية النفل كصوم رمضان وقوت مطلق الاسكات على صوم الوقت وهو المنذر ورثته بازمينية من النفل كصوم النفل
 وصوم رمضان ولكنه اى النذر ان صام اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع من واجب اخر من كفارة او تحننا
 يقع عانوى يعنى اذا نواه من الليل اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر ولان النية من النفل من القضاء
 والكفارة لغو لانها من محلات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقتض من صوم الوقت لان تعيين النية
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيما يقيمه الصوم المشرع وهو النفل للند روضه وجوبه من كونه نفعاً لحصل بولاية وولايته لا نفعه
 اى لا يتجاوز منه الى غيره فصح التبيين الذى هو تصرف في شئ الوقت فيما يوجب الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروفاً فيه فان النفل
 في سائر الايام مشروفاً على طريق اكتساب الخيرات وقيل بالمعاداة من غير عودا ثم عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فاما
 بهم الى حق صاحب المشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يتجوز الوقت مثل بقى فلا اى فلا يصح التبيين يعنى كان الموجب الاصل
 في هذا اليوم هو النفل مقابل لصوم القضاء والكفارة كان ممكنة فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما وجبه بالاسباب لانها
 هو من المشرع وهو احتمال بوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو نظر اثره في ذلك صار كصوم المشرع الذى ليس بمقتضى من قبل
 نفسه وذلك لا يصح كمن لم عليه سجدة السهو يديره قطع الصلوة لاكمل ما دونه فيه لانه تبديل الشئ كذا ما لا يقال التبيين
 به فله كمن باذن اشرع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حيلة الا ان يفتنه ان يتبدى الى حق صاحب الشئ ايضا كما لو بدنه بغيره
 لانا نقول انه مقتصر على التصرف فيما هو من العبد دون غيره فلا يتبدى الى غيره فانه قيل لما لم يتبدى الى حقه بقاء الوقت تقلاً
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التبيين ولا يتبادى بطلان النية ونية النفل كالنظر المقتضى لان صحة بقاء النية
 ضرورة انما وشرع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومتملة به ومن المشرع فيه صوم النفل الذى
 صار واجباً بالنذر وهو واحد فيصرف بطلان النية ونية النفل الى حركات النظر المقتضى فان تعيين الوقت لا واجب يحصل بالعمارة هو
 التقدير في الادار الى زمان التبيين فيجعل هذا الى حق سقوط التبيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
 ومن غير نفس امكن ان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم ليدل على اشارة الى الشئ الثانى الذى يبل الوقت مياراً له وسبباً لوجوبه لكنه
 ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر وول الوقت على عرف فكان اياه في هذا النوع باعتباره تعيين الوقت له لا غير قوله وانما ان
 اى من النوع المتخير الوقت الوقت بوقت شكل توسعه في الحقيقة وهو كج فان الى وقت انكلا من وبين احدها بالنية الى سنة واحدة
 فان كج عبادة يتبادى بل كان سلوته فلا يتفرق الاداء من الوقت فمن هذا الوجه يشيخ وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتبدى به
 سنة واحدة الامة واحدة فيشبه وقت الصوم والثانى هو المذكور في الكتاب بالنية الى سنين النذر فان كج من العود وقتة فله

وهي من السنة الاولى لتبيين على وجه الفضل من الاداء و باعتبار اشهر الحج من الحنين التي تامة فيفضل الوقت من الاداء وذلك بمقتضى مقتضاه
 فكما ان شتمها كذا ذكره شمس المائنة وكذا ذكره في الاسلام في شيخ التقويم فقال وقت الحج وقت مدين قبل طرفة الاداء وحينئذ قال
 انه اذا اخرج من هذا الوقت المعلوم له نظر فانه هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشرا وادي وان مات تحقق الغوا
 فسمينا شكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر ما فيها لتعيين وقال بتعيين الاشهر من العام الاول
 الاداء كذا في وقت الصلوة للصلاة حتى لو اخر منه يا ثم وعند محمد بن محمد وجوب بطريق التوسع حتى لا يتبين اشهر العام الاول للاداء
 ويؤخره التاخير الى العام الثاني والثالث فيشرط ان لا يغتفر من العمر فان قيل لما ثبت ان وقته متعين عند النبي يوسف رحمه الله
 لم يبق شكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد بن محمد زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما علم ابو يوسف رحمه الله
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تعطيت العبادة لاس من حيث ان انقطع به التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
 جازا واداه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا تعاد بالاتفاق وانما قال محمد بن محمد بالتوسع نظرا الى ما عبر السالك لانه لا يمتنع
 التعيين منه بل لانه لو مات قبل ذلك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء وحده فيثبت ان الاشكال
 لم يزل باقيا لانه ثم انه لو اخره ومات قبل ذلك السنة الثانية يا ثم بالاتفاق فاما عند النبي يوسف رحمه الله فظاهر انما عند محمد بن محمد
 فكان التاخير كان بشرط عدم الغوات وقد فوت فيا ثم استدلى محمد بن محمد رحمه الله ابن النبي عليه السلام حجة من مشرك الهجرة وقد يزل
 في سنة سنة ست منها فكل ان التاخير جائز وان الحج فرض للعمر كان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت
 خاص هو اشهر الحج فيكون السنة فواسن اذار اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بينها واسن سنة تحف الا وقيومهم او اكل الوقت
 بعد ما وانما ثبت الهجرة من الموت فحجنا اجماع عليه لان ما كان ثابتا فظاهر فاداه الى ان ينزل وفيه شك فلم يدر به واذا كان
 كذلك لا يتبين الاتيين مثلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر وقت ادائه الشهر وانما الى ما كان وقت اشهر الحج وذن بان
 السنة ومع هذا لا يتبين العبد فعلا كذا هذا واجه ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الناطبة
 على الوقت غير به عليه التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في سنة اشهر الحج من عمره لاسن جميع الدهر والاشهر التي
 من عمره ما كان متاخرا به وهذه الاشهر هي المتصلة بهم يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بهم فلا تفسير وقت حجة الا بالاقصال و
 ذلك شكوك والافعال في الحال ثابت فلا يرفع بالشك على اعتبار الانفصال للثبوت وقت الحج في غير الوقت انما فيكون التاخير
 عنه تقويتا كغير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتبين العام الاول للاداء وهو معنى قوله بتعيين عليه الاداء في اشهر الحج من العام
 الاول متاخرا وادخل من الغوات تحفته ان وقت الحج يثبت للحال بحجة يوم عرفه فلا يرجع عوده الا بعيش الى العام القابل
 وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بابع من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الغوات بمكان الواجب المطلق من الوقت حيث
 يجوز ما فيه لان الغوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت يمثل فلا يرفع الثابت بالمثل فاما الثابت بهنا فالغوات بمقتضى الوقت
 فلا يرفع بالمثل وهذا العيش الى السنة القابلة وبذلك تارة صوم القضاء الكفارة لان الموت في ليلة تارة فلم يبد تقويتا فاما
 النبي صلى الله عليه وسلم كان ينادي بشكلا لا يحرم وغيره على ان التاخير انما حرم للضرورة وذلك بالشك في العيش وقد ارفع ذلك في حجة
 فانه كان يعلم انه عيش الى بيوت امر الحج الذي هو احد اركان الدين واداء الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشک فی مقہ الفوت وصار کاول قت الصلوۃ و هذا الدلیل لم یثبت فی حق غیرہ کذا فی الاسرار و اعلم ان ما ذهب الیہ
 محمد رحمہ اللہ من القول بجواز التاخیر بشرط سلامۃ العاتق علی ما ذکر فی ہذا کتاب و ما تہ الکتب بشکل لان العاتق مستورۃ فلا یحکم
 بنا ر الامر علیہا فانہ اذا سالنا سائل و قال قد وجب علی وجہ و ارید ان اؤمرہ الی السنۃ التی تاتی و العاتق مستورۃ عنہ بل یکل لی
 التاخیر من یجمل بالعاتق ام لا فان قلنا نعم فلم یثبت بالموت الذی لیس الیہ وان قلنا لا یجمل فہو علی خلاف مذہبہ وان قلنا
 ان کان فی علم اللہ قتالی ملک تموت قبل ادراک السنۃ الثانیۃ لایکل ملک التاخیر وان کان فی علم انک یحیی فلک التاخیر فیقول
 و ما یرینہ ما ذائے علم اللہ فاما فتو کم فی الجاہل فلا بد من المحرم بالتخیل و التعمیر فیلزم منہ القول بعدم التاخم وان مات
 کما ہو مذہب الشافعی رحمہ اللہ و الا ثم نفس التاخیر وان لم یست کما ہو مذہب ابی یوسف رحمہ اللہ کذا ذکر بعض المتعینین
 فی اصول الفقہ فثبت ان الصحیح من قول محمد رحمہ اللہ ما ذکرہ الشیخ ابو الفضل الکراخی فی اثبات الاسرار ان الحج یجب سوا
 یکل فیہ التاخیر الا اذا غلب علی ظنیہ انہ اذا احرز یؤت نعم ذکر فیہ کلام محمد رحمہ اللہ و اما اذا مات قبل ان یحج فان کان الموت
 فحاجۃ لم یلقہ اثم وان کان بعد ظنہ ما مات شہیداً علیہ بانہ لو احرز یؤت لم یکل لہ التاخیر و یعتبر تنقیحاً علیہ لقیام الدلیل لان کل
 بدلیل الغلب واجب عند عدم الاول و قد ذکرہ فی حق الماتم لا غیر یعنی عمر اثر تعین الا شہر من العام الاول للاداء فی التعمیر
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الماتم لا غیر من لوائی الحج فی العام الثالث او ثالث کان اداء بالاتفاق لاقتضاء العلم
 تعین شہر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التحد عن الفوات و بادراک الا شہر من العام الثالث فی حق الامر
 من الفوات فقط عام الاول و تعین الثاني للاداء و کذا ان حکم فی کل عام فلا یفسد اثر التین فی غیر
 الحج قضاء بالفوات عندہ و کذا لا یظهر فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیہ حجة الاسلام و وقع عن النقل فی حق
 عندنا لان ہذا الوقت فی لیسۃ قابل منقل کما ہو قابل للفرض و لذلک لا یصح الاداء الحج النقل منیہ من یوۃ حجة الاسلام بالاتفاق الا
 انما حکمنا بتعینہ للفرض فی مقہ ضرورة التجوز من الفوات فلا یظهر من التعین فی حق المنع من صحت النقل کا فزوت الصلوۃ
 لما تعین للفرض نہر ذلک فی حرمۃ التاخیر لا من المنع من صحت صلوۃ اخری و قال الشافعی رحمہ اللہ یفرقۃ النقل و یعتبر من
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق و ترک حجة الاسلام و انتیاء النقل علیہ مع ان الثواب فی اداء الفرض اکثر وان العتاب علی ترک
 بعد التمسک من اداء مستحب علیہ من السنۃ و السنۃ عندی مستحب الحج فی امر الدینا سیاتہ لما لہ فی امر الدین اولی فیمیل نیتہ لعل
 منہ لغوا تمقیحاً لیسۃ الحج و یتجہ اصل نیتہ الحج و یتبادر فی فرض الحج بالاجماع و الجواب ان الحج عبادة و انہا لا یقادی الا من
 اختیار فلو حج من النقل و قبل حجة واقعا من الفرض مع ان نیتہ النقل اعراض من الفرض بالبلغ من ترک اصل النیت لکان ہو واد
 للفرض من خیر اختیار لکان القول بباطل و احترت تمارہ فی الکثف قولہ و جوازہ عند الإطلاق الی اخرہ جواب عما یقال
 لما لم یظهر التیسر منہ من النقل حتی یجہ مشروعا کان مشروعا مستقداً و تمییزہ ان یشرط التیسر فی النیت فلا یتاوی الواجب
 بطریق النیت کا الصلوۃ فی اخر الوقت لان التاوی مطلق الدیۃ من مزدات و تہا و المشغور فی الوقت ولم یوجد فقال فی کذا
 حج الحج الاسلام عند الإطلاق النیت بدلالة تیسر من المودی لان التین ساقط لان التاوی من مال المسلم الذی وجب علیہ
 حجة الاسلام انہ لا یکل لک المشاق الکثیرۃ ولا یكلف الحج النقل فصلا الفرض تعینا بدلالة اعمال فاشغف عن التیسر من سوا و انظر

مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر مرصدا انصرف اليه التمين في الحال لان دلالة لا تعادوم الصريح كقصد البلد تعيين في عقود المعاوضة
 بدلالة الحال وهي تيسر الامساك وتبطل من التصريح بذكر نقد بلد اخر بخلاف عموم الشرح فانه يشتمل لاسم امر لا يوجب شيئا بل يثبت
 فصل في حكم الواجب بالامر وهو الواجب بالامر لو كان داوا وقضاوا لاداء ينقسم الى اداء محض والاداء الذي له شبه القضا وهو
 منه ينقسم الى كمال والى ناقص والقضا ينقسم الى القضا المحض والى القضا الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضا
 بشئ معقول والى القضا بشئ غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضا الفاتية بجماعة والى القضا كقضا شاة الفرس
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
 بهذا الاعتبار والى لكل شاة في الكتاب على ما تعرفه قوله اداء وهو تسليم من الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وبه يتلوه
 الواجب والى يتلوه التسليم والضميمة في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
 الذمة بالسبب المرجح له كالوقت للصلوة والشاة للهدوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبذا
 يعرف ان يشتمل تسليم الوقت في وقت كالصلوة والهدوم وتسليم غير الوقت كالزكاة ومدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
 عين الواجب وهو وقت في الذمة لا يقبل النقص من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم اقر فيها انما اقتضاها
 به فراجع الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به
 تسليم عين الواجب لانما اتمم التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب
 يتفاوت باختلاف الاسباب لهذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضا وهو اسقاط الواجب بشئ
 من عده هو حقه الباقى يتلوه بالاسقاط اى القضا واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بشئ من عده اى تسليم مثل الواجب
 من عده المكلف هو حقه اى ذلك المثل من المكلف اذا خذ به قوله من عده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
 لان ذلك لا يكون قضا وان كانت المائنة ثابتة بين الغايتين وبين ما يبرقر اليه لان ذلك ليس من عده بل يجوز تغير
 ولهذا كره بقوله وهو حقه لان المتوهم ان يتبرع باستقاط الدين بعرض دماهم الوديعة اليه يكون قضا حقه لانه اسقاط مثل
 من عده فذقه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الخضرة فهذا حقيقة كل واحد منهما في سطر
 الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم متعلق الكعبة مبنى ان هذا
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى بنى العباس من غير انما انجزه فلما نزل رده الى عثمان فخرجوا ان لاداء تسليم من الواجب
 وقوله عليه السلام اودعتم فضلا واما حكم فاقضوا وقوله عليه السلام للثنية رايت لو كان على ابيك دين فقتضيه كان قبلك منك
 الحديث فعمله ان يستعمل في تسليم المثل بعد ثبات الاصل فاما الاستعمال القضا في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم فاسلموا
 او يتم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم فاسلموا اى اوديت بدليل ان سببية لا تقتضيه واستعمال الاداء في موضع القضا كما يقال اودع
 فاننا وبه اى قضا لان اداء حقيقة الدين مستند بل لا يكون مقتضى باشا لما لا باعيا هنا على ما عرفت وكما يقال لو ريت ان اودع
 على الاساس على تعنى لان اداءه الامر عليه منغية محال فمن باب الجواز فان في القضا معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز
 استعمال احدى الساترين في الاخرى اليها غير في التوقيف قوله واختلف المثل في اى مشاخر حقه الله واللام بل لا شاة في

ان القضا واجب تبين مقصودا من جهة قصد ايجاب القضا وام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامران وجوب الاداء والاضيق
الى الامر الى السبب الذي لا يثبت بالسبب لان الضرر بالوجوب وان شئت اسمت السبب كما ابيته الشيخ فقلت يجب القضا بما يجب بالامر
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بيقصودا به اى غير سبب الاداء عرف بالنفس انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكره الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضا انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ وقال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وكذا ذكره في عاتة فسمع اصول الفقه والهاصل ان وجوب
القضا لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند انقضاء الامر الى ذم وتنفس اللامعة وفخر الاسلام المصنفين بالامر المبتدأ
والله في ذم مبتدأ اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وسددا لاسلام ابي الليث ومطابق
الشيخ لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر او بدليل آخر وهو وجوب عاتة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضا مثل منقول فاما القضا فمثل غير منقول فلا يمكن له بآب الا ينقض بغيره بالاتفاق الصحيح من قال بانه يجب بامر مبتدأ وان
الواجب بالامر الاول والعبادة ولا مدخل للرأى في معرفتها وانما يعرف بالنفس فاذا كان الامر مقيد بالوقت كان كون المأمور به عبادة
مقديرا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العبادة مقصورة بانها فعل باق في المرات على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر بل في وقت عبادة بغيره فالفعل كذا اليوم بحجة لا يتناول في الامر ما عدا يوم حجة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول له الامر كان الفعل
بعدا لوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتبين ان يكون الفعل مصلية في وقت ونحوه ولهذا كانت الصلوة مقصورة بوقت
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا نرى انه يتناول من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضا ولكننا نقول المأمور به لما فات
يفض من الشئ من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد ولانا نقول من شرط ايجاب النكاح المأثمة ولا مدخل للرأى في مقدار ذلك
العبادة وانما هيئاتها فلا يمكن اثبات المأثمة فيها بالرأى وكيف يمكن ذلك والاداء شتم على الفعل وامر اخر فضيلة الوقت وكذا
لم يجز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولهذا لم يجوز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فات صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الله بهر كلف كيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يكن له سبب بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان الشئ ورد لوجوب القضا في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
من صلوة اولسيها فليصاها اذا ذكرنا فان ذلك وقتا وما ورد فيه منقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به بقرانه ان الاداء
قد صار مستقما عليه بالآخر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قوله لا يستحق ان لا يستحق من المستحق عليه الا بالاداء او ادبا لاسقاط او العجز
ولم يؤيد لكل نتيجة كما كان قبله اما عدم وجوب الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يؤيد به صريحا بقرين ولا دلالة لانه لم يرد
الاخر في الوقت فهو بمنزلة لا يصلح سقطا لان ترك الامتثال تعجز بجزء الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مستقلا بل هو بغيره
من العدة وانما يصلح الخروج سقطا بمتباعد العجز ولم يؤيد به العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة
لوجود منه مقدرة وحكما في تقدير السقوط بغير العجز فيسقط عنه استراخا شرف الوقت الى الاثر ان فعل التقويت والى عدم التوا

ان كمين لعل العجز ويستهل العباد الذي هو المقصود من فعله عليه فيطالب بالخروج من هذه الصورة المشابهة كما في
 خروج العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على العمل الواجب متى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
 عليه لا يصح فيكون الواجب فعله كوصفها بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 الميسرة لا يتجه بعد فوات تلك القدرة لغزوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان العمل بالوقت ههنا
 العمل بالمقصد والان معنى العبادة في كون الفعل عملا بمخلاف هو النفس ان كونه كعظيمها للشيء تعالى وثنا عليه وهذا لا يختلف باختلاف
 الماهيات كما يختلف باختلاف الاماكن فكلما كان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من المال باليدمين فشلت يده اليدين يجب ان يتصدق
 بالميسرى لان الفرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب الاداء قبل
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود والكل وهو العمل بالعبادة كمن تلت مثليا وعمر من تسليم
 المشي معورة يسقط عنه ذلك للجهل ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المشي معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص محمول
 المعنى تعدي الحكم وهو وجوب القناء الى الفروع وهي المواهبات بالانذار الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها واداءها
 خارج الجواب من قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانه سلكنا ذلك لكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
 هذا الوقت محال للعدول يجب اقامته مقام الفعل الواجب الوقت عند فواته فنقول بان يجب لان الشئ قد اقامه في الصوم والصلوة
 بحيث سئل فيقال عليه فيهما ولا يقال لما وجب القناء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولا ما عرفت وجوب القناء في الصوم
 كيف يتقيم قوله القناء يجب بالامر الالهي يوجب الاداء لا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقناء ان الواجب لم يكن سقط بخروج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريق الذمة عن ذلك الواجب بالمثل وكذا يستعمل قننا ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قننا
 حقيقة وهذا كمن خصب شيا ولكم عند جميع الغلمان لورود النصوص الموجبة ولكنه ايضا في ان النص يوجب الواجب للاداء وهو ما يميز
 والنصوص لتفريق الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا ونحمل السقوط بمعنى الانتهار في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى الاصل
 بحيث لم يجب من نفسه ضمان ميث لم يجب من خلاف نفسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القننا او بقاء الواجب للقدرة
 على العمل الى المندوبات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان شدة الاختلاف تطهر فيما ذكر من المندوبات المتعينة فعلا العامة يجب
 قننا بل بالقياس وعند الفروع الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا تكرر صوم هذا الشهر او
 تكرر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمعنى اليوم والشهر ولم يفت القننا واجبا لا لاجل عجز من الغريقين ولكن سئل في قول الفروع الاول
 لسبب اخر مقصود وغير المندوب وهو التقويت وسئل القول لاخر بالانذار واعلم ان التقويت انما يوجب القننا عند هم لانه بمنزلة
 نص مقصودا فكانه اذا فوات التزم المندوب ثانيا او التزم قننا والمندوب قصد الفعل هذا اذا فوات التقويت بان مرض وجب
 في شهر المندوب وصومه وانما عليه في اليوم المندوب وفيه الصلوة يجب بان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود وصريحا او دلالة
 فيظهر اثره الاختلاف وما ذكره شمس المأثرة رحمه الله في وجوب القننا عند هم بدليل اخر وهو تقويت الواجب من الوقت - فلو وجب
 هو معذور وفيه ادعية بعد ويشير الى ان لفظة التقويت عند هم في وجوب القننا فمبيضة لا يظهرنا من ذلك الاختلاف في الكلام
 عند ههنا وانما يظهر في التوزيع قوله وفيما اذا انذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القننا واجبا بالسبب الاول كان معني

ان لا يجب التقصير فيها اذا كان يتكافئ شهر رمضان فصاره ولم يتكف لا لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
في ايجاب الصوم كونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب الصوم لوجه فلا يمكن ايجاب التقصير بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على التزمه فوجب ان يطل كذا ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
وحيث لم يطل وجب التقصير مقصودا بالثاق بينهما بناء على ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فكل
انما وجب التقصير بصوم مقصود لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وكذا الشيء تابع له كذا
الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الجواب الا بسبب كوجهه تعالى لانه انتشج ايجاب الصوم به ههنا
لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط بيت مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا يصح نذر
بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يعل على المنذور بكونه لان يصلي المنذور بترك الطهارة فلما انفصل لا فكل
عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف يقع مطلق الاعتكاف واجبا في وقت ذلك السبب صا فذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيظهر ان في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لاسبب اخر كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقم وعذره من التوضي حيث لا اداء المنذور بترك
السبب لاسبب اخر وهو معنى قوله لا بشرط اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب تقصير ما نذر
الموجب للاعتكاف وفي قوله لا انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فانه الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج من العدة بالاعتكاف في تقصير الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجاهل واصول الفقه
الاكتة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الوجود
بصوم التقصير بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لا لانه لا يقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم اشرف ان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
بقضاء النكاح فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انما وجب له يوم مقصود لا يتبادر الى الوجود اخر حتى لو تكف هذا الاعتكاف في
الروضة ان القابل للبر من العدة عنه نا خلا فالفرصة العدان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر كونه عبادة مقصود
في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجاب لا يتبادر به لاسبب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتبادر الى الصوم رمضان لما قلنا بطلان ما اذا نذر المتطهر بالسوا فانتقم وعذره ثم تومنا الصاوة اخرى حيث يجوز له اداء
المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء ما لا يلتزم بالنذر اصل بل هو شرط في بعض فكان التوضي للمنذور ولو لوجب اخر سواه في
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فليتبادر الى الوجود كونه باي طهارة كانت قوله ثم الاداء لبعض اي لاداء ما كان له من كل ما يودي بالان
بوصفه اي من وصفه او طبقا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة سجدة يعني من ادله الى اخره لان هذه صلوة
توقر عليها اعتبارا من الواجبات وليس فيكون الاداء كمالا اذا اد اينا عن الاستقصاء وشدة الرفاية وفيما ذلك وهذا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانزوا مع نما فيها لانتص الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوازل المطلقة على قول من جعل النفل مطلقا في تمام الاداء فالجماعة فيه صفة مقصود كالصلاة الزائدة قوله لا انفصل

المذموم حتى اداها المنقرضة في الوقت فاذا انقضت لم يعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجحامة لان صلوة الجحامة تفضل على صلوة
 المنقرضة وسبع وعشرين درجة كما يطلق به الحديث الا يرى ان الجحامة وجوبه دون شرعية ساقط عن المنقرضة والجحامة مكملة
 في الصلوة التي جهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو وتركه فكان سقوط وجوبه لئلا تقصو رقان قيل ينبغي ان يكون اداء
 المنقرضة كالمأثمة لا ناقصة لانه لو اوجب باللام والجحامة لم يجب باللام بل هي سنة فيكون الاداء بالجحامة اكمل منه لان تركه واجب
 النقصان كمن امر اداها وصحهم زيفا اذا اداها يكون اداءه كالمأثمة لانه لو اوجب باللام ولو ادى درجا جيدا يكون اكمل من ان يكون
 الاداء الاول ناقصا فكذا هنا فكان الجحامة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت بشيئا الواجبات
 فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك سورة الياقوتة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرى اول
 العساة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبته بعد فراغه او احدث غلظة فالتفت للوضوء ففاته الباقي ادا
 باعتبار بقا الوقت يشبه التقصير باعتبار قوت التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقدم اجتماعهما في فعل واحد مع خافيا
 لا اختلاف الجبهة وانما حصل غلظة او شبه التقصير ولم يملك الشا بقدر اصل الغلظة مودى وباعتبار الوصف فافترق الوصف تبع ظاهرها
 من الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة غلظت الامام فتوضا وقاد فرغ الامام فماذا في حال ادائها فافترقت صلوة الرجل
 لان اللاحق في حكم غلظت الامام مع تلازمه القراءة وسببه السهو فيحقق الشك في بنائها تحريمه واداءه فكانت محاذاتها في هذه الحالة
 كما اذا اتى في حال الاداء قبل المحدث بركات ما اذا سبق بعض الصلوة فماذا في قضاء ما سبقه حيث لا تقصو صلوة لان المسوق
 في حكم المنقرضة حتى لو سجد السهو والقراءة فلا يتحقق الشك التي هي شرط المأثمة منها في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبه التقصير
 قلنا لا يتغير فعل اللاحق بعد فراغ الامام بالغير مع بقا الوقت حتى لو اقتصر ما فربما فرغ الوقت فسبقه الحدث اذ انما حتى
 فرغ الامام ثم نوى الاقامه في موضع الاقامه او قل مصره للوضوء الوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع من ذلك فافترقت
 لان اللاحق مع كونه مقفيا يافيه شيئا فانه مع الامام لان الشروع جزاء ما به بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
 بعد رجوعه اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام كذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يردى شيئا بمثل ما
 عليه قبل ذلك قصد اللاحق بمنزلة القاطع الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامه بركات ما اذا وجد خبر
 منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتباره فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
 فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها الغير بوجه فكذا ما بنى عليها وهو اداء الاح لا التبع لا يفارق الاصل في الحكم فلما اذا لم يفرغ
 فصلوته قابلية للتغير بالغير لبقا الوقت فكذا صلوة التبع فاذا عدل غير في هذه الحالة لا يؤثر في حاله وبطلان اسبوح حيث يتخير فرضه
 بالغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوة لانه منفرد مودى شيئا عليه في الحال ليس في شبه القضاء حيث لم يفرغ
 الاداء مع الامام فيما سبق به في غير التغير في فعله كما لو كان معفرا وتحريمه واداءه تسمية الشرح ففعله قضاء لقوله عليه السلام فانكم
 فاقصوا ليس على سبيل الحقيقة بل على طريق المجاز ما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليا في شئ قوله وما فانكم فاقصوا
 انما خبره سويا باعتبار حال نفسه ويده ما ذكر في صحيح البخاري وما فانكم فاقصوا قوله والقضاء نوعان اي القضاء والحال لغير ما
 فلما القضاء الذي خالفه منه الاداء ففهم احرا القضاء بالنظر الى كون الشك معقولا او غير معقول نوعان فبطل في جميع مقاسه

ان ہفتہ ملائی تھیں۔ حتیٰ الادا لایکھنا سن ان کیوں تنہا رہتے معقول اور غیر معقول تم یقیناً بالظن کی خلوصہ عدم خلوصہ لاغیر
 بالیقین الاول کما ان اللہ یقیم علی اسم و فعل و حرف بالظن اس کے معنی تم یقیناً ہی معقول و معرب بالظن کے معنی آخر ولایقینہ ذلک بالیقین
 الاول کلنا لہما بشل معقول اسی درجہ بالقتل ثانیہ لہما کما ذکرنا من تنہا لہما بالصلوۃ و بصوم و بصلوۃ غل فیہ النمل لہما
 اقتضائہما تہارتہ بالجماعہ و بشل الناقص کا دہا لہما بغزوہ و بشل غیر معقول اسی غیر درجہ بالقتل ثالثہ لہما لہا لان بشل یقیمہ حکم
 بھم ثالثہ لہا لان بشل چہ من حج الشریع و انہا لایتناقص کالفدیۃ فی ہا بصوم فاشنا شریعت خلقنا من بصوم عند "خیر المستدام
 من بصوم کجہر شیعہ ہائے و من جماعہ و الفدیۃ و الفداء البہل الذی یقاص بہ من مکروہ و توجہ الیہ و اجماع الغیر بالہ فائدہ جاز و کتب
 فی الحج و الفرض مشروط بانہما لایمحق جاز من لیت و عن المرافض الذی لای یطغی الحج اذا لم یزل مریضاً حتی مات فان صح من المرض فعلمہ
 جہۃ الاسلام و المودع لانا عرفنا جوازہ بمحدث القصبۃ و قد ورد فی ہر شیئ فہو و انہما دایمہ لازمتہ و لا فرض اسر فیہ تہنئہ
 البصر مستغرق بقیۃ المریض بہ الیاس من الاداء بالبدن و فی التطوع یس و بشروط باجہر حتی ان یخرج البہل اذ حج بالہ رجلاً علی سبیل
 التطوع عند یحوز لان بنی التطوع علی التوسع فہما بالنص و جو فی الفدیۃ قولہ قتالی و علی الذین یطیعونہ فسدہ ای الی طیعونہ فدیۃ طعام
 سکیں و ذلک لان بصوم فرض علی الحج بقولہ قتالی یا لہما الذین اسبک علیکم الصیام فلو اجریۃ ذہ الایۃ علی ظاہر الکلمات الغنیۃ
 و سببہ علی الطیق و الصوم و ہما علی العاجز و ہما قولہ او کان بصوم تناسل علی العاجز عن الفدیۃ بقرمت علی القادر علیہا و ہوا لیت
 باکامہ و فرقتا ان کلمۃ لا مضرتہ کما فی قولہ فاسکے تہین اللہ کلم ان انتہاء و الفی نے اللہ فرض رد اسی ان تہید کہ اسی لیل تہید کہ و مشد
 تہید و ہا علی قول من لم یعمل الایۃ منسوخۃ فاما علی قول من جعلہا منسوخۃ فاسکے تہا جو ب الفدیۃ و انما ثبتہ وجوہا فی حق الحج
 الفاسدہ باجماع اہل تہمت ہم و فی الاملا ح حدیث ثعلبیۃ و ہی اسانہت ہمیس کانت من لہا جرات و یتقال بہا ذات الحجرتین لہما الی کبشتہ
 مع نہ وہما بقرین لہ طالب ہجرتہا لے المدنیہ وہی تہت نہت بینا ان لہما ان المسلمات انت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و کانت
 یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الی ذکر الحج کثیر لای تسک علی الرحمۃ انہما فی سبیل مناجی منہ فقال النبی علیہ السلام اذ تہت لوکان علی ابیک
 وین نقصتہ لکان یقبل منک قالت فہم قال فہین ہذا حق رومی ان الحج یفزع الہنزہ و ضم الیہ ای احرم منہ بنفسی او دمی الا فضل منہ
 و ہما جو المشہور من الروایۃ و علی ہذا الوجہ لادانہ فی حدیث علی ان الاتفاق قائم مقام الافعال فلما یقیمہ تسک بہ فی ذہ المسلمۃ لا
 ان ثبت ان ابابا کان امرًا بذک و انفق علیہا و فی بعض الروایات ان حج بضم الہنزہ و کسر الحاء اسی آمران احد ابان حج منہ و علی ہذا
 امری صحت تسک بہ و یحوز ان کیوں معنی قولہا ان الحج یفزع الہنزہ ان آمر رجلاً بان حج منہ لان فعل المامویر یحوز ان یسب الی الامر جازا
 کما یقال بنی الامیر الدار و ضرب الدینا و الدراہم اسی امر بالبنار و الضرب فعلاً بالنا و یل یسب تسک بالروایۃ الاولی ایضا و معنی قولہ فیکثر
 احسن انہ تہا لے حق بالقبول لانه اکرام الماکرین لاولی بکرہ و اجدر برائتہ ان یقبل منہ حالہ البصر فہل البصر و الاتفاق الذی لایقینہ
 و علیہ و قبل ہما فہین ہذا لے بالاعتقاد لان حقہ اقوی من حقوق لہا و یوکیہ و مذکور فی المصاحج فی حدیث آخر قال بعض من ہذا فہو حق
 بالاعتقاد قولہ و لا تفعل المأثمۃ بین الصوم و الفدیۃ اذ لیس فیہا شہادۃ صورتہ و لا معنی اما صورتہ فظاہر و اما معنی قلان معنی ہما
 کتاب النفس بالکف عن اعتقاد الشہوتین و معنی الفدیۃ تفتیس المال و دفع حاجۃ الغیر فہم یکن الفدیۃ مثلاً قیاساً و کذا الامسثالہ
 بین افعال الحج ملتے ہی عسہ ارض و بین الاتفاق الذی جو صرف مال جہنم الے العیبہ و فرقتا ان المأثمۃ ثابت بالنص فیہ حقول

كما في سائر الاحكام انما يثبت بالتقاس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او ايم سنة يريم ان ثبت الحكم فيها لانه وان كان غير مقبول للمنى
 كحائيت الحكم في الكل والشرب بلا لانه انما هو في الجمع وان كان غير مقبول للمنى حتى لم يكن للتقاس فيه مدخل لانه نقول لا بد من
 الالف من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم مقبولا لالا لانه في التقيت او غير مقبول كما بيناه على الصوم في كفاية
 الكفاية المكية المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب القدي غير معلوم فلا يمكن اثباته بالالف كما لا يمكن بالتقاس ثم اذا مات
 وعليه صلوات يعلم عنه كل صلوة نصف صلح من حطة او صلح من غير او كان محمد ابن مقاتل رحمه الله يقول او لا يعلم عنه اكل يوم نصف
 صلح على تقاس الصوم ثم قال كل صلوة فرض حطة او ينزل الصوم يوم وهو ليس كذا في البسيط وغيره وهذا اذا ادعى بالتقيت من الصلوات
 لم يوص بها وتبع بهذا الارشاد لئلا يفتقد الصلوة من الميت لان الاختيار بالمعصوم املا ولا بد ان رتبة من الايصاء بمحكم فيه بعدم
 احوال اعيانها لا تخاف رتبة كما حظ درجة التبصر من الايصاء في الصوم وقيل تسقط ان شار الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز
 ههنا الرجاء الى رحمة الله وكما لم يترك بالاقال واستقرض ورثتها في غير منطة ودموا سكيكها ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
 وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك بالاقال واستقرض ورثتها في غير منطة ودموا سكيكها ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
 على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم كل صلوة نصف صلح اجزى ذلك منها تقيت بهذا ان التبصر في ذلك كما لا يصار الى قوله ولا تقرب
 تصدق جواب من - وال اخير وعليه وان التقيت عرفت قربة بالنسب ولا شل بها عقلا ولا تقاربها من وقتها فكان ينبغي ان
 يبقا بالقرابة كصلوة العبد ورعى الجار وقد اتهم التصديق بالبين فيما اذا كانت البشاة التي هي من الشخصية بالزور او بالشر والصادور
 من الشخصية لا هيبة باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فما اذا استهلك الشاة الميمنة للتقية بالزور او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض
 حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايصاح والبسيط مقام تقية وذلك غير جائز بدون انفس فقال نحن لا نوجب تصديق
 بالبشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصديق مقام التقية بل الاحتمال كون التصديق مملانا في التقية لانه هو المشرع في ابطال المال كما في سائر الصلوات
 المالية ونه اشترط لوجوبها الفكاك في الزكوة وصدة الفطر وذلك لان سني العبادة وهو في الله لا ما لم يرض عنه يد ويحصل بالان والاشارة
 فنقل القرية من تليك العين او يثبت الى الارادة في ايام النحر ان يوجب الطعام فان ان اس اضياف الله فقال يوم العيد ولينذكره الاكل قبل الصلوة
 ليكون اول ما تأكله من طعام اعيانه ومن حادة الكريم ان يضياف باطبيب ماعنده وما لاصدقة يصير من الاوساخ لانه لا اثم بمنزلة
 لما استعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اسواهم صدقة تطهرهم وليخرجهم على ابي عليه السلام وعلى بن ابي حمزة ثيابا كثرتهم وعلى بن ابي
 صدم حاجته فليطيق بالكريم يطلق المعنى على حقيقة ان يضيف عباده بالطعام بحيث تنقل الرقة من عين الشاة الى الارادة وينقل البحث الى الربا
 فيبقى الصوم طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النحر والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى
 الضيافة اصلا دون التصديق فلم يمتد به الموم وهو تصديق في معارضة النصوص المتفق به وهو التقية فاذا فاته التيقن به لغوات وقته
 وجب اصل الموم وهو التصديق احتياطا لاحتمال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون مستبطلا باعتبار خلافه كما قلنا بوجوب الضيافة
 في الصلوة احتياطا ولهذا اى ولان ايجاب التصديق لاحتمال الاصالة لا بطريق المسئلة لم يعب الحكم وهو الوجوب من التصديق الى
 الشك بوجوب الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القائل قبل ان يتصدق بشئ لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته
 على الشك الكامل من عنده قربة شرعية تقية بطريق نقل هذه الايام ولان وجوب بطريق المسئلة عن التقية لا يقتل الحكم

الى الارادة التي هي شل الارادة الغائية من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم لتسقط عنه الفدية
 فيقتل الحكم الى الصوم الذي هو شل الغاية من كل وجه وكمن وجب عليه فدية المصوب الشئ بالقطع المثل عن الاسواق ثم قدر على
 الشئ قبل حكم القاضي بالشيء ينتقل الحكم من اتيته الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان الفدية في حصة الامانة دون اقلاته قوله ولهذا قال ابو يوسف
 رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيدي في تكبيرات العيد قلنا ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون
 التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان نواشتغلا لا يقدر ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اسلامه فان خاف ان يرفعه الامام ما
 لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر ملافتتاه وهو فر من ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع بتكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان لم يرفع
 ووضع يديه على الركبة منتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها كانت
 عن موضعها وهو القيام وهو قد قدر على شل من منته قربة في الركوع فلا يبيع ادائها فيه كالحرة والعتيق وتكبير الاقتل فانه اذا نسي الفاتحة
 او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان ونسي انه وقفت قال ابو يوسف في الركوع فكم
 فانه لا يقف في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجوبها من الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
 وحكمها بالحققة فلا استواء النصف الاسفل فيه وبفارق القيام بقوله لا يستواء النصف الاعلى لوجوبها وما يمكن من نقصان فيه
 بالانحناء وغيره من تحقق اشبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه نصف والاعلى فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
 ليس بمراد كتملك الركعة فبقا هذه اشبهته لم يحقق القوات ببقا محل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها فيها شبهة بالقيام وهو تكبير
 الركوع حتى ان من سبى منه وهو امام او مصوب يسجد للسبى وان سبى عنه ثم تذكر منه ذلك الركوع كبر منه واذا شرع من جنبها فيها شبهة
 بالقيام احتمل ان يكون سائر ما قلنا بها لا اتحاد النسخ والشل المفارقة وهذا الحكم قد ثبت بالاشبه لان التكبيرات عبادة مكان الاحتياط في
 فعلها ببقا رتبة الاداء ببقا الحمل من وجه لا باعتبار رتبة انقضاء بخلاف القراءة والوقوف وتكبير الاقتل لا بها غير مشروعة فيها
 شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام من اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تغفل بشبهته وهذا هو حقيق الاداء
 فيعمل شبهة مكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا شل له عنده من وجب عليه عند ابى يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشويق وعندنا
 نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل الاحق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام السبعة المذكورة يتحقق في حقوق البناء كما يتحقق
 في حقوق الله فتسليم عهد المصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لنصب ادا كامل لانه ادنى ما عليه اصلا وصفا فكان بمنزلة الاداء المصلوق
 بالحققة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المصوب في يده مال الانسان فتعاقوا الهوان برقبته او بانجانية بان رضى
 في يده بجنانية ليستحق بها رتبة او طرفة ادا فاصلا لاداء الاعلى الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو وجب الاداء قلنا
 اذا ملك في يده المالك قبل الدفع الى ولي يملكه او يبيع في الدين في الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين
 مرجع المالك على المصوب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله اذا امر عبد الغير اى عبد يبيعه ثم اشتراه كان تيممه ادا يشبه القضاء كفضل
 الاحق المأكوت ادا انما سلم اليها حين ما وجب عليه بالتشبيه فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا امر الشئ
 فثبت ان الواجب عليه تسليم لى منه العقد عند القدرة وقد ضل واشبهته بالقضاء فلان بدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بليل
 ان المأكوت رضى الله عنه تصديق بمذقية على امر ثمرات فورشها بها بمال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدرك ورد عليك حبيبك فان عاشت معي هذه الحقائق دخل رسول الله عليه السلام والبرقة فموت فموت اليه
 نبينا واداء من اودم بيت فقال عليه السلام اني ابرمت فيها وقال لاني ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة ذات الاكل والادقة فقال
 عليه السلام هو عليها صدقة وان جيتي قبل اختلاف السبب بمنزلة اقلان اعيان ولا يقال يصح بها وصدقة لا تملك من اشم واشم
 لا تفعل انما كانت مولاة عاشت بغيري من بني تيم لاسن بن اشم كبرت وكان ذلك تصدق فقلوا جليل كونه لها وحرمة محضته النبي
 عليه السلام ولان قبل الوصف فيه حكم بعين مساو شرعا كما ان اذا تملكتم تغير حكمها بالبين من الخزانة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عدو ملكها الشرعي من الحرمة الى اهل وقد تغير قبل الملك حل وتصرف للبايع الى الحرمة وحرمة المشتري الى اهل ايضا فموت ان قبل
 بعين باقتدار بمنزلة شيء آخر واذا شئت بذا كان تسليم من البيع اذ ازال من عنده مكان ما اتفق عليه فكان شيئا بالانقضاء من هذا
 الوجه فلا اعتبار على الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يبيعه بما لا يتجر المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند المقدور لا اعتبار
 قلنا لا يثبت الملك للموت قبل التسليم والقضاء انما ينفذ اقتباها وتصرفاتها فيه ويتخذ اتفاق الزوج وقصراته فيه من الكفاية وليس
 والبرية وغيره لانه حلو قبل تسليم القضاء فكانت هذه تصرفات معناه فيه عليها فتنفذ قوله وثمان انصب ففما بمثل معقول لما كونه
 قضاء فانه استأط الرأب ومجور وليس يمشل من عنده وما كونه بمثل معقول فلان شمل الواجب ان يكون كاملا وهو اشل صورة وفي
 كما في التليات او قاصدا هو الشمل معنى كالتقية زوات القيمة والمقامة بين الفاسد وبين كل واحد شيئا بركة بالقتل الا ان الاول
 وهو الشمل صورة ومعنى سابق على الشمل معنى لان اياهما برب بطريق ايجز ان انصب فوت على المنصوب منه اذ ردة والمعنى فابصر
 التام ان يتدارك اذ ازال من عنده هو شمل لما فوت عليه ردة ومعنى كالمطلقة للمطلقة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان شمل
 على الشمل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب الشمل مع انفسه على اشل كامل بان يوجد في الاسواق لا يجر المالك على القبول ما ية
 ففقه في الصورة عند الاسكان كما لو ادعى لشل الشمل الكامل مع القدرة لرد بعين فاذا جاز من الشمل الكامل فثبت بغير المالك على قبل
 اتفاقه لغير ردة قوله وثمان بنفس والباطل بالمال يعني في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول على مقابلة الغد في الخصوم لان الماتمة
 لا تفصل بين الغايت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى المالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال حصل
 شمل المال اخر غير صورة قيسا بينهما في قدر الماتية لا يغير وهذا التعليل بالمكان كان طريق الماتية فيها منسدة اولان الشمل يعني
 بهادة من قيمة الشيء اى قدر الماتية بالدرهم او النايروا ان لم يكن الشيء المالك لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد
 بغير عينه صحت تسميته عند اطلاق الشافعي رحمة الله ووجب الاوسط فان انا بابا بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الزوج
 وان انا بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كانت قيمة الشيء قضاء له لا حيلة اذ هو تسليم شمل الواجب ولكن السبب هنا
 لما كان مجهولا باقتدار الوصف لا يكتفى بتسمية قبل التبيين الا بالتقويم فصار تقيته اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
 شمل حديم الغب الذي يكلم به فلان تسليم من هذا الوجه اذ لا قضاء لان القضاء اخلف عن الاداء في شمل بعد ثبوت الاصل
 لا قبله فصار تقيته شمل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايقاد واقتب راد العبد اصل تسميته
 الخافه وجب بالمقدور احد التبيين بغير الزوج وتغير المرأة على قبول القيمة كالحج على قبول المسمى وهو العبد الوسيط بخلاف العبد
 العيين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم بنسأه ووصفاته كانت قيمة مقتضاها عاصلا فلا يثبت عند القدرة

على الاصل فان قيل غلب ما ذكرتم بصير كانه تزوجها على عبدا وقيمة وذلك يوجب فساد التسمية فيبطل ما قبله كما قال الله تعالى
 رحمه الله الا يري ان لو عين العبد فقال تزوجك على هذا العبد او قيمة لم يصح التسمية فبطلت جهالة العبد او لم يفسد
 التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبدا وقيمة صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وحيث يجوز ان لا يفسد جهالة العبد
 لانه لا بد من اختلاف يقع بين المتولين فصار كانه على عبدا ودرهم فيفسد جهالة فاما اذا قال على عبدا فقد صحت التسمية لان جهالة
 لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اجبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا امر قتها وما
 كانت سببية على التسمية مسمى معلوم جائز ان ثبت كما اذا تزوجها على عبدا بعبدة فاستحق او ملك فان اقيمت سبب مهر او تصفط بالطلاق
 قبل الدخول لانه وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسطر قوله في الشرع مرق الى اخره اختلفت الامة في جواز
 التكليف بالمتنع وهو المسمى بتكليف الا ليطابق فقال مما بناه وجهه الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وفات الاستحرة
 انه جائز عقلا لم يتفقوا على وقوعه والاصح عدم وقوعه واختلف فيما هو متنع لذاته كما بين بين الضدين المتعدين بين شمرين
 فيما تكليف ما هو متنع لغيره كما كان من علم الله تعالى انه لا يلائم شمل عز وحرمان والى جمل وسائر كفار الذين ما توالى على كفرهم
 فقد اتفق الكل على جواز عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تنسكو بان التكليف منه تعالى لقوله تعالى وما ليك في عبادة
 سوا ما طاق العبد ولم يلق وبل ان اتفان التكليف اما ان كالا يستحيل في ذاته او كونه قيميا لا وجه الى الاول لتصور مصدر
 الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد ولا يلزم في الاثنى لان التبع انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم مشغول عن الغرض
 وتلك اصحابنا رحمنا الله بان التكليف العاجز من الفعل بذكر الفعل بعد تنقها في الشايد التكليف الا في المنذر فلا يجوز نسبة
 الى الحكيم على حاله تحقيقه ان مكنته التكليف هي الابتلاء وعندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه
 باختياره وفيما كتب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الاتفان فلا يتحقق معنى
 الابتلاء وباقى الكلام يعرف في علم الكلام ثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي اذني ما يمكن به العبد من اداء التزمه شرط
 في جوب ادا كل ما ثبت بالبر بغيره بحدس بل هو بطريق الفعل بدنيا كان الامانة بالمالا حرا عن الجور والى التكليف باليسر في الوض
 ثم هذه القدرة شرط في جوب الاداء ما دون وجوب التقاض حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت
 وجوب له التقاض لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف فلم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء
 يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعبدة لا وجوب بالاداء باخر وقد يتحقق وجود القدرة في ابتداء
 التكليف فلا يتحقق الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء
 بقاء ذلك الوجوب وبما انشئ فيه وجوبه ولهذا صح اثبات الوجوب دوني البقاء بان يقل وجبه ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط
 للوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كما نشهد في الكناح شرطا لابتداءه دون بقاءه ولا يلزم منه
 تكليف ما ليس في الوض لانه لبقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكلف ابتداء في هذا الم بشرط بقاءه القدرة والله اعلم عليه
 ان في النفس الاخرة من العزيمه تشارك ما فاته من الصلوات والعبادات وما وجب وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقاء على تداركها
 ولهذا بقي عليه بعد الموت وليس ذلك كاجزاء الاخيرين الوقت في حق الامار لانا اعتبرنا ذلك بغيره اشره في حاله ولا خلاف

للقضاء انهم يتبرقون قد بقيت الفوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا كانت صلوات في جهة فقتنا في المرض قاعد
او مومنا او مضطربا حيث يخرج من الهدوء ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج من الهدوء لان القيام والركوع والجمود كانت
واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان بشرط في الاداء اصل القدرة التي يكسب من الاداء كما اذا كان قادرا
لا القدرة كيفية فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرطان في الاداء بل شرطان ذلك كونه قادرا على القيام لان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة
لا القدرة الكيفية كذا في بعض الشرح وليس يتفهم ما حصل ان بقا الوجوب ليشترط من القدرة والتمكث لا يشترط ابتداء بدون القدرة
ان يتكبر ثمرة في اوقات قبل ان يقدر زمانا ثم لما بينه من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة اصلها لم يات ثم قادرا
قدرة على ايج شلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم ينجح ولم يقدر عليه يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن له
قدرة عليه اصلها لم يواخذ به وبما اذا لم يكن الفعل حالة بقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
القدرة لا يجوز الا يري ان المنظر اليه في اشتراط القدرة فانه الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
عليه في حالة الصلة قائما يفتننا في حالة المرض مضطربا يخرج من الهدوء ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطربا يفتننا في حالة
بعض قائما لا مضطربا فلم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظرنا اليها في ذلك كما ان الجواب على العكس يولد ما ذكر
في الاسرار في مسئلة التفريق ان الاصل ان القدرة المشروطة لا يشترط لبقاء وجود الاداء بشرط الاداء فان
القدرتالي لم يكن اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحجة كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى اننا نشترط القدرة على ركن من المارين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
فانما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخلق ان كماله فيمن كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا يوجب
ما شبهه فكذا ايقننا اذا كان الفعل من مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل منه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فليس
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيصيات المتعددة بناء على توهم الاستدوا ليطهر اثره في المواخذة
كما ان وجب الاداء ثبت في البحر الاخير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يغتفر مضموما
اذا كان قادرا على الشئ حتى لو عجز عن شئ سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة مشطرا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة نحو سم حدود القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والاظهر اثره في المواخذة
في العار الاخرة قوله والشرط كونه اسي كون القدرة على تأويل المذكور اذ كون ما يشترط به من الاداء متوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي هي في التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرفت في مسئلة لا مستطاعة ولا به التكليف من ان يكون سابقا على الفعل
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحث القدرة الحقيقية بها عند اداء الفعل عبادة
ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقةها ولهذا اسي ولان بشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ العنصر او اسلم الكافر او افاق الجنون
او ظهرت المحال في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة حسنا استحسننا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

بهذا الطريق ايضا حتى نرسم الكفاية بها لاننا نقول بناك اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق يستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الخلف حتى يقع له فلماذا لم ينعقد القوس كذا ذكر في المبسوط وهو الظاهر من مذهبهم
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخافه وهو القضاة نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من فهم
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ اليوم دون الدخول لان سناء الايتان بنية الدخول من غير استئذان
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان ربها يتبين له كذا اذا دخل عليه
بنية فالظاهر ان لا يمكن التبين لذلك فيهم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتمسك السفر وعدم من يملكه بالوقت من مؤذن وكذا
تتمتع العجز عن استعمال الماء لعدم تيممه الماء قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعلموا ان الله
حدوث الماء بطريق الكثرة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطلب ان تكن لغيره ما رثم يقتل بالغير الظاهر الى خلفه
وهو الشراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره لا بد له من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى يقتل على عباده ومن عليهم من بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدره كما لا بد له من اصل القدرة وليس قدره
ميسرة حصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وبني ثالثة على الاولى اى المسكنة بدمجها لان الاسكان ثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الاسكان ولهذا اشترطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المائية دون البدنية لان اداءها شق على غير
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العائته والمفارقة من المجهوب بالاختيار امر شاق اليه لا يشاء اليه اليسر
رسمه الله وفرق ما بينها اى بين التقيين في الحكم ان الاولى وهى المسكنة شرطت لتسكن من اصل العمل اذ لا وجود له بعدها
فلما تغيرت باصحة الواجب بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا مضافا لم يشترط ودوامها بقاء الواجب كالطهارة شرط بقاء الصدقة ولم
يشترط دوامها بقاء الجواز وكذا الشهادة في النكاح والثانية وهى اليسر شرطت لتيسر فكانت سفيحة صفة الواجب من لجم الامكان
الى صفة السهولة وليس شرط بقاء بقاء الواجب لا كذا فيها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يقتل
من اليسر الى العسر وبذلك والاصفة يطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقاءها وليس
اقتضيان بحق كان واجبا صفة العسر لقدرة ممكنة ثم تغيرت بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل سناء انه لو كان واجبا لقدرة
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من اليسر الى العسر لكانت متغيرة
قوله ولهذا اى ولا يشترط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى يتعلق اليسر بها قلنا بان التغيير لاشان ليقطع الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والمشرع بهلاك الخارج اذا اضطلم المزج انتابى كما لا بد لان كل واحد منها متعلق لقدرة ميسرة وقال اشارة
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقر عليه بان تمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز من الاداء لعدم
ايادى ومن تقر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه كما في ديون العباد وصدة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم ينفذ حتى ذهب المال بعد تمكنه من دفعه فالتحق من محله فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه قبلها لقدرة ميسرة والحق المستحق حتى وجب بصفة لا يفي الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبتت
بجانبه حتى كذا ان ثبت بجهة يفي كذا وكذا كماله ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فاما الى حقيقة

او تقديرا فلو بقي بعد ذلك المال الذي هو منه لا تقبض غرته ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا آخر فلا يجب الاسباب جديدة ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك انصاب وان كان الباقي طرأته محقة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عدم المستلزم كما نجزا عليه فيبقى الواجب بقاء المال تقدير انتم استوضح وجوبها بقدرته ميسرة فقلنا الاتري انه اى الشارح خص الزكاة بالمال النامي اى علق وجوبها بوضع الثمار بلكا يتنقص به اصل المال وانما ينفوت ببعض الثمار غير ان الشارع اقام الدية في انصاب المدينه لانه مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة النقص مخرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وجوب ربح المشرقة انها متعلقة بقدرته ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه اذا ملك بعض انصبه حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط انصاب في الابتداء لم يكن ليسر لان الواجب ربح المشر وادار درهم من اربعين درهما مثل ادا خمسة من اتمى درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليسر المكاف به اتمى للوجوب فان المطلوب انتار الفقير والاعفاء بعضه لمن لا يفتق من غير النفي الا ان الشارع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاقترع النفا بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان انصاب بهما بمنزلة القدرة الممكنة في البعادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب كحان شينى ان لا يستلزم الزكاة بهلاكه الا انما تسقط لغوات الثمار الذي تعلق اليسر به لا لغوات انصاب واذا ملك بعضه بقي بقسط الباقي لبقاء اليسر بقاء الثمار في ذلك بقدر قوله والعشر باخراج يعنى وجوب العشر متعلق بالقدرة اليسرة ايضا لانه من خول الارض وقد تعلق بمقتضى الخارج الذي هو ثماره لا بربقة الارض ولا بالمال آخر من اسكان الانجاب فيها وجب قليل من كثير من اسكان انجاب الكل فلذلك يشترط بقاء البقاء الواجب فاذا ملك خارج يستقط وخرج بالمكن من الذمعة بينى انه وجب نصبه اليسر ايضا لانه من سوان الارض كالعشر وتعلق وجوبه بقاء الارض لا بربقتها حتى لو كانت الارض منسوخة لا يجب عليه شئ وكذا لو لم يتمم الخارج بان ذمها لم يخرج شئ ولم يتعلق بكل الثمار بل ينعطه حتى لو زادها خارج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت انه واجب بصفة اليسر ان الثمار هنا اعتبر تقديرها بالمكن من الذمعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فمكن اعتبار الثمار التقديرى بالمكن من الذمعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطال حق العزاة ويجعل الثمار موجودا كالحكم التقصير كما يجعل موجودا بعد بطل في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا في الثمار الحقيقة بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يلزم شيئا للملايودى الى امتيصاله حتى لو كان بعد الاصلطام بده يكر فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شينى قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقاء القدرة اليسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليعين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرته ميسرة لو جهن احد ما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة وذلك تيسر لان اختياره اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسا فريضة بين الصوم والفطر ولو كان الواجب مينا كان اشق عليه كما يتمم عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه عذرة الفطر حيث غير فيها بين نصف صاع من بزو بين صاع من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفسد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنة لان ذلك ليس تخيير منا فلا يعيد اليسر حقيقة ان الحقود من التقدير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسر الامر على المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اقتلوا النفسكم

او آخر جواسن دياركم اى لا يؤمن ان يعيدروا واحد منها وقولك لو انك حين غفبت عليه امان تقر او لا لليلة ربح القرآن او تقر الكتاب
 الفلاس في الكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام والالا تظن منك فالمقصود منه تأكيد ما اوجبت عليه الشبهة في الكتب لا البسر عليه
 ومعناه ولا يملك من ان تغفل احد هذه الاشياء البتة وان لا يغفل منك الشهرة لا محالة بنظر الثاني قولك انك انما
 الدرهم بما اوجبت او فأكبره فالمقصود من التيسير معناه اخر منها يتيسر عليك ثم يعرف المقصود التيسير الشريعة يكون فك الاشياء التي
 خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة بينها اذا كانت متماثلة في المعنى فانه يقتصر على العورة ولا عورة بالصورة فيفيد تكميلها
 وان كانت مختلفة في المعنى فمتماثلة في مكانها فيستبعد في التيسير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فمقدرة الفطر من قبيل الاول
 لان الواجب فيها مقدار ما ينفذ صانع من يورثه صانع من شيعر او قرش او غيره من غيرهم وكذا المقصود من منع حاجته الفقير في هذا
 اليوم والحل فيه سوار فاما يفيد التيسير فمقابل يفيد التأكيد ويعبر عنه لا بد من ان يقع الاداء الا محالة ما اباد او نقص صانع
 من تجار وغير ذلك مما يملكه في الالية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ما يملك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيسير في البيع
 على العورة والمعنى في التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالى مع لزوم القدرة فيما بعد ولم يتيسر العجز المستدام في
 الحكم كما اعتبر في حق الشيخ الغاني وكما اعتبر عدم المستمرة قوله ان لم آت البصرة فبدي حرو قوله ان لم اطلقك فانت طابت
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة
 يسيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكاة في اشترط بقا القدرة بقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
 ضرورة قوله اما ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال
 كالزكاة كان يبين ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد استوط كفا في الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بال عين فان
 الشرح اعتبر للقدرة على الاداء بما للمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بما لآخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال المصنف الى
 وفي اموالهم حتى معلوم للساكن والموهم فقال عليه السلام في الزكاة ربع الشر في اربعين شاة في خمس من الاعلى مشاة
 فبمصول مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب قانا في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال يمين بل بملق
 المال لان المقصود ما يعلم للتقرب الموجب لشواب السائر لا ثم كنهن ولهذا لم يشترط فيه ان يكون المال الموجود وقت البحث
 والمستفاد بعده فيه سوار قاسى مال اصابه من جد اى بعد كنهن او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت وغتت بخلاف
 الزكاة ولينذا اى ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكميل بالمال
 بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان ميتا كان استهلاكه بعدا على محل مشغول بحق البنية
 في وجوب الزمان ولما لم يتعين المال بهنما لم يكن الاستهلاك بعدا على حق الغير لوجه كنهن الهلاك والاستهلاك سوا قوله
 لما باج الى آخره يتبين ان يكون جوا بما يقال الحج وجب بقدرة يسيرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
 والراحلة وهما الزادان على اصل القدرة فان ادى القدرة فيه صحت البدن بحيث يقدر على الشىء والكتاب الزاد في الطريق
 وهذا صحيح النذرية ما شيا ثم لم يشترط بقا ما بقا الواجب حتى لم يفظ منه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب
 عليه وبقي تحت عهده وكذا ك صدقة الفطر وجبت بقدرة يسيرة بدليل ان النسي بانصاف شرط الوجوب واحصل القدرة يجعل بمالك

لنفذ صاع من براوصاع من شعير حتى نأتم لم يشترط بقاها لبقاء الواجب حتى يلقى في ذمته بعد فوات الدنيا فاشارة الى الجواب بانكر
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان باقين العبادتين تبيان بقدره كفاية ما كان في فلاح البشر في نفس الاستطاعة كقول الله تعالى من استطاع
اليه سهيلا ولا يتحقق الاستطاعة لثباته عن الكسبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكيف
أشترطها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم ومركب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط الاجاه
ثبتت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط في ادائها لبقاء الواجب وانما لم يشترط التوسم الذي ذكره
السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى البطلان في الغالب واخرج معنى وجوبه
في ادائها لصلوة يظهر اثره في خلقه وهو التقصير لا لغيره الا اذا دلت على خلافه فيجب ان لا يشترط اخرج فذلك لم يشترطه كذا في مثل الحج
صدقة النظر من انها لا يجب لغير اليسر بل يجب بقدره كونه مشترطا فيها لئلا ييسر بل يصير الموصوف به اى بالهنا والاهل
لأننا يعني هذه الصدقة وجبت اعتنا بالفقير عليه السلام اغنواهم فلم يكن بمن اقتباز صدقة الفئدة في المكان يصير له سلطة على الفقراء
اداء الاقارب (من غير الغنى لا يتحقق كالتحريك من غير المال كواقتراض من عليه ان المراد من الاقتار المذكور من الحديث ليس الاقتار
والشرعي بل المراد اغناؤه ومن اهله كفاية يوم العيد اليه فلا يكون النفي الشرعي مشروطا باليتيم واجب عنه بانه ثبتت لغيره
ان المراد من الاقارب كفاية الفقير بقدرته قوله عليه السلام من المسئلة فيبقى النفي الشرطي في جانب المودعي سلطانا فيصرف له
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضيق لان اشتراط الفئدة في المودعي ثبتت ضرورة وجوب الاقارب فاذا ثبت ان المراد منه ليس في
الشرعي فكيف ثبت اشتراط في المودعي به فلا ولي ان يقال انها اعتبار الفئدة الشرعي لانها مشترحة لا فئدة الفقير من السؤال بانصر
فلم كان الفقير لا يوجد بها صارت مشروطة لا حواجا الى السؤال وذلك لا يجوز لوجوبه اذا ما تمكن به من اقتار الفقير من اهله
وهو نصف صاع من بر مثله كان موغيا من المسئلة به تمكن من الاقتار فلو اعتبر في الفئدة اذا امر بالاقترار لكان الامر على سبيل
بالنقص لا يشترط يصير متباها الى المسئلة وقد لا يجوز لان دفع حاجة نفسه ليلما يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة غيره وهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فافضل من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليت الا ان
منه ما دون النصاب لم حكم بعدم في الشرع حتى حل لما لك الصدقة فشرط النصاب يشترط حكم الوجود وشرع في تحقق الاقارب ثم يشترط
ما ذكر ان الاقارب شرط الالية لا لغيره بقوله الا يري انه اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب شياب البذلة اى بالثياب المست
يتبدل تستعمل في اللبس او ثياب البقال التي تبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلته عن حاجة الاصيله ما يساكن
وجبت عليه صدقة الفطر بهذا النوع من البقال يحصل سهل التمكن والاقتار دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان لم يكن
المال من الفضل وليس ذلك بشرط هنا ولهذا لا يشترط حلال الحول لمحقق سواء بل اذا ملك لثياب الفطر لم يشترط له صدقة الفطر
ويذكره بسبب راس نحو المدبر وام الولد والعبد المدبرون ففرقنا ان الفئدة شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط ادائها لبقاء
الواجب وانما يمنع الدين من وجوب هذه الصدقة لانه بعدد الفئدة لانها وجبت لغيره اليسر والفئدة من شرط الالية فيمنع الوجوب
بعد ما لا يملك ولهذا لا يمنع الدين العبد من سبب الوجوب اذا ملك المولى لثيابا فاضلا عن حاجته الاصلية لان الفئدة بقاء العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الفئدة بل يمنع الوجوب بخلات ودين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الرقعة لان

اشطی فی الزکوة العنا بعمین النصاب حتی سقطت الزکوة بهما لک ان کان غنیاً بالآخر وین البعد بعدم فینما یمنع وجوب الزکوة والله علم
فصل فی صفه الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشیء عند من جماعه یقلد بما رآه عن کون عاقبة حیدرة والفتح بجلاله وعند من جماعه شریحاً
هو سوا الفقه الغرض والفتح عا لفظ ذلک وقیل بحسن عبارة عن کون الشیء مطوب الوجوه ووقع عبارة عن کونه مطوباً لعدم فی تحقیق بحسن
والفتح وکونها عقلاً بعمین او غیر بعمین کلاماً طویل لنا ولا شعرت کبیر بنامونج لقریرہ ثم ان حسن المامور به من تعصیا الشریع لامن موجبات
الانته لان هیئته الامر تحقیق فی الذبح کالغفر والسفوف والعبث کما تحقیق فی الحسن الایمری ان سلطان المامور به اذا امر انما بالمال انسان
او نفسه بغير الحق کان امر حقیقه حتی اذا خاف المامور به لم یات بما امر به یقال فان الامر سلطان الا ان الامر لکان طاب المامور به بکده
الوجه حتی صار واجب الاقدام علیه والشارع حکیم علی الاطلاق اتقنی الامر انصا در منه کون المامور به حسناً لانه لا یلحق بالحقسکه
طاب ما هو قبح بکده الوجوه قال الله تعالی ان الله لا یهتدی عن قبحه واما جلاله ویشی عن الفناء والنعک فذل الامر منه علی کون المامور به
حسناً والقول انه یعرف بها الحسن لانه موجب له بنفسه اذ لو کان حسن المامور به بالقل لما جاز وروو والنسخ علیه لان الحسن العقلی لایر علیه
التبذیل کحسن شکر المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تعصیه الشریع والعقل یدرکه الحسن فی بعضه فی ذاته
وسه بعضه فی غیره فان قیل الفعل عرض وانه معتد والعقد لا یقوم بها الصفة فكیف یصح وصفه بالحسن والفتح والوجوب حقیقه والیفنا
الفعل قبل الوجود یوصف بکونه حسناً قیماً وواجباً وحرماً والعدم لا یقبل الصفة حقیقه قلنا هذه صفات واجبة الی الذات کالوجوب مع
الوجود والحدوث مع الحدوث والاعراض الواحد الذی یوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفه ولون وسواد فبذره مثلاً
راجعه الی الذات لا معار زیادة علیها ولان الفعل یوصف بانه حسن وقبح لدخوله تحت تحسین الله تعالی وقبحه کما انه یوصف بانه
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالی لانه محدث تام به لان ذلک المحدث محدث فمتاح الی حدوث اخر موقوف الی القول
لحان الانشایة لهما وانه باطل ولان هذه صفات اضافیة واسمائیة والصفات الاضافیة لیست بمیان قائمة بالذات ویکون هذا
موضوفاً علی الحقیقة وانما یتقنی وجود بعمین عاقبة یمین الصفة والموصوف والاسم والمسمی کما فی فقه الاب والابن والایح فالذات
موضوفاً بینه والصفات حقیقة لا یجاز وان لم یکن الابوت والبنوة والاخوة صفاتی قائمة بالذات زیادة علیها ثم یوصف المحدث ومهذبه
الصفات علی الطريق الاول والثانی یجاز لان صفات الذات لا یتصور قبل الذات وکذلک الاحداث لا یتحقق بالعدم والاحالة
احداث وعلی الطريق الثالث علی تبذیل الحقیقة لوصف المحدث بانه معلوم مذكور وفی حدیثه ان فی المیزان قوله المامور به نعمان حسن
لعمنی فی عینه وحسن لعمنی فی غیره والذی حسن لعمنی فی عینه نعمان ما کان لعمنی فی موضعته کما الصلوة فانها شیء ادی بافعال واقوال
للتظیم والتظیم حسن فی نفسه یعنی فی صفته الحسن حسن لعمنی فی عینه اى الصفه بالحسن بحسن ثبیت فی ذاته وحسن لعمنی فی غیره اى الصفه
بحسن لعمنی ثبت فی غیره والتقسیم الاول منقسم علی قسین ما کان لعمنی اللام بعمنی اى لعمنی لعمنی لعمنی المامور به الحسن فی موضعته
من غیر نظر الی واسطة کما الصلوة فانها شیء ادی بافعال واقوال وضعت للتظیم قدم الافعال فی الذکر علی الاقوال لان بنی الصلوة
علی الافعال الا تری انها تجب علی القادر علی الافعال دون الاقوال ولا تجب فی مکسکه ثم یتقام البعدین یدعی الرب واهما یلین
علی التمثال صار فاعرفه الی الارض لتظیم له فی نفسه ثم اعقاب بالمرکوز زیادة فی التظیم ثم الما فی السجود به تنائیة فی التظیم بوضع
اشرف اعقضاء علی التراب وکذا التلبس والتلبس وتلاوة القرآن والتسبیحات وسائر اکاره صلوة تدل علی انها

لما في رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بها بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالمح قلنا انما اراد
 بالواسطة بها ما يتوهم ثبوت الحسن للمأمورية عليه كما يشاء ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى لا يثبت بانها
 الحسن لغيره والصلوة لتعظيم الشفاعة في حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
 وجهته المشرق وقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة حال اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك
 العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في قوله
 التقويم قوله وحكم بدين المؤمنين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسيطر الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسيطر بعينه يعني اى الحسن لم يمتنع
 في عينه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسيطر الا بفعل الواجب اى بالاثبات به او باعتراض ما يسيطر بعينه اى بالاشترط
 استقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفس ونحوها وهو اختار عادجا بغيره فانه يسيطر بقطر ذلك الغير ويبقى بقاء كالوضوء والسمو
 الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب ليصح قوله باعتراض ما يسيطر بعينه لانه قد يسيطر بعد
 الوجوب بالعارض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لاني بيان حسن ما ثبت بالسبب
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله
 باعتراض ما يسيطر لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسيطر بعارض واجب منه بان المراد ما ثبت بالسبب لان السبب لما عرف بالامر
 صحت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافته ما ثبت بالقتضي الى القضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن لم يمتنع غيره فوعان
 بالقسم الاول فوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت فجمعا
 واقامة الحدود فان فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والنزج عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
 ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يبنى به ان الغير الذي شرع هذا المأمورية لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعده
 حصول المأمورية لا بفعل مقصودى كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك
 حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى وفعل اقدام وليس في ذاته حسن
 وانما حسن وصار مأمورا به لانه اقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة
 لا يتبادى بالسعي لوجوبه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كاملا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول
 في كونه حسنا لبعينه والتوسع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالامور به من غير حاجة
 الى فصل مقصود كالصلوة على الميت والجمعة واقامة الحدود فان صلوة الجنائز ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت بحيث
 كذا ذكره القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
 عليه قبيحة منهيبا عنها قال الله تعالى ولا تقبل على احد منهم مات اى الآية فيثبت انها حسنة لمعنى في غير ذلك هو قضاء حتى الميت
 المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وصفه لانه تغذيب عباد الله وتخريب بلادهم وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الا اذى ببيان الرب ملعون من بدم ببيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كذا في قوله انما صار عدا الله وللمسلمين وفتند الى محاسنهم
 مشرع الجهاد اعداءا للكلية وقهر لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تغذيب

العباد وایضا وسم کا مجہاد وکنس صارت من بواسطۃ الزجر من العاصی المفیضۃ الی الفساد وبادیتہا الی عیس مبیات
النفس والمال والعرض والنسب کما تہیئ حسنۃ لیسر لکن المعنی الذی شرع الماسور بہ لاجلہ فی هذا القسم یحصل بنفس الایمان
بالماسور بہ فان قفسا حق المیت واعلا الدین بقتلہ اعدائہ والزجر من العاصی یحصل بنفس الصلوۃ والجماع واما تہ کذود
من غیر توفیق علی فعل اخسہ کما ان هذا القسم فی کونہ خشنا لیسر و دون القسم الثالث لیسرہ باحسن لیسرہ من وجہ کما ان فی
مقابلۃ القسم الثانی فی ذاء حسن لیسرہ شعیبہ باحسن لیسرہ و ہذا القسم حسن لیسرہ شعیبہ باحسن لیسرہ واما اعتبرت الوسائط و ہی السلام
المیت و کفر الکافر و ارتکابہا النہی منہ لیسرہ دون الصوم و لیسرہ لیسرہ لانہا دان کانت بتفسیر اللہ تعالیٰ و شعیبہ فی ثبت
باعتبار العبد و مستہ عن ظہر اعیتہ فوجب اعتبارہ با و اذا اعتبرت کانت العبادة حسنۃ لمعنی فی غیر لان العبادة تتم بالعبد
لرب عزت قدرتہ فیکون الوسائط المتعاقبة الی غیر اللہ تعالیٰ لیسرہ فی فعل العباد و صورتہ و معنی بخلاف تک الوسائط فانہا
تمت بفتح اللہ لا صغ لا صغ فیہا سقط اعتبارہ فیتیت العبادة حسنۃ من العبد للرب بلا واسطۃ فقولہ و حکم بدين النورین

واحدا ایضا کما ان حکم النورین الاولین واحد و ہذا لیسرہ بالواجب لوجب العبد و سقوط لیسرہ العبد واحد ایضا
کما ان حکم النورین الاولین واحد و ہذا لیسرہ بالواجب لوجب العبد و سقوط لیسرہ العبد واحد ایضا
الصلوۃ بحیض او نفاس او غیرہا یسقط وجوب الوضوء و کذا حکم السعی حتی لو نقل من الجامع مکرا بعد السعی
قبل اداء رکعتہ ثم علی منہ کما السعی واجب عامہ ولو حمل مکرا الی الجامع او کان متکافیا فی فعلی الجمیع سقط اعتبار السعی
ولای تمکن لعدم تعصمان فیما ہو المقصود وان سقطت الجمیعۃ منسلس من او سقطت السعی و کذا حق المیت متی سقط
یسرہ منسلس الی اختیارہ من مینی او قطع طریق سقطت الصلوۃ عامۃ و کذا اذا قام بہ الولی سقط عن الباقین بحصول
المقت و و کذا اذا تم تشکر شوکہ الکفار بالتعال مرة لم یسقط الفرض و وجب التعال ثانیاً ولو تسور اسلام الخلق من
آخرہم یسقط من التعال وان کان ذلک ظاہراً فاعلم بان النبی علیہ السلام قال لمن یرید هذا الدین قایساً تعال علیہ
عنایتہ من السیدین حتی تقوم الساعة

و فصل فی النہی النہی فی الائمة المنع ز منہ البیتۃ لامتثل لادع من التبیج و فی اصطلاح اہل الاصول ہوا استدعا ترک الفعل بالقول
من ہود و نہ و قیل ہو قول التعال غیر لا تفعل فلی منبیل الاستملاء و قیل ہوا مقتضاً کت من فعل طرہۃ الاستملاء و ہذا العبارة
بعض اقربہ من بعض و یتم فیہا من الاختلال فادکرنا فی هذا الامر ثم معینۃ النہی وان کانت متروکہ بین التعمیم کقولہ تعالیٰ ولا تہ
الزنی والکراہۃ کقولہ تعالیٰ و ذر و البیع و ذلک لیسرہ لیسرہ و التبیج کقولہ تعالیٰ ولا تہن و بیان العاقبۃ کقولہ تعالیٰ
ولا تحسبن اللہ فافلا عما یصل الظالمون والا عا کقولہ تعالیٰ الا تلنی الی نفسی و الباس کقولہ تعالیٰ لا تقدرہ الیوم و الارشاد کقولہ تعالیٰ
لا تقنوا من انبیاء وان تبدلکم فتولکم و لیسرہ کقولہ تعالیٰ و سلم لا تقنوا و اللہ و اب کراسی فی مجازہ فی غیر التعمیم و الکراہۃ
بالاتفاق فاما الکلام فی انہا متیقنۃ فی التحذیر ذون الکراہۃ و علی العکس لیسرہ فیما الاشیء الک النظمی او المعنوی
و موقوف فعلی المقدم فی الامر من الزہد و التفت ار کذا فی عامۃ نسخ الاصول ثم موجب النہی منہا بالمسور و وجوب
الانہاد من مباحثۃ النہی عند لیسرہ عند الامر کما ان طلب الفعل بالذی الوجود مع بقا اختیار النما طلب یتحقق

في الطريق فانه يمين والا خال الى اليسار يوجد ان البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا النسي عن الصلوة في الارض المنصوبة متعلق بشغل
الارض حقيقة ودومني بجوار قابل للعكس اذا اشغل يوجد ان الصلوة والصلوة توجد بدون اشغل وكذا النسي عن الولي حاله كيف
متعلق باستعمال الارض ويومني بجوار للوطني غير متصل به ومنعنا ثبت ان النسي عن هذه الاشياء لا يغير الا على انما وكله نسي بنوعه
يكون مباحا مشروعا بعد النسي بالاختلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء وجب للمالك من غير توقف على اقبض ناسي المهرض
في الارض المنصوبة لان البيع كما كان باعترافه بجوار للنسي عن غير متصل به ومنعنا لو شرى الارض مشروعة اصله ولا يضاعفها وجب للمالك دون النسي
كما تضمن اذا ترك الصلوة يكون ملحقا بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يؤثر ترك الصلوة في انفساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاز للصوم
غير متصل به وصفه لخصه لا وان حكمه في النوع ما ذكرنا او ان النسي عن الولي في كبعض المعنى مجازا قلنا ان وطنا في حاله كبعض كالميلما
للتوقيع الامل يعني فيها اذ لماتها لمنا وتزوجت باخر لان حرمة لحي مجازا ليقبل الانكسار فلا يمنع عن حدث اسكل كما لو ثبت حرمة يمين
وتثبت به احصاءه الواطي لحي اذا تزوج امرأة وولد لها في حاله كبعض كالميلما في حاله المهرض حتى لو زل في
ذلك كان احدى الزم دون اكله ليدكرنا ولا يسطر الاضباب احصان القذف حتى وجب كحد على فاذقه اجد هذا الولي كذا في بعض
ونذا القسم في مقابلة السعي والطهارة قوله وما اتصل به المعنى من هذا كالميلما في يوم النسي في النسي الثاني مما تخرج غير ما اتصل به
المعنى الموجب للبيع بحيث صار مضافا لغيره وانفكك عنه كالميلما في يوم النسي في النسي الثاني مما تخرج غير ما اتصل به
كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بانحرافه وجب فيه كمن ابيع من الهدي في محله فلا يكون في جوار اصله كمن
اتصل به باو حجب محله على وجهه وصفا لغيره في بيع الربوا بواشرط افضل الذي فانت به المساواة المشروطه بجزايع كمن يبيع
وكذا الشرط لنفسه وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعتق عليه من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لا يباع
عن فضل حال عن الوضوح حتى بعقده المعاوضة وهذا الشرط بنذرة الثابت فانما حكمه في الفضل او الشرط اذا دخل فيه صايرته حقوقه فكان كمن
فيما شرطه لا يمتثل لكن التصرف ولا محال ولا يلية العاقب فلا يزيل طراح اصل الشرطية ولكن فانت بشرطه كمن ابيع فاصار فاسدا في البيع بانحراف
هو بخلاف الذي يمكن في النسي ان انحرافه يستتبعه في ما وجب الا جتناب عنه فلا يجوز تسليمها وسلمها او اشترى البيع من نذر
الوصف فيفسد به البيع ولا يطل في يوم يوم انحرافه المعنى الموجب للبيع وان كان غير الصوم لكنه اصله وصفا فان الصوم هو الامساك
اللفظيات الثلاث ههنا مع النية وهو في نفسه ولكن في بيع بمعنى اصل الوقت الذي هو محل الدار وهو اليوم عيونه اذ في الوقت
داخل في تعريف الصوم وكان اشكل الصاير فيه من قبل الوقت بنذرة الوقت لانه لا يمتنعوا انعكاسه ولما صار المعنى الموجب للبيع في بائع
بنذرة الوصف كان اشتد تعالاه من البيع في القسم الذي قد مر فواجبنا المشروعة كما اوجب لك البيع المكرهه فيها
تقدسه ليكون احكاما ثابتا بغير دليل **قوله** والنسي عن النسي الا في افعال كحبة يقع على القسم الاول النسي عن الافعال الشرعية يقع
على القسم الاخير وقال الشافعي رده في البابين انه ينصرف الى القسم الاول لا دليل وبكون نسخا لما كان مشروعا لان النسي
في انفسار القبح عقبة كالا مني اقتضاه احسن فينصرف - بطلان الى الحامل منه كالا مني النسي المطلق انحال عن القرنية الدالة
على ان النسي عنه يقع بعينه واخيه عن الافعال آسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالا مني والقول في بيع
اسي كمن على القسم الاول والبيع بعينه بل خلاف لان اصل ان ثبت البيع باقتضاه النسي فيما اعيد فيه لانه لا ينفذ اليه فلا يترك

لعينه لا غير الابدال فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت مع النسي عنه لعينه لا غير الابدال لان المطلق يعرف الى الكمال والناس
سواء من وجه دون وجه ومن شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في الواقع ان يكون في عين النسي عنه كمالا جانبا
فكان هذا هو موجب الاصل فيوجب القول به واذ اثبت ان حقيقة الحقيقة في النسي عنه لانه لا يتصور ان يبقى مشروطا بالنسي لان الابدال
درجات المشروع ان يكون بها مطلق الاقدام عليه والقبول بعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروفا فاما ان النسي عنه
بمشروعية فلم يخرج الى بقائه تعوده بعد النسخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب لعل سبب مشروع الاتقي سببا او حكم
مشروعا مع وقوع النسي عليه فاما ما هو جواز شرع راجعا في حرمه سببا القصاص خوفا عما يرد لقضا عليه ان لا يلزم
على ما ذكرنا ان النسي عن التعريفات الشرعية يقتضي رفع الشرعية الظاهر فانه تعريف نسي عنه مخطو عنه وقد القى بعد ما مضى
سببا للفساد التي هي عبارة ولم يعدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطاوعه سببا كالبيع للملك
الكلح الحل الذي يمتنع به ان الحكم بعد النسي ام لا الظاهر ليس تصرف موضوع حكم مطاوعه شرعا بل هو كرام فانه من القول و
والكفا فانه وجبت جواز تلك الجزئية وثبوت وصف الخطي في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها ايجابا بل يخرج من ان
القتل العمد فانه مخطو شرعا اذ وجب القصاص جزا وثبوت وصف الخطي لم يخرج من ان يكون صاحبها ايجابا بل هو المورث في ايجاب
فكذلك الظاهر وهو حتى قوا في فعل حرمه سببا في يقتضيهما وادع من قال بان لا يدل على الفساد ولا على العفو بان النسي يدل على
الترك او التخييم ففقدنا الفساد والعفو فامر ان آخران يحتاجان الى دليل آخر لا للفظا غير موضوع للعفو والفساد فانه مشروطا
ضرورة بالغير ففقدنا ما شرعنا لانه لم يتقبل ذلك صريحا في الشارع لا بالتواتر ولا بغيره ففقدنا ما ليس من ضرورة الشارع
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك كما قال الشارع حرمت عليك سبب الرولو ونهيتك عنه لكن ان فعلت
سببا للملك لا يكون تاقضا فثبت انه لا يدل على العفو ولا على الفساد قوله ولما ان النسي يرد به عدم الفعل ففقدنا ما في اعتبار العباد
وكسبه في عدم التصور ليكون العبد يمتنع من ان ياتى عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان الفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم
في النسي فاما ما في موجب قاسم بالنسي فثبت مقتضى تجميعا كحكم لا يجوز تحقيقه على وجه يطل به او جوب اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
في موضوع العمل بالتحقق لغير الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للشرع فيبصير شرعا عابا صله غير مشروع بل هو مفسد فاسد مثل القبا
من الجورس بانه ان العبد تعالى اقبل عباد بالامور النسي بانه على اختياره من الظاهر بالاعتبار بالانتماء عن النسي باختياره فكل
ايجبه بغيره ومن عفاه تبرك الائتمار باختياره استحق النار لغيره والالتزام بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه تسمو
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجب حتى يبقى العبد يمتنع من ان يقدم على الفعل فحاقب او يكف عنه فيثاب باقتناعه عن تحقيق الفعل
مجازا فيكون عدم الفعل ضارا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليد ان ان العمل ليس مقتضى الوجود شرعا
كالوجه الى بيت المقدس من حال الاخوات لم يمت مشروعا ومبدأ بالظواهر فانما منع العبد عن ذلك على عدمه في نفسه لالتحاقه بالانتماء
ولمذا لا يثاب على الانتفاع في النسخ والظواهر ذكرنا ان من منع عن شرب الخمر في الفرة يثاب عليها لان العبد يثاب على امتناعه ولو امتنع فلا
لا يثاب بالانتماء عليه لان انتفاعه بغيره على عدمه نعم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضيه قبوله ايضا ما من ان لم يمتنع به
وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي العمل المحسوس من الجمع بينهما لان وجهه لا يمنع سبب القبح فاما التعريف الشرعي لا يمكن

فما يوجب مثالا لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم ان نتج جانب القبح كما هو مذهب النحوم اوجانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور
 اولى من وجوه احد بان التصور هو الموجب الاصل للنسب اذ هو شرعا انا انه فلا بد منه في لازمة واتسمى يقال نسبتا فاستوى
 كما يقال امره فامر واما عاقلنا لا يستقيم ان يقال للماعى لا تبصر واما شرعا فقلنا ان يتحقق الاعتبار به القبح ليس كذلك بل هو
 مقتضى الشريعة فكان اعتبار الموجب الاصل الذى لا وجد حقيقة به شرعا وعرفا ولغو اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا
 وثابتا من قنن لكل اعتبار جانب القبح كما هو التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع من الامر من وجوه واعتبار
 جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يودى الى البطلان حقيقة اذ لا
 يثبت بصيرتها وهو غير النسي صدا حقيقة وفي البطلان المتقضى البطلان المتقضى ضرورة وكان اعتبار القبح واثباته في عين النسي من عاقل
 موضوع بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسي مع رعاية مقتضاها فكان اعتبار اولى ثم انك قد علمت ان المراد
 من امر الشارع ونصير وجوب اليتامار وجوب الاتحاد لا وجود الفعل وعدمه لان تعلق المراد عن ارادة الله تعالى محال من اجل ان كان
 قوله يراد به عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم
 الفعل في حق من علم امره تعالى منه الامتناع عن بياضه للنسب من فاما في حق الكل فالمراد من النسي وجوب الاعتبار لا حصوله
 الامر وجوب الاعتبار لا وجود المأمور به والاول هو الوجه فيتم التصور الضمير المستكن للنسي اى يتوقف صحة على صحة تصور النسي غير بان
 يكتم عنه اى ينتج عن النسي منه هو الحكم الاصل في النسي اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل اذ لو كان النسي
 مستقرا لوجوده هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح النسي عند فوصف قائم اى ثابت بالنسي للنسب عنه لانه قائم حقيقة النسي لانه من
 القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسي حقيقة كذا اى لاجل تحقيق الحكم النسي هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق
 اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه مبطل به اى بالقبح ماوجب القبح اى اثباته واقفا وهو النسي لما قلنا انه بصير عاقل
 موضوع بالنقص لان مقتضى حيزه بصيرته لا على فساد مقتضى بعدا فكان دليلا على صحة بل سبب العمل اضطراب من قوله فلا يجوز تحقيق
 اى سبب العمل بالاصل وهو النسي في موضوعه وهو ماورد النسي فيه وذلك بالقار مشروطة ليدفع النسي على حقيقة وسبب العمل بالمقتضى هو
 القبح بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسي عند لا ان ذاته فيصير اى المشروع النسي
 مشروعا باصلا اى في نفسه غير مشروع بوصف الاتصال القبح به فيصير فاسد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر هو سبب
 والامر منه منها ما هو المفهوم فيها بين الناس يقال لولوة فاسدة اذ البقي اصلها وذهب لعمادتها وبياضها واصفرت
 وكذا يقال حكم فاسد اذ البقي اصله وتغير وصفه بان حزن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصلا غير مشروع
 بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر الباقى متصفا باصلا لعبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى ثبوتها
 اصلا يقال الحكم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للفساد الحكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال له حكم باطل وذكر الواجب
 الساس في في القواعد في جواب ما ذكرنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من يفعل العبد وبالطلاق الشروع
 في النسي انتهى المطلق الشروع فلم ينشأ ما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصير النسي بناء عليه يثبت ان العبد
 بالصوم مأمور به وليس في وسع الانبياء والاساك فاما اعتباره ومسيره رتبة عبادة فمنه اى الشرع لا

العبد بما ليس خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته موصوفاً لزال اذن الشارع وظلاله فلم يكن الفعل موصوفاً لزال اطلاق الشرع
وكان موصوفاً لزال فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النسي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصياً مستحقاً للعقاب لا كماله
النسي عنه واذا تباين في وسعته وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعته في جميع الاحوال الا انه القدر الذي وجدته قال وصحنا
هنا العتة والفساد حينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه الوقاع الفعل باختياره فان وقع على وقف امر اشيع اطلاق
صح والافلا يقال ولهذا بطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع اتحقق الاسكان مساوياً لزاله لانه لم يوافق امر الشرع لم يثبت له حقيقة
الشرعية قلت فحاصله لئلا في ان النسي راجع الى الفعل المتصور من العبد مثلاً لا شرعاً لا تجوز عندنا لانهم ان حصل لعب يدون
اختيار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم ستر في الشرع فبذلك اعتبار الشرع ليس موصوفاً حقيقة الاثر في ان
الاسكان في ايل لا يسي موصوفاً وان وجدت انية لعدم اعتبار الشرع اياه وانما كان كذلك كان صرف النسي اليه مجازاً لا حقيقة
والنسي ورد عن مطلق الصوم محل على حقيقة هذا الاسكان وعدم المانع في فهم ان الصوم انما صار موصوفاً بصورة ومغناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كونه موصوفاً في حكمه تعالى ومعنى البيع كونه سبباً للملك شرعاً فانما لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبارة فلا يسي موصوفاً ومجازاً لا حقيقة
كسيرة صورة الاسناد ما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل للنسي كانت لصحة النسي ظاهراً في البقاء شرعاً
بعد ذلك فاسد لان النسي لا يدرام النسي عنه من قبل النسي في المستقبل كلام لا يجاز في المستقبل فلا بد من ان يكون متصوراً في المستقبل
يتحقق الانتساب بالنسي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاء الشرع وقوله ولا تثنى في الشرع يحمل الفساد بالنسي كما لا يدرام النسي
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لنزول الشروعات ومحافظة كحدودها استشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء الشرعي
بصفة الفساد انما يصح في الافعال المستحبة لانهما توجد بصفة التبع والفساد انما لافعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية
للتثافي بين المستحبة والتبع فان الشرعية تقتضي بقاء ما لا يقع ليقضه حد مسا فلهم كمن يترن اقامته الدليل على ان الشروعات
يقبل وصف الفساد مع بقاء الشرعية فقال الشرع يحمل الفساد بالنسي اسي يقبل مع بقاء شرعية كما لا يدرام الفساد فان المحرم لا يحل
جامع قبل الوقوف بعرفة فمجد حتى لو مضى على احرام لا يخرج من العدة فيجب عليه القنطار في العام القابل ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه اجزاء باركتاب المخطوط في هذا الاحرام وكذا لو احرم مجامع الابل
شيعت احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجميع بين الفساد والشرعية متصدة عادلة لا تثنى بينهما فوجب اثباته كون النسي
شرعاً على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او جوب اثباته موجب النسي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المستحبة
شرعاً مع صفة الفساد رعاية لنزول الشروعات وبه ان ينزل الاصل وهو المقتضى في مشترك والتبع وهو المقتضى
في مشترك بان لا يجعل التبع مطلقاً الاصل ومحافظة كحدودها وبه ان يجعل النسي نبياد النسي نسخاً لان لا يجعل كلاهما في
الشروعات واحداً من غير ضرورة وقية فترفض الفساد بسبب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بائع
مشروع باصلاً وهو وجوده كونه في حمله غير مشروع بوصفه بغيره لان المحرم لا غير متقوم فبطلت كسائن وجبه دون وجبه فساداً
لا باطلاً وهو ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بائع مشروع باصلاً اني اخذ بعلم
ان البيع منسأه على البديلين لانهما لا المال بالمال عن تراصن لكن الاصل فيه البيع وان النسي لهذا ايضا العقدان

وینشہ فی القعدة علیہ دون القعدة علی التمر وینفخ اعقل بملک البیع دون التمر وذلك لان المقصود من شرطه ان یصل الی
ما یحتاج الیه من الانتفاع بالایمان فان من احتاج الی طعام او ثوب مثلاً و لیس عنہ فذلک لا یندفع حاجتہ الا بالطعام علی مقصوده
فشیء البیع ویصل الی حصول القعود لما کان الانتفاع یتحقق بالایمان لا بالاثمان اذ لیس فی ذوات الاثمان نفع الا من حیث
اوسیلہ الی المقاصد کانت الايمان اصولاً فی البیعات وکانت الاثمان اثباتاً عالمیاً فیما یمنع ذلک الاوصاف فاذا باع عبداً مملوفاً
یا مملوفاً فاسداً لکونہ شیئاً و لان احد البیدین و هو الآخر واجب الاجتناب فلا یجوز تسلیم و تسلم الاخصائی ذلک مال لان المال ما یسئل
الیہ الطبع و لیکن ادخاره بوقت الحاجة کما قبل و قبل هو ما یخلق لخاصة الادمی و یحرم فیہ الشیء و یغنیہ و ہی بحدوثه لثباته لانه الطباع
تسئل الیها و کذا قول الآخر لثقل امر متاد و شروع و لا یمنع کانت مالاً مستقوماً قبل التحریم و ثبت بالنص حرمة التناول و بحجته البعین
ولیس من ضرورتها انتفاء المالیة کما یمنع البیوع و لکنما لیس بتقویم لان المقصود ما یجب التنازل و یمنع او یمنع لیس
هی کذلک و لکن لا یجب الضمان بالانفا فعلت ثمناً من حیث انما مال و لم یفصل من حیث انما لیس بتقویم فلا ینع اصل النفا
لان ما یوکر من العقد و هو الايجاب و القبول مصدر من الابل معاداً لم یأخذ و هو البیع من غیر غلط فی الرکن و لانی المثل و انما یخل فی التبع
الذکر و یوکر من غیر الیوم و هو العقد علی الاصل توقف الوصف علی الوصف و هو التمر فصار العقد مشروعاً باصله غیر مشروع بوصفه
و هو التمر فکان العقد فاسداً لا باطلاً و کذا اذا باع خمر امید معین شیع البیع فاسداً لا یسئل فان دل دخول البیاع علی البیعة علی بانه
هو التمر لانه ما یخل فی الاتباع و الوساو و ان الخمر من البیعة و ذلک یقتضی بطلان البیع کما اذا باع الخمر برام لان هذا البیع یقتضی
اسی بیع عرض بعرض مکان کل واحد منهما انما لهما جری فذلک ینقذ فی البیعة بالقیمة حتی یثبت الملك فیها فبعین باذن المالك
لا یعتد فی الخمر کما فی المسئلة الاولى بخلاف بیع بالدرهم لان الدرهم تعینت للتمیز فحقیقت الخمر بیعة و هی
لا یصلح لذلک انهم یقولون فان محصل البیع مال متقوم مملوک مقدراً لتسليم و ذلک لا یتقید البیع اصلاً و یجوز ان البیع بالمیة و الدم
میشد سطل لانه لیس بمال فی السحال و لانی المال ولا یعد لانی دین سواک فی وقت العقد بل انما یبطل لعدم رکنه و یبطل لانه
المال بالمسأل قوله و کذلک بیع الربوا غیر مشروع بوعده و هو الفضل فی البعض و کذلک الشرط الفاسد فی معنى الربوا
اسی مثل البیع بالخمر و الربوا و هو معاد فتهال بمال فی احد کما ینبئ فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غیر مشروع بوصفه
و هو الفضل فی العوض اسے بالفضل بقوت الساداة التي هی شرطه ايجاز و موقع الوصف و کذلک الشرط الفاسد فی معنى
الربوا اذا شرط الفاسد لا یعتقد العقد و لا صالماً المتعاقدين فیہ نفع او لا یعتقد علیہ و یوزن اهل الاستحقاق و الربوا قد یكون اسماً
للعقد نفس الفضل فمن قولین الربوا کذا المراد منه العقد اسی بیع الربوا و فی قوله الشرط الفاسد فی معنى الربوا المراد من الفضل اسی الشرط الفاسد
فی افساد البیع و عدم النفع من الانفا و مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد علی ما وضعنا فی معنى الدرهم الزائد من حیث انه فضل
استحق بعقد المعاوضة فانه حکم ثم النسی سے التمتین و هو قوله تعالی و حرم الربوا و قوله صلی الله علیہ وسلم لا یبعوا
الذہب بالذہب و لا الورق بالورق الا سیر بموازا حدیث و ما رآه انہ علیہ السلام نهی عن بیع و شرط رد المبیع
فی غیر البیع و هو الفضل انما عن السوم و الشرط الفاسد فلا یندم به اصل المشروع لانه ايجاب و قبول من
اعلمه فی نفسه و لا ینحل شیئ منها بالدرهم الزائد و لا بالشرط الفاسد فکانا امرین فاعین علی التبعین کما یزید

المن یثبت به صفه الفساد و اکثرته و ملک الیمین یجتمل ذلک فان صید الحرم ملوک للملک و کذا الحمر و جلد البیت و حرمان النخاع
بما فخل الا نته اکثرته لا تافی ملک الیمین لا تافی سببه فکلون فیمنی ان لا یفسد العقد لما ذکرنا ان النبی لم یفی فی غیره الا ان الفضل
او الشر او دخل فیہ صار من حقوقه و کوصف فانه یقال بیع رائج لکان زیادة ما شرک و بیع لازم و غیر لازم لکان بشرط
ان یخار و بیع حال و لیس لکان الاجل و لما اورد النبی لم یفی فی وصفه الا اصله و وصف البیع الا اصله و وصف المشرع و ان بیع حلال
جائز فارقیع الوصف و صار حرما فاسدا و بقى الاصل موجباً للملک و لما بقى اصله موجباً للملک کان فیمنی ان لا یفنی ان لا یفنی ثبوت
الملک علی القبض الا ان السبب لما ضعف بعینه الفساد لم یفنی سبباً للملک الا بان یتقوی بالقبض کالبیة و التبرعات فتمثبت
الملک قبل القبض لتصور السبب کذا فی الاسرار قوله و کذا الصوم یوم النحر مشروع باصله و هو الاساک منه تعالی فی قیته غیر
مشروع بوجوه و هو الاغراض عن الضیافة الموضوعة فی هذا الوقت بالصوم الا ان یوم القیوم باوقت و لا یخل فیہ و النبی یجلی
بوصفه و هو ان یوم عید فصار فاسداً و بیع باخر و بیع الیوم الصوم یوم النحر مشروع باصله ان آخر صوم یوم النحر و الفطر
و ایام التشریق مشروع عندنا حتی صح التذکره و هو استئمان و عند فقه الشافعی و رحمتهما اند غیر مشروع حتی یصح التذکره
و یروایه ابن المبارک عن ابن حنفیه تر صفة الله تعالی عنه لان الصوم المشرع اسم لا ساک هو قرینه و اساک فیه الا ایام منی
فیکون معصية فاکون مشروعاً الا ان تر انه لا یصح اذ ارشی من الواجبات و یو فی مشروعاً بعد المنی یصح کالمصلوة فی الارض و یفنی
فقرینا ان عدم اکوار بصیرورة معصية و عدم بعث و مشروعية و اذ اثبت ذلک لا یصح التذکره بقوله علیه السلام لا تذر فی معصية
الله تعالی و نحن نقول بالصوم سعة فی ذلک الا ایام مفرغ باصله لان فی الصوم جعل التتو کے لم یشر و الا مشروع
اول علی التتو کے منه و البیة الاشارة فی قوله تعالی . لعلمت تتون ایا ما سجد و دات و فیه موفقة قدر التتم ما علیه الفقهاء
من تحمل برارة اکجوع فیحمل علی الواساة الیم و فیه الفخار حرمة الشهوة استقامة المنیة للعقاب و رجوح النقص الامارة
بالسوء و التقیاد بالبطاعة و لیس الی غیر ذلک من المعانی التي لا یصح فیم لا بد لهذه العبادة من تعیین وقت لتعذیر الصوم
و الیالی اعتدت للسکون و الراحة فغیبت التمر لیس فی زمان الرتبة الی الاکل و الشرب لهذه العبادة یسکون علی خلاف العادة
و یحقق الحکم التي ذکرنا بانهم فی هذا المعانی سداة بین هذه الايام و سایر الايام من جمیع الوجوه کما ان الشرط الوارد فی جعل سایر الايام محلاً لهذه العبادة
وارد و جعل هذه الايام محلاً لها ایضاً لیس الاشارة و تحقق حکم فیما یصح تحقیقاً فی ملک فمما سخی قوله مشروع باصله و هو ان یوم النحر مشروع باصله
بدلالة العقل و الشرع ان مثل هذا المشروع لا یجوز ان یكون مبنیاً منه لانه کان المعنی فیمنی لا یحاله الا ان ذلک یفنی تمام
و صار کوصف لیس یثبت لا یصور وجود ذلک الفیة الا به فصار یجیس غیر مشروع بوجوه ثم ذلک الغیر ترک الاجابة و الاغراض
عن الضیافة الموضوعة بجوم القرابین و توسعة التتم فی هذا الوقت بالصوم و انما یقید بالصوم لان الاغراض لا یجعل الا به فان الاساک
سریة او عدم اشتتار او عدم طعام لیس باغراض بالاجمل و اذ لیل علی الغائرة تصور الصوم بدون الاغراض و کفی ثبوت
الغائرة بین الشئین تصور وجود واحد بما بدون الآخر ثم استوضع ما ذکره قوله الا ان تر ان الصوم یقوم بالوقت اس بوجوبه
لان سبب لک و لا تصور للصوم بدون و لا یخل فیہ اس فی الوقت نفسه فلا یجوز ان یتعلق النبی بالصوم باعتبار نفس الوقت لیساً
و النبی متعلق بوجوه اس یتعلق بالصوم باعتبار وقت و یواز یوم عید ای یوم ضیافة و یتصل بالوقت کالتصل بالصوم لانه

يقوم به فادى بساد الصوم واليقى اصل الصوم مشدوعا قوله ولما اصبحت التذرية فتلاها تذا بالاطاعة والما سمعت
المعصية متحصل بذاته فلما بالاسم ذكر اتي والان صوم يوم اخر مشدوعا بامامه مع التذرية عندنا لانه اسي هذا التذرية
تذرية بالاطاعة لان كفت النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشدوعا لما بينا وبو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح التذرية وانما وصف المعصية متحصل بذاته فعلا بالاسم ذكر اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر
عن الضيافة متحصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه احيى لا يذكر الصوم لانه ليس باعصا من ولم يوجد منه
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد على ان الصوم يوم اخر او صوم غدا هذا اليوم اخر فلا يمنع صحة التذرية لانه اخر
له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم التقفنا في وقت آخر لتفصيل الجادة على اخلو من وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اذا كمال التزمه كمن يترنم ليتق هذه القربة وبه عينا اخرج عن تخره باحقا لانه
ما التزم بهذه الايام القدر ولما لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه التقدير في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها تركا للمعصية عن ترك
الايجاب فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية بحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت من باب
الشرع قال لا قطع الا قبل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلا ثماله فالتلج لا يجب عليه شئ بحصول التلا
بامره كذا اذا قوله وقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باصالة فاسد بوضف وهو انه غسوس الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظاهرا لا سعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة
فقبل الايمان بهما الكامل اتي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروبة مشدوعة باصلا لان النبي يقف في مشدوعة
ولا ينج في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في مشدوعها من الطهارة وسر العورة او غيرهما المتحققة بصفة الكمال حسب تقديري في هذه الاوقات
فبقية الصلوة مشدوعة بعد النبي كما كانت قبل وقت طلوع الشمس ودلو كما اسي زوالا او غروا بها يقال دلكت اسرا
زالت او غابت صحح باصلا لانه زمان صلح لفظة العبادة كما سخر الازمنة فاسد بوضف وهو انه غسوس الى الشيطان كما جاز في مشدوعة
الصناعي ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انما تطلع بين يدي الشيطان
وان الشيطان يريدني من عيني من يعبدني حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظهيرة فارقت
فاذا زالت فارقت فاذا دنت للخروب فارقت فاذا غابت فارقت فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى لسيبة الوقت الى
الشيطان وقربنا الشيطان ناحيتا راسه قبل ان يقابل الشمس وقت طلوعها فثبت حتى يكون طلوعها بين مشدوعة فيقلب
سجود الكف للشمس عبادة لرو قبل مو مثل تسلط اسر الشيطان في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكم على عبادتها
لما كانت في الاوقات في حتى الصلوة فيها مثل يوم اخر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلا فافاسدة
بوضفها كالصوم في يوم اخر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت نظرت الصلوة لانا في الظروف في الجادة الظروف بل في توجد

بأخالي معلومة فلا يكون فسادا وشرا فحسبنا لأنه مجاز بمنزلة العلوة في الأرض المخصوصة بخلاف الصوم لأنه يوجب الوقت لأنه مبيح له
على ما هو قولهم وسببنا إشارة إلى الجواب عما يقال فسادا للطرف لما لم يوشتر في المشرطون لأنه مجاز وكان ينبغي أن لا يوشتر في نقصانها
حتى يتبادر به الظاهر كما لا يوشتر فسادا للطرف المكان فيه مثل العلوة في الأرض المخصوصة حيث يتبادر به الكمال مع أن النسي ليس
لفسادا للطرف فقال الوقت أن كان نكرا فالكسب سبب للعلوة فسادا يوشتر في السبب المحالة لأنه لا مكان مجازا ولكن معنى يوشتر في
النقصان لا في الفساد بخلاف العلوة في الأرض المخصوصة فإن المكان فيها ليس بسبب لا ووصف فلا يوشتر في الفساد ولا في النقصان بل هو
كراهية وهم للمنع إذا الواجب في قوله وهو سببنا إشارة إلى أن الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو سبب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام
كلامنا في الفعل لأن الغرض لا يستقيم مع قوله وهو سببنا على وقت العصر خاصة لأن قوله لا يتبادر به الكمال الغرض بالشرع بل بالوقت في الحقيقة
الوقت أن أدرك كل مانع والبقاء لا يغيره فيستدعي شكر المكان ينبغي أن يجب عليه الاشتغال بالكون في كل الأوقات كشكلا لأن الله تعالى خص بالوجوب
في البعض الأوقات دون البعض فلا بد أن يكون شرع فقد أخذ بما هو الغرضية فثبت أن مطلق الوقت سبب بفعل لا يتبادر به الكمال في العلوة
في هذه الأوقات الكمال وهو ما وجب في غير هذا الوقت لأن الكمال لا يتبادر به الكمال في النقصان فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
الكرامة عنه بل قيل إن من ترك الفاتحة وبعض الواجبات في إدارة العلوة أدى نقصانها يخرج عن العادة وإن لم يكن فيها نقصان جسي
وجب جبر بالسجود وإن كان ساهبا وأد كان كذلك وجب أن يتبادر به الكمال لما يتبادر به الكمال في الأرض المخصوصة فلما نقصنا
الزمان مع إذا كان راجعا إلى نفس الماسورة أصلا ووصفا لأن ذلك داخل تحت الأمر فلا بد من أن يمنع ذات داخل تحت الأمر من أن يكون فاما ما لم يشر
الأمر ففواته لا يمنع عنه لا يدخل بالما موزون ذلك كمن أتى بركبة عيار من كفارة بمنزلة الجواز لأن الوصف فعل تحت الأمر والكان كالكفارة
يجوز أن يتمكن فيما نقصان لفوات الأيمان لأن وصف الأيمان لم يدخل تحت الأمر نقصان لا يمنع عن أداء الواجب ثم الوقت
في الصلوة داخل تحت الأمر باللائل القطعية ففقدناه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فم داخل تحت الأمر
فخواتم لا يوشتر في المنع عن الجواز كفوات وصف الأيمان في الرقبة لأن الماسورة بكل أصلا ووصفا لأنها حكمنا بالنقصان عملا بانخبار
الأحاد التي لا يراها على الكتاب وتوجب العمل العلم ولهذا قلنا نخير بالسجود فلا يفسد في حق الماسورة وكذا المكان في الصلوة لو دخل
تحت الأمر فنقص الماسورة نقصان قوله ويضمن بالشرع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فإذا ما لا يفسد فسادا ولا يفسد
بالشرع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي أن نقسمها في وقت محل فيه الصلوة فان فسادا في وقت آخر كركه أجزاء وقد أساء لأنه
أتمنا في ذلك الوقت أجزاء ففقدنا في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله عليه في قوله تعالى في حقيقته حجة الله الغيبين بالشرع
لأننا منس في منها فلم يجب حيايتها عن البطلان كالصوم النسي منه ولأن فساد الوقت لما لم يوشتر في فساد البقية صحة أن صلات
ناقصه فوجب حيايتها عن البطلان بخلاف الصوم لأنه يقوم بالوقت على ما بينا فيوثر فسادا في فسادا ويعرف به الكمال ويعرف به الكمال
بالوقت حتى إذا زاد بزيادة وانقص بانقضاء ويعرف بالثبوت أيضا يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ما بينه حتى قيل هو
الأساس من المغطيات الثلاث منها فإن زاد الاشارة انقضاء الوقت في الصوم فسادا للصوم فسادا فلم يفسد بالشرع بمنزلة
الاداء في الصلوة ليكن ذلك الشرع لا يفسد الكراهية بأن يصير حتى يفيض الشمس فلهذا الزم في الصوم لا يكتفى بالاداء بعد الشرع بدون حقيقة الكراهية
فلم يلزم حقيقة الفرق أن ما ترك من أجزاء ففقد كان للبعض اسم الكل كما لو دلت اللبن المتبقي نحو ما ترك من أجزاء ففقد لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالتسكين بين المركب من السكر والماء والكل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان اُخذ لا يسمى بكنجيد او الصوم
من القسم الاول لتكره من اسما كات متواليته فيا شروع فيه يصير صائغا مركبا للنهي عنه فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتكره من قيام وركوع وسجود فيها شروع لا يكون مصليا ولا يصير مركبا للنهي عنه
وان كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب صيانتها بجل صيرورة مركبا للنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه الانتفاع
اذا افسد ما انفاد احاصل ان اتصال التعجب بالشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط ناقص فالأول في موعوم يوم عييد لانه يلحق
الاتصاف فلذلك لم يفسح بالشروع ولم يتأديه الكمال في الوسط في الصلوة في الاوقات المذكورة اذ اتصال التعجب بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منقوبة فلذلك لا يتأدى به الكمال ويفض عن الشروع واما الصلوة في الارض المنقوبة فالتعجب
فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان التعجب فيها على طريق المجازاة لوجه كذا في
ابن الشرح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهوة لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهوة وكان النكاح شرع للملك فهو
لا يفصل عن اكل والتحريم ايضا بخلاف البيع لا يشرع للمالك البعير والكل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع الحكم به
فيما لا يتصل اكل اسلاما كالات المجوسية والعبيد والبرص والجماع ولا يتصل في العصب بانه ثبت للملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرعي
ومع الفحاش لا يشرع جبرها بغيره الفوات بشرط الحكم تابع لفنار حسنا بمنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وعبوان النهي عن الشروع
يقعنه بقا مشروعيته النكاح بغير شهوة فادوم حتى مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو محرمة ودليل انهم لو حمل قوله على السلام
لأن النكاح الا بشهوة على حقيقة يلزم اخذ في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهوة وابتداء عن ذلك وبقاؤه عندا جمع فوجب حمل على النهي
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه هذا المعنى لان الاسلام ذلك بل نقول هو منع فكان ذلك انفاد عن عدمه
كقول عليه الصلوة والسلام الا بالطريق كقولك لا راحة في الدار ذلك لا يوجب ابتداء المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق
انحر وما ذكر انه يلزم ان يخلت غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو مفت اسلاما واما سقوط افساد ونبوت النسب وجوب العدة
والهرة فلا شبهة في وجود صورة التقيد في محله لان التقاد اصل العقدة هذا الاحكام ثبتت بالشبهة على ما عرفت ولان النكاح شرع للملك
فروسي يعني ولو كانت ضينة بيننا لا يمكن العمل بتحقيقها والقول بقاء المشروعية ولو وجب صرفنا الى النفي ايضا لان النهي
انما يوجب ابتداء المشروعية فيها امكن اثبات موجبه وهو محرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك فروسي لا يفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثل في الشرع والكرامة وطلب
لها حكما من غير خيانة ولكن انما شرع ضرورة بقا ما نسل اذ لو لم يشرع لاجتماع المذكور والاثبات على وجه السفاح بواقعية المشروعية
من الفساد لا لا يخلو فشرع النكاح سببا للملك لينظر اثره الاستمتاع ولما اسي ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يلزم
اثره فيها وادرك ذلك حتى بقيت حرة مأكلة لاخراسا ومنافعا بعد النكاح كما كانت تملك حتى لو قطع طرفها اجزت نفسها او طلت
بشبهة كان الارش والاجرة والعقر لساد الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النهي كحرمة لا يمكن
الجمع بين موجبها انتفاء بينهما كحرمة ثابتة بالاجماع فيعدم اكسبل ضرورة ومن ضرورة عدمه خرج السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يرد الاحكام لالذاتها ومن ضرورة خروج السبب عن اثاره الشرعية حرة لا

لشئ التقييد والتقييد بغيره حيث امكن القول في بقاء المنة عية والعمل بحققة الشئ لان البيع شرع للملك المبيع والتقييد لا
 اعتاده فان كان التقييد بغيره لان التقييد بغيره اكل دون الملك واكل في ملك المبيع تابع لانه ليس هو موضوع المحل لا محالة فبقوات
 التقييد عند وجوده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك المبيع شرع في موضع آخر منه كالامانة الموصية وفيها لا يتحمل
 اكل الاصل كالعبيد والبهايم والاخت من الرضاغ ولو كان اكل مقصودا بملك المبيع كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع التقييد
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح والبقاء مع حسنة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
 لا يحسن وكذا البقاء مع النظارة الموجبة للمنة لانه انما انعقدوا بقى في هذه الصور لغيره بعد زوال هذه العوارض فانما تنزل النكاح
 في الاحرام منتهى بقية ما يحسن ختمه بالظهور وحرمة النظارة واول بالظهور فكان منسلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن التوصل
 اليها احسا الا بغيره لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فاما فيما كان فيه فاحرمه ليست بمنفعة الى غاية يمكن التوصل اليها
 النكاح بعد انما سحفا فلا يكون في الانعقاد فائدا سلاما ثم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المتخلف فيه وهو ان المنة عن التفرقة
 الشرعية لوجب بقاء المنة وعية ظاهرا فخرنا الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان المنة من الافعال كحسنة
 اعتاد المنة وعية اصلا وما يرد نقضا عليه رسالة النصب فانه فعل حسن قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد ان شئ سببا للملك المنصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسن قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
 الزنا وقد قلتم بمنه وعية بعد المنة حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي به لعنة اذا انقضت لان السبب مشروع وبما انما انقضت ظاهر
 فقال نحن لا نقول في النصب بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والمنة وكما ثبت اكل بالنكاح بل ثبت الملك مشروطا
 لكذا وبيان ان الضمان الواجب بالنصب بدل العين عند الايل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
 بمشايده ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدراهم لا استلام كسبه وديه وانما يجب بطريق التكليف بالاتفاق
 منى ان يثبت جهته عينا هلك في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة كمحصول التكليف بما يجب عليه من الفوات لا محالة لان الغائت بوجوب
 بغيره وان الغائت مكان من ضرورة الضمان القيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المافات والى ما يجمع البديل والبديل في ملك
 واحدة لا يتحقق الزالة التي به شرط طمان العدول ولا يمكن اثباته لا بشرط فاذا وقعت احاجة الى اثباته يقدم شرط عليه لانما
 وقوع احاجة الى اثباته كما في قوله تعالى عبدك عنى على الف درهم فانه يقدم التملك على نقود التقييد من ضرورة كونه شرط
 في المحل لان يكون قوله اعطته منى سببا للتملك مقصودا وتبين بما ذكرنا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو انما
 بالقيمة جبر الحق في الغائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحدود الامر بالبيع والبديل
 ان لم يثبت شرط بعد وجود ملك الاصل اذا كان الشرع مما ثبت بالاثبات به بغيره كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه
 ثبت مقتضى الاثبات به فاذا عتق ثبت الملك بالشرع او لا ثم العتق كما لو صح بالشرع ثم امر بالاعتاق فكذا ما ينزل ملك الاصل لا مقتضى
 ثم يترتب عليه ملك البديل كما لو اتى بانيه على الزالة من زمان بيع وتبين ان النصب يجب للملك في البيع كالباع الا انما يجب
 اقتضاه وشرطه لثبتي تابع لانه ثبت التقييد بغيره لان ثبت مقتضاه بغيره واما ثبت ثبوت الشرط وبسبب لثبته كالثبوت لثبوتها
 ثبت الملك لثبته الذي شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرطه وهو انما ان تبيع ان لو ثبت الملك لثبته مقصودا بالنصب ولا يلزم

محاسب المدير حيث لا يوجب الملك فيه الغائب ان ادعى الضمان لانا نقول به والحق ملك المصنوع منه بعد اتم حرقه
 تحقيقا لشرط المشروع وهذه الضمان ولما اولم يظهر المدير بعد ذلك ولم يكن له كسب كان للغائب دون النصب وذلك لا يخل في
 ملك الغائب وبيان حق المدير فان حق العلق يثبت له بالتدبير والملك في المدير يتحمل الزوال ولكن لا يتحمل الانتقال الزوال كان
 لتحقيق الشرط فيثبت بها القدرة نظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ونقول القيمة في اليد
 ليست بيد من العين ان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين يتخذ في المدير فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل به وذلك
 عند الضرورة فحق كل محل ما كان له في الشرط في التحقيق انما هو في محل العين اذ انما يجد الشرط فيجعل خلفا عن النقصان
 الذي حل به قوله وكذلك الزوال لا يوجب المعاصرة اصله انما هو سبب للماء والسبب للولد اسي وكما ان الغائب
 لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزوال حرمة المعاصرة بنفسه اصله يعني نحن لانثبت حرمة المعاصرة بالزوال من حيث كونه زائلا
 لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من ان سبب الماء كالوطى كالحال والماء سبب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للكرامات
 المحرمات وبيان ان محل هذه المحرمات هو الوطى كالحال ليس لثبوت الملك ولكن لعن البغية ومجان ما لا يخل في شرط المرأة في الحرم
 لبعير ان شأوا واثبت له حكم الانسان ليقع ويوصى له ويورث وبين الوطى وبينها بعضية وكذا بين الوطى وبين الماء
 فيصير بعضها تحكما فيثبت حكم بعضية التي بينها وبين امهاتها والبغية التي بين الوطى واثبت له ذلك الماء وهو بعضها
 واثبت للماء والماء بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار الماء انسا استحق سائر الكرامات البشورة من جملة حرمة
 المحرم فثبت المحرم في حقه للبغية اعني تحرم عليه امهات الوطى وبناتها واما بالوطى وبناتها للبغية استحققت التي بينها
 وبينهم ثم تعدى منه به المحرم الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليها اسي تعدى حرمة ابا الوطى وبناته من الولد الى المرأة
 وحرمة امهات الوطى وبناتها من الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة لعضلا لآخر بواسطة لان جبهه صار جزءا منها
 اذا ولد كحالها منافع اليها وجزوا صار جزءا من لانه منافع اليها بتناسخ ايضا فعصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت المحرم
 بينهما بالبغية التي تحدث بينهما بواسطة حكم والى ما ذكرنا اشار عرضي في تعلييل عدم جواز بيع امهات الاولاد وتوابعها
 يتبعونها وقد اختلفت حكمكم بل من واما ذكر بدا من ثم اتسم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العاوق تتعدى
 هو سبب ظاهر فغرض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كما حصل تقدير اذ اعتبار الامية كما ان الوطى كالحال فعن لينة الوطى محرم غفلت
 من غير تغافل بينهما في انفسار اليه فيجز ان يقوم مقامه في اثبات المحرم ايضا فكان ينبغي ان تثبت المحرم بين الوطى والمولود
 لما بيننا ان كل واحد منهما صار بنفسه لآخر والاستمتاع بالبغى حرام لقول تعالى فمن اتفقوا فانه لك فانه لك ثم العاقلون بقوله
 عليه السلام نكح اليه ملعون الا ما تركناه في حق الموطورة ضرورة اقامته النسل كما سقط حقيقة البغية في حق آدم عليه السلام
 لانه المعنى حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة محرمات بينه ثم هذه المعصية لا تختلف باكمل والمحرم فلا يختلف حكم المحرمات
 فثبت بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو يخل
 بالوجه ليعلم ان يكون سببا للمحرم والكرامة به اعتبار انه حرث فتكون هذه المحرمات معناه الى ما هو مباح لا الى ما هو محرم
 الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ثم هو اذا جعلت به كان له ذلك من المحرمات بالبغية ومن سبب آدم ويكون

زينة ابتداء بحرمه عليه ويوقف في رحم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وتبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لا بحشاشه الا انه
 زنا ولد ذلك، هنا فان قيل فلو لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجهه ونها قول باطل فانه لو كان كذلك لما
 وجب به احد كذا في اجازية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه بل من حيث كونه مباحا للمصاهرة
 بمخطور ونحوه ان ثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فليس امر بالتحرك الى المباح عن التحرك الى المباح فترك
 الامنة فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى المباح وهو واجب وترك الواجب حرام وترك الحرام وترك التحرك الى المباح الذي هو ترك المباح
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالمحرمية والبيحة شئيين قلنا هذا وجوب احد من حيث كونه زنا من
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه تبوت وصف آخر لاصل الفعل بالفتوح في الفعل من حيث كونه زنا لا لا لوجوب فيه كما لا يشبه
 ذلك فلا يقع خلافه فيما هو سبب للوجوب فكذلك ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعدلا احترازنا عما قول
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عريان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى المحرمات وتجدى الى سببه
 ما قام مقامه من غير انما يعمل بعللة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء انظر الى كون الماء مطهرا لا يقترب منه ذلك هنا
 يدر وصف الزنا باحرمه تقياما مقامه لا بوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى المحرمات الاربع ووجه حرمة المحرمات
 المرأة وحرمة بنتها على الرجل حرمة ابائه وحرمة ابائهم على المرأة ولا عريان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق مخلوق الله تعالى فلا عريان ولا عدوان في صفته ولما استحق هذا الولد جميع كرامات الله
 التي استحقها الخلق من ما ارشده كما ذكرنا ثم تجدي اى المحرمات المذكورة منه اى من الولد الى المطلق اى طرفه وهما الاب
 والام لا غير لان حرمة المحرمات الموطوءة وبناهما لا يحسد من الله الا الى الاب وكذلك حرمة اباها والواطي وبناها لا يحسد من
 الله الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطرافه بالاوين والا جلد اجساد كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم يتعدى اى سببية تبوت
 هذه المحرمات ووجه حرمة المصاهرة وانضمير المستكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع
 انضمير المستكن في تنوعه الى الاول لان المحرمات لا تتعدى الى الاسباب لهذا العيد لفظه تتعدى والا لكان كيفه ان
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والواطي والتقبيل والتمس الشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله عليه
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ابي ليلى رحمه الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل بعللة الاصل اى
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكامهم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل والنوم
 والتعارف واختناين والسفر لما اقيمت مقام خروج البنحاسة وخروج المني والتمسقة عملت علما من غير نظر الى اوصاف
 نفسها وصلاحيتهما الحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في المأفادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يفت
 الى وصف التراب التي هو يتلوين قلنا ذلك بهما اقسام الزنا مقام الولد بمعية سببية فاخذ حكم الولد ابد ومعاير الزنا لا
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولما اقيم مقامه الولد لا يوصف باحرمية والتبع لما ذكرنا وما روي في غيره من الام
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا ناشدا ان ولدا الزنا يكون اصله منصفه اعدوا الى الناس من ولد الزنا
 كذا في الطريقة صدق احتجاج قطب الدين القنطري رحمه الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه الا لا يوصف وهو الولد بذلك

أي يؤمن أحمرته في إيجاب حرمة المعاصرة أي قيام مقام الولد وادوار وصف أحمرته في حق هذا الحكم خاصة لأنه حق سقوط أحمرته

فصل في حكم الأمر النسي في خيرة البسائر اختلف العلماء في ذلك اختلفوا عندنا أنه الأمر بالشئ يقتضيه كراهة ضده لأن يكون موجبا له أو ليلام عليه لأنه سالك عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ناسبا بطريق الاقتضاد دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك أنتحرك منسوب إلى التحرك ومنه السكون وطلب الاتياع في قولك لا تسكن منسوب إلى السكون وضده أنتحرك فاذا قيل أنتحرك بل لا أشرف في النسي من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا أشرف طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله أنتحرك فمحمل الاختلاف وهذا الفصل لبسائه اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بأن موجب الأمر الوجوب في ذلك أي في حكم الأمر والنهي في هذا الباب إليه فإن لم يقصد بامر ونهي فذهب عامة العلماء عنه من أصحابنا وأصحاب الشافعي حرمته عليه أصحاب الحديث إلى أن الأمر بالنهي نهي عن ضده إن كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر وإن كان له أضداد كالأمر بالقيام فان له أضداد من القعود والكروع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الأمر بنهيها عن الأضداد كلها أو قال بعضهم يكون نهيها عن واحد منها خير عين فصل بعضهم من أمر الإيجاب والندب فقال أمر الإيجاب يكون نهيها عن الأضداد كلها أو قال بعضهم يكون نهيها عن واحد منها خير عين فصل وأمر الندب لا يكون كذلك فكانت أضداد الندب غير منهي عنها لا بنهي تحريم ولا بنهي تنزيه ومن لم يفصل جعل أمر الندب نهيها عن ضده نهي حتى يكون الاعتساع عن ضد الندب مندوبا كما يكون فعله مندوبا أو بالنهي عن الشيء فامر بضده إن كان له ضد واحد كالأمر بالنهي عن الكفر يكون أمرا بالإيمان والنهي عن الحركة يكون أمرا بالسكون وإذا كان له أضداد أخذ بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث يكون أمرا بالأضداد كلها كإني جانب الأمر وعند عامة أصحاب الحديث أنه لا يكون أمرا بجميع الأضداد ثم عند بعضهم لا يكون أمر بالشئ منها وعند بعضهم يكون أمرا بالواحد من الأضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من أجل استقفاها من الخبر أنه فقد اتفقوا على أن عين الأمر لا يكون نهيها عن ضد المأمور به وكذا النسي عن الشيء لا يكون أمر بضده النسي عنه لكنهم اختلفوا في أن كل واحد من الأضداد يلزم في ضدها ضعف إليه فذهب أبو حاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة إلى أنه لا حكم له في ضده أصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وإمام أحمد بن من أصحاب الشافعي حميمهم وذهب بعضهم عبد الجبار وأبو إسحق حميمهم إلى أن الأمر لوجوب حرمة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وفتاى المصنف أنه يقتضيه كراهة ضده وهو المختار للفاضة الإمام أبي زيد وشمس الأئمة ونحوه كالأمر بهذا الأمر من تابعهم من المتأخرين وذكر صاحب القواعد طبع أن المسئلة مصورة فيما إذا كان الأمر لوجوب تحصيل المأمور به على الفور فاما إذا كان الأمر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الأئمة وأبو اليسر وذكر عبد القاهر البغدادية أنه إن الأمر بالشئ لما يكون نهيها عن ضده إذا كان المأمور به مفيق الوجوب لا يدل وتخيير كالصوم فاما إذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيها عن ضده كاللغات واحدة منها واجبة مأمور به غير منهي عن تركها بخلاف تركها إلى غير هذا واحتجت العامة به

بان الامر موجب لما بلغ الوجه فكان من ضرورية حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم انهي فكان موجبا للثبوت
 من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له انضداد لانه باسحقا شتمثل بوزر ما هو المطابق
 الاثر في ان لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالتقوى فيها او بالاضطجاع او بالقيام بغيره
 وهو الخروج فاما انهي فلما عدم النهي عنه بالغ الوجه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعادام النهي منه الا بآيات ضده
 فيكون النهي حينئذ امرا بفسده وان كان لا ضدا لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالفسد انما ثبت ضرورة
 النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بفسده واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات
 الامر بفسده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الايتسان بالمأمور
 ولا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد مستصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد مستصور
 بالامور فيمكن تحقيق حكم النهي بآيات ضده واحد فان الايتسان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
 الايتسان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير شتمين فلم يخله امر به الايتسا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تحريم
 بالنهي قياسا له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجبت لك السكون او انت تحميه في السكون كان كلاما مغتلا لان
 موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالفسد والاباحة والتغيير فياينه فاما اذا كان للنهي عنه اضداد
 فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد وان يقول لا تسكن ولا تحرك من اتى جهة شئت او تقول لا تقم ولا تسكن لك
 ما شئت من التقوى والاضطجاع وكذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد
 من الاضداد غير عين لان النهي لما اقتضى امرا بفسده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي منه لانه
 لم يثبت الامر بفسده واحد غير عين والامر قد ثبت في الجمول كفا في واحد انواع الكفارة واجتبت العترة بان كل واحد
 من الامر والنهي بخلاف الآخر فيضنه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للتعليق فلو كان الامر بالشئ نهيا من ضده
 وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الوضع
 لا يمنع ديسا الاثر في ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالته على ثبوت موجب وهو الطلب فيسأل لم يثبت له الا
 بطريق التعليق لانه ساكت عنه فلان لا يكون ديسا على ثبوت الملم يوضع له وهو التحريم فيسأل لم يثبت له ولا كان
 او لم يذكر الشيخ ابو المصنف رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهيا من ضده
 وعلى القلب لان كلام الله تعالى منه ما هو واحد وهو نهيه امر بها امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ
 شيئا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه الببارات والامر فيضنه مخصوصه
 وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضده المأمور به منهي عنه وضده النهي عنه
 مأمور به فاختلقت بهاراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
 وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يعلق بالتعريف لا من اللفظ
 ولا يفسر في بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضار وتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضد ما سكت به الناس الا انه قال لما لم يكن جعل الامر بصيغة جمل كل واحد منها موجبا في ضد ما سكت اليه من الناس
 بهو النسي منه ضد ما اوجب فيها الضيف اليه ضرورة تحقق تكلف الكساح اوجب العمل في حق الزوج بعينه والحرمة في حق الغير كذا دون صيغة
 ومن اختار لفظة الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بوجه الضد ولم يكن اختصاصها الى بصيغة جملت ثابته بطريق الدلالة اذا لم يمتنع
 عمل مثل الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما نفي عن النافذ يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات خطا النافذ
 اختار لفظة الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النفي وهو النفي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقصود وان كان
 ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وان كان هذا النفي بمنزلة نفي دور لشيء في غير النفي عنه فثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه
 ما اقتضاه الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النفي الثابت بالامر ثابته بطريق الضرورة والافتقار لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
 افتقار ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة متدفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فلذلك
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه لا يوجبها لا يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه ليس المراد
 بالافتقار اليها جعل غير المنطوق منطوقا يقتضي المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به ثابته بطريق الضرورة غير
 مقصود كما ان مقتضى ثابته بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فلذلك ثبت
 موجب النفي والامر منها بقدر ما متدفع به الضرورة وهو الكراهية والشرع كماله يقتضي ذكر ما متدفع به الضرورة وهو حرمة
 الكلام وذكر الشيخ ابا المعين في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا
 اقول انه نفي عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجب الوعيد على تارك المأمور به لاركانه ضد النفي منه وهو التارك للذي
 هو فعل كما هو منه جميع اهل القبلة ام لا فقام الامر بمن غير فعل التارك كما هو منه ما ابي ما شئت فان كان الوعيد موجبا لانعدام المأمور به فثبت
 ابي ما شئت فامر حاجته الى اثبات الكراهية في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل مخطوئته كونه وذلك لعل التارك لا يفيده
 بتوجه كل الوعيد تارك الفرائض وثبت العقوبة ولو لم يتغير التدبير منه كما يشترط فعل كونه وليس يقتضي عنه ولا مخطوئته اما بابه
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب النيران الضياء فقال او قال لبعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
 صلوة الفرض والاستماع عن تحصيله حرام ايا قبح عليه والكراهة لا يعاقب على فعله وجيب بان الضد انما يجعل كرهه وان اذالم
 كره الاشتغال به مقفولا كما سوره فاذا تضمن الاشتغال به تقوية الامور المحمودة كبره بالنظر الى التقوية ويصير سببا لتوجه الوعيد
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم الفجر حرام بسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وجعل بل مباحا بسبب
 نيل الثواب باعتبار النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل حال لغير قبوله وقاعدة هذا الاصل ان التحريم
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه ليفوت الامر فاذا لم يفوت كان مكرها كالامر بالقيام ليس مباحا من اعتقود
 اصلا حتى اذا تعدت ثم قام لاقتصد صلوة ولكنه كرهه وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
 بالامر لان الامر لم يوضع لتحريمه وانما ثبت التحريم ضرورة على ما ينال لم يعتبر اعم لم يجعل التحريم في الضد ثابته بالامر حيث تقويت الامر
 اعم المأمور به اي انما يجعل التحريم ثابته في الضد اذا ادعى الاشتغال به الى قوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت المأمور به
 حرام فاذا لم يفوت اعم لم يفوت الاشتغال بالضم المأمور به كان الاشتغال بالضم كرهه والامر بالامر بالقيام اي في الصلاة

ليس من العفو بل من الاصل والاعتدال في اذاعتدالهم تام لم يفسد عليه نفسا اعتدوا ولا نه لبيت بما هو الواجب بالامر ولكنه اعي
العفو ويكره لان الامر بالقيام بتمضي كراهية ثم سياتي هذا الكلام منه شرع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يدرعون به العفو على قنات
الامر به اليك كما بناء شيخ رحمه الله فلا يظهر التحلاف سبب الا في الامر المطلق لان الواجب المضيور على العفو بالاتفاق مثل العفو عن قنات
الامر به بالاشتغال بعبده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب المضيور مثل السلوة على التراضي بالكفاية فلا يكره
الاعتدال بضمي الوقت لان التفتيش لا يتحقق قبله ويكره مكره على ما اختاره شيخنا في رواية ينفى ان لا يكون مكره اذا لم يكن التفتيش كرويا
لعدم ما دونه الى امر جرم او مكره فاما الامر المطلق فعلى التراضي عندنا كالوسع وعلى العفو عند بعضهم كالضيق فلا يحرم العفو عندنا لعدم التفتيش
ويكره على ما اختاره شيخنا رحمه الله فكان معنى ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التفتيش كما قلنا وعند بعضهم يحرم العفو لغوات الامر
به والاختلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراضي امر على العفو ولم يكشف على سره السئلة قال صاحب الميزان هذا فصل
قوله وعلى هذا القول يحمل ان يكون النهي مقتضيا في حده اثبات سنة يكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس
الخيط كان من هتة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية حمله ان يكون النهي مقتضيا في حده اى عند النهي حنه
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادى من المحرمية بدرجته وجب التفتيش الامر
الثابت في ضمن النهي سنة العفو التي هي ادى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد بان سنة ما هو الصلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترجيحاً يكون قسراً الى الوجوب وانما قال يحمل
كذلك لانه لم ينقل هذا القول نعم من اسلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التفتيش اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما دقت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحمل ان يكون للناس فيه احوال على حسب احوالهم
في الامر ولهذا اى لان النهي يقتضي سنة العفو قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط لقوله عليه السلام لا طيبس المحرم القباويل
القبض ولا السراويل ولا القمانسوة ولا الخفين الا ان لا يجزى التفتيش في قطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من
ليس الازار والرداء اى كان لبسهما مرغوباً فيه بهذا النهي لانه لما نهى عن لبس الخيط كان ما هو الملبس غير الخيط اقتضا ان يثبت بهذا
الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادى ما يقع به الكفاية عن غير الخيط

فوصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسباباً اى بيان الطرق التي
تقر بها الشروعات وتثبت بها افعال عامة اى ما بناه الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسباباً بالاعتدال
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع ودون خيره وهو اختيار شيخنا في المنصور
وتقال جمهور الاشعة للعقوبات وتحقق العباد واسباب ليعتاد وجوبها الى العباد واستفاد الاعتدال وجوبها الى ايجاب الله تعالى
وخطابه واكمال بعضهم الاسباب اصلاً وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه يثبت بالرصف الذي حصل حله
ويكون ذلك اشارة لبشر الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى
كما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفه الايجاب صفة خاصة لا يجوز التصاف الغير بها كصفة التخليق فكان
في اضافته الايجاب الى الاسباب قطعه من الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض بوصف النص علامة واما ربه على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او ملل موجبة مجازا للظهور او كما هو التذلل الى عندنا بان الاسباب كانت موجودة قبل الشرح والامر
 معها وقد توجب ابدال الشرح ايضا بالاحكام في حق المؤمنين والعبيان وفي غيرهم ولو كانت علما للاحكام لما تصور انك كما من الاحكام
 كما في الملل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الاكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتبع الدعوة وهو الذي اسلم
 في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لانه في حقه من فرق
 بين العبادات في غير ايمان العبادات حيث لا تدل على الخصوص فتعطف الى ايجابها لانه عطفنا وجوبها بالاشياء والما العقوبات فتعطف الى الاسباب
 لانها حادثة كسب العبد فتعطف اليه وان الواجب في العبادات ليس الا الفعل وجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة الى
 شيء اخر فالعبارات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب اضافة وجوب الفعل الى الخطابة
 وكذا العقوبات فان الواجب على العبد ان لا يسلم النفس وتكمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لا يجوز ان يضاف وجوب
 عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب لانه حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهن ثم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة قطع هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات الى الاسباب عند عدم العبادات اما العامة فتعطف على
 تلك شرع العبادات اسبابا ايضا وجوبها اليها والوجوب في الحقيقة هو التذلل الى كما شرع لوجوب انحصار على وجه ما
 ايضا لوجوب العبادات والوجوب هو التذلل الى فعمل سبب وجوب انحصار السبب وجوب انحصار السبب وجوب انحصار السبب
 الكساح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها بالاشادات بخصوص انحصار السبب وجوب انحصار السبب وجوب انحصار السبب
 الايجاب الى التذلل الى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن ندمه بسنة وبجماعة ومن انكر البعض واقرب البعض
 فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائر ما الى الاسباب ايضا بالدليل
 وتوهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى التذلل الى فاسد لانا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها
 اذ لا يوجب والا لزم لا يتصور لاسن مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
 لا يمنع من اضافة الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف حصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل في
 وجب انحصار عليه وكذا الشئ يحصل بالطعام والارواء والمال اثره ايضا وذلك الى الطهر والساقى فكذا هذا وتوهم الاسباب
 كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة يحصل التذلل الى اياها كذا كذا فلا يكون اسبابا باقيل ذلك كاسباب العقوبات
 وحقوق العباد كانت موجودة والسك ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرح اسبابا واما الذي
 اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فاما لا تجب عليه العبادات قيل بل يوجب الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
 الا وادركه حقه تحقيقا ولا تقدير اذ لا ثبوت للخطاب منه حقا أصلا ولا اسبابا لاجاب القضاء لانه مبني على
 الاداء وان في ايجابها عليه جبريا لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب مع جادة فيستطير
 نعم للنجح والتقصير لندرة لمحق بالكثير وسياتي في الكلام في انشاء التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالتذلل
 كما هو اسماءه ومعناه وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات شرعية
 مما تبي في الشرح باسباب جعلها الشرح اى الشارح اسبابا لئلا اى لذلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب المعاملات لئلا يفتى

فلا يحكم ظاهر الكون المشايخ اختياروا اللفظ بسبب لانه اعم اهم ولان هذه الاسباب هي الحقيقة امارات على ايجاب الشايح الذي هو سبب من لانها
موجبة على الحقيقة فبذلك انما هو موجب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لا يستحيل له ثبوت صفة الالوهية لغيره
الا وجعل الاسباب امارات على الايجاب فيسير اعلى العباد وكون الايجاب مذهباً فيضاف الايجاب الى سبب الالهية فقولنا لا يجب الالهية
سبب وجوب الحج الالهية لانه يضاف الى الالهية في الشرح قال الله تعالى وفيه على الناس حج الالهية والامانة من دلائل الالهية على ان يثبت
قالوا لا يثبت الالهية حرمه شرعاً فجزان يصير سبب الزيادة شرعاً فان المكان المحرم قد زار قطعاً والاعتقاد ان الزيادة لانه تعالى فيكون زيارة انقطاع
لله تعالى لانه لو كانت الوقت فشرط جزا الالهية لكان عدم صحة الالهية وادعاءه ليس بسبب دليل لانه لا ينسب اليه لا يتكرر الحج بتكرره وقررت
معناه الالهية مع اتفاد التكرار الوجوب بتكرره دليل للشرعية ولا يقال ان التكرار شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء
غير جائز لاول شوال فكيف يقال ان شرط الالهية لانه لم يكن شرط الالهية لانه كان سبب الوجوب لانه لم يكن سبباً له لم يكن انضافاً او
اليه مضى وقد يقال ان التكرار كمال يقال وقت الصلوة فدل ان سبب الالهية لانه يقول الوقت شرط الالهية لانه كان هذه عبادة ذات اركان
شرح اداءها من غير ان تقسم على اكنة وازمنة وخصص كل ركن بوقت معين كما يخص مكان مخصوص فلم يجر قبل وقتها الخاص كما لا يجر
في غير مكانه فلهذا لم يجر طواف الزيادة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجر رمي اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل الزيل منه ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف في سعي
رمضان لم يكن سعيه مقبلاً من سعي الحج حتى اذا طاف للزيادة يوم النحر لم يجر سعيه ولو كان طاف في شوال كان سعيه مقبلاً
حتى لم يجره اعادة يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشر والصلوة باوقاتها وقرباها
باسبابها اي صوم شهر رمضان بشرط احوال واجب شهر رمضان فالامام للعهد فبقيا التفتي المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام
ابن زبير والامام شمس المنة ونحو الاسلام وحده الاسلام اني اليس من تأييدهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم الشرع لانه يضاف
اليه وتكرره بتكرره اي مع الاداء بعد دخول الشهر والصلح قبله لغيره اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس المنة والشرعي الى ان سبب مطلق
شهر رمضان سبب في الالهية الايام والليالي متمسكان بان الشهر اسم لجزء من الزمان فتشمل على الايام والليالي وانما جعل الشرع سبباً
الظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثمانية الايام والليالي جميعاً والدليل على ان كان مفيداً في اول ليلة من الشهر ثم من قبل ان يجمع
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه باشهاد من الشرعي حال الاقامة لم يلزمه القضاء وكذلك انما
اذا افاق في ليلة من الشهر ثم من قبل ان يجمع ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذلك انية اداء الفرض لغيره بعد وجوبه والليالي
بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقضي الا ترى انه لو لم يجر قبل غروب الشمس لكان
نية وجوده قوله عليه السلام صوموا الروية فانه نظير قوله تعالى اتموا الصلوة له لو كان الشمس في وقت الصلوة قل اتموا الصلوة فانه
ونحو الاسلام وحده الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
الصوم فذلك اليوم يجب صوم جميع اليوم متقارناً لان الواجب في الشرائع استغناء عن الصوم كل يوم عبادة على حدة فخرج من
تجمل بغيره لانه لا يشرط وجوده بالارتقاء عند طرقاته كالمطلات في اوقاتا بل الفرق في الصلوات
اكثر منه في المطلات باعتبار ان اداء النظر لا يجوز في وقت الغروب ويقترب من وقت العصر قبل اداء النظر وهذا المعنى فبما نحن

موجودة وزايدة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اذا تأخر ولا تقصير ولا تقلا فكان كل عبادة متعلقة بسبب على صفة وذلك بالطريق
الذي قلنا لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الاوقات دون الاسباب
فما صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني لاداء شرا سببا لوجوب فعله ان الاسباب هي الايام ودون الليالي والحوادث عن كلامهم في السنة
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها بالعبادة الشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام نفعها
وكما سألنا في شرف يحصل باعتبار سببية وذلك بان يكون محلا لاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن المحزون الذي سئل عن
الاني طرد من القيلة فلهذا اهل الوجوب مع المحزون الا ان الشرع اسقط عنه عند نقص الواجبات ونفعا للحرج واحتمل الجمع في
حق الصوم باستثنائه المحزون مع الشرع ولم يوجد واجزا لنية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا للصوم في حق هذا الحكم ضرورة
تقدرا وان النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقترنت النية في الليل بمقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها نحن
ففيه قوله في الصلوة باوقات سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتنا التي شرعت فيها بدليل انما تنسب اليها فيقال صلوة الفجر صلوة
انظر وانما تذكر ربك بالاذنات وهما من الامارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تقصاف اليها مثل حد الزنا
وحده الشرب بعد السرقة وحده القذف فانما شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في اسيماها كانت اسبابا لها قوله الكفارة
التي هي فاسدة من العبادة والعقوبة بما تقصاف اليه سبب متردد بين الخطر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر
متردد بين خطر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقفل الخطا وقتل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنقذة السنية باحث وذلك
لان الكفارة فاسدة من العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتقاق والصدقة ولانها كفر الذي نسب تحريمه
ولذلك سميت كفارة ولما يقع التكفير الاسما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض اذا دأبنا الى من وجبت عليه لئلا يسهل
باختياره تحقيقا المعنى العبادة فان العبادة فعل بياشرة العبد باختياره الله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا جزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد وودم تجب مبتدأة على وجه التعظيم عند تعالى كما وجبت لانها
فكان في اسيماها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطيئة الذي يستحق المأثم به واذا كانت مترددة
بين الامر من وجب ان يكون سببا مشتركا على صفتي الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدائها يكون على وقف المؤثر ولذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل العمد لهما في الخطر
سببا لما كما لا يصلح السبب كقتل سجن ولهمين العقوبة قبل بحث سببها ثم الاظهار بعد اصلاح من حيث انه يلائم
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخلو من حيث انه ضايع على الصوم فبطل سبب الكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والشرع انحر
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصوره لايحجب الكفارة وانما الوجوب للكفارة الفطر وقد
بيننا ان الاظهار من حيث انه يلاق فعل نفسه الذي هو مملوك له فكنت فيه جنة الاباحة ولا تفاوت في تحقيق هذه الجمة من
ان يكون الاظهار بالزنا وشرب الخمر او بوقوع الابل وشرب الماء ولم ينتبه هذه شبهة في سقوط الحمد لان شبهة الدارئة
للحدس التي تورث خلاف حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة لان الصوم لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
اما وقت الجناية اذا كتمت بالافطار لا تصور بعد التام كان الاظهار قاصرا في كونه جنائيا فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الامة غير من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر والامام ابو زيد في الاسرار اتوا في في رمضان
 ذلك الزنا حراما في نفسه لا في الصوم وحرام الخمر وهو واجب كونه حراما في نفسه الحمد الذي هو محرمه بسبب المعنى الاخر كقوله لا
 ما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالاحكام بهذه النسبة من حيث ان الخير لو لم يكن لما كانت هذه الحرامات ثمانية والنسب
 خطأ وان كان من الخطأ والاباحة ايضا لانه من حيث الصوم روى الى صيدوا الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك القنيت وباعتبار الحكم هو
 الخطأ لانه اصحاب ادسيا حرموا فصلا سببا لما وكذا الاصطلاح مباح في الاصل وباعتبار الاحرام مخطو وحيث ان متروا من الامرين
 وكذا اجمع في الامين العقود منعتنا الخطأ والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مستند الى الله ولذا اشترت في بيعة
 فخره بحق فخرهم كانوا يملكون في البيعة التي عليه السلام على انهم لا يشركونه ولا يوثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يحلف في
 السببية لبعض دعيه انما سببها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لاسمائكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحتفظوا انما لكم
 اي استمروا من الامين وخطأ انفسكم عنها والثاني ان الامين الصادقة عقد مشروط بحلف بها في الخصومات وتزمنها شرعا وكذا
 سبابة الما انما تأخذ معنى الخطأ باعتبار الحكم فكانت دائرية من الامرين فيصعب الكفارة ومنها الوجه يشير الى ان الامين مع الحكم سبب
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامين سبب الحكم مشروط الى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة
 قوله والعلات تعلق البقاء بالقدور فيما يليها الاول متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكذا العلالت مشروعة بكذا سبب
 شرعية العلالت تعلق البقاء بالقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو لبقاء العالم ونفسه وكهين تباليها اي سبب شرعها من تلك
 علان تبالي كذا اي يخرج من فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سبب البقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا نقول وجود سبب البقاء ولكن تعلق البقاء واقفاره اليها سبب شرعيةها وهو امر سابق سبب شرعيةها فاصلا سببا
 لها وبما ذكر المشايخ افلا في التامضي الامام ابو زيد شمس الائمة وقر الاسلام رحمهم الله تعالى خلق هذا العالم بقدرة بقائه الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتان المذكور الانا في مواضع المحررات فشرح لفظ
 يتا دعي بقاء الله تعالى من غير ان يحصل بفساد ولا مضايح وهو طريق الاذواج بلا شركة في المرأة لان في الثنا سبب قساوا
 وفي الشركة ضحايا فان الاب تهي اشقة تبيد رايحاي الموت عليه وليس للزوج قوة كسب الكفريات في حمل الحملية وكذا الاطراف البقاء
 النفس الى اجل غير اصابه المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يد واحد وانما يتبين من
 تحصيله بالمال فشرح سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ثمانية كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في الثنا سبب
 من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والاسمان بالايات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسماؤه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات كذا في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابا جيب منا
 تنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجابات بواسطة تبشير اهل العباد وقطعا شبهة المعاندون او لو لم يوجد سبب
 ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يكن الا لازم عليه فوضع السبب الظاهر الزايم عليه وقطعا شبهة بالانكارية وحدث العالم
 يصلح بها لوجوبه لانه يدل على العنفة والحيث هو يدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحيث انية
 تبيد دل على ان له صانعا موصوفا لصفات الكمال فنشر عن الحقيقة والذوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله الهمة

تدل على البعير وانما المشي يدل على السير فهذا السبيل العلوي والمركز السطح اياه لان على الصانع العليم انخير هذا الذي ذكرنا هو
 طاعة القاضي الامام ابي زيد وتالعه فيها عامة المتأخرين قاما للتقدم من مشائخنا فاعا الواسب وجوب العبادات نعم الله تعالى
 على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من النعم انواع انهم بالقصر العقول على الوقوف على كميتها فنضال عن القيام بشكرها
 واوجب هذه العبادات علينا بآثارها ورضي بها شكر السوانغ انما لفائدة وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان كانت
 مدة عمره وان طالت فالإيمان وجبت شكر النعمة الوجودية وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواجب والصلوة وجبت شكر النعمة
 الاعضاء والكسيلة وهو وجبت شكر النعمة اقتضاء المشوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجس وجبت شكر النعمة
 فان الله تعالى لما افاضه الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لمجتمعة فوجبت زيادته او الشكر هذه النعمة وتبصيرا للامان من السران
 ثبت ان اسباب هذه العبادات النعم الى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر بالزمام
 اذا اراد وجب علينا بسببها كاي شيء يجب بالمشي ثم لطلب بالاداء القول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لان
 الوجوب بالاستفاد الا بالامر فقال ليس الامر بالزمام او ما وجب به او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
 في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر بالزمام او ما وجب علينا بسببها كاي شيء يجب به المشي في ذمة المشتري ثم لا يلزمه
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا ينهم من وجوب العبادات شيء سوى وجوب الاداء فثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي
 يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع قلنا في خير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
 العموم فانه مشروع قلنا في كل يوم وجب الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروع واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
 بالاداء لوجود شرطه وهو تمكن من الاداء او لم يوجد كذا ذكره شمس الائمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة
 على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعمى على يوم وليمة آتى الدليل على ان فضل الوجوب بالسبب
 وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا
 الانحاء والمجنون على يوم وليمة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية فثبت
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب لوجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
 ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرط القضاء فيه
 كالفنية وغيره لو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء كل كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الا ان
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاء ما بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والحائض اذا اسلم او لمع او طرقت بعد
 خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب جهتا ومع الوجوب رجعت شرط القضاء
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالتزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المنع عليه والمجنون
 لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه صلا حتى لا يجب عليها القضاء بعد الافاقية اذ كان
 المجنون او الانحاء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من الكسبية الاوقات للعبادات من اصحابنا فثبت
 بجمع التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه الصلوة يكون المراد من الاجماع اتفاق علماء دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بسببه الحكم اليه وتعلق به لان الاصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم من اشيع اعادة كون
 اشئ سببا فقال انما يعرف السبب انما بسببه الشئ بسببه الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وم الشهورج البيت وجد الشرب وكفارة
 القتل وتعلق به اي الحكم بالسبب بان لا يوجد بدون وتكرار تكراره لان الاصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للشيء
 وان يكون الشئ المضاف حادثة بالاضافة اليه كقولك كسب فلان اي حدث لعبد واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للشيء
 كان الاصل فيها اضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز ونحو الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط
 فانما يضاف اليه لانه لا يوجد عند تشابه العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازية
 ان الاضافة الترتيب فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد عرف بعد ما يضاف اليه لان الاضافة لوجب الاختصاص وهو
 حتى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان مكررة لشيوعه في الغلمان ولوقلت جاني غلام زيد ما معرفته لاختصاصه به
 ثم اخص من الشئ بغيره فذلك يكون بمان فاختصاص الغلام بزيد يعني الملك واختصاص الابن بالابن في قولك ابن فلان بمعنى الذي اخص
 اليه بزيد في قولك زيد يعني الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصور بضافتها الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما
 واجبا بها اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار وجوده والواجب يحصل في هذا الوقت
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحوادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل
 وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادثة فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اكرر تكريره ولان اضافة اليه
 دليل قوله وتعلق به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشئ وتعلق به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامر
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا كرا الحكم بتكرار الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيها نحن فيه امر
 حادث بتكرره فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس منها الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي
 التكرار ولا يستعمل وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبد تصدق بدينهم من مالي اذا امسيت او اذا وكلت الشمس لا يقتضي
 التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدينهم مطلقا على امر بانه يفتقن ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب يضاف اليه وان تكرره
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل السجدة والكفارات فانما يتكرر بتكرار سببها قوله وفي صدقة الفطر اسما
 جعلنا الراس سببا والفطر شرط عام وجود الاضافة اليها لان وصف المؤنة يبرج الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرار الفطر فلهذا
 تكرر وجوب الزكوة بتكرره كقول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة تجدد بمعنى الزمان كما ان النار الذي
 لا بد له ان المال سببا للوجوب الزكوة تجدد بتجدد المحول ويصير السبب تجدد الوصف بمثلثة التجدد بنفسه جواب عما يقال لما كانت
 الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر
 زكوة رؤس الناس
 بكرة قطرهم لم يقول رسول الله صلوات من التمرة ووجدت الاضافة الى الوقت فقتل صدقة الفطر والمراد وقت وكذا
 يتكرر الواجب بتكرار الوقت مع استحاد الراس كما يتكرر الراس مع استحاد الوقت فلم يجعله الراس سببا والوقت شرط
 ولم يجعله الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت أشهر من اضافة الى الراس فقال
 لما وجدت الاضافة اليها رخصنا الراس في كونه سببا لوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي صلى الله عليه وسلم

اجرا بحري المون في قوله عليه السلام او يمن تموتون اى يحكموا هذه المنة من حيث يكونه عليكم والاصل في وجوب المون راس على عشرين الوقت فان نفقة العبيد والردا يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المنة دون الوقت وكذلك منة الشئ بسبب بقائه وذلك يصور في الراس دون الوقت فنحن ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالانماثة في حق المسافر اما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع استحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقديره فان الراس لما صار سببا بوقف المنة وهي تجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة التجدد تقدير التجدد المنة كالنصاب لما صار سببا بوقف النما اعمار كالتجدد عند تجدد النما اعمال السوم على تكرره وجوب الزكوة بتكرار السوم في نصاب واحد قوله وعلى هذه اكره العشر واخراج مع استحاد السبب وهو الارض

الناسية في العشر حقيقة بالنماذج وفي النماذج حكما بالتمكن من الزراعة اى على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب تجدد الوصف يصير التجدد حكما بتكرار العشر واخراج مع استحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب للزكوة المال النامي والدليل على سببية الارض اضافته العشر والنماذج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرت وارض خراجت باعتبار صفته انما وان العشر اسم لمخرج النما فلا يمكن ايجابه بدون النما وان الخراج ليقط اذا اصطلم الزرع آفته ولم يبق من السنة ما يمكن اشتغال الارض فيه فنحن ان صفته النما معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة اذ ان النما الحقيقية اعتبر في العشر لانه مقدر يخرج من النماذج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق النماذج في ارض الخراج اعتبر النما التقديرى بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غير جنس النماذج فلا حاجة الى تعليقه بالنما الحقيقية بل يكفي فيه بالنما التقديرى رعاية بجانب المعاوضة ثم ان كل ما منها يتكرر بتكرار النما مع استحاد الارض لان الارض يصير كالمتجدد تجدد النما تقديره انما ذلك الراس في صفته لفظ

فصل في الغرمية والرحمة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض فالرحمة اسم لما ينشئ على احذار العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا وان افضل كذا يميننا لان توكيده بصيغة رتبة يميننا ويقال عرمت عليها اى ائسمت عليها الرحمة في اللغة اليسر السهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشئ وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالته لانه تقييد في التعريف ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالنكاحات والرحمة اسم لما ينشئ على احذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الاقطار في رمضان لهذا المرض والسفر ومجاعة لعنهم الغرمية ما استمر على الامر الاول واستمر علينا بحكمه انما نحن عبيده والرحمة ما تغفر من حشر الى ليسر بواسطة عذر المكلف قوله والغرمية انقسام اربعة فرض وواجب وسنة وفعل ويدخل في هذه الانقسام الفعل والترك فان الترك المعنى منه فرض ان كان له ليل مقلوما ترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة ترك اكل الضب والعب بالبطيخ سنة ونقل النكاح وانه ترك ما قيل فيه لابس وليده ما ذكره شمس الاكثمة الواجب ما يكون واجب الا اذا شرع او واجب لترك فيما يرجع الى الحمل والحرمه وقيل في انحصار هذه الانقسام الى الزينة لا تحلوا من ان كيف جاءها اولاد الاول هو الفرض والثاني لا يحلوا من ان يعاقب بترك اولاد الاول هو الواجب والثالث ما يخلوا من ان يستحق تركه للمامة اولاد الاول هو السنة والثاني هو النقل ويدخل في القسم الاخير البباح ان جعل البباح من الغرام

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاسمائها ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخرج من ان يترجم جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
 فاولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفظ لا يكفر من او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او ظاهرا عليه رسول الله عليه السلام وهو يستلزم المشورة او لا يكون وهو النفل والطبع والتدبیر واما
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاعتقاد او لا يتصل به وهو المحرم او لا يتصل به وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتقدريا بالعقاب وعلم بالبدن حتى كفر
 جاحده ونفيس تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا اى تطينا الاحكام فيها
 وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اى قد تم بالقسمة واليقال فرض القاضى النفقة للزوجة اذا قطعها وقد رلما وفي الشريعة
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل
 هو ما يلحق بالمكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجائز يخرج المصلحة في اول الوقت واصوم في السفر عنه فانما يقع
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اى الاثر الثابت بالفرض اللزوم
 علما وتقدريا بالعقاب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة لشبهه بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
 لو تبدل لغيره يكون كفا لا انكار الدليل القطعي وعلم بالبدن اى يجب اتقائه بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان لغيره عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى فيسب الى الكفر من الكفرة اذا ادعاه كافرا او منه لا يكفر اهل قبلته كما
 لا يكفر اهل قبلته غير ثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكلب يتأكل اهل البيت شعرا وطائفة قد كفر وسف
 بجحيم وطائفة قالوا اسمى ومن ذلك في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيثبت وحكمه اللزوم علما بالبدن
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ونفيس تاركه او يستخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
 في اثبات العلم اليقيني ملحق بالعدم وذلك ان في ايجاب العمل ثانيا موجودا اوله ساقط على المكلف بدون ان يتحمل
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه تطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمل عن اختياره شرح صدر او هو ما خذ من الوجيب
 وهو الاضطراب سمي به لثروده واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وتعلم
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصلاة
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن غيب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
 لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد منبسط على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الاثبات قطعا قوله ونفيس تاركه
 اذا استخف باخبار الاحاد وترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستقفا باخبار الاحاد وان لا يرمى العمل
 بها واجبا او تركه متقنا ولا لها او تركه غير مستخف ولا متاويل ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو خبر الواحد
 وذلك بدو وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض
 وفي القسم الاخير نفيس ولا يفتل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معتقده ونسقا هو المذكور

تأويل

في حاشية الكتب وعليه يدل كما تمس الامتداد وهو صحيح وما ذكره من اشياء الى ان تركه لا يوجب التخليص اصلا وتوجب التخصيص بشرط ان يكون
 مستخفا ولا يوجب ان يكون متاركا وليس فيه ولا في مستحق التخصيص في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وجوابه التوقيف بدل على انه لا
 تفصيل فيه ولا التخصيص الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالكتبة في لزوم العمل والنافذة في الاستخفاف حتى لا يكتفى بجوابه
 ولا تفصيله وحكمه انه لا يكتفى بالنافذة بل يكتفى به ولا يفتقر ببركة هذا الا ان يكون مستخفا بخبر الاما مافسقه ولكن يصح ما ذكرناه واولا
 لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتركه على وجه الاستخفاف يكون خلا لا مبتدعا وبدون الاستخفاف وان قيل يكون
 ناسقا قوله فاما ساقه ولا خلاف في انما تركه متاركا ولا فلا يفتقر ثم الشافعي انكر التفرقة بين القرض والواجب وقال هما مترادفان
 ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلزم شرعا لوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال في اختلاف طريق القسوت لا يكون
 اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوازل لا يوجب اختلاف حقا لهما وكذا اختلاف طريق الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلاف
 في نفسه من حيث هو المحرم قال في تخصيص اسم القرض بالقطع والواجب بالظن لان القرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
 به او مظلونا وكذا الواجب هو الا لازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظلونا وكان تخصيص كل واحد بقسم محكما ونحن نقول انما ان
 انكر كونها متباينتين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين بالآخر وانكر التفرقة بينهما محكما بان يقال لا
 تفاوت بينهما في لزوم العمل بليل الكراه لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظنون به ظاهرة لان ثبوت
 المدلول على حسب الدليل فتى كان التفاوت ثابتهما بين الدليلين لا بد من ثبوت من المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم محكم في احد
 لانما يخص القرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى استقر على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
 ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في القرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التسمية فاصحاب ان
 عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في القرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وحده وعندنا التفاوت
 بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في القرض اقوى من وجوبه في الواجب وبينا ان بعض المقطوع به وهو
 قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن او جب قراءة القرآن في الصلوة او المداومة القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النسخ
 بالاطاعة وهو متين اول الفاتحة وخير ما يقتضي ان يحجج المكلف من العدة بقراءة غير الفاتحة كمن يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو
 قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب او جب الفاتحة حينا فوجب العمل بخبر الواحد منه وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب
 وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويجعل بالدليلين على
 مرتبها قوله ولستم هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان الطالب لمراو باقاسها من غير افتراض ولا وجب لانا طريقة
 امرنا باحيائها فستحق الامتداد تتركها وامن لو كان استه لانه الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسن اظهر طريقه وسطه وان لم يعجب
 برفق من باب طلب فان احدث الله منه فباستبار ان المار يصيب ويحري فيه جرات الما ومنه قول الشاعر مع سبعة باعنا المطى
 الاباطع ووجه في الشرعية اسم الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجب كما اشار اليه الشافعي في بيان الحكم سواء
 سلكها الرسول عليه السلام او غيره ومن هو علم في الدين وحكمها كذا اقبال سمس الامتداد حكمه استه هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
 ان رسول الله عليه السلام يتبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بالظن استه خال عن منه القرض

والواجب الا ان يكون من اعلام الدين كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك معنى الواجب في حكم العمل
لانها شرطية امرنا باحياها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما ينهى
فانتهوا وتولوا عليه السلام عليكم تسبيح الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من تركه سني لم تنال شفاعتي والاحياء اني انقل فبكر افضل يستوجب
الائمة في الصلاة في الدنيا وحرمان الشفاعة في الآخرة وذكر الوالد الميرزا اما حكم سنة فبما ان كل فعل واخط عليه رسول الله عليه السلام
مثل تشهد في الصلوة والارباب يندب الى تحصيله ولا يلزم على تركه مع كونه اسم ليس بكل فعل لم يلزم اخط عليه رسول الله عليه السلام بل تركه
في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار النفل في اعضاد الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلزم
على تركه ولا يلحقه تركه وزروا ان الشرايح في رمضان فانسانه الصالحة رضي الله عنهم اذ لم يلزم اخط عليه رسول الله
عليه السلام بل واخط عليه الصالحة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ولا يلزم على تركه ولكنها دون ما واخط عليه
رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقرب من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحابنا شافعي
رحمهم الله يقولون سنة فعل واخط عليه النبي عليه السلام فاما العمل الذي واخط عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس سنة وهو
على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون احوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم القياسية وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة السلوكية في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام
الدين ولكن الاختلاف في ان اللاحق لفظة سنة تقع على سنة رسول الله عليه السلام او على سنة غيره عليه السلام
قوله سنة المدي يعني سنة اخذها من تكميل المدي اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اسادة ودون الكراهية مثل
الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير ميلا بالترك وفي
بعضها انه يثم في بعضها يوجب القضاة وهي سنة لا يوجب تركها لانها ليست بواجبة واذا اقتصر على ترك الاذان والاقامة
اصروا بها وان البواقي تملوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يفتاؤون عند الامراء على ترك الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف رحمه الله القابل بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يلزم على تركها ولا يفتاؤون
عليه لغير الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصار على تركه تخفاف بالدين فيفتاؤون
على ذلك كذا في المبسوط قوله وما تركها ليستوجب اسادة وكراهية اي يستحب جزاء الاسادة وجزاء ارتكاب المكروه وهو
اللوم والعقاب او سمي جزاء الاسادة وارتكاب المكروه اسادة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله
والزوائد وما تركها لا يستوجب اسادة النبي صلى الله عليه وسلم في قيامه وقعوده ولباسه وسطحه فيخرج الا ان اخطا المذكورة في
باب الاذان من قوله كبره او قدا اسادة ولا يابس به وميث قال لم يبعد فذلك من حكم الوجوب اي النوع الثاني السنن الزوائد
التي اخذها محسن ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اسادة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة
كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من اشئ واللبس والاكل
فان العبد لا يلزم باقامتها ولا يثم بتركها ولا يصير ميلا ولا افضل ان ياتي بها وسطح هذا امر على ان السنن لو كان ان
تركها هو من سنن المدي لوجب الكراهية والاسادة وتركها هو من سنن السنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من البسطة فيقول مذكورة ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله ذكره الاذان فاعدا لما روي عنه
حديث الرويان الملك تمام على بدنة ما لحظ اني اصله ومذكورة تكرر الاذان في مسجد مملوءة ومذكورة ترك استقبال القبلة لمخالفة
السنة وان صلى اهل مصر بجماحة بغية اذان ولا اقامة فقد اساء كالترك السنة المشهورة وان صلى باذان و اقامة بارت
صلوات مع الاساءة فالاساءة للمخالفة السنة والترك لبعض الفتنه ولا باس بان يؤذن ويصل ويقيم آخر الان كل واحد منها
ذكر مقصود ما لا باس بان ياتى بكل واحد منها رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا اذا كان يحب وكذا اذا كان العاصي في بعض الروايات لانه خلاف السنة
التواترة فما ذكرنا وما شال يخرج على هذا الاصل قوله والنقل اسم للزيادة فنرا في العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وكلما انما في باب
المرو على فعله ولا ياتى به تركه النقل في السنة اسم للزيادة ومنه سميت الغنية نقلا لانما زيادة على ما شرع له انما هو وهو اعلا دين الله
وكبت عند الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ذلك الوارد فله كونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح لتفصيل الولد من صلته وولد الولد زائد
عليه كذا النقل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرح لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه علامته وكلما انما في باب
المرو على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات بسبب لنيل الثواب ولا ياتى به تركه لمخوفاً من العقرية والوجوب ولا ياتى به ولا ياتى به
الغنى لمخوفاً من صفة السنة قوله ولين بالشرع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلماً اليه اذا شرع في فعل العباد
يو اخذ بالحق فيه ولو لم يرض ليو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يولدوا اخذوا بواحد منهما لان النقل شرع
خير لازم حتى ياتى به فعله ولا ياتى به تركه وجب ان يبيح كذا لك بعد الشرع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشرع
الا ترى انه بعد الشرع نقل كما كان قبله ولهذا يتبادر في غيبة النقل ولو اتهمه كان مودياً النقل لا سقطا للواجب ولا يمتنع
صحة المخوفاً عندكم فيبيع الاقطار بعذر الضيافة ولو صار فرضاً لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نقلاً حقيقة وجب
ان يكون من غير ان في الباقي كما كان مخيراً في الابتداء تحقيقاً لنقلية كمن اخرج عشرة دراهم تصدق نقلاً فتصدق بمدر
وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا تصدق ولم سلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في
الركعة الاخيرة واذ ثبت له اختياره في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذ تركه يطل المودى
منه وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلاً حكماً كسافر صلى الظهر لا يحل له ابطلاً لكن يحل له اقامته الجمعة ثم الظاهر
يطل حكماً لا حل له وحل اليه ولكن احرق معاد ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فمات ارض جاره لا يحل
ذلك اطلاقاً لانه ثبت تبعاً لما هو جلال له ولما كان ابطلاً المودى امره حكماً لا يصح له لا يعين بالقضاء كمن شرع في
صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين ان ليس عليه يصير شارحاً في النقل بالاتفاق ولو اخذوا لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاول وان ابطلان ضمنى فكذا جهنماً ولا يحل اعتبار الشرع بالذکر لان التذکر بالقول وله
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشرع فليس بالالتزام بل هو اداء لبعض العبادات ولم يوجبها
بعض التزم بالقول فلا يلزمه ولا يفيده الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما دى به ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشرع ادا

بالفعل والتأثير بما يجب على الذمة بالقول ثم في التذرية فلهذا في الشرع يلزمه بقدر ما أدى وما لم يؤدي لا يلزمه كما ان ما لم يلزمه لا يلزمه
ولا يلزمه من قول ان المودعي صار للتدبير اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادعى جزاء الله فقد تقرب الى الله تعالى وادان
ذلك الجزاء وما لم يلزمه لانه لما كان مشاهدا على ذلك وجب عليه التزام الجزاء التقرض له بالانسان ومضمون عليه لانه لما شرع
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احتراز من ارتكاب المحرم وجوب الفحشاء والادب الى حفظه الا بالضرورة الباقى فوجب عليه الاتمام فمردود
صيانة حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المودع صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة موصوم او صلوته صفة مما
لا يتجسس فلا يكون الموجد وطاعة لا بانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولئن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لانه عرض لتسهيل بقاؤه فكما وجدنا نقضى وان عدمه ولا يتصور التغير
بعد العدم والدليل عليه ان المودع باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف
بين الامم ولو كان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لبطلت لغوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقى مشيئا لبقاء
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى الباطل لان الاطلاق انما يحصل بمقتضى الفعل المسمى بالعبادة
فما مضى محال ولكنه اذا امتنع فمات وصف العبادة عن المودعي فلا يكون مضيا الى فعله كما ذكرنا من التفتيح
فلما نحن لاندرج ان المودعي صوم او صلوة في الحال ولكن نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير مع غيره موصوما ما شرع عبادة فكان له عرصة ان يصير صوما او صلوتا بضم الغير اليه فيكون المودع
مستقرا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاستحاضة فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة الاستحاضة فيجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقضاء عبادة وكل جزء
يوجد بعده شرطا لبقاء عبادة وصف العبادة فانقضاء الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة فيعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمت عليه وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما لقيه
عبادة نقلنا كذا عملا بالادلة لكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يتحمل التغير بعد العدم لان ذلك نقلنا
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وتعالى عز اسمه ولا يتطاول اعمالهم وتعالى حل ذكره
لا يتطاول احدكم بالسن والاذى ولا يروى النسخ الاعمال يتصور والاختلاف بين الامم ايضا ان الردية يبطل الاعمال
المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراخ ولما كان انتم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوبه الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدمت عليه وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فبطل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حق الا بذاته القدولانه فانه جعل كذا في حق الكفاجر وان لم يحصل ما هو
المقصود بالعبادة من تأكيد البعض بالبعض والتقوى على الذنب عن العودة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت مشيئا لا يبطل على ما عرف وقولهم
المتعلق من اداء الباقى ليس بالبطل فاسد لانه لما اتى بما ينافى العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمبطل هو فساد الانفس او فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف العمل الذي حصل فيه الفساد
 كمن قطع جبلا مسلوكا له علق به قنديل غير فسقط القنديل وانكسر حمل تسلطه حقيقة وشروطه ان لم يصادف فعله القنديل وكذا
 شق رزق نفسه وفيه ما يلحقه ومثله احراق المحصن وسحق الارض غير لازم فان ذلك غير منصف الى فعله بل الى رغبته
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الماتري ان ذلك يتفصل عن فعله على العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضعف
 اليه فغير منصف من الارض والذبح واما مصلح الظاهر اذ ارجع الى المحبة فبطل لعنفه القرينة ايضا غير انه ليس بمنصف عند لانه
 نقض والبطل ليو دى احسن مما ادى والمواد ليو دى احسن مما كان لا يلداد ما عرفنا وشركا كما دم المسجد لبعض احسن مما كان
 لا يلداد ما عرفنا وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه ادا والباقي نصا
 بشرطه سرجا لا ادا الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب ادا وهو واجب قضاؤه اذا افسد قوله به كما لنذر
 صار القدر تعالى تسمية لاضلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اى الشروع في العبادة
 في كونه سرجا بمعنى غير مثل النذر والجزء المودى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صادرهما لالتعالى اما المودى
 فلما ذكرنا ان وقع لند مسلما اليه واما المندور فلانه مبطل لند تسمية ولا شك ان ما وقع لند تعالى فعلا اقوى مما صار لند تسمية لانه
 بمنزلة المودى وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرفنا ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشاؤ في ابتداء
 التكليف دون بقائه وحده الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والتشويح يمنع صفة ابتداء البقاء دون بقائه ثم وجب لصيانة
 ادى في الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل
 ادى في الامر من وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقرض ضعيف
 لان الكفالة والكنانة كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقرض لان الاقرض والتصدق شرعا باين
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا ثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم فليكن في الصلوة والظهور
 واستقبال القبلة واما المقصود في الكفالات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبيع المال التسليم الى الفقير والمستقرض
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يطلب بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى القدر
 لزمه ان لا يطلب بالامتناع عن ادا الباقي وانما افرقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يجد
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي مهبطا ولا يلزمه في الصدقة واما فاضل الظنون
 والقياس فيه ما قاله زفر من ان المودى القدر عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سبب وجوب
 وهو الشروع صادق الواجب فيلزم ان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان البعد انما هو في
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهور وصوم القضا
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم فطرها والفين المراد بانها ابل يجب
 عليه حفظ عبادة لعل التزامها حصل باختياره وهذه القرية حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يعتبر

ضامنا للعبادة فلا يجب عليه صيانتة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما الحق من الآخر ونوعان من الجواز
 احدهما اتم من الآخر اما الحق نوعي الحقيقة فاليستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعتذار العباد وندمهم
 فمصلحة تختلف الزواج الرخص فافترست على النوع اربعة وجوه فذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة للحقيقة الخمسة
 الحق من الآخر يجوز ان يكون فعله تفصيل من حق الشيء اذا ثبت اى احد جانبيه كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق
 كماله ان تفعل كذا اى انت خيس بـ بمعنى احد جانبيه في الطلاق اسم الرخصة عليها اولى من الآخر اتم من الآخر اى اكمل في كونه مجازا فاليستباح
 اى ليعامل به معاملة المباح لانه ليس بها حقيقة لان دليل الحرمة قائم والمباحة لقضاء المحرمه فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
 لم يواخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة
 فان من ارتكب كبيرة وحقق الله عنه ولم يواخذ به بالاشتمال سباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو الشكر
 ترك المواخذة بالفعل مع وجوب السبب المحرم للفعل موجبه الفعل وترك المواخذة ترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
 وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع لكلف الاقدام على الفعل من غير مؤخذ
 بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة كمال الغريمه فلما كانت الغريمه كامله كانت الرخصة
 في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بمانيا بجا وكلمة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بمانيا منه على نفسه او على
 عضو من اعضاءه حتى نفسا اختياره والغدر رضاه باجرا وكلمة الشكر على لسانه مع الطمئنان قلبه بالايمان فان الغريمه في النص
 والا امتناع عنه لان حرمة الكفر ثمانية معصية لا تنكشف بجمال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يتحمل
 السقوط لان الوجوب وجوده دائية الله تعالى وحقيقه صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يتحمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
 على اللسان عند الكراهه التام لان حقه في نفسه لغوت عند الاستتاع صورة تجريب البنية ومعنى تبرهق الروح وحق الله تعالى
 لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق قلبه حتى صح ما
 لم يبرم عليه الاقرار ثانيا اذا التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يبرم من اجراء كلمة الكفر
 بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حتى نفسه باجرا وكلمة الكفر على اللسان بخاصة
 ولويدل نفسه لاقامة عقده واخر انه دينه لعيانته حرمة عن الشك كان مجابا بشيئ والاصل فيه ما روى ان سبيلا الكذاب جاز
 راجعين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحد ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال
 وقال لاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتل ذلك سوا
 عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صرح باسمه فثبت انه ان استغ عنه حتى قتل
 كان اخذ بالقرسية قوله وانظاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الاقطار واضطر اليه بحقيقة لذلك لان حقه
 في نفسه ليقوت اصلا وحق الله تعالى ليقوت الى بدل وهو القضاة فدان بتقديم حتى نفسه وان صبر ولم يقطر حتى قتل وهو صحيح
 مقيم كان باجرا لان حق الله في الوجوب لم يستيطع فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه انما رخصه في الدين وعذره الا انه اذا
 كان سافرا او مرضيا لم يقطر حتى قتل كان انما لان الله تعالى ابلغه ليعطى لغيره ان كان منكم مرضيا او على سفر فعذره من ايام اخر فعند خوف

الملك رمعنان في حق كسبان في حق غيره فيكون انما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة ولذا حكم الجناية
على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله وانما قال بالغير وجباية سلطة الاحرام وتناول المضطر بالغير احيى اذا
اكره على التام مال فيه رفض له ذلك لرحمان الله في النفس لان حق الموت في النفس موروثة ومعنى وجب غيره لا يفوت معنى لا يجبر
بالغنا فانما اذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للموت وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض فاما ان كان حرمة التام بالمال
لمكان معصيته واحترامه وذلك لا يقتل بالاكراه فكان في الصبر اخذ بالغيرية متيقنا فرض الجها وانه آتلف نفسه صيانة لحق الغير موروثة فيكون
شاهدا كذا ذكر في الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله قيد بالاستبشاء ولم يذكر الا
فيما سواه لانه لم يجبر فيه فصليا بينه وانما قال اقتباس على الاكراه على الافطار فساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل
من كل وجه لان الامتناع من التام ههنا لا يرجع الى عز الله بل من فلهذا قيد به على هذا وتناول المضطر بالغيرية لو صبر
بوجاه لم يكن انما يكون شاهدا اخذ بالغيرية الا انه لو تعرض لكل حجب عليه الغنا لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على التام لما عرف
في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لا اخذ بالغيرية اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها
والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا كان الخائف على نفسه رفض له ان يترك له لانه لو اقدم يفوت حقه موروثة ومعنى لو ترك ليزوت من
موروثة لا معنى لان تعاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تقوا انهم
آفة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والعصية عليه عزيمة قال الله تعالى اخبروا واما بالمعروف وانه
من المنكر ما صبر على ما صابا لان ذلك من عزم لا سورا واذا تمسك بالغيرية كان باذلا لنفسه في اقامته من اشيع لان القوم لما كانا
مسلمين معتدين لوجوبها من جهة حرمة ما بينهما من عزم لا بد من ان يتكلم في قلوبهم وان كانوا لا ينظرون ذلك فيكون ماجورا
بخلاف الفارسي داخل على المشركين من غير ان يطمع في فكاكته فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل باثم لانه يثلف نفسه من غير
منفعة المسلمين ولا فكاكته في المشركين لان فكاكته لا يملكه وفي باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون بقاء نفسه في التمسك من غير ان يكون
عالم له في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقسط المرفيع والمسافر مع قيام
وترائه حكمه وبذاصح الاداء منها ولو ما قبل ادراك عدة من ايام لم يلزمها الامر بالكففة وهو الذي دون القسم الاول في كونه نية
فما يستباح اسي اعطى به معاملة المباح لعزم من مع قيام السبب اسي السبب المحرم موجب الحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة مقيمة ومن حيث ان الحكم مترسخ في ثابته في الحال كان هذا القسم دون الاداء
لان كمال الرخصة لبال لغيرية فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فتوقى كما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
والبيع بثمن مويل من ابيع ثمن حال فان الحكم وهو الملك سبب البيع والمطالبة بالثمن ثابتة في البات تراخى من سبب المقر
بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الامم رحمه الله كقسط المرفيع والمسافر اسي كقسطها فانه يستباح مع قيام سبب البيع واجب للصوم
المحرم للفظ وهو شهود الشهرة وتوجه الخطاب لعامة نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم
وحرمة الافطار تراخي في جهتها الى احكام عدة من ايام اخر فكانت الغريمية ادنى مالا لرخصة سنها في المكروه على الافطار في الصوم
لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبني على هذه الغريمية اولى مالا من الرخصة المبني

على الغزيرة الاولى لان كما لها وانما ما يكمل الى المزية وانتفاصها فمن هذا الوجه اخذت شيئا بالجهل لان الحكم هو الوجوب وحسب
 الاظهار تراخي فلم يكن ثباتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي بانه المأطار وترك الصوم مرته فكان شيئا بالمأطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة حقيقة معقولة لان التمايز فيما يدخل من هذا الوجه ولم يكن يدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
 للحكم في وقتها كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في انقضاء الى دراك مدة من غير ان يلزمها الامر
 بالعدية لو ما قيل وراكها كما هو ما قيل وراك رمضان ولو كان لوجب ثابتهما للزوم الامر بالعدية لان ترك الواجب بعد رتبة الامر
 ولكن لا يستطاع التحلف كما المذكور على العطر في رمضان اذا فطره ما قبل ذلك زمان انقضت يدوم الامر بالعدية وكذا الحال في غير رمضان
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عما يكمل سببته وترد في الرخصة فالغزيرة تودي معنى الرخصة من حيث
 تفهمنها ليس بواجبة المسلمين اي حكم هذا النوع ان التمس بالغزيرة اولى حتى كان الصوم في شهر رمضان من الاظهار عندنا قال الشافعي رحمه الله
 في احد محله ان اهل بالرخصة اولى حتى كان الاظهار في السفر افضل وهو قوله الشيخ وسعيد بن اسيب والادوية
 وانما اعتدنا انظار تراخي حكم الغزيرة فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى دراك عدة من ايام اخر تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
 في حساب اية اصحاب الفتاوى لانه تركه في حق عدم الجواز لا عا ديث الواردة فيه فيقضي بغيره في افضاليته ونحن نقول ان السبب الجواب
 وهو شرطه واشهر كماله لما كان قائما واخير الحكم بالاجل غير مانع من التجيل كالدبرين الموبل كان المودى للصوم عا لما لا يتعالى في
 اداء الغزيرة في المشرك بالظفر عا لما لنفسه فيما يقع الى لدية فكان الاول اولى وترد في الرخصة يعني لم يتبين اليسر في العطر
 سنة الغزيرة نوع ليس ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التقرب به بعد سنة الشهر وكانت الغزيرة تودي اي
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزيرة لم يحصل معنى الرخصة فيصاح تحقيق معنى الغزيرة وهو اقامته حتى التفتت
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزيرة كانت ناقصة باعتبار تراخيها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
 الا ان هذا لا يثبت لرفع المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما تجبر فلما انقضاء هذه اليسر فتمت الغزيرة ولما
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يعينه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب قطع
 هذه سمات النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضمه الصوم فيلزم كان العطر اولى ولو صيرت ما كان
 اثما لان الاظهار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتلا للصوم وهو الماسر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه
 كما صار به مجازا وهو الصوم من غير تمصيل المقصود وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
 مما به من الكفار كان حراما ودية تفي للمشروع ايضا لان المشروع في هذه الاثاخير اوجز التجيل على وجه تعفن ليسر او التجيل
 على وجه يودي الى الملاك فليس بمشروع فكان عقله تفي للمشروع فيكون مراداه هو معنى قوله لان لوجب اي وجوب الاداء منه
 من انقضاء اي متاخرا الى دراك عدة من ايام اخر فلا يكون له السبب على الملاك تقيما من الله تعالى لانه الاول لان الحكم
 لما لم يتر من سبب لم يستطع ان يعاين على الملاك تقيما من الله تعالى متاخرا لظاهته فكان ما جود لان ذلك عمل الجاهل بدين
 قوله واما ان لم يسهل الجواز فما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ما تخط لم يبق مشروعا فلم
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو بل هو من سببها تسمية ما مضى عنا من الاصر والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

عفو رجم أي قرأ عنه الضرورة إلى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مباحة غير ما دل على بوجوه وهو أن يأكل فوق السرير
فإن الله عفو رجمه لما أكل مما حرم عليه حين اضطر إليه رجم بأولياءه في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
فدل طلاق التفرقة على قيام الحرمة لأنه تعالى رفع الموانع رخصة على عبادة كمن في الأكره على الكفر بأن حرمة هذه الأشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والفساد ولا تستند تلك الصفات في حالة الضرورة فبقية محرمات كما كانت وتضمن الفعل للضرورة ولما
قوله تعالى وقبض لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما دونهما
فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل التحريم فبقية في حالة الضرورة على ما كانت وبما على مذهب من جعل الأصل
في الأشياء الابادة قبل الشرع وأما على مذهب من قال بالحمل والحرمة لا يبرحان لا شرعا فقال لا يستثناء من الخطر بآية قدما كان
قال هذه الأشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الابادة في الاضطرار بالنسب أيضا ولا يلزم عليه استثناء
أجزاء كلته الكفر في حالة الأكره قوله تعالى إلا من كره وقلية طهرن بالإيمان فإنه لم يزل باعة لئلا لا نسلم أنه استثناء من الخطر بل
على الابادة بل هو استثناء من النصيب العذاب والتفكير من كفر بآية من بعد ما يمانه فليعلم غيب من الله ولهم عذاب عظيم إلا
من كره فيقتله النفس والعذاب بالاستثناء ولا يدل على تغايرها على ثبوت الحمل وحرمة الحرم والميتة فثبت صيانة للمقتل عن الاختلال
والبدن من تعدي ثبوت الميتة فإذا اخاف بالانتفاع قوات لنفسه لم يتم صيانة البعض لقوات الكل لأن في قوات الكل قوات
البعض منقذة فسقط المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الأشياء فإذا أصبر لم يصير موديا من الله
لأنه قد سقط على صار ضياعا ومن غير تمصيل هو المقصود بالحرمة فكان انشاء يؤيد ما قل من سروق وغيره من اضطرار إلى ميتة ولم
لاكل محرمات دخل النار إلا أن حرمة هذه الأشياء مشروطة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الأصرد والغلال بل كانت
في المجازية كما قلنا في العينية واما إطلاق اسم المنفرة مع الابادة فبما ظننا أن الاضطرار المرضح لثنا ول يكون باجتهاد وعسى يقر
التأويل زائد على قدر ما يحصل من الرزق وبقاء المعية أو مثل من تأكل بهذه الخففة ميسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرضح والتأويل
بعد الحاجة فأمده تعالى ذكر المنفرة لهذا التفاوت قوله وكل ملك الرجل سقط فسلمه في مدة الحج أصلا لعدم سريته أحدث إليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عندنا ولهذا قلنا أن لهم المسافر وفجره سواد لا يميل الزيادة أي وكلما سقط
العينية والمحرمات فيا تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة الحج وسجدة حال التخفيف لأن استنار القامح
بمن سريته المحرمات إلى التقدم ولا يجب غسل من البدن بدون الحدث أصلا في الطهارة المحكية فيثبت أن الغسل ساديا والآن
الحج شرع للتبليغ بعد أن الواجب من غسل الرجل يتبادر به الاتري أنه يشترط أن يكون الرجل طاهرة وقت اللبس أن يكون
أول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتبادر به لاحتياض ذلك لأن الحج حينئذ يصلح ارتفاعا
كالغسل الساري إلى التقدم فنعرفنا أن الحج خرج السبب الموجب للحدث من أن يكون عالما بالحدث والحدث مسترة بالخففة وقد ثبت
على الرجل في قبول حكم الحدث فبطل ما نعلم من سريته أحدث إلى التقدم لأن فيثبت الحدث في الرجل بسبب الغسل ثم يوجب الحج عنه الآن
أصل السبب في سريته الجملة كما كان في حال عدم الخففة فكانت رخصة الحج نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك كل ما
ما تقدم الأمثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عندنا وقال الشافعي رحمه الله وروى عنه ترفيه والغزمية سببا لا في حتى لو فات

و قد عرفت بطلانك في المرات وليست قط القصص من غير قبول ولا يرد البرهان من الاستسقاء والاسقاط لا يحتمل الرد والرد
 الصادق من الله فيما لا يحتمل التمايز وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول امده لانه غير من المصنوع
 ان المراد من التقصير الاستسقاء وتسمى الاستسقاء تقصيرا ثانيا قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الا انما
 لا تعدوا نعمته على ما عرفنا من المعنى قوله وهو ان الرخصة طلبها للرفق والرفق تبيين في التقصير فصار الاستسقاء مالا
 من التقصير لا كمال من غير ان يصح فقا لا يطبق بالعبودية بخلاف العموم لانهم عباد الله اجمعين وكل العبد لله واليه يستقر
 التخيير لطلب الرفق اى الاستسقاء بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة انما تكون في غير شئ ثبت لامد الخيارات الا انما
 على الرخصة وبين الامتنان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت ليس في العمية اما ان تضمنت فعل ثواب كالتعمير في العمية في الآراء
 على كثرها بالمشاهدة او تضمنت ليس في غير ذلك في الرخصة كضمن العموم في السفر ليس في العمية فاما في المكين فيها فغسل
 فها هو ولا نوع يستقطت حصول المقصود بالرخصة وتبين اليه فيها وفيها من تبيين اليه في التقصير وهو ظاهر ولا تضمن الاكمال
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العمية جميع اطلاقه في اعداد الركعات والمسايرة في الحج اعمه كالمقيم فكان كالحج او العج
 مع النظر فانه لا فضل للمقيم على غيره ولا للنظر العبد على غيره اذ كان كذلك وجب القول بقوله الا انما في الصلاة والثاني ان
 التخيير لو ثبت لا تضمن رفقا بالعبودية ولا اختيارا في من الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى الفضل ما يشاء من غير ان يعيد
 اليه او يغيره شذوذ منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يطبق بالعبودية لان من لم يتركه فيما هو من فضل الربوبية فيكون فاسدا
 بمكان العموم لان دليل الرخصة في دليل على الاستسقاء لانهم عباد الله اجمعين فانه في فدية من ايام اريدون بعدة اعم
 بعبية العمية مشروطة لان الموطن ما قبل التخيير كالمدين الموطن ما داء الذبابة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة
 ايضا لان العبد في اى في الصوم تتعارض فان العبد الحاصل في جانب العمية بسبب موافقة المسلمين بيارض اليه الحاصل في جانب
 الرخصة فيجوز ان ثبت التخيير في العمية والرفقة ليعتد العبد بما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد على ما عليه في الاستسقاء
 فقال لا يلزم العبد المأذون في الجملة لان الجملة والرد في الجملة منها واحد هما على الاخر وعندنا في العمية لا يمين الرفق في الاقل عدد
 وبما هو المسافر والمقيم واحد في التخيير بين التخييل والكثير لا يتوقف شئ من معنى الرفق اذا كان العبد في الجملة اى حيث يخير بين ان يصلي
 اربعا او ركعتين وان يصلي ركعتين او اربعا في الجملة وفي التخيير بين التخييل والكثير من غير فرق الا انما سلم انه يخير بينهما بل الواجب عليه
 الجملة ميانا عند الاذان كما في اخره لو تخلف عنها كانه في ذلك كما في قوله في المعنى ولكن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم
 ايضا لان الجملة والنظر فكلما حتى لا يجوز ادا واحد بما فيه الاخرى ولا يصح اقتدار على النظر بمصلحة الجملة ولا كونه ويشترط الجملة
 بالارضية للنظر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ذلك المسافر والمقيم لانها واحدة ولهذا صح بناءا واحد على الاخرى فتمت الرفق في الاقل
 فلا يثبت التخيير بين التخييل والكثير لعدم تضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم ستة ان فعل كذا يفعل وهو مستحب تخير من صوم
 ستة ايام ومن صوم ستة في قول محمد وهو رواية عن ابي طهية رحمه الله انه روى اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مسلمان ملكا احد
 قرينة بغير مولا والاخر كذا وفي مسلمانا هاسوا فصار كالمدين بما في ايام لزم مولا الاقل من الارش ومن القية بخلاف العبد ملكا
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر صوم ستة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فطعمت صوم ستة قد علمنا وهو

في طريق الاتصال المتناهيان الكتاب ليس له الطريق واحد هو التواتر والسنن طريق مختلفة كما استفتت عليها وهذا الباب لبيان تلك
 الطريق وما يمتثل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
 وسط الاشارات الاحالية والالات المعنوية كما يقال خبرني ميناك ومنه قول في الحديث في نظام اهل البيت من يد خبرنا ان المأثورة
 مكذوب بـ ولكنه حقيقة في الاول لتياد اللفظ عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقولنا لا يجوز ان يكون ضروريا لقوله
 اذكر ما علم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولو لا ان هذه احتمالات معصية ضرورية
 لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر مع معرفتهما انما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام
 الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قبيل ما يحتمل الصدق والكذب واقترن عليهما بان خبر الصدق
 خبر سوي اصله عليه السلام لا يخالط الكذب ولا يحتمل ان الكذب ايضا فلا تكون جامعة وختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم
 فيه بقسلة واحدة الى الاخرية خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كسيتين لفظيتين لشئ الخبر النفساني وقال حكم فيه بنية
 لينجز ما تركب من غير نية وقال يحسن السكوت عليها لينجز المركبات التقيدية وتقية النسبة بالخارجية لينجز الامر ونحوه اذ المراد اجماعا
 ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن لقوام
 مرسل مسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث عطاءه وضع الامر واشتد ان لا سناد الا رسال خلا
 التقيدية لنفسه وكان هذا النوع الذي نحن بصدده يسمى رسالا لعدم تعديده بذكر الواسطه التي بين الراوي والمراد عنه وهو في ظاهر
 المحدثين ان تترك الثانية الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد
 بن المسيب فيقول للدشنه وابراهيم النخعي وحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين ان يقول من لم يصح
 المهريرة قال ابو هريرة فذا ليس به منقطع فان ترك اكثر من واحد فهو المسعى بالمفضل عندهم والكل يسمى رسالا عند الفقهاء
 والاصولين ويورثه اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث في ارساله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من قد
 والتصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع مما رواه ائمة على السماع بينهم
 اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق اصحبه في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية من انية وعلى من الشائفة انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه
 كذا وكذا اقبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد وما رسل القرن الثاني والثالث فوجه عندنا وهو ذهب اليك واحمد بن حنبل في
 احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعية لا يقبل الا اذا اقر
 به ما يقتضيه به فيمنه قبل ذلك بان يتأكد باي وثقة مشهورة او موافقة قياسي وقول صحابي او تلقاة الامة بالقبول وعرف من
 المرسل انه لا يردى عن نية علمه من جهالة او غير ما اشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيئا منها متمكنا او ثبتا
 بوجه اخر ان اسندته مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل عيسى بن المسيب في ثقتنا فوجدت ما ساند واكثر ما رواه رساله انما سمع
 من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت به ثبوتها بالتصل تمسك من ان يقول المرسل
 بان الخبر انما يكون محبا بآثاره او صافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
 بالاشارة عند محضره وبذكر اسم ونسبه عن يمينه فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فيتمتع انقطع هذا الخبر عن رسول الله

علايكون حجة يوضح انه لو ذكر المروى عنه ولم يذكر له وجهي مجهول الم قبله فاذا لم يذكره فالقول انتم لان من لا يعرف عنه شيء من
عدائته ولا سفي يقول من قال رداية العدل كونه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق مرفقة البرج والصالحات الاستعداد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروح عنه غيره بان يفتق منه على ما كان عليه الاثر لا يفتق عليه والمعتبر عدالة المروى له على قبله الاثر
من غير كشف للناقلين هذا تقليدا لا على كيفية تحمل رداية العدل تقع جالروى عنه وقد روي عنه وتدرى ما من لم يجد دافعة الرواية
مروى قال التميمي مثنى امارث وكان دافعا كذا باسك وشعبه غيان من خارج كجني مع ظهوره في الكوفة روى عنه ابو عبيدة وقال لمايت ابيد الك
من خارج كجني مثنى امارث وكان دافعا كذا باسك وشعبه غيان من خارج كجني مع ظهوره في الكوفة روى عنه ابو عبيدة وقال لمايت ابيد الك
فيه روى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عمارة وعبد الله بن عمر بن الخطاب وغيرهم من المجروحين فان كان كذا كان كذا في روى عنه
المروى عنه بخلاف ما اذا قال مدعي فلان هو عدل لا يمكن للمروى له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه في قوله قبله ولا يخص عنه و
تمسك من قبله بالايجام والليل المعقول بالاجماع فمن وجبت احدها اتفاق العملي على قبول لمرسل فانهم اتفقوا على
روايات بن عباس بن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة سمعة وكانوا يرسلون لم يرو
عنا حديثهم انكار ذلك لبعضهم ورواه من رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك جماعا منهم على جرد ذلك
ووجوب قبوله ولا يقال قبول مرسل الصحابة في حديثهم مسلم لان عدالتهم ثبتت قطعا بالنعمان انما الكلام في مراسيل من احديثهم
لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابة والتابعين لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا فصوصا اذا كان المرسل
من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة سعي بن المسيب القاسم بن محمد بن ابي بكر
وغرة بن الدير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عيسى وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم
ابن مسعود وهاشمية بن سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن امارث بن هشام وكلمة من ابي نصر والشمسي والنفخي والي الكوفة
والحسن واسماء فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثبات في ان الظاهر من روى الرسول عليه السلام الى يومنا
كانوا يرسلون من غير تخاش وانتعاش ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وطاروا الكتب منها ولم يرو ان احدا من
الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مروى ولا تنفرد من رواية ولم يروى له فكان ذلكا جماعا منهم على قبوله والليل المعقول نا
اشير اليه في الكتاب ان احدهم اوضح لطريق الاتصال استبان بالاسناد وارسل يتقنه ثبت مروى واعتقاد اعلی صحة واذا لم
يتفحص الاسناد المروى الى من سمعه منه لم يجد اكل عنه ولا يضيف الحسن اليه عند ظهور زيادة قال الحسن متى قلت لكم حديثي فلان فوه
فيه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعت من سبعين او اكثر وقال بن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان ذهب
الفتنة وقال الاخش قلت لابراهيم اذا رويت الى احدينا من عبد الله فاسأله لي فقال اذا قلت لك حديثي فلان من عبد الله
فهو الذي روي ذلك اذا قلت لك قال عبد الله فاسأله روى لي غير واحد واذا كان كذا كذا في قول رساله علالا مروى على الوجه
المستاد الاتري انه لو اسند الى غيره قبل سنده ولا يظن به الكذب المروى عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام
ع قوله عليه السلام من كذب على من كذب عليه فليتبوا مقعده من النار كان اولي قوله وهو اي المرسل فوق المسند فان من لم يتفحص للاح
سبب الى من سمعه منه لم يجد اكل عنه لكن هذا من باب الاجتهاد فلم يجر التجسس بمثل يدل على ترجيح المرسل على المسند في التاخير

وهو ذهب عليه بن ابيان واقتدار الامام فخر الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسلة عندنا من السند المشهور وقول سند
 الواحد لانه لا يجوز الزيادة فيه على الكتاب وهو سبيل الجبار الى انهاء السند الى ترجيح السند على المرسلة تحقيقا لاختصاص
 برواية السند وهذا التمسك دون رداة المرسلة فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا نقية وتمسك من سوي فيها بان المراسل لا تكبر
 آجراه على ظاهره لانه يقتضيه الجرم بصحة خبر الواحد وهو غير بائز فكيون معنى قوله قال رسول الله كذا الى الظن انه قال كذا فكان
 شل للسند وان معنى الاسناد في المصنفان قال الرازي في المصنفات اخرجت فقه حديثه من حمالة من انتقاة فحيث يكون
 اتوى من سند اسنده الى واحد لاصل لكثرة طرق اخرج من حجج المرسلة ما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزج جواب ما يقال لما
 كان المرسلة منكم فوج السند كان المرسلة منكم شل المشهور فلا واسطة بين المراسل والاشارة فينبغي ان يجوز الزيادة فيه على الكتاب
 التي سجدت في السند كما جاز بالمشهور فقال هذه من جهة اى نصيبا ثبتت للمراسل بالاجتهاد والراي فيكون شل قوة ثبتت بالاجتهاد
 وقوة للشهور ثبتت بالتصحيح ثبت بالتفسير فيثبت بالراي فلا يكون المرسلة شل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سجدت في السند به لانه يورث
 له الزيادة على الكتاب بالاجتهاد ومن وجه قوله والامام اخرج من دون هؤلاء ففقدت فيهما اى دون القرون الثلاثة وهو التمسك
 او الثالث من اقسام المراسل فقد اختلف فيه بينه اختلف في قبولها مشائخنا وذكر النعمية حاول الميزان كور قال الشيخ ابو الحسن الكركي
 يقبل مرسلا كل مرسلا في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسل القرون الثلاثة وسبب العدالة والعصبة شل سائر القرون قال
 عيسى ابن ابيان لا يقبل للمراسل من كان من ائمة اهل مشهورا ياخذ الناس لعلمه فان لم يكن كذلك وكان مرسلا يقبل منه
 ولو قف مرسلة الان يبر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا شتهر بانه ائمة
 الامم هو عدل ثقة شامة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفتش الكتاب فلا تثبت عدالة مرسلا
 فخر من شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الامم مرسلا كذا في غرض الامم
 وذكر في المتن اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاماويث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 لانه مرسلا ولكن الاجابة وبيث قد مضت وجمعت فما لا يبر قد اصحاب الحديث فيها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
 ارس فيه المرسلة عصر اهل العصبة فيستين قبل مرسلة وقوله الان يروي الشقات مرسلة كما روى اسنده مثل ارسال محمد بن الحسن اشكاه
 وقال في الشافعية عدالة لا يقبل الا لمراسل عبيد بن اسيب فاني قد جمعتها فوجدتها سائل لا مخالفة والا شتت ومن قوله انما في
 بينه اختلف في قبول مراسل من بعد القرون الثلاثة لان يروي الشقات مرسلة النعمية راجع الى من كما روى اسنده فحينئذ يقبل ذلك
 المرسلة من غير احتكام بين اصحابنا لان ائمة القرون الثلاثة قبولهم ذلك المرسلة تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسلة برسول الله عليه السلام
 فقبل كمرسل القرون الثلاثة ومنه المراسل اسم جميع المراسل كالمناكير للكرامة فيزه المراسل مع المراسل الياء وفيها الاشياء كما ان
 الدرايم والعياريين والاقسام الربيع وهو المراسل من وجه اسنده من وجه اسنده هذا المرسلا وغيره فحجة هذا العاة لان المراسل
 ساكت عن حال الراوي والسند باطل بها وان ساكت لا يعارض لناطق قوله والمسك اقسام المتواتر وهو اربعة قوم لا يفتي في
 ولا يتوهم قواطيرهم على الكذب لكثرة تهم وعد التمسك وتباين ما كتمه ويوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك شل نقل
 القرآن والسنة كمرسلات الركاك وقادير الزكوات والاشبه ذلك هو الخبر المروي عن الغير بواسطة ادبوسا لظن من غير انقطاع

واسطة فيه وبين الراوي في السند من جهة اتصال كل من رسول الله عليه السلام من غير القطع واسطة من بين وهو ما نؤخذ
من السند وهو ما استدل به من عاينوا في غير ذلك ان الراوي يرفع المروي الى من سمع منه يستدل به ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواترة مشهورة واحدة فالمتواترة خبرها مائة مفيدة بنفسها العلم بعد ثبوتها وقيد بعضها بخبر الجواز الذي عرف صدق العالمين فيه بالقرآن
الرائدة كبريائه وافصح دليل العقل وقول الصادق عليه السلام في التواتر لثلاثة مراتب امور واحدا بعد واحد او اخذ من التواتر
تواتر الكتب اى جاد بعضها في اثر بعض متواتر من خبره ان شق طلع ومنه قولهم جاد واتر اى متتابعين واحد بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصال كل من رسول الله عليه وسلم لانه كفي بيان المتواتر من كسبه فاما قوله في خبر
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كما لا يخفى من البلدان القاضية والملوك الماضية ثم انفقوا على ان شرطه تواتر
كثرة قسوس من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظقة وهو من قولهم لا يتوهم قولهم على الكذب اى تواترهم على الكذب
وان كان لابد لواعيانهم بما اجروا على استناد الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد لو اذبحوا عن حدود العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبر من سائر الطرفين والوسطا متواترين في الكثرة والاستناد الى الحسن والى غيره يقول ويدوم هذا الحد
واختلاف السان اكل ما يحصل من العلم فليل هو خمسة لان اود منها بنية شرعية بحدوث اللقاء عمنها على المالكين لم يحصل ثبوتها في العلم
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد وثقوا بنحو استدل فانهم قصور بذلك العدد والحصول العلم بقولهم وقيل ربون
لقولهم ايها النبي حيك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يقد قولهم العلم لم يكن اتيانهم حساباً كلياً الى من تواتر
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قوميه عيسى عليهما السلام واما قصصهم فلم ولا يظن ان هذه الحكايات فائدة وانما
تمسكوا به ليس لشبهة فتنها من جهة لانها مع تعارضها وعدم سببها المطلوب من شرطها اذا من حد يفرض به حصول العلم لقولهم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم بالآخرين والاخرين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لاختلاف بل الصحيح انه
مختص في حد مخصوص من ضابطه يحصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى
قد اتوا قنوا على الاخذ لا انفسهم كما لا يخفى على حصول العلم والكيل على انه غير مختص بعد واما قطع حصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعد ومختص من اصلا بل لو قلنا الفنا مائة ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها ما نجد اليها في العادة سبباً لانه يحصل خبر
الظنون على تدرج فني كما يحصل كمال العقل والتدرج كما يحصل الشئ بالاكل والاراي بالماء والسكرا بالخمر بالتدرج والقوة البشرية قامة
من الوقوف على قس ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروطها متفق عليه وبعضها متكلف فيه لقوله لا يتوهم قولهم ويدوم هذا
الحد يشير الى واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم عدد خبره لانه لا يشترط خروج عدد الخبر من الاحصاء واحصاءه
ذهب قوم لا يعم منه كانوا مصورين كان لا مكان التواتر فلو دخل خبرهم في شرطه فخرجهم من الاحصاء واحصاءه فذهبوا الى ان
الامكان ذهبوا الى ان لا يعم منه كانوا مصورين كان لا مكان التواتر فلو دخل خبرهم في شرطه فخرجهم من الاحصاء واحصاءه فذهبوا الى ان
مع كونهم مصورين وقوله عد التهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قال قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاشي
والكفر والفسق مكنها الكذب والمجازاة فشرط عاينها وعن العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل سبطانية لا يشترط اصل
لهم حصل العلم بخبرهم وان كان كفاراً فجازاً وقوله وتبين انما هم اى تباينهم الى شرط اختلاف بلدانهم واطاعتهم ومطابقتهم ومجا

وهو مختار لبعض الناس لا يشترط في وقوعه إمكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك أيضا حصول العلم باخبار متوسطة بقتة واحدة
او لدية واحدة ولان الشبهة او الكثرة اي كمال العدد كما بينا بنفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقرب الى
واعلم في الزام علم المصنوع الا انها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالاشياء على شرط حقيقة اذ كراهه يدعي وما شبه ذلك
مثل ان يثبت انما يات ما عدا الطوائف والوقوف بعرفات قوله وانه لو يجب علم اليقين بنزلة العيان وهو ذهب بهور العقل وذهب به
وهو قوم من عبدة الاصنام والبرهنة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان يخرج لا يكون حجة اصلا ولا يفتح العلم به بوجبه لا علم
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب شكلا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة واليه عبد الله الشيعي من الغفلة الى انه لو يجب علم طمانينة لا علم يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تعلم ان اليقين فون ما يطمئن بالظن وكان لا ينتفي عنه توهم الكذب ولعلنا
واقالوا ان بانه لو يجب علم اليقين اختلفوا فذهبوا ما ستم الى انه لو يجب علم طمانينة بوجبه هو القاسم الكلي وهو الحكيم السبح من ترجح
وابو بكر الدقاق من اصحابنا لما في رحمه الله اذ قال انه لو يجب استدلالا وتمسك من انكر حصول العلم به بان التواتر صار محال
وخبر كل واحد من الكذب حالة الافراد بالعلم المتصل الى المتصل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يبق الكذب عليه حاله الا ان
انقلابا بانه متصفا بغيره فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان الذي لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو المميز
فيه مصحوم من الكذب موجود حالة الاتيكل ولذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى يقيم من خبرهم على ان اجتماع العلم الغفلة
الاخبار بخبر واحد مع احتمالهم في الاداء وتصديق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد وقوم
العلم اليقيني به يثبت على تصوره لا محالة ثم اذا اشق اليقين عندنا ان ثبت به كما قال الفرقين الاول وطمانينة كما قال الفرقين الثاني
واجب الجمهور المتواتر بوجبه لو يجب علم اليقين كالحسن فان العلم بالملوك للاشياء والبلدان الدائبة اصحاب بالمتواتر مثل العلم بالحال
بالحاصل من غير فرق وسجد المعرفة بجملة الكعبة اخبارا مشاهير به مئذ كما سواه ومن انكر ذلك فهو مكابر ومنع من العقول وهو ان الخبر
المتواتر ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه انما يقع اتفاقا وللمتدين اولوا في ضعة منهم عليه اولدع دعاهم اليه
الاول فاسد لان صدق الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا انما
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب غير متصور كون العقل صار فاعنه ذابا الى الصدق وعدم دعوة الجوع والطبع اليه لا يعدم اللذة و
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم مانع من الموافقة عادة وكذا الرابع لان الناس
الارضية والاربية وهذا الذي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجر ان يكون كذبا تعين كونه صدقا افلا راسطة بين اصحاب
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للاعمال كذا في المنزلة وذكر بعض اليقين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة فيضيه الى تعويل الكلام في
اذا كان احتمالات واعتراضات لا يفي المقصود بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات حطيفة ومن المبرين
كل ما قل ان غلبه بوجوه وكذا محمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة باللسان الخفي مع وجوه الدليل
الظاهر بناء الواقع على الخفي غير جائز فثبت به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم بضروري والتشكيك والتزويد في الضروريات بطلان
من قال انه لو يجب علم الاستدلال بالمتكبر بان الاستدلال ليس له ترتيب مقدمات مساوية وهو موجود فيه لان العلم لا يحصل الا بعد
ان يعلم ان الخبر امر محسوس وان المميز من جماعة الاحمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كماله لا يكون كذبا بل يميز منه

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان منزها لما اختلفوا فيه لما لم يتكلموا فيه ان الشيء اعظم من منزه وان الموجود لا يكون معدوما حيث
 اختلفوا فيه قلنا ان كتبنا كما علم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لاقتضاه من يكون من اهل الاستدلال
 وقد رأينا انه لا يقتضيه من كل واحد من صفه يعلم كانه واسمه بالجزء كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يثبت الاستدلال باسما واحدا
 بالملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال ومن جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلالا لكان
 الاختلاف فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشغل بعض العلماء بالاستدلال للاكوارم على من ينكر الضرورة فتعذر وكما
 ويعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحق ثم من خالف فيه فانما يخالف بلسانه او جسطه عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما نكلم
 لازلزم ترك المحكيات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون اقفية السامعة
 منها نظرية لان صورة الترتيب والتركيب ممكنة في كل منزهة حتى في الظهور الضرورية كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
 بان يقال للكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متماثلان والمتماثلان يمتنع اقتضائهما شيئا فاشيئان كقولنا ان يكون
 وانما كان كذلك لان صورة الترتيب لا ينفك في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملوك فيها
 الوساطة بالمصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاما في الاصل ثم انتشر فصار يفتكره قوم لا يتوجهم توأطوهم على الكذب وهم
 القرن الثاني ومن بعدهم داود بن كوركس قوم ثقات اسمته لا يتهمون فصار يشبهوا بهم ولحق بغيره المتواتر من قال الجصاص في
 احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفتكره ولا يكرهه والصحيح عندنا ان المشهور يشبهه السلف صاحبه العمل بغيره في
 نعمت الزيادة على كتاب الصدوق في هي نسخ عنه وهو القسم الثاني من اسام المسند وهو قسم الجصاص من الاما في الاصل اجماع
 الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني من رده جاحه لا يتوجهم توأطوهم على الكذب وقيل بالفتنة العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
 في القرن الثاني والثالث ودون القرون التي بعدهم فان مائة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
 الزيادة بها على الكتاب مثل خبر القاسم والتمسية في الوضوء وغيرهما ويسمى مشهورا وستفيضا من شهر يشبهه شهر واشهر فاشتهر
 اى وضع ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اى شاع وخبر متفقين اى منتشر بين الناس والما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
 بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يثبت خبر واحد فلا ينفذ الا لظن وذو طبيا بوبكر الجصاص ومجاهد من اصحابنا الى ان مثل المتواتر ثبت
 به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه لا يوجب علم طامية لا علم يقين
 دون المتواتر من خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى انتهى في نسخة من نسخة النسخ وان لم يجوز به النسخ طلقا
 وهو اعتيادا للقاء الامام الى زعمه واما المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الكفر فند
 الغرض الاول من اصحابنا لا يكره ما عده وعنده الفريق الثاني لا يكرهه ونسبوا لاية في ان جاحه لا يكرهه بالاتفاق واليه يشير
 في الميزان وعلى هذا لا يكره اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول اننا لا نعبر عما اجماعا على قبوله واهل به ثبت صدق
 لانه لا يتوجهم اتقا قسم على القول بالاجماع مع عدم عليه وليس ذلك الا تعين جاحه اصدق في المرات ولذا سمي العلم الثابت بالاستدلالا
 لازم وبما انه لا يكره جاحه لان انكاره ومجوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدلا يتصور توأطوهم
 على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يودي الى تكذيب العلماء في القبول انما هم لعدم السائل في كونه عن الرسول في

والاصل وهو عبارة الذي ولد في ساداه لعلنا نقتضيه بالشاهد الواحد فلا بد من شأنا وافر لترجح ما نبهت عليه من الصدق فاما في امور الدلائل
فلا مخرج من جانب السامع وقد يرحم جانب الصدق في المنزلة بالادلة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله وكلما اذا ورد غير خلاف
الكتاب دلالة الشبهة في عاقبة لا تفرق بها البلوى في لم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك الحاجة بان لا يجب العمل بشروطه
عراحي في المنزلة الدينية الاسلام والمعادلة ولم يقل الكل في القسط فلا يجب العمل بخلاف الكافر والفاسق والعصبي والمعتوه والذبي
هت بدت غفلة فافهمه او مسامحة او محاذرة والمستور كالناس لا يكون خبره في باب الحديث ما لم تظهر حاله خبر الواحد اذا
شك في القطع التي ذكرها لا يجب العمل بها في الطمانينة لا يجب العمل بها في القضاة واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابي حواء اصل به حكاية اموالدين مثل الجمل في جماعة من الحكماء متمسكين فيه بان ما صاحبها من قاضيات ما شرع به او فصح
وليس في ضرورة له في التبادر من الدليل القطعي الى لا يفيد الا الحكم بطلان المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد اذا
شك في القطع بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما يبعد عن الظاهر كل من لنا بطريق لا يتبعه في غيره
جوزنا الاتقاد فيما على خبر الواحد منهم من منه سمعنا مثل القاشاني والي داود والرافعة مستر ومن يقوله تعالى ولا تقبل من
لك به علم اي لا تتبع الا علم لك به وخبر الواحد لا يجب العمل به فلا يجوز اتباعه والعمل به لعلنا نعرف انهم قالوا ولا يشك في قول من يقول
العلم ذكره في موضع القصة في حقه اصله وخبر الواحد لا يجب العمل به فلو علم وهو علم غالب الظن الذي ساء الله تعالى علما
في قوله من ذكره فان علمهم من مومنات فلا يتناول النسائي لاننا ان سلمنا انه يقيد الحكم فهو محرم لا يتبع ايضا لقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن الاية وفيه كثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطائفي الى ان الاخبار التي حكم اهل الحديث بعينها
يجوز عمل اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنسبه تعالى من اتباع الظن لقوله ولا تقبل ما ليس لك به علم وفيه من
اتباعه في قوله من ذكره ان يتبعون الا الظن وان تعلموا اسرارنا لا تعلمون وقد انعقد المصالح على وجوب الاتباع فيستلزم
اقادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طاعة الاية او
الصدق على كل طائفة خرجت من فرقة الاشارة وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم فانما اوجبنا لانذار طلبها للتحذير لقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترجيح من الله تعالى محال فعمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امره يقتضيه وجوب الحذر والثبات في فرقة
والطائفة منها واحدا واثنان فاذا روى الراوي ما يقتضيه المناسق فعل وجب تركه لوجوب اتباع السامع واذا وجب العمل
بغير الواحد والثنتين ههنا وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الراجح مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والم لم يظهر الدلالة بالترجيح
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون كشيء الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا سلم عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدة وربما يضر بالشهادة بان يحذر القذف اذا كان الشهود
به دنا ولم يتم نصاب الشهادة والماثلة في قبول رسول الله عليه السلام خبر سلمان في المدينة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا
الملوك بعدد الذين يعني اي رسول وكان قليل قوامه ولا شك ان الابدار منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد
اشتهروا واستغفروا بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى لافان ليبلغن الرسالة ويكلمن الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

أمير المؤمنين عليه السلام وعتاب بن أسيد إلى مكة وروى عنه بكاتبه إلى قيص وهرقل البروم وخذافه السلمي كتابه إلى كسرى ومرض من أمية
 النعمان بن النعمان وعتاب بن أسيد إلى الكوفة وعتاب بن أسيد إلى الكوفة وعتاب بن أسيد إلى الكوفة وعتاب بن أسيد إلى الكوفة وعتاب بن أسيد إلى الكوفة
 الأسدي إلى الحارث بن أبي شريك الأسدي إلى الحارث بن أبي شريك الأسدي إلى الحارث بن أبي شريك الأسدي إلى الحارث بن أبي شريك الأسدي إلى الحارث بن أبي شريك
 وزيد بن حارثة وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب وعمر بن الخطاب
 وانما بعث هؤلاء السيد عوالي دينه وليقير الجوع ولم يترك في موضع ما لم يبعث في وجه واحد ولا يبعث في وجه واحد ولا يبعث في وجه واحد ولا يبعث في وجه واحد
 رسول إلى نفاذ هذه التواتر مع لم يبعث بذلك جميع اصحابه ولعلنا في وجه واحد ولا يبعث في وجه واحد ولا يبعث في وجه واحد ولا يبعث في وجه واحد
 والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فحين بهذا ان خبر الواحد وجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يفتي معه مذهب في الحاشية
 كذا ذكر الغزالي رحمه الله والادعاء ان الصواب في الخبر الواحد هو ما رواه ابو جابر بن عبد الله وقائع غريبة عن الحسن بن الحسن بن الحسن
 من غير تكبير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضنا في الكشف فكان ذلك اجماعاً منهم على قبولها وصحة الاستماع بها على هذا جرت
 سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطائفة وسعيد بن المسيب وفتى الحارث بن عبد الله بن ابي بصير
 الحسن وابن سيرين وفتى الكوفة وناقصهم عليه من بعدهم من الفقهاء من غير الكار عليهم من احد في عصره وكذا الاجماع
 مستند من الارسل على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يثبت على خبر الواحد في المعاملات احوال المذكورة في الاخبار
 بطارية الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلاناً وكلني بين هذه الجارية او بين
 هذا الشيء وجميعها ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في ابادة دم واقامة عدد متباعدة فرج على
 قبول قول المنفي المستغنى مع انه قد يثبت على خبر الواحد في المعاملات احوال المذكورة في الاخبار بطارية الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء
 جاز في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار التواتر في الدنيا
 لان التواتر لا يوجد في كل ما ذكرته فلو لم يوجد خبر الواحد يشبه في النقل لتطال المعاملات فاستقام اعتبارها من العمل كما في القياس في
 واما الجواب عن تحكمه بالاثبتين فهو اننا لانعلم ان المراد منها المنع من اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع من اتباعه فيما هو المطلوب
 من العلم اليقيني من طول الدين او فروضه على ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل لقطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من
 استه التواتر والاجماع والادعوى معلول علم اليقين به فمفسدة لا تأخر في انفسنا من حصول العلم به بطريق الضرورة كما يجب
 حصول العلم بالتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يقيد العلم وهو معلوم بالضرورة فلان التصديق بكل ما سمع ولو صدقناه لكان
 خبر ان كيف تصدق بالصدقين قال وما كان عن بعض المحققين انه يورث العلم العلم لادوا به يقيد العلم لوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد
 معلوم الوجوب والوجوب دليل قاطع اوجب عند ظن الصدق او سمو الظن طمأنينة هذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر
 واطن وانما هو الظن فمحم قبول خبر الواحد وجوب العمل به يتعلق بشرط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب المذكور في نفس الخب
 واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفاً للكتاب وبينا ان خبر الواحد ان ورد مخالفاً للنص الكتاب ان لم يكن تأويله من
 غير تصديق بطلان تأويل الصحيح وان لم يكن تأويله لا يتوقف لم يقبل باطلاً لانه لا يمكن قبوله من غير تأويل لان النص الكتاب
 قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظن بمطابقة الظن ولا يجوز ما يؤول لانه لو جاز تأويله من كشف بطلان النص

من الکلام کلمه کذا قبل فان خالف خبر الواحد عموم الکتاب وظاهره وکلذلک عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم ومثل الظاهر على
 المجازيه كما لا يجوز ترك النسخ من الكتاب وبه دعوى الشافعي ومات الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ونثبت اعتبار
 بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما القيل فلبته الظن كخبر الواحد فيجوز
 تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعندنا عراقيين من مشايخنا والشافعي الامام اسبق كذا ومن تابعه من المتأخرين لما
 افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والمخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها بما هو من جملها ظنية من
 مشايخنا مثل الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيقولون ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الغزيين الاول والآخر
 انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث المنع وهو
 احتمال ارادة لبعض من العموم واردة المجاز من لفظه دون النظم والعبارة والاشبهة في خبر الواحد في النظم والمنع جميعا
 لان المنع مودع في اللفظ وما ينع في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في قوت منعه من ذكره ولهذا
 لا يكفر منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من كتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
 ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مسدد
 وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكره فليتوعدا فانه مخالف الكتاب لان الشدة تعالى مع المتطهرين بالاستحجام بالما
 بقوله عز اسمه فيه رجال يحجون ان يظهر واذا نزلت فيه والاستحجام بالماء لا يتصور الا بمس الغريرين وقد ثبت بالنص
 انه من التطهير فلا بد من المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستحجام تطهير لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع
 اثبات حدث اخر كما لو توضع مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يمدح عاصيا ولا ملاما
 بدم يخالف عموم قوله ومن غله كان معنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقائه الكتاب به يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما
 من القرآن وحديث التسميته في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب
 بهذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للشبهة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حديث القضاة بالشافعي وهو ما روى عن ابن
 عباس في حديثه عن الربيع له عليه السلام تفقه بشاره ويهين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه عمرو
 بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيضة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية عن مسدد عن
 بيان الخلفاء من وجهين احدهما ان الشئ جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام تقتضي استفرا
 الجنس فمن جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعلل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان اشرع جعل المحذور تسعين
 تسعا وعيا وقسم المنكر او الحجة تسعين قسما بينة وقسمها بينا وحضر بين اليمين على من انكر بين البيضة على المدعى وهذا يقتضي قطع
 الشكر وعدم الجمع بين اليمين والبيضة في جانب العمل بخبر الشافعي واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مرد
 وثانها لا يكون في عادية يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان البيضة عليه السلام بما عم به
 البلوى لم يقتصر على الخاصة الا على ما دل عليه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مما لا يمتنع في شاعره لم حاجة الى العلم به ولهذا تواتر

نقل القرآن وشرحه اخبار البیوع والنکاح الطلاق وغیرہا ولما لم یستمر طلاقا نه سوا او منسوخ وبذا تمک الشیخ الی الحسن الکرخی ومیر
 المتأخرین من اصحابنا وحدثنا ما لا یصلح فیقول ذائع سنده و یوزن بمبانی شافعی رحمہ اللہ وجميع اصحاب الہدایت علی ما عرف
 ومثاله حدیث الجہر بالتسمیۃ وهو اروسی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام کان یجیر بسم اللہ الرحمن الرحیم فانہ
 لما شذ مع اشتہار الصحابۃ لم یصل بہ وحدیث من الذکر الذی رویۃ سیرۃ فانہ شاذ لا یفردنا بہ وجاہۃ مع عموم الحاجۃ الی
 معرفۃ حذل ذلک علی ریاقۃ اذ القول بان النبی علیہ السلام خصا بتبلیغ ہذا حکم مع استیلا الاستیجاب الیہ ولم یصل سائر الصحابۃ
 رضی اللہ عنہم شذہ الحاجۃ الیہ فیہ المال کذا ذکر شمس اللائمۃ رحمہ اللہ وراکبہا ان لا یكون متروکہ الحاجۃ بہ عندہم والاختلاف
 فانہم اذا ترکوا الحاجۃ بہ مع وقوع الاختلاف فیما بینہم یكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمین وراۃ المتأخرین وفالظہر
 من ذلک فیرجم من المأصولین واہل الحدیث قائلین بان الی بیتی اذ ثبت سنده وصح خلاف الصحابی ایادہ وترک العمل
 والحاجۃ لا یوجب مدہ لان الجنس حیۃ علی کافۃ الائمۃ والصحابۃ مجوز بہ غیرہ من ردہم ارجح بان الصحابۃ رضی اللہ عنہم من المأصول
 نے نقل الدین لم یتیموا ترک الاحتجاج بما ہو حیۃ والاشتغال بالیسیمۃ مع ان عنایتہم بالیح اقوی من عنایتہ تسمیۃ
 بہا فترک الحاجۃ والعمل بہ عند ظہور الاختلاف فیہم دلیل ظاہر علی انہ سہو من رواہ بہم او منسوخ ومثاله ما روے
 عن دیر بن ثابت رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام انہ قال الطلاق بالرجال فان الصحابۃ اختلفوا فی ہذہ المسئلۃ
 فذهب عمرو عثمان وزید وعایشۃ الی ان الطلاق معتبر بحال الرجل سف الرق والحریۃ کما ہو قول شافعی وذهب علی
 وابن مسعود الی انہ معتبر بحال المرأة کما ہو مذہبنا وعن ابن عمر انہ یعتبر بمن رقی منها حتی لا یمکن الزوج الیہا ثلث تطلقا
 الا اذا کان حریۃ ثم نعم تکلمو فی ہذہ المسئلۃ بالرأی واعرضوا من الاحتجاج بہذا الحدیث مع ان رولۃ یوزید فیہم ذلک
 ذلک علی انہ فیہ ثابت او منسوخ ولکن ثبت فہو مادل بان یقلع الطلاق اسلۃ الرجال وقولہ لم ینظر من الصحابۃ
 الاختلاف فیہا ہی فیہ اجماع و ترک الحاجۃ بہ بشرط واحد ہی لم ینظر منہم ترک الحاجۃ بہ عند وقوع الاختلاف فی اجماعہ ذلک
 الاربیۃ التی فی المنبر فاعقل والعدالۃ فیہم فیہ الاسلام اما اشتراط العقل ہونہ فی الباطن یرک بہ خائف للعبات کما یدرک بالظہر
 المحسۃ البیضات فلان انجیر کلام لامحالة والکلام فی الشاہدین لایحی المعنی الذی فی القلب لا یصل ذلک بہ دن العقل لا تری انہ قد سمع
 من بعض الطیور عرین غلوۃ یسمی ذلک لہما لا کلاما لعدم مدور ہما من عقل ولہذا لا یجب بقراۃ البیضاء سجدة التلاوۃ عند
 اکثر المتفتین واما اشتراط الضبط و بطل ما ذکرہ فہو الاسلام رحمہ اللہ سماع الکلام کما یحق سماعہ ثم فہم بمناہ غیر حفظہ
 بسند الجود ثم الثبات علیہ بحافظۃ مدودہ وحراقیۃ یزکر علی اسلۃ الظن نبشہ الی مبین ادانہ فلان انجیر ہوا کلام
 الصدق واصل الصدق لا یصل برون الضبط واما اشتراط العدالۃ مسیۃ الاستعداد علی الطریق الحق فلان العدالۃ
 یکذب وقد یصدق لان کلامنا فی خبر منہم فیہ معصوم عن الذب فلم یمکن بد من حجة ترجیح بائب الصدق للقبول وذلک
 بالعدالۃ واما اشتراط الاسلام وهو قبول الدین الحق والصدق یحی بما جاہ بہ منہ علیہ السلام فلیس لقبیۃ الصدق لانت
 الکفر لا ینافی الصدق ولكن لان الکفر یمیدت تہمتہ نائذۃ فی انجیر تدل علی کذبہ لان الکلام فیہ لا یخبر لستہ ثبت بہا
 احکام اشہد والکفار یعادوننا فی الدین اشہد المعادات فیہم المعادۃ علی التسمیۃ فیہم کما نرید وقال بالیس منہ فیہ

والله اعلم بغيره قال لا يقولون الا ما لا يقرون به الا انما عليك ان لا تقولوا ما لا تقرون به من الاقوال فليكن خبر الكافر لئلا يفتنكم
شهادة ذي الفطن وكما لا يقبل شهادة الوالد لولده لئلا يفتنكم شهادة الكاذب في شهادة وهو الشفقة والميل الى
طبعه وذكر بعض الامويين ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المستندة عليه من البنية هذا المعجب في الدين يسته
وان كان عدل في دين نفسه ثم كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن ونسب الظاهر فيه نوع تصور بالنسبة الى الباطن بالبيان
او كمال فالظاهر اى القاصر اقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصبا والكمال منه بالغ او في درجات الكمال والاهل الى
وغير ما يحصل بالبلوغ من غير انه والظاهر من الغيب حفظ المتن بعينه ومعناه لئلا والباطن الكمال منه ان يفهم الى ما ذكرنا في ضبط
معناه فقهه وشرعيته والظاهر من الحديث ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما يحلان المراد من الاستقامة وهو عوانة اليها والبيان
الكمال منها ما عرف بالاعتبار والاستدلال بان كان المراد من خبرها عن مخطوبات وبنه بان لم يتركب كبيرة ولم يصرف على صغيرة
فيسئل بطور ما ترويه وعقله في الانواع جارية منها على ظهورها في ثبوتها في الامور من الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبيان
بالبيان وبين المسلمين ونشوه على طريقهم وثبوت احكام الاسلام بنبش الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف انما
كما هو على سبيل الاجماع وان لم يقدر على تفصيله وان يصدر في بعض ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيره واذا
عرفت هذا فاعلم ان شرطنا في باب الرواية من اقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم عدمها فاقبل
رواية العصبى في تصور عقله ولا يبلغ المعقود وهو الذي يسهل احتياط كلامه فاقوله وكانت بين افعال المجاهدين والافعال لعقلاء
لانه لم يمتحى بالصبر في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لغوات اصل العدالة ولا المستور في نفسه انما وهو الذي لم يعرف فتدبر
عدالة تصور عدالة واما الظاهر من الغيب فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته فخلقه بان كان
سهو ونسيان فغلب من حفظه او ساهية اى سائلة ومما زفته وان وافق القياس لغوات اصل الضبط بالبيان او بعدم
الاجتهاد ببيان حديث والمسألة عدم المسألة بالسوء والمخالطة والمسائل التي لا يافتن في الامور بالجزم والمجازفة الحكم
من تفسير خبره وبتقيد قاربه معرب والكمال منه شرط القبول على الاطلاق من قهرت رواية من لم يعرف بالفتنة فلا يعارض
رواية رواية التقدير في جميع الاصل في الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على
القياس ولا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكفي بظاهرة في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اعمالا
كما في سائر الشرط الا ان ينظر اماراته نحو اقامته الصلوة بالاجابة واتيها والزكاة واكل في جيتنا فحينئذ يشترط البيان
لكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منتهى الحكم لكمال بيانه واما اصل البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق
من لم يوجد منه الدلالات للظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فاية مقام البيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر
لغوات اصل الايمان ولا خبر من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسد حال من المستور وان حكما في حقه لظهور
الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الا في الصدر الاول على ما بين دروس الحسن من ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل
فيما يميز من خباياته الماد وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره حجة وادار بالصدر
الاول قرن الصحابة رضي الله عنهم من فيهم من القريين الاخيرين فغير المستور في باب الحديث ليس المستور بانفاق

الروايات كثيرة الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لآخر المستور من امتد
الثالثة فانه مقبول بشرط لا يكره لان العدالة اهل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب شيعي واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان التام في لوقته بشهادة
المستور جارح عند ابي حنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الطاهرة فاما في الاخبار بخباسته المارة فقد اختلف الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال لعل في هذا الخبر هو ظاهر مذهب فانه يجوز ان يقض بشهادة المستورين اذا لم يظن
انهم لشبهت عدالتهم فلا يكره له عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
صاحب شيعي تعديل كل مسلم وتعديل صاحب شيعي اصله من تعدد المذاهب وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحكام
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المصطفى الصلوة ولم يجد ما والا في انما اخبره رجل انه قد روى عنه رجل مسلم في
لم يوضاهه والكان فاستاقا فله ان يوضاهه بذلك الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصريح لانه
لا بد من اشتراط العدالة لترجيح جانب الصدق في الخبر وما كان مشروطا لا يكتفي بوجه ظاهر لكن قال لعله ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حرمت مني اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالتقول قول لمسل لان عدم
الدخول مشروط فلا يكتفي بوجه ظاهر كقول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المارة
يحكم السامع رآته فان وقع في قلبه انه صادق فيتم من غير رافة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستوران السامع يحكم رآته فان كان اكبر رآته صادق فيتم ولا يوضاهه لان اكبر الرأى فيما لم يوف
على حقيقة كالتيقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لا محال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز ان التيمم فكان
الاحتياط في المارة ليصير ما دام كما يجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رآته انه كاذب يوضاهه ولم ييمم قال قيل
كان يشبه ان تيمم ايضا احتياطا لمنع التعارض في كونه الفاسق كما في سور الحجاب يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لئلا
للافة في سور الحجاب قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيمم بهما من خبره من وجه كان بطلان
النص اذا ثبت التوقف في خبره ليقه اهل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله ولا خير لكافر ولا في
والمعتوه اذا وقع في قلبه السامع صدق بخباسته الماء يوضاه ولا ييمم فان اراقه الماء ثم تيمم فهو افضل كما فر
اذا خبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره والى وقع في قلبه صدق بل يوضاه بذلك الماء ولكن ان اراقه الماء
اذا وقع في قلبه صدق ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصله لا يجوز صلوة لان الكافر
لما يلزمه موجب بالخبر كونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره لزمه على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام وكذا
الصبي والمعتوه صدقاته المشايخ رحمه الله لان موجب بالخبر لم يلزمه ما قبله خبرها صارا لزمه على الغير وليس
لها ولاية الالتزام على الغير بوجه الا يبره انه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق
نفسه ينقطع من خبرهم اذا كفر والعيا والعقبة لا ينافي في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي
به وتيمم الاعضاء فكان الاحتياط في الالة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحراز من النجاسة بيمين ولا يجوز

اليتم من غير اراقة لانه دافع للمار الطاهر بمر قوله وسنالمعاملات التي تفك من معنى الالتزام كالولاء والمضاربات
والاذن في التجارات يتخير في كل معية لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان علمه بحد اجمع
لذلك الشرائط يستعمل الى وكيل او ظالم ولا دليل مع السامع ليل به سوء هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليعرج
جهة الصدق في الخبر فيصير ان يكون لمن ماؤذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتزبه حافية الزام محض من حقوق
العباد والمقوق التي تجر منها المخدرات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغلبة الشهادة والاطمينة بالولاية
لانه لما كان من قبيل الامارات لم يكن بد من اية الولاية للخبر ليصل خبره للزام ومن زيادة تأكيد باشرط لفظ الشهادة
والعدد ونحو التلبس وميانه لحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كمثل الوكيل ومجر الاذن ونحوها
فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عندنا في غيبة رحمة الله اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس
فيه الالتزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لكان او غير حد بل متى كان او
بالفاسل لكان اذ كافر الوحيين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التميز فان
الانسان قلا يحد العدل بحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يستعمل الى وكيلة او ظالمه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من اشرط لكانت للمصلح وفيه مرجع عظيم كسقط اشرطها للضرورة لان لها اثر في التخصيف وقوله ولا دليل مع السامع
يصل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة جهنا واحتراد من اخبار الفاسق بجاته الماء ونحوه حيث لا يعل به بدون حكمهم
الراي لان الضرورة فيه ليست شلما فيما نحن فيه اذ نسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماد الطاهرة فكم
الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل لعل به فقبل الفسق بدرا وجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان
ان الخبر جهنا لزوم لان العهد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرائط في
الخبر ليعرج جانب الصدق في خبره ليصل الخبر للزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشرطها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة
الماء اذا ما يد باكر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدل فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع ضرورة
المال للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق بدرا ولا ضرورة في المصير رواية في امور الدين اصلا لان في العدل كثرة وجوب
عنية فلما يصار اليه بالتحريم فموجب ما يقال لما شرطت هذه اشرط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يعل
خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارة وحل الطعام وحرمة وان تايد الراي فتوجب اكرام الراي لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والعبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك امي الوقوف على طهارة الماء و
سجاسة وحل الطعام ومرتسام خاص امي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس من الممكن للتلقي
من جهة العدل بل بما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في والاسوان والغالب فيها الفاسق
فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة نعم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعبي الوحيين فقال وكونه امي كوني

من صفته النسخ الجلال الشهادته من لو قضي القاضيه بشهادته فيغذو وانقضا والتمتة الى شتمه الكذب من خبره ميث يلزمه بخبره
من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره لما على النفي ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل لشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيره ما فيكون خبرها لما على النفي ابتداء
من غير ايمانية لازم فلا يقبل نعم اشار الى الجواب ما يقال لما تحققت الضرورة هنا فيجب ان يقبل خبر الناس من غير وجوب
تحكيم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تكلم
بمقتضى الصدق والكذب في غير ذلك لم يميل النسخ الى ما قبل خبره من وجوبه لم يقبل خبره بدون فهم تحكيم الراي اليه بخلاف
المعاملات التي تنفك من معنى الالتزام لان الضرورة ثم لازمة على ما بينا وبخلاف الاما ديث حيث لا يقبل فيها خبر القائل
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعية الى قبول رواية لان في الدليل الذين تلقوا
نقل الاخبار كثره يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على غير الناس قوله والاصحاب

الهموي فالتدبير المختار انه لا يقبل رواية من حمل الهموي ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى التوسيع سبب
داع الى التوسيع فلا يجوز من على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الهموي سبب ان النفس الى التسلية من
الشبهات من غير داعية الشرع والاحتقال تماذا فتمتة وسبب الملة الى الدين المعلن من اتبع الهموي من سبب الكفارة
كقوله الجبهة والردافض ويسمى الكافر المتداول ومنهم من لا يجب الكفارة وليس الفاسق المتداول واختلف في اقسام
الادعي فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحسبا مستظما
للمدين في عالم بغيره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كغير الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى رد ما لان الكافر
ليس باهل للشهادة ولا لروايته لما بينا وكونه متا ولا متنا عن المعصية في عالم بغيره ولا يميل الى اطلاقه فان كل كافر متداول
او اليهود لا يعلمون بغيرهم وقوله من الكذب كقولهم النصراني فلا يلقى اليه كذا ذكره الفراء في واختلف في اقسام الناس
ايضا فذهب القاضيه الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الحق في العمل ان من قبل
والحق في الاعتقاد او لانه لا اتمى غاية ما في الباب انه باهل بفسقه لكن بماله فسق اخرا فتم الى نسخ فكان ان
بالنسخ ولم يكن هذا كجمله نفسه وبرقما وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لثمة الكذب والنسخ من حيث
الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز من المخوف ميث قال كيف من ارتكب اى الذنب او بخبره
من الايمان فكذا الاعتقاد وكل على التوزن من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الحق نظير متداول
سروك التسمية عمدا او شرب الخمر على اعتقاد الاباحة فلا يصير مردود الشهادة الا الخطا بية من الردافض فان
شهادته لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق الميسر اذا اختلف عندهم انه محقق ويقولون المسلم لا يملك كذا باق اعتقادهم
فما يمكن كتمته الكذب كتمه شهادته فانما رويته هذا القسم فمقبول على الاطلاق عن بعض من قبل شهادته لما ذكرنا من
انتماء دتمته الكذب فان من امتزج من الكذب على غير الرسول كان اشد تحريزا من الكذب عليه وعند بعضهم لا يقبل اذا كان

عدلائقہ وسلم یکن داعیا للناس الی ہداه ولا یقبل اذا کان كذلك و هو مختار الشیخ فذهب فاعتد الی الفقه و احادیث
لان دعوته للناس الی ہداه و محابته فی ذلك سبب دفع الی التمسک قول امی الافتراء و الکذب فیورث ذلك حتمہ فی
روایت مکات فی شہادۃ الولد لوالده فلما یقبل و ذکر ابو الیبر سمعہ الدان المبتدع ان کان ممکن یکن لا یقبل فی خبر و ان کان
ممكن لا یفر فان کان ممن یعتقدون الاحادیث علی رسول اللہ علیہ السلام لا یقبل فی خبر و لکن الکذب کالکرامیۃ
فانہم یعتقدون جواز وضع الحدیث للترغیب والترہیب و ان لم یکن ممن یعتقدون وضع و کان مد لا یقبل فی خبر و لکن
صدقہ علی کذبہ قولہ اذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان کان الراوی مدعی بالیقین و التمسک فی الاجتناب کا اہلنا ما ارشد
و العبادۃ الثالثہ و دیرین ثابت و معاویہ بن مہل و ابی موسیٰ الاشجری و عائشہ رضی اللہ عنہم و عقیسہ ممن استحب
بالفقه و النظر کان مدر شیعہ حجة تیر کہ ہا القیاس دان کان الراوی معروفا بالعدالت و یحفظ و العنب و لون الفقه
الی جریرۃ و انس بن مالک رضی اللہ عنہما فان و افق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالفہ لم یرک الالبغی و الفروہ و انس
باب الراوی و لما بین الشیخ رحمہ اللہ شرط قبول خبر الواحد و کونہ حجة شرعاً شرعاً بیان شرطہ تقدیم علی القیاس فقال
ان کان الراوی معروفاً بالیقین و المجاہد المذکورین کان حدیثہ حجة تیر کہ بہ القیاس عن الجہود و یکمن من الک و سمعہ الدان
القیاس یقدم علی الحدیث لکن شہادات کثیرہ فیہ فانه یجوز ان یكون الراوی ساهیا و قالوا کاذا و یجوز انہ لم یکر
من النبی علیہ السلام و القیاس ما تملکت فیہ الا شہدہ واحدة و سبب اختلافہ ما فیہ شہدہ واحدة اولی ما فیہ شہدات کثیرہ
راجح الجہود بالجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم فانہم کانوا تیر کہ ان احکامہم بالقیاس اذا سموا خبر الواحد و بان نسبہ الواحد
یقین باحد لانه قول الرسول علیہ السلام و الشہدۃ فی طریقہ و ہوا النقل و الہامہ یحمل بالمدعی کل وصف ذلک و قد فی المنا
النص یحمل ان یکون ہو المشرقی حکم و یحمل ان لا یكون و کان الاحتمال لما ثبت فی الاصل اقوی من الاحتمال الثابت
فی الطریق بعد التیقن بالاصل فکان الاخذ بما ہو اضعف احتمالاً و ہو الخبر اولی و العبادۃ اما جمیع مبدل فان من لا یر
من یقول فی عبد عبد و فی دیر دیر و جمیع عبد و ضما کالنساء للمرأة و ہم عنما افتتار عبد بن سعید و عبد اللہ
بن عباس و عبد اللہ بن عمر و عند المحدثین عبد اللہ بن الزبیر مقام عبد اللہ بن مسعود و فی اللہ عنہما فان کان الراوی
معروفاً بالعدالت و العنب و لون الفقه فان و افق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالف القیاس لم یرک الخبر الالبغی و الفروہ
و انس و ابی الدیلمی من کل وجہ حتی اذا کان موافقاً للقیاس و مخالفاً للقیاس لم یرک اہم بیث و قولہ و انس و ابی الدیلمی
تغنیہ للفروہ یعنی اذا کان مخالفاً للقیاس من کل وجہ تیر کہ بالقیاس لان ضبط حدیث رسول اللہ علیہ السلام علیہ السلام
قد اوستہ جوامع الکلام و الوقت فی کل معنی شہدہ فی کلامہم عظیم و قد کان نقل الحدیث بالیمن مستفیضاً فلیہم علی ما بار
فی کثیر من الامبارام لکن علیہ السلام بکذا و فی من کذا فاحتمل ان کذا الراوی نقل معنی کلام رسول اللہ علیہ السلام بعبارة
لا یتمتع المعانی التي انتظما عبارة الرسول علیہ السلام لقصہ فہم عن در کما و النقل بالمعنی لا یتمتع المعانی فلیہم علی کذا
المنسبہ فکلیہ زائدہ فاما عنہا القیاس فان الشہدۃ فی القیاس لیت الا فی الوصف الذکرے جو اصل القیاس تکتب شہدۃ فی
مستن خبر بعد ما تملکت شہدۃ فی الاتصال فکان فیہ شہدات و فی القیاس شہدۃ واحدة فیتا یلے مثل ہذا المنسبہ ترجی

ما هو القياس وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المرأة التي وضعت يدها في النار فوجدت فيها حية فماتت
 سنة المدونة في المرأة وهو روى من أبي هريرة في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تروا الابل والنم في النار
 بعد ذلك فهو غير المتطرفين بعد ان يعلم ان رضىها اسما وان سخطها ردا وصا فاما من ثمرة التصريح في الآية
 يقال صريح الماء وصريحه اذا جمعت والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ودمه ليتجلل
 انها غزيرة اللبن والثاني في قوله صلى الله عليه وسلم ان اللبن لا يفسد الا في ثلثين يوما فانما هو في اللبن
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التفسير ليس لثلاثين يوما ولا لثلاثين يوما من غير شرط
 لان البيع يقتضي سلامة البيع وقبله اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن ثمره وبعدها لا يندم صفة السلامة
 قبلتها او لم تكن فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان المدون فيما لم يمتد له من قبله فاما لثلاثين يوما فاما لثلاثين يوما
 نعم اللبن ان كان من ذات الاشياء فيفسد بالثقل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن ثلثيا
 يضمن بالقيمة فاما بغير الثمر كانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجهين للعمل بالقياس معارضا
 للاجماع الموجب للعمل فيكون مردودا لانه انما يقتل من احاديث أبي هريرة رضى الله عنه بالامتناع القياس فاما
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بغير الفقه على مخالفة القياس مع ان رضى
 صاحب التبيين انه لم يفسد بالثقل بين الصعابة رضى الله عنه فمعه المرأة او لم يفسد بالثقل به لانه اثبت ثبنا ولا
 واقوى سنداً ورواية وهو ابو هريرة رضى الله عنه على رتبة في العلم من المعتمد قلنا قد روى خبره عن الفقه كثر
 من الصعابة مثل أبي موسى الاشعري وجابر والسري وعمران بن حصين واسامة بن زيد ومثل به كبار الصحابة والفقهاء
 مثل علي بن ابي طالب وسعد بن عبد الله بن عمر وعاصم بن وهب والبايعون رضى الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
 اليسا شير في الاسرار واعلم ان اشراط فقه الراوى لتقديمه على القياس هو ذهب عليه ابن ابي ابي خازن
 القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وتا به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى ومن تابعه من
 اصحابه فليس فقه الراوى شرطا لتقديمه على القياس بل يقتل خبر كل مدل فباطل اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو الليث واليه مال اكثر العلماء لان التفسير من الراوى بعد ثبوت
 عدالة وضبطه وهووم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
 والرواه العدول لان الاخبار روى بلسانهم فعملهم باللسان ينج عن غفائهم عن المعنى وعدم فهم اياه وعدالتهم وقبولهم
 تدفع قيمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقوف على القياس
 المصحيح مستند فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل فيه على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث
 ممل بن مالك في الجنتين وتبينه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ميا وجبت كدته كاملة وان
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كونان نقض فيه برأيه وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبله في النكاح في قوله
 المرأة من دونه زوجها وان القياس منه خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا یمکن الدیۃ قبل الموت لانہا انما تجب بعد الموت وعلوم انہا لم یکنوا من فقہاء الصحابة ولم یفعل جہا لیس قول من صحابہ
 ۱۰ یفعل بل المنقول منهم ان غیر الوارد مقدم علی القیاس لم یقتل لتفصیل الاثر فی انہم ملوا بخبر الی ہریرۃ فی الصحابہ
 اذ اکل او شرب نامیاً وان کان مخالفاً للقیاس حتی قال ابو حنیفۃ لولا الردایۃ لقلت با القیاس وقد ثبت من
 الی حنیفۃ رحمۃ اللہ انہ قال جادنا من اللہ تعالیٰ ومن رسولہ فعلی الاس والمین ولم یقتل من احد من اسلف
 اشترطوا الفقہ فی الراوی فثبت انہ قول مستحدث واجاب من حدیث المعمرۃ واشباہہ فقال انما ترک اصحابنا
 العمل بلحائضہ الکتاب وجہ قولہ تعالیٰ فاعمدوا علیہ بنیل ما عندہ علیکم والکتۃ المشورۃ الموجبۃ لایجاب البقیۃ
 عند تعذر المثل سورۃ وسبہ قولہ علیہ السلام من اقرضت شعباً لہ فی عبد قوم ملیہ لعیب شکرک ان کان مؤکراً
 احمدیث ولما لفتہ الاجماع المنعقد علی وجوب المثل والقیۃ عند قوت العین وتعذر الرد لافوات فقہ الراوی علی
 الا فلا یسل ان الباہرۃ منہ اللہ عندہ لم یمکن فقیہا بل کان فقیہاً ولم یعدم قیاساً من اسباب الاجتہاد وقد کان یفتی
 فی زمان الصحابۃ منہ اللہ نہ ما کان یفتی فی ذلک الزمان الا فقیہاً مجتہداً مع انہ کان من المهاجرین من ملیہ
 اصحاب رسول اللہ علیہ وسلم ذکرہ فی القواطع وقد دعا للنبی علیہ السلام لہ بالتحفظ فاستجاب اللہ لہ فیہ حتی انتہی
 فی العالم ذکرہ وحدثہ وقال اسحاق الحنظلی ثبت عندنا فی الاحکام ثلثۃ الاف من الاحادیث روئے ابو ہریرۃ
 منہا الفا وخمسائۃ وقال البخاری روئے عنہ سبعمائۃ نفر من اولاد المهاجرین لولا انصارہ وقد روئی جماعۃ من الصحابۃ
 عنہ فلا وجہ الی روئے فیہ القیاس قولہ وان کان الراوی یجوز لا لایرون الاجتہاد روئے روادہ وجمہور شیعہ مسئل
 وابعدہ بن سعید سلمۃ بن احق فان روئی عن السلف وشہد فابعدہ او سلکوا عن الطعن فابعدہ مثل حدیث
 المروون وان اختلفوا فیہ بل لکل النفاذ عندہ کذلک عندنا وان لم یظہر من اسلف الا الرد ولم یقبل حدیثہ وصا
 مستکراً وان کان لم یظہر حدیثہ فی السلف فلم یقابل بہ ودلا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان اللہ
 اصل سے ذلک الزمان حتی ان ہر فایۃ مثل ہذا الجہول فیہ ذاننا لا یعمل بہ لظہور عشق مصار المتواتر یوجب
 علم الیقین والشور علم الطمانینہ وخبر الوارد علی غالب الراوی والمستنکر منہ یفنی الطعن وان الطعن للشیعہ من الحق
 شادہ المستتر فی حیز الجہول اصل بہ دون الوجوب اعلم ان مائۃ السلف وما ہیرا غفلت الفقہاء علی ما لہ تمسح
 الصحابۃ لان عدالتہم ثبت بتبدیل السدا یاہم وثنائہ علیہم فی اتکاف کثیرۃ مثل قولہ السابقون الاولون من
 المهاجرین والانصار والذین اتبعوہم باحسان رشتہ اللہ عنہم ورضوا عنہ الآیۃ وقولہ عز اسمہ والذین منہ
 علی الکفار الآیۃ وقولہ جل ثناوہ لقد رخص اللہ عن المؤمنین اخیاراً یؤتیک تحت الشجۃ فی شہر اہلہا کثرۃ ویقول
 الرسول علیہ السلام صحابی کالجزم باہم اقدیمتہم اہمیتہم ولا شک انہ لا اہتد من غیر عدالتہ وقولہ علیہ السلام
 لا تمزک ولا صحابی الا بخیر فلو الفق احدکم لما لارض ذہباً ما ادرك مداحہم ولا تصیفہ وقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ
 اختار لی اصحاباً والعبادۃ ما راد اختیار اللہ تعالیٰ لایكون لمن یس یعدل ولا تعدیل اعلی من تعدیل علام
 النیوب وتعدیل رسولہ کیف ولولہ یر والثنا لکان ما اشتهر وتواتر من عالمہ فی الحجۃ والجماد وبہلہم اجمع ذالک

وقتلهم لاء والاولاد في سلاوة الرسول ونصرت كافي في القطع بعد انتم واما جري بينهم من الفتن فبناء على التاويل
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب بصداليه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلما يوجب ذلك طعنا
تقدم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهبوا الى ان بعض اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب
السلف عليه السلام لمحة فهو صحابي لان اللفظ مأخوذ من العيبة وسبب علم القليل والكثير فذهب الجمهور الى ان
الاسم لمن اخفى النبي عليه السلام وطالت صحبة مدة على طريق التتبع له والاخذ منه وكم هذا لا يوصف من جابر
فانما ساقه بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا الوصف زيد
انه ليس صحابي عمر وقد صحبه ولمحة لا يثبت بالانتماء قال الترمذي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
فهم كيف للاسم من حيث الوضع العيبة ولو ساقه ولكن العرف يقتضي للاسم من كثرة صحبة وليس من ذلك بالتتابع
والاقل الصحيح ولا حد تلك الكثرة بقدر يربل بتقريب وسمعت عن شيخه رحمه الله ان ادنا بائع خمر ومن ساق
بن السيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او شتين وغرامه خردة او غزوتين و
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يسرد فاته
الابرواية الحديث الذي رواه ولم يثبت عدالة ولا نسقه ولا طول صحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رتبة الحديث منهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم كيف يكون هوذا
تقدم علمت ان وابسته سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اقتضاه الامور
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجملة اسه كان مجهول كسنة رواية الحديث
سنة لا يعرف الا بهذا واخر من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجملة غير بالغة من القبول
مسند مائة الاصوليين واصل الحديث وان كانت مائة عند البعض مثل وابسته بن معبد وهو ابن معبد بن
عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات يهودي ان رجلا سئل عن الصنف وحده
فأمر النبي عليه السلام ان يعيدوا مسلمين من الجحيم كسر الباد لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث به ووجه دفع
المبار واسم الجحيم من البليد بن امارث ويقال سلمة بن عمرو بن الجحيم نسب الجحيد ووجه من الجحيم عليه السلام
انه قال فيمن سطر جارية امراته فان طار وحية فنه له وعليه مثله وان استكر لم يفسد حرة وعليه مثله ولم يعمل بهذا
الحديث لان القياس الصحيح يرد وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومصل بن
بن اشجع بن زيث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام ولكن الكوفة
وقتل يوم ابحرة بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برقع كما ينبغي في رواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجه
روى عنه السلف وشهد وابسته لسه بعبوة حديثه او بعبوة المروسة يعني روايته عنه للقبول والعمل به لا الرد عليه
او سكتوا عن الثمن والرواية المبلغهم رواية صار حديثه في دين الوجيبين مثل حديث المروءة والفتنة والعدالة
والخبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا

احمد بن محمد بن عيسى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف القياس من روايتهم فلا يكون تبليغ
 الا لعلهم بعد الله هذا الراوى ومن ضبطه ولان موافق الماسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى دأية بعض
 المشورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكل الا على وجه الرضا بالمسرح والمروى فكان سكوته من الرضا
 دليل التقرير بمنزلة ما لو قبله ودوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التعصير اليهم وانهم لم يثبتوا بذلك وان اختلف
 فيه اى من صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذا كى ان كل البطلان ودوه لبعض نقل البطلان
 مثل حديث المعروف لانه قبله بعض الثقات المشورين صراحة رداً بنسبة مثل حديث مقل بن سنان فيما روى
 ان ابن مسعود رضي الله عنه نزل عن امرأة ولم يسم لها سمرته مات عنها ولم يصب شهرها وكان السائل يتبرر واليه
 ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه برامى وان كان موافقاً لمن ثبت ان يلى خطأ فمن ابن ام عبد ورواية فمضى
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بيان ارى لها مثل لسانها لا كسر ولا شطراى لانقص ولا مهابة عند مقام منقل بن
 سنان الماشح والواجب صاحب مائة الاشجيين وقالا لاشهدان رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم نكبت وثني
 الاشجعية بمثل قنناك بذا وقد كان بال بين حرة مات منها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه
 لم يكن يسر شله بعد اسلامه لما وافق قنناة قنناة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل حديثه ودوه على رضى الله عنه وقال انهم
 يقولون اعرابى قال على عقبية ميبها الميراث لاهلها لانه القياس الذى عنده وهو ان الموقوف عليه ما دايها سالماً
 فلا تستوجب بمقابله عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية مثل هذا الجمل وهو من هذا البطلان
 وقيل انما رده لذهب قزويه وهو انه كان يملك الراوى ولم ير هذا الرجل على يلقه ولما اختلفت في قبوله اخذنا به
 لما ذكرنا ان الثقات روى ما هذا الخبر عنه مثل ابى مسعود عنى المدونة من القرن الاول وعلقته ومسروق وناخ بن جبر
 والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعليهم بنحو عدالة وقوله اعرابى بوال على عقبية تشارة الى انه من
 الذين قلب فيهم الجهل من اهل البوادرى وسكان الرمال فمضى ما دهم الا بقاء في الجهل من غير ازار والبول
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتهم او فسادهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و
 قوله عندنا يثير الة اختلفات في هذا القسم فان ثبت فوجبه انه الراد لما روى القبول لتساقطا ويحير الخبر بمنزلة
 ما لو لم يلحقه روى ولا كغيره فيلحق القسم الخامس والى ابواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك
 الخبر بنسبة فلا يؤثر فيه روى غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الراد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
 خالف القياس لانهم كانوا لا يثبتون بروايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تبرك اهل به وتصحيح الراى
 بخلافه عليه نافتا قهم على الراد دليل على انهم انهم في هذه الرواية ولو قال الراوى او ثبت لم يعمل برواية فاذا ظهر
 ذلك من قوة وهو روى الثقات من الصحابة كرضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس لأية روى الله عليه وسلم في هذا التور
 سلكا او مستنكر لان اهل الحق والحدوث لم يروا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل
 ان يكون عدنيا مثل راوى محمد بن سعيد عن محمد بن انس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما خاتم النبیین لابن

بعدى الا ان يشاء الله فوضع هذه الاستثناء لما كان يدعى الى من الالحاد والزندقه ويدعى الصبوة فاما المنكر
 فيقتل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل السنة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان
 من المجاز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
 مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها الباعورين فقص الخبر وى طاعتها ثامنا فامر منقطة اصوح من شمس فاستقبلتها
 وكان النبي عليه السلام بيته مع على رضي الله عنه الى العيين فالتحق فالتحق فالتحق فالتحق فالتحق فالتحق فالتحق فالتحق فالتحق
 فقال يا رسول الله صل الله عليه وسلم ان ابا عمر وطلق فاطمة ثلثا فحل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنة
 فامرسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم امرسل اليها ان ام شريك يايتها المهاجرون الاولون فانتقل الى ابن ام مكتوم
 فانك اذا وصفت خلعك لم يرك فزده عمر بن الخطاب وقال لا نخرج كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا ذمة هذه
 ام كذبت اعطت ام نسيت اسمها بالكذب والنفقة والنسيان ثم انبراه وردنا فالحكم الكتاب والسنة فدل على ان
 في كتاب الصدق تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب
 بنواؤنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النص والسنة لكان النص وروى
 السنة وشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالحكم الكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجهن
 ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنة وروى ايضا اسامة بن
 زيد وسليمان بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب النفقة والثوب وروى ابن عمر وروى عمر كان
 بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام وروى الله عنهم ولم يذكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكاح على ان نكاحهم نسيه
 كذبه فثبت ان هذا الحديث منكروا لم يجر اصل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اسي لم يبلغهم حديث الجمهور
 ولم يظهر وولا يقول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يحجب العمل به ولكن العمل به جائز لئنه اذا وافق القياس
 اذ لم يخالف القياس لان من كان في الصلة الاول فالعالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدة
 في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانبنا للصدق في خبره وباعتباره انه لم يشترط في السلف يمكن تيمية
 الوجهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعيا لا يثبت بمثل
 هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الامنة رحمه الله فان قيل اذ وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
 بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافته الحكم اليه فلا يمكن نفيه القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا
 الى الحديث فاما رواية مثل هذا الجمهور في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل به فوالله ما يتأيد بقول الصدوق طلبه المنسوخ
 على اهل الزمان ثم تحق الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اى انه المتواتر لوجوب علم اليقين وسنة مقابلة
 الموضوع لا نقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة في مقاباة المستنكر لان المشهور حجة يقتل ان يكون غير
 موبة والمستنكر على ماله والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اى من اخبر بقية الظن الوجه فان الظن ما كان جانب
 الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه ببال الراى واليه هم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر منه والى ثابته وغير الراى

لم نألبس لاي اى جبر الراحه الذي هو معروف بالقبض والعدالة وفي حكم المروءة وفي مقابلة المستر اى خبر الممول الذي
لم يقابل برود لا قبل لان ذلك لا يوجب العمل وقد لا يوجب قوله ويستقط العمل بالحدوث اذ اظهر مخالفة قوله ولا يحسن
من الرواية بعد الرواية اذ الفنى الاوى بطلان امراده او مل بطلانه فذلك لا يخفى من ان يكون قبل روايته احدث وقبل بلوغه
اياه او بعد بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بقيقين اى لا يتصل ان يكون
مراد من الخبر ولا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الظاهر ان
ذلك كان مذهباً وان ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجح اليه فعل عليه اصحابنا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
مجة بقيقين في الاصل وقبح الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين
واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بقيقين لما كان الافظ فاما فعل مضمومه ودون مضمومه او
كان مشتقاً كما وبهنى المشتك فعل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واثباته للمعاني لثمة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر
وتأويله لا يكون محتمة على غيره كما لا يكون اجتاده مضمومة من غيره فوجب عليه التامل والتفكير فيه فان التفتيح له وجه
اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بقيقين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافاً ان كان
مقابلان خالف الوقت على انه مفسوخ وليس بتأنيب وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او المبرر
بتأنيب ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المبالة والتهاون بالحدوث او لثمة واثباته
فقد سقطت بذلك روايته لانه قد انما لم يكن عدلاً فكان فاسقاً وظهر انه كان منعكاً وكل من كان مانعاً من قبول الرواية ولا يقبل
انما حله فاسقاً بالخلاف لو كان مقتصر على الحال فلا يقدر ذلك في قبول روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول
قد بلغ الحديث منه اليقينة وثبتت نسقه ولا يثبت الرواية من الاسناد واليه فكان بمنزلة امراده في الحال وهذا لان العدالة
امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاسناد من مخطوطه فاذا لم يحضر ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت وبمجنون لانه
احيوة وماتل كاثباتين بقيقين فلا يظهر بالموت وبمجنون عدله او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي
عليه السلام قال قيل لانا من ولوع الكلب سباعاً ثم صرح من فتواه انه يظهر بالنفس لما لم يفتق العمل بما روى ويكر
على انه عرفاً انتساقه بعد ما روت ما كتبه رغبه الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة كحمت نفسها بغير اذن وليها
فكأما باطل باطل باطل ثم صرح انها زوجت منعت بنتاً فيها عبد الرحمن من المكارين الزبيريين كان عبد الرحمن غالياً
فلما كحمت فقد جوزت لكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبادة غير المتروكة من النساء فلان تيهدها لبعائها
اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فقيقين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث
ظاهر ولا يحتمل الخفاء وعليه يعمل على الانتساق اى يستقط العمل بالحديث ايضا اذ اظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة
الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعن فيه لا يستقط العمل به على الاطلاق
بل هو على التفصيل فان طعننا بهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مر به فيه كان الطعن بالارسل
ويشترط التيسر لمن يتقدها بجملة ويركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب البحر بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب و متم به لان الظاهر ان التعصب عليه فالطاعن بما يوجب الجرح بالاتفاق من
هو معروف بالعدالة والنسبة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة الصحابة رتبة المدح لا يفتح في الحديث اذا كان من سجونان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان السب
عليه السلام رخص للمخالفين في ان ترك طواف الصدقة مع من ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تخلص من طواف
فلا تترك به العمل بالحديث المرفوع لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن محل خلافه
على وجه من وقد امكن بان يقال فما حصل وانما يخلافه لانه ينفى عليه المنع ولو بلغه لرجح اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث انما هو عليه فلا يقطع العمل به فيجرح من ان يكون حجة لانه لما انقطع قومه ان
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان اسن لوجود ان العمل
على انه عرفت ان مخالفة ترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن الصامت عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغزيع عايم والثيب بالثيب جلد مائة ودرج بالحجارة اى حازنا البكر بالبكر وحادنا الثيب بالثيب كذا انهم طمع من كلفنا على مقتضى
انهم ابرأوا بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيمن عرفنا به انتسب هذا الحكم وكذا لك صح من عمر
رضي الله عنه قوله لا انفى ايا بعد انفى احاد فلو لم يردى مرتدا وقول عمر رضي الله عنه كفى بالكفر فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساق الحكم الجع بين الجلد والتغزيب وقوله وكحل على الانتساق يتعلق بالمتقين
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفة الراوى قولاه وعلما لفة غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساق هنا
مع ما ينتساق النبي للمنفول لا مع ما ينتساق لانه متعدد ليس المراد به انتساق قوله وانتساق فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم
يسقط اصل به وهو لا خيبه وقيد قيل ان هذا قول لى يوسف رحمه الله فاما قوله وهو فرع اشكلا فهاهنا شاهد به
على انقائه بقية وهو لا يذكر كما قال ابو يوسف لا يقبل وقال مجروح قبل الطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في
الشاهد ولا ينتساق العمل به الا اذا وقع مفسرا انما هو الجرح متفق عليه من اشتهر بالتعصب والاتقان دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اى الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكارا جاحدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت به او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك في الوجه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع كذب فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يفتح ذلك في عدالتهم للثبوتين بعدالة كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقين
بالشك كينيتين شكافيتين متعارضتين لم تقبلا ولم تستقط عدالتهم فائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الخبر كذا انه ناسخ الاصول وكان في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماعة من اصحابنا وائمة من قبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضي الامام ابو زريق
ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط اصل به كما لا يتيسر في حال كل واحد
منهما فان حال المدعى يمثل السواد الغلط وحال المنكر يمثل النسيان والفتنة اذا الانسان قدير في شيا غيرهم

نفس بعدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما على ثقة وكان مصداق في حق نفسه فلا يظن ان ترجيح من جهة الصدق في خبر الراوي
بعد الله نبيان الامر كما لا يظن بموته وموته فخل للراوي الرواية وبما يخالف الشهادة وعلى الشهادة فان الاصل اذا انكر لكل
للفرج الشهادة لان بنينا على التمسك فاذا انكر الاصل سقط تمثيله بل لم نعلم فلا نعلم الشهادة واما الرواية فبنية على السمع دون العمل بالمرى انه لا
يحدث ولم يحل الحديث ولم يعلم بسماه على السماع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمحدث مصدق في حق نفسه في السلم فملت الرواية
واجب من جهة بان الحديث يرد بكذب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فتكذب الراوي او لان تكذيبه على
الوجه من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة وحققة المسمى فيه ان ظهر
انما يكون محبة ومطابقة الاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبما انكر الراوي فيقطع الاتصال لان انكاره محبة من جهة يمينه يرد
الحديث او يصير هو منا قضايا انكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون محبة كما في الشهادة
على الشهادة دلالة اذا لم يتذكر بانكره كان مغفلا ورواية لا يثبت لان كذا في البيان ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فكذلك كل الراوي ان لم يكن له دليل لا يثبت الاطلاق في حق غيره بتكذيب المرادى عنه وقد قيل ان هذا امرى سقوط العمل بالخير
الذي انكره المرادى عنه قول بي يوسف فلا يلزم رجمه لانه على اختلافهما في سلسلة وكذا المحضات في ادب القاضي ان من
ادعى عن القاضي بانه قاض له على خصمه كذا والقاضي لم يتذكر قضاؤه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك فقبل عند محمد على ادعاء القاضي
من جهة القاضي ولا تقبل عند أبي يوسف رجمه لان انكاره من اينه القضاة اليه فكذلك في باب الرواية وشال حديث ربيعة بن عبد
عزير بن ابي صالح عن ابي هريرة عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم في بشارته يمين فان عبد العزيز بن محمد الدارود قال
فقيمت سبيلنا فساله عن رواية ربيعة عن ابي عبد الله فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن فاصحا بن ابي القيلولة ابا عبد الله في انقطاع انكاره
فقصص في امارته وجزءه في التي سبق وجوبها من الكتاب والشبهة لا تتعارض في انفسا وضعا ولا متناقض لان ذلك من الامارات العرفية انكره
فذلك واما في التناقض بينهما فكذلك بالمتن من المتن فالتناقض عند من لم يجد تفصيله عليه فهو وجود الدليل في بعض الصور متعلق بالدليل عنه
سواء كان لائق او لا لائق وعند من جوزه فهو وجود الدليل مع مخالفة الدليل عنه بل انا مع والتعارض في التناقض بين اثنين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بل
فالتناقض يوجب بطلان بعض الدليل المتعارض مع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد
منهما في نفسه من سلبه لما نزل ان تخلف الدليل عن الدليل ايضا لا يكون الامتناع فيكون ذلك المانع معانيا للدليل فيما سئل عنه
وكذا اذا تعارض النعمان يكون الحكم متعلقا من كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا اقبل لان ذلك امرى
التعارض والتناقض من علامات العجز فان امرى قام حجة متناقضة على شيء كان ذلك العجز من قامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت
كل دليل عارضة دليل آخر يوجب خلافا كان ذلك العجز من قامة دليل مسلم على المعارضة ذلك بناء على العمل بمقتضى قوله
الاشياء فاعلم تعالى من ان يوصف بالعجز ولا يحمل ثبوت الاشياء المتعارض في حقيقة وانما يقع التعارض من جهة كمالها انما
والمتن فان احدهما لا بد من ان يكون متعدها فيكون متعدها بالمتاخر فاذا لم يعرف المتاخر لم يكن التمييز من المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهره لثبوت البينة من غير ان ثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا يجرم انتج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لثبوتها الى المالم
على سبيل المقابلة يقال عرض لي لادى ان يثبتني فثبتته ومنه يسير السحاب فاضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

في اصطلاح الاصوليين هي تفصيل الحكمين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيل: المتساويين اختراجه عن غيرهم لان التناقض لا يتحقق بين
 القوي والضعيف بل ترجح القوي عليه فالمشهور لا يقال المتواتر دونه الواحد لا يعارض المشهور لعدم امكان الجمع اختراجه عن امكان الجمع
 بينهما فان التناقض الذي هو اركان في المعارضة ليقطع هذا امكان الجمع لوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بواحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان تحقيقه
 متعلق بكلامين ولا تناقض لما عند اتحادهما فانك اذا قلت اكل ثريد وشوي لا يتحقق قولك اكل ثريد ولا يشوبه اذا كانت ترجيح اكل
 الاقلام المحكوم عليه اذا قلت المكره الخ لا يرد على قدره على الاقلام لا يتحقق قولك المكره ليس يختار على معنى انما هي دراهمه وشبهه لا خلاف
 المحكوم به وينبغي فيما ذكرنا من شرطه من جهة الزمان المكان الاضافة والقوة والفعل والشرط لا يمكن اذا قلت زيد عا السر في هذا الزمان المكان
 ويدل على ان السر في زمان ومكان آخر كان المحكوم به الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو زيد ليس بابي لعمرو اذا المحكوم
 به الاول ابوه عمرو في الثاني ابوه خالد وقلت الممسك في الدكان اي بالقوة المحم ليس بذكر في الدكان اي باقتل اذا المحكوم به فيها امران
 متغايران ولو قلت ارجع اسودا جلدك النرجع ليس بهودا من جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعين الامر ومنه
 الثاني كلما في متغايران وكذا اذا قلت اجمع غرق بالمصري بشرط كوننا بمصر ليس بمغرق للمصري بشرط كوننا اسود فان المحكوم عليه في الاول
 اجمع الموصوف بالبعير في الثاني اجمع الموصوف بالسودا متغايران والجملة في الثاني لا يتاخران والكلامين الاخر في شيء البيت الثاني
 النسخ والا ثبات فيلحق اخرها ما ثبت الاخرية من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وكل المعارض من الذي هو المستبعد المستبعد
 او بين اثنين المستبعد القياس اقول الصاعية على الترتيب اجمع ان كان التعارض متى ثبت بين اثنين تباينا قاطعا لا بد من كل واحد
 منهما بالآخر فيجب له تصدي الى ما بعدهما من جهة اذا رد نصان متناقضان فاسبيل في النزاع الى طلب التاخير فان عمل التاخير في
 العمل بالتاخير لكونه متاخر للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم التباين لاعتذار العمل بهما واحد ما عدا لان العمل بهما ليس له
 من العمل بالآخر فلا يمكن الترتيب بلا مرجع ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يبين العمل بهما فلا يجب العمل بمسب
 العمل انه منسوخ واذا تساوى وجب التصدير لعل اخرين به اثبات الحكم لان الحاشية لا تقتضي بما اذا لم يوجد فيه من التباين استقامة العمل بالتاخير
 فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحاشية ثم ان كان التعارض من اثنين وجب التصدير لكونه من اثنين وجب التصدير لكونه من اثنين وجب التصدير لكونه من اثنين
 الصاعية والقياس ان لم توجد وان كان بين اثنين وجب التصدير الى ما بعدلته مما يمكن اثبات حكم الحاشية ثم عند من جوز تقليد الصاعية
 مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل التي سجد البزدي وجب التصدير اقول لهم اوله فان لم يوجد في القياس يوده ما ذكره الامام في القياس
 في شرح التوقيف حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالليل الى السنة والبرهان وقع بين الاثنين فالليل الى اقول الصاعية
 ان وقع بين اقول الصاعية فالليل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قولين بين قول الصاعية ومنه من لا يوجب تقليد الصاعية في
 فيما يدرك بالقياس مثل التي اسن الكرخي وجب التصدير ما ترجع عنه من القياس قول الصاعية لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة
 قياس آخر كان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحد ما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
 على الترتيب بنسخ متعلق بالجميع اى حكم المعارضة بين اثنين المعصية لكونه من اثنين المعصية الى اقول الصاعية بنسخ
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي نصا لسل اقول الصاعية بنسخه العدد منهم ولا تخم لى القياس وان كان القول
 الثاني يكون قوله على الترتيب بنسخ متعلق بما تقدم لا بقوله الى القياس اقول الصاعية كس الكتاب مقدم من سنة السنة

فقد الجرح من العمل به لصار إلى السنة شذوذة على القياس وأقول الصواب رضي الله عنهم فعند البحر من العمل به لصار إلى أحد ما يكون
 الرواية على هذا الوجه بمعنى أو روى السائق أي شط كل واحد منهما ولم يقل السائق لأن حسن قوله وعندكم المصير المصير
 تقرير الأصول أي إلى ما بعد المتعارضين من الدليل بأن لم ير بعدلها دليل آخر لميل به أو جرحا متعارض في الجمع يجب تقرير
 الأصول أي يجب العمل بالأصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير المتعارض بين الاثنين والعصر
 إلى السنة قوله تعالى فاعرفوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحموا الآية
 على التقديرين لوروده في الصلوة باتفاق أهل التفسير وبذلك البان والسياق والثاني في دفع وجوبها عند إذا لفظة لا يمكن
 مع القراءة وإنه يروى في الصلوة عند عامة أهل التفسير فتبعا لرضا فيصار إلى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
 أمام قرة الإمام قرة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف وإذا قرأ قرأ فأنصتوا ولا ليعارضها قوله عليه السلام لا تلو
 إلا بقية شدة الكتاب لأنه محتمل في نفسه قد يراود به لفظي الفضيلة على ما عرف ونظير المتعارض من الاثنين والقياس ما
 روى النعمان بن بشير رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعة يركعها ويحييها ويدعو
 عالته رضي الله عنها صلاة ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجرات فانها لما تعارضنا صرا إلى القياس وهو الاعتناء بسائر
 الصلوة قوله كما في سور الحمار لما تضمنت الدلائل ولم يصلح القياس شأنا لأنه لا يصلح لتبني الحكم ابتداء قبل أن لما عرف
 لما سهر في الأصل فلا ينبغي بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم إليه وليس شكوكا في سور الحمار ولم يكن العمل بالقياس
 بغير شذوذة فوجب تقرير الأصول وبيان المتعارض من وجهين أحدهما أن الأخبار لما دخلت في بابها لم يحرم الحمار وحده فان
 حيد الشذوذ إلى أن روى أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الحمار الألبية يوم خيبر وروى عاتك بن الجوان النبي صلى الله
 عليه وسلم الحمار الألبية فوجب ذلك اشتباها في كونه وعزم الاشتباه في سورة لأنه متولد من العلم فيؤخذ حكمه سنة وأخرى
 عليه بان المتعارض غير مسلم لأنه قد ترجح الخبر المحرم على الجميع حيث حكمت بحرمه كونه فينبغي أن تثبت نكاح سورة القياس إلا
 يرى أنه حكم نجاسة سور الفصح مع تعارض أخبار الكل والخبر في كونهما باعتبار ترجيح الخبر وجوب بان الترجيم ثبتت بها
 في حق الحرمه لاحتياط ودون السوراد الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه نجاسة لوجب التيمم لاخير وليس فيه عيب
 لا احتمال كون السور مطهر ودون التراب والثاني ما ذكره خمس الأئمة البيهقي رحمه الله في الكفاية أن الأخبار لما تضمنت
 طهارة سورة ونجاسة فان جابر رضي الله عنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أنتوا حراما أو فضلت الحمار قال نعم وهذا الفصل
 على أن سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن حرم الحمار الألبية فانما رخص وهذا يدل
 على أن سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم أيضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار
 والبخل ويقول أنه جس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول أن الحمار ليف التت واليتن سورة طاهر لا بأس بالتوضي به
 ولم يصلح القياس شأنا لأن السوران اعتبر بالعرف ينبغي أن يكون طاهر إذا عرق طاهر في الروايات الظاهرة وإن اعتبر بالبين
 ينبغي أن يكون نجسا لأن البين نجس في أصح الروايتين أو يقال لم يصلح القياس شأنا لأنه لم يكن السماحة بسور الكلبة لأنها
 لعلة جرمها للحم لوجود أصل البلوى والضرورة في الحمار المرجح للبراءة السور فانه يربط في الدور والافنية وبشير بن اللذان

ودون الكلب فانه يلزم في حال الابواب لان الدور والبيوت لا يكون الحاقه لسور الهرة في الطهارة لعدم الخلاف لان الضرورة فيه ودونها
من الهرة لانه لا يدخل المصالح التي يربطها الهرة فلو انشأنا النجاسة او الطهارة لكان انشأنا النجاسة غير ملة جاسعة بين الاصل والفروع
وكان نصب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكم بحدس كمالا
تقريره الاصول كدعوات ما كان على ما كان فلا يخبر ما كان فلا يلزم ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرف ثابتة
ببقيين فلا يزول بالشك فثبت وجوب نعم التيمم اليه ليجعل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
ببقيين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحدا منهما بالشك لانا نقول من ضرورية تقرير الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانها
لو بقيت لزوال الحدث والنجاسة يراؤا لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون
هذا تقرير الاصول بل يكون محلا باحد المصليين وادراكا لآخره فوجب القول بمرؤال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه
فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
ليجب العمل بما حال بل العمل بالاجتهاد بينهما شاهد قلة لان القياس حجة لعل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فكان العمل بهما
وهي حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بما حال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل بالاجتهاد بينهما شاهد قلة اعني حجة لعل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فكان العمل بهما
قلنا بالتساوي ودعى ذلك الى العمل بلا دليل لانه متين فيضطر الى معرفة حكم المجتهد ولا يمكن ذلك الا بدليل وليس له القياس
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهد فنضطر الى العمل باستصحاب احوال الذي هو ليس بدليل واحدا القياسين حق
عند الله تعالى لاسمالة حجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فكان العمل بهما وهو
حجة في حق العمل اولى من القول بتساويهما والعمل بالاحوال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
النسخ منها لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهد وهو القياس ولا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل باليسر حجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة لعل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ
من غير تحريم كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق اصابته الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد القياس لا يدل عليه من كل وجه وقلب المؤمن لو يدرك به ما هو باطن لا وليس عليه كما
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابته الحق غيب فيعلم شهادته القلب حجة في حق ذلك
فمن حيث انها جمان في حق العمل وجب ان يثبت انهما من غير تحريم كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدعى ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راءه فيعمل بشهادة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره في الاسلام رحمه الله تعالى
شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لعل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ في مسألة واحدة قولان واول
واما الروايتان اللتان رويانا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسألة واحدة فاشا كاتاني وتبين مختلفين فاعلمنا جميعا
فاسد ولكن لم نعرف الاخير منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كمن لم يعرف الاولي من الاخرى وانما في نظر القاب جود يقع فيه وفي الصحاح الفرافة بالاسم من كوكب انفس فيه
 خير اى البصر وملت دهر تفرس اى ثبت وقيل وتقول من جعل فارس النظر وانا فارس من اى اعلم والعبر وقيل من خفض بصره من الحرام
 واسك نفسه عن الشهوات وعلم وقته بدوام المراقبة وتروا كل الكمال لم تخطى فراسة قوله ثم التاراض انما يقع بين الجنتين اى بين
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى الى ذلك واحد في كل واحد مع تساوي القوة للاختلاف بين الجنتين على سبيل الممانعة
 ركن الممانعة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان الممانعة لا تحقق بدونها وانما لا تحمل والى
 وتساوى الدليلين فشرط لا مكان الجح بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقد مر تفسير التاراض
 وهو ان شرطه قوله واختلف متخذهم التمدني ان خبر النفي بل ليارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في خبره
 في ذلك فقد روى ان بريرة اعققت وزوجها عبدة روى انها اعققت وزوجها حريم انما كان عبدا فاصحنا وجماعه
 اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم وافققت الروايات
 انه لم يكن في محل الاصل فعمل اصحابنا جميعهم العمل بالنفي اولى وقا لو اني ارجح والمقتدل ان الجح اولى وهو المقتدل والاصل
 في ذلك ان النفي متى كان من جنس يعرف ببلد او كان مما يشبه حال كمن عرف ان الراوى اعقل ولما لمعرفة كان مثل الثبات
 والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بطائفة الاحمال فلم يارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف ببلد وهو
 المحرم فوقع المعارضة وبعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يبعد في الغضب
 والاتقان الدليل المقتدل هو الذي ثبت امر عارضه والثاني فهو الذي ينفي الغرض ويبقى الامر الاول فاذا التاراض
 لقمان احد ما ثبتت والآخران تبرج المقتدل عند الشيخ رحمه الله في الحسن الكرخي وهو مندوب اصحاب الشافعي رحمه الله
 لان المقتدل يتبرج من حقيقة والثاني اعتماد نظامه فيكون قول المقتدل راجعا لاشتماله على زيادة علم كما في الجح والمقتدل
 اذا عارضه تبرج قول الجح على قول المعدل لانه يتبرج عن حقيقة والمعدل لم يتبرج على الظاهر وقال عيسى بن ابيان في
 صيد البحار من المنزلة انما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق البراوى في المقتدل من العقل والعصب والاسلام والادب
 موجود في الثاني فيتعارضان ولطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه واما ابو
 ومروان في ذلك اى في تارض النفي والاثبات ففي بعض الصور علموا في المقتدل وفي بعضهما في الثاني ففي مسألة خيار المتاع وسبب
 ما اذا اعققت الامة الكسوة وزوجها حريم لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا لشافعي رحمه الله فعندنا بالثبت
 فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعققت وزوجها عبدا في الرسول عليه السلام
 وهو نافي لانه سبني على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان اليهودية كانت ثابتة قبل التسق وروى عن ابراهيم عن الاسود
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين اعققت وهو مثبت لانه ثبت امر عارضه وهو المحرم فافادوا بالثبت في
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم يروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
 حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
 وهو محرم وهو نافي لانه يمتنع على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله وافققت الروايات تارة

مما قال ابو الحسن ان عمر بن الخطاب انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض واكمل اصل مكان ما منهم عملا بالثبت لا
 بالنفي فقال انقلت الروايات ان لم يكن في اكل الاصل وانما احتانت في اكل لقشره على الاحرام مكان اكل عارض والافهم
 اصلا والروايات اتفاقا فانها فانه قد روى ابن النبی علیه السلام ثبت اباراخ مولاه ورجلا من الانصار فزواجه
 سيرة ثبت البخاري وروى رسول الله علیه السلام بالمدنية قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم يستغنى وقد اوفى بقارض
 الجمع والتعديل بان اخبر في ان هذا الشاهد عدل اخبر اخرا بخبر راجع اليه او في وهو مثبت لا مثبت امر عارض وخبر العدل
 ثانی لا مثبت على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل معناه بالثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بمن اصل جامع لهذا الجنس وهو
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس بالعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس بالعرف بدليله بان
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبهه حاله اسی يجوز ان يثبتيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
 فان كان من جنس بالعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لاصوره النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما سيما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان
 الاول دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبهه حاله وجب التخصص من حال الخبر فان ثبت انه بي على ظاهر الحال
 لم يقبل خبره لانه اعتمد ليس بخبر وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل مثبت فيقع التعارض
 فاستغنى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اسی هو مبنی استصحاب الحال لا على دليل لوجب العلم فان من روى ان
 زوجا كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يارض الاثبات الذي هو مبني
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابی بكر عن عائشة
 رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمته قاسم فكان ساعما مشافهة وراوية الحرة الاسود عن عائشة رضي الله عنها
 وساعة عنهما من رواة الصحابة فكان الاول اولى لزيادة ثبوت في السمع عند عدم الحجج بالانا نقول ان اليقين فيما قلنا
 اكثر لا يتناء على الدليل لان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبد في حال وايضا يكون بعد
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لم تفت على انه
 كان عبدا لم ينف ثبوت الحرية اذ كان زوجا المتعة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لانه في
 التخيير الصانع عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل الصانع لان الحال
 على التزكية عدم وتوقف المصلحة من الشاهد على ما يخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للزكي الى الوقوف
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يلزم دل التزكية الجمع الذي مبناه على الدليل وهو العتامة فكان الجمع اولى
 والنفي في حديث سيرة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه فعارض مثل الاثبات
 في المعرفة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البروادة فاجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
 لقائمة وضبطه واتقاه اولي من رواية يزيد بن الاسم الذي لا يعاد له في شيء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على مله اوجهم
 والفاظ وقوله والا فلا اسی ان لم يكن النفي من جنس بالعرف بدليله او كان مما يشبهه حاله ولم يعرف ان الراوى اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل بالاثبات قوله ولطارة الماء وطل الطعام والشراب من جنس ما يعرف به ليدل على النجاسة والحركة
 يتحقق التعارض بين الخبرين فيما وعنده ذلك يجب العمل بالأصل يعني إذا أخبر بغير لطارة ماء أو آخر نجاسة أو أخبر بكل طعام
 أو شراب والأخبار بغيره فالأخبار باللطارة وكل من شأنه ميق على الأمر الأصلي والأخبار بالنجاسة والآخر من شأنه
 لأنه ثبت أمر آخر ضافا لنفسه في هذه الصور من جنس ما يمكن أن يعرف به ليدل أن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جار في أناء
 ظاهر ولم يغيب ذلك الأناة عنه كان عارفاً بالطهارة بدليل موجب للعلم ويكمل أن يكون النقي بناء على ظاهر الحال فإن
 ثبت أنه أخبر ببناء على ظاهر الحال وهو أن الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لأنه أخبار لآخر دليل فلا يعارض
 الخبر المثبت وإن ثبت أنه أخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين أي خبر الطهارة وأصل وجوب النجاسة والحركة فيها
 في الماء والطعام لأن كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك أي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة
 في الماء وأصل في الطعام لأن استحباب الحال وإن لم يعلم دليلاً لكنه يعلم من جافترج الخبر الثاني به قوله ومن الناس
 من يرجع لقبول عدد الرواية لأن القلب إليه أسهل وبالدلالة والحركة في العدد دون الآخر لأن به تم المحجة في
 العدد واستدل بمسائل المادان هذا مشروك بإجماع السلف لا يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالتركيب
 والحركة عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة
 الرواية وبه قال أبو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل لقوة لا أحد
 الخبرين لا توجد في الآخر معلوم أن كثرة الرواية نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن بعد
 من السهو وأقرب إلى عادة العلم عن قول الواحد فإن خبر كل واحد يقيد الظن ولا ينبغي أن الظنون المجمع كما كان
 أكثر كان الصدق أغلب على الظن كمنه يفتي إلى القطع لو يده أن خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى
 كان خبر المشي حجة لطاينة أغلب ليه دون خبر الواحد فكذلك في الأخبار وبالدلالة والحركة أي رجحوا بها أيضاً
 العدد دون الآخر حتى قالوا خبر المحرمين راجح على الخبر العبدان خبر الرطبين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
 واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر جرد واحد مثل خبر عبد واحد لأن خبر الرطبين المحرمين حجة تمامه دون خبر العبدان
 ودون خبر المرأتين فيرجح الأول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
 جرد واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لأن به أي بما ذكرنا من ومنه المذكورة والحركة
 تتم المحجة في العدد واستدل بها من يرجح بما ذكرنا بمسائل المادان إذا أخبر واحد بالطهارة الماء وأثنان نجاسة
 أو على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو أخبر عبقلة بالطهارة الماء وحركة نجاسة أو على القلب يتحقق التعارض
 ويعمل السامع بالكبرائة وإن أخبر بأحد الأمرين مما كان ثقتان وبالأمر الآخر حران ثقتان أخذ ليقول المحرمين لغير
 على ما ذكرنا في المبسوط وإذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماثبتة في الأخبار أيضاً إلا أن هذا أي ما ذكرناه لا
 من الترجيح بالعدد أو بالدلالة والحركة مشروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الجماعة رضي الله عنهم
 أي لم يشأنا بالأخبار الأحاد ولم يرو في شيء منها اشتقاقهم بالترجيح بزيادة عدد الرواية ولا بالدلالة والحركة

في الافراد لاني العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنى عما استغنى به الترجيم بزيادة القسط والالتقان وزيادة الثقة واما ترجيم خبر الثني في خبر الواحد فمخبر اخرين على خبر العبد في مسألة الماء فظهر الترجيم في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فانما في احكام اشراج خبر الواحد خبر الثني وخبر الواحد والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يلزم علمه فبالاثر لا غير على ان هذا النوع من الترجيم قول محمد رحمه الله خاصة واني ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو لا يوجب العلم لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن خبر الاحاد والى التواتر او الشهرة لوضوحه انه لا يخرج في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان الثني والاربعه سواء لاستواءهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحد حجة وكذلك الواحد والثني والحد والعبد في باب الاخبار

فصل وفيه اربع مجلدات تحتل البيان وهذا باب البيان اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب يبيح اقسامه من انخاص والعامة خبرها سوى الحكم منها وانسبة بجملة النواحي من التواتر والشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يقع بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التفسير فوجب الاحتياق فصل البيان بذكره في كل قسم البيان عبارة عن البيان اى خبره حتى لا يتقسط العلم او يحصل العلم بغير دليل يحصل العلم بجملة اعلام اى يبين ودليل يحصل بالاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي لا يفيق العلم ببيان يتعلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلالة على الاعلام الذي هو فعل البين كافي بكونه قال هذا خارج اشئ من خبر الاشكال الى التحليل واعتراض عليه بان خبره جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة جهل واشكال بيان بالالتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضياء ومن نظر الى اى اطلالة العلم بالحاصل بالدليل كافي بكونه الدقائق واني عبد الله البصري قال هو العلم الذي يبين به المعلوم فكان البيان حا لتبين عنه بمعنى واحد ومن نظر الى اطلالة على ما يحصل به البيان ككثرة الفقهاء والمكتلين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الا انه انما يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكره دليله لغيره واوضحه فاية الايضاح لصح لغة وخبرها ان يقال ثم بيانه وذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذکور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا كل دليل وسين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع ونحوه وسكوته واشارته بامره وتبنيه بنجوى الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد عليه لظن فهو من حيث يفيد العلم لوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اى البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقرار اى بيان تقريره اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل من قبيل اضافة خبر الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقريره وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وهى القسم الاول بيان تقريره لانه مقرر لما اقتضاه النظام لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله فان دلائله لطيفة يحتاجية فان الدلائل يحصل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لانه صريح في شبيهه ويقال فلان لطيفة سببه فان قوله لطيفة يحتاجية تقريره لوجوب الحقيقة وقطعا لاحتمال الجواز مثل قوله تعالى فبيد الملائكة كلمه اجمعون فان اجمع اجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم في قوله كلمه اجمعون تكرار معنى لعموم فيه

حتى صار بحيث لا يمكن ان يكون في السائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول منيت به الطلاق من النكاح اى
 رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مقننا بالنكاح شرعا وعرفنا نصا والطلاق لرفع النكاح حقيقة
 شرعية وعرفته واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا الوضوح وصدق وديانة لاقتضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لهذه الحقيقة
 فبقوله منيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال الجواز ونصح هذا البيان موصولا ومقصودا بالافتقار لانه
 مقرر للمكمل الثابت الظاهر في مفعولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان
 التفسير بيان التفسير انه يقع موصولا ومفعولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه نفا من المشتك والمشكل والجمل والمشتك التفسير
 له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان من
 النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا بمجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
 والزكوة بقوله عليه السلام ما تواضع حشورا سواكم وبالكتاب الذى امر بكتابه لعمر بن خزيمة ومثل حقوق البيان لقول
 الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله منيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا التبتوت او
 الحوتة مشتركة تحتها للمعاني فيكون بيانه تفسير او فعلا لا بام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البتوتة والحوتة
 ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة اسل الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمال واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى
 الفعل فجاز عند عامة الفقهاء خلافا للبيان وانه ابى ما شتم وعبد الجبار وسما لعبيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تأخير بان
 المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جاز تأخير
 البيان ادى الى تكليف باليس في الوضوح ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان والبيان والاحمال لا يشتر
 لا ينبغي ان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصط والاعتقاد تابع وتأخير البيان يحل بالمقصد الاصط
 فلا يجوز واجت من جواز تأخير بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه لا يتبادر بالاعتقاد حقيقة فيما هو المراد به في
 الاحمال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
 الا يرى ان الابتلاء بالشيء الذى ليس من بيان صح باعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالجمل الذى ينظر بانه كان اذ
 بالصحة وليس فيه تكليف باليس في الوضوح كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس شائبا بل هو متأخر الى البيان قوله
 واما بيان التفسير نحو التعليل والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل الشيخ رحمه الله والاستثناء بيان تفسير وليس بيان تبديل
 موافقا لامرهم فاما الاسلام نظر الى ان الشيخ بيان انتهاء مدة الحكم فمجرد ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الامنة
 رحمه الله لاستثناء بيان تفسير والتعليل بيان تبديل متابعا للقاضي الامام الى زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان
 فقال حد الفسخ غير هذا البيان لان البيان الظاهر حكم السحادة عند وجودها ابتداء والفسخ رفع لعيد الثبوت فلم يكن بياننا نظرا
 ان الفسخ وان كان بياننا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان ما
 الى العباد وان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل الفسخ من اقسامه باعتبار كونه بياننا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع العقلاء ولعل من ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستسناد
 عن سكتي منه وان طال الزمان وبما قد وفي بعض الروايات عنه انه تدرى ان الجوز اربسة فان سكتي بعد البطل ومن
 ابي العباس انه يجوز ان اربعة اشهر اعتبارا بالايام ومن الحسن وطائس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن محله اعتبارا بالاعتقود
 قال احمد بن حنبل بنسب ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن يده لبست اهل الكهف وغيره فقال
 نعم اجمعكم ولم يستثن قنطرة الوحى عنه بحدته عشر لو بان ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك فاعلا ان ايشاء الله
 واذا ذكر ربك اذا نسيت اى استثنى اذا تركت الاستسناد ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق صحيح الى خبره الاول
 وهو قوله نعم اجمعكم وبان النبي عليه السلام قال لا اخرون قرئنا ثم قال لعبدته ان شاء الله تعالى راجع العقلاء بان اسبغ
 عليه السلام في تحريم حلف على يمين فراسى غير ما خيرا منها فليات بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه بين التكفير لتفليس الحلف
 ولو صح الاستسناد لفضلنا لقالي فليستش ولييات بالذى هو خير منها لان التبيين الاستسناد لتفليس اولى كونه اسهل وبيان
 الشئ حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعقاق وغيرها من العقود ولو صح الاستسناد لفصلنا لم يثبت شئ من هذه العقود
 ولم يستقر فسادها سريته الى التلاعب والباطل التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
 كاذب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذى لب وانما سمى هذا النوع بيان تغير لو جرد
 اشرك واحد منها فيه فان التعليق والاستسناد لا يغيران موجب الكلام الى لو لم يوجد لتعليق لوقع معلق فى السحال ولو لم
 يوجد الاستسناد لثبت موجب استثنى منه تمامه فكان فيها معنى لتغيير من هذا الوجه ولكنها لما كان الابداء وقبح كلام غير
 موجب فى السحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه لذلك سمى هذا النوع بيان تغير قوله
 واختاف فى خصوص العموم فتدنا لا يقع مترافيا وعند الشافعى رحمه الله يجوز فيه الترجيح وهذا ايضا على ان العموم مثل المحصور
 عندنا فى ايجاب الحكم قطعيا وبعد الخصوص لا يبنى القطع فكان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتعبد بشرط الوصل لا خلاف
 ان العام اذ خص منه شئ بدليل متعارف يجوز تخصيصه بعد ذلك بالدليل مترافق فاما العام الذى لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه
 بدليل متاخر عنه عند الشافعى ابي الحسن الكرخى وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعند بعض اصحابنا واكثر
 اصحاب الشافعى والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص ان اذا ورد
 مترافيا لا يكون بيان ان المراد من العام لبعضه من الابداء بل يكون لشيء الحكم مقتصر للمحال وفائدة ان العام لا يصير به
 ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال
 الباطل وهذا هو الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف فى موجب العام فتدبرم موجب ظنى قبل التخصيص لاحتمال ابداء ما
 منه كما هو ظنى بعد التخصيص فكان تخصيصه بيان ما هو مقتضى الابداء مبقى على اصله ظنيا كما كان فيصير موصولا ومنفصلا وعندنا موجب
 ظنى قبل التخصيص كوجب الخامس وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بانه فى اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا من القطع الى
 الاحتمال فيصير موصولا ولا يصح مفصلا كالتعليق والاستسناد لوضوحه ان لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم فى
 جميع افرادها كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص مترافيا يتبين ان التخصيص لم يكن مخالفا لبدء ابداءه ولم يكن موجبا للمحذور

كلما لا يثبت او يثبت لم يزم القول بوجوب الاحتقاد بثبوت الحكم قطعا فيها لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا ونظرا بطلان العموم مثل بخصوص اى
العام مثل انما في ايجاب الحكم وبعد بخصوص اى بعد انفسه قوله وعلى ان قال علماءنا رحمه الله فمن اوصى بنجاة الانسان واما
منه لاخره موصولا ان الثاني في خصوص الاول ويكون انفسه الثاني وان فصل لم يكن خصوصيا بل صار معارضا فيكون انفسه منها اى
على ان الاتصال في التخصيص بشرط عندنا قال علماءنا فمن اوصى بنجاة الانسان وبانفسه منه لاخره ايضا موصولا بالاول
ان الثاني في وجه الايضاح بانفسه يكون خصوصيا اى تخصيصا بالاول وهو الايضاح بانما تكرر الذي هو عام بالنسبة الى انفسه لتأويله
الكلية وانفسه لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى بالايضا الثاني اى من الاول لم يكن هذا الايضاح تخصيصا
بالاول بل صار معارضا وكان الكلام في انفسه اى ايجاب الثاني وفي حرم ايجاب الاول على ما كان والعام مثل انما في
في ايجاب ثبوت المساواة بينهما في الاستحقاق بمبدأ بينهما نصفيين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بنجاة
لثاني ثم اثنى رحمه الله ذكر السكتين باختلاف متابعي الأصول الفقهية فخر الاسلام وشمس الأثرية رحمه الله وذكر في شرح الزيارات
والايضاح والهداية والبسوط والنظرة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محل على
ان في الفصل الثاني عند روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستئنا او ايضا فقال اصحابنا الاستئنا يمنع الحكم بحكمه بقدر
الاستئنا فيكون كلاما لباقي بعده وقال الشافعي الاستئنا يمنع الحكم لطريق المعارضة بمنزلة دليل بخصوص كما اختلفوا في
التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفظان على الف لا مائة له على تسع مائة وعنده الامامة فانما ليست على قيل الاستئنا
قول ذو معنى محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن اوله التخصيص فانما قد يكون قولا وقد يكون
دليل مقل وان كان قولنا فلا تخصص حقيقة واقره بقوله ويصح محصورة عن قوله رايه المؤمنين ولم يرزق اخاف العرب اتيهم
استئنا وان افاد ما يفيد قولنا الزيد او قيل هو لفظ لا يستعمل بنفسه متصل بحكمة بالا او اوصى اخواته اذ دال على ان يرد قوله
نعم مراد مما انفصل به وشرطه ثبوت احد الاتصال وتقدمية الثانية ان يكون استئنا في الكلام الاول قولنا انما
مقتولك رايه القوم الزيد او زيد بنهم ورايت علم الاوجه فان لم يكن دافعا كان منقطعا ولا يكون استئنا حقيقة فكان هذا
الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث ان لا يكون مستغنى قالان الاستئنا وكلمة لما في بعد الثنا وفي استئنا الكل لا يفي
شيء ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستئنا اى موجه كما اختلف في تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا
فعند الاستئنا يمنع الحكم بحكمه اى مع حكمه بقدر استئنا فيعمل كلاما لباقي بعد الاستئنا وديم الحكم في استئنا لعدم الدليل الموجب له مع
صوره الحكم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم بعدم نيا وراة الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية
توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي موجه استئنا الحكم في استئنا لوجود المعارض كاستئنا حكم العام فيما
نفس منه لوجود المعارض صورة وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى ياز لتعليقه او معارض للعام صورة ومعنى على
اصلا فيكون معناه بمنزلة دليل بخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا على محتمل وقوعه لما في وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستئنا وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون القاعا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة الحكم بها كذا الاستثناء اذا قال فلان على الف المائة صار
 عندنا كانه قال ابتداء فلان على تسعة مائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصادر عنده كانه قال المائة فانما نسبت على
 انما لزوم المائة للذليل المعارض لاول كلامه لانه لا يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وسقط هذا الاصل اعتبر مصدر الكلام
 في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سوا اولسوا عاماني الطليل والكثير لان الاستثناء عارضة في الكليل خاصة فيجب
 عامانيها لعارضته وقتنا هذا استثناء السمال فيكون المصدر عاماني الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار حتى يصح ما ترجم الله
 بقوله تعالى فثبت عليهم الف ستة الالسين عامانا فاحسب لغير الضرر للعدد المثبت بالالف لا حكمه مع ثبوت العدد لان الالف متى
 نصبت انما لم يصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذ اخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل راس
 ان حمل الاستثناء ليطرق الامازنة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله مصدر الكلام عاماني قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا
 سوا اولسوا في الطليل والكثير فان سخاؤه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام ولا عامانيها سوايا طعام مساو فان كرم ان يتبعوا
 او سخاؤه الا سوا اولسوا فانها اذا صادفتساوين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عاماني في الطليل والكثير
 اعني ما يدخل تحت الكليل ولا يدخل فيه مثل الخففة والخففتين لان الطعام اسم جنس وقد وعده لام الترفيع فاستغرق جميع
 فلما استثنى السواوي امتنع الحكم فيه بالعارضته فيبقى ما وراءه واخلا تحت المصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في
 في الكليل بالاتفاق فثبت العارضة في الكليل خاصة فيبقى مع الخففة والخففتين واخلا في صدر الكلام فيجوز وقتنا هذا الاستثناء
 حال يعني عندنا لما كان نكلنا بالباقي جيلنا هذا الاستثناء حال لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما يمكن ولا يمكن استجماع
 المساواة من الطعام فحمل صدر الكلام على ما يساوي من حيث يتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة
 فيعمل المصدر على عموم الاحوال تصار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكليل لان المراد من المساواة
 هو المساواة في الكليل اذ السوي في الطعام ليس الا الكليل باجماع بدليل قوله عليه السلام كذا كليل بدليل العرف فان
 الطعام لا يباع في العادة الا كليل وبدليل الحكم فان الخلاف ما دون الكليل في الطعام لا يوجب الشل بل يوجب
 لغوات السوي والمفاضلة والمجازفة مبيتان على الكليل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كليل
 ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتبعضهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول
 الطليل الذي لا يدخل تحت الكليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصلح الاستدلال به على حرمة بيع الخففة بالخففة او
 بالخففتين فان قيل لا سلم ان الاحوال انحصرت على الثلاثة المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
 المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من الثلاثة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
 فيبقى الطليل واخلا تحت المصدر وقتنا هذا حكما بانحصارنا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام والطعام
 اذ ذكر مقرونا بالبيع يراد به الخففة ووقوعها وليؤيده ما روي في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سوا اولسوا ثم لم يسم
 لا يجزى باسم الطعام او الخففة بدون الكليل فان الاسم يتناول الخففة الواحدة ولا يبيها احد ولو باعها لم يجر لها

لمست بقوتها ففرغنا ان المراد منها ما هو متقوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصنف الكيل بمقتضى النفس فيصير كانه
 قيل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواءه وان كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرناه وهو معنى قوله لا يتبع
 اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدار الذى يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يتدرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى لكونه
 خاصا لا بوجه عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الازيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يتدرج ما يناسب
 المساواة فى الكيل وهو الفاضلة والمجازفة لا العلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر شمس الأئمة
 رحمه الله ان قوله لا اسواء لسواء استثناء للبعض الاحوال فيكون توقيفا للنسبة لا لغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو امر
 الموقف فى الحمل دون المطلقة وانما يتحقق امره الموقف فى الحمل الذى يقبل المساواة فى الكيل فانما يتبعها لوقفت فانما
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فانما لم يثبت حكم الربو فى القليل والمطعم الذى لا يكون كيلا اصطلاحا فى
 رحمه الله اخرج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي
 اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام لعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
 الكلام بالباطى لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يحيل حقه غير
 موجود حقيقة واذا بقى الحكم صيغة بقى حكمه لان بقا الدليل يدل على بقا الدليل ففرغنا ان لا يسيل الى القول بارتفاع
 الحكم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر
 المستثنى مع قيام الحكم واستناع الحكم لما صح مع بقا الحكم سائغ كالبسبب بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المحصور منه
 يتبع حكمه فى القدر المحصور لوجود المعارض صورة وهو دليل المحصور لا لعدم الحكم بالدليل الموجب فاما القول بعدم
 الحكم مع وجوده فما لا نظير له واجتبه اصحابنا رحمه الله بقوله تعالى فليثبت قيم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
 خمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام
 الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المحصور وذلك لان حصة النجدة عما كان بناء على وجود النجدة فى الزمان
 الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى زمان الماضى وكذا فى الاخبار من امرنى المستقبل لا يتصور المنع
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بمرور وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان الحكم بالقيس لم يقبل الاستناع
 بجائز بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الاثر حتى انه لو ثبت حكم الالف بحكمة ثم
 عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما انبئ به او لا فترم الكذب لمعنى الامر من الاول او الثانى ثم ان
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
 لدلوله اى علم فليس كاسمته للاسد ولهذا امتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثمة نصف سنة كذا قيل والاسم
 العلم لا يطلق على غير دلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير دلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق الجواز
 لانسد ادبانه او لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
 العامة لا يصلح طريقا للجواز ولا صورة ما لا من حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا لانه ايضا بهما لان من شرطه

ان يكون الجوز مختصا بكل فصيح الملاق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزء المختص به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصح خبره لالاف ليعلم
 جزاء لالعين وثلاثة الالف وحشة الالف وغيره الخ لا قطع طريقا للجزء ايضا فثبت انه لا يحمل غيره وهو معنى قوله لان الالف
 متى بقيت انما لم يصح اسماء دونها قوله فانكسرين اى اشتدادا تحسین تعرض للعدد والمثبت بالالف اى منع العدد والذي بالالف
 عن الثبوت والذخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا حكمه اى لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع
 بقا الالف والاسم على دلالة والى اصل ان دخول الاستثناء على الالف صار له من دلالة الى الباقي بعد الاستثناء
 وما في له من ان يكون والاعلى لان دلالة ثابت واشتغ الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليل بالشرط فانه يمنع
 الحكم عن المعتاد موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم وما في له من الثبوت من غير تعرض للحكم عن الاتفاق ونقار بالمستثنى
 مع المستثنى منه كلاما واحدا والاسم على الباقي كما ان لفظة كسما في خمسين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله في
 دليل مخصوص يعني انما يعمل دليل بخصوص بطريق المعارضة صورية لانه اذا عارض العام في بعض افراده لم يحكم
 بقى الاسم والاسم على الباقي فلا دخل فلم يكن التخصيص تعرضا للحكم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقا البقية على حالها
 فيمكن ان يعمل بطريق المعارضة فيها نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للحكم كما
 لا محالة قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والغير ما ذكرنا ومفصل وهو لا يصح استخراجا من الاول لان
 المصدر لم يتناول فعمل مبتدأ مجازا اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة والغير
 ما ذكرنا اى اشتراكه في قولنا فيكون نكنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي لا يمكن ان يعمل نكنا
 بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى متصلا وهو لا يصح استخراجا من الاول اى مصدر الكلام بان لا يكون استثناء
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالآخر الصفة او احدى احوالها
 من غير اخراج فعمل مبتدأ اى بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول يعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
 الصورة وقوله مجازا الصفة التمييز والمراد ان الملاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
 لا يتناول لان جعل مبتدأ التمييز الرابع الى المتصل اى جعل الاستثناء المتصل مبتدأ وان كان قوله مجازا تمييزا عن محله
 اى جعل المتصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فعمل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال
 شمس الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بنيما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو معنى لكن اى بمعنى العطف
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اى لكن رب العالمين ومنه بعض نسخ تال الله تعالى
 قال افرئتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الا قدس من فانهم عدوا لي الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه وانتم وجعلوا لكم
 الاقدامون وهم الذين ما توفاني سالف الدبر على الكفر فاني اعادهم واقتنبت عبادهم وتغنيتهم الا رب العالمين فاني
 اعدو واخلفو والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا الكثير والارب العالمين استثناء منقطع بمعنى
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسبحون ان يكون القوم عبدا والا صنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم الا رب العالمين

لا نهم سوا السبب بالشدة علمه انه قد تبرا مما يقبضون الا الله عز وجل فانه لم يتبر اسن عبادة ولا قول ومقابل وسطة هذا يكون
 الاستثناء مستقلا اقوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع لتبر ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
 به نحو قوله تعالى وورثه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشكر ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الالب يستحق
 الباقي فصار بياناً بعدد الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع للبيان
 اذا الموضوع له المنطق وبما يقع بالسكوت الذى هو صده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثانياً بضرورة كثيرة الكلام ثم
 لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ثلث ضرورية وقع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
 في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتاً عنه صوته لدلالة
 عليه منى فكذا حينما نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه
 اوجب الشكره مطلقه حيث اضيف اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلامه
 الثلث دل على ان الالب يستحق الباقي ضرورية ثبوت الشكره في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثالث بياناً لنصيب
 الالب بعدد الكلام الموجب لشكره لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشكره بعدد الكلام لكان
 نصيب الالب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولا يبي بالباقي فصل بالسكوت بياناً
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امره لبيان عن التفسير يدل على حقيقته وفي
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تكويم شفقة البدن من ولد الغرور اى ومن
 بيان الضرورة ما ثبت بياناً بدلالة حال التكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت
 بمنزلة الكلام سمى نفسه متكاملاً مثل سكوت صاحب الشرع عند امره لبيان من قول او فعل عن التفسير يدل على حقيقته اسـ
 حقيقه ذلك الامر مثل ما شهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتبعوا ملونها فيما بينهم وما كل ومشارب كانوا يتفقون
 مباشرة ما قرعهم عليه ولم يذكر عليهم فدل ان جميعها صلب في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس
 على منكر مخطور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا محمد بالمعروف
 ونهاهم عن المنكر فكان سكوت بياناً ان ما قرعهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادراً على الانكار
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام المنهي عنها وتحريمها ومن المباشرة الاصل
 عليها واحتمالاً واحتمالاً ولا يكون كذلك فان كان الاول لسكوت عند رويته كافر اميشى الى كنيته عن الانكار
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا سكت كون النبي منسوخاً بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفى التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذميت طائفة الى
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعل

بأنه لم يلزم التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكوت لانه انكر عليه مرة فلم يخف فيه الا انكارا وعلوان انكاره ثانيا لا لينه فلم
يأمر به وادقره على ما كان عليه واذ كان كذلك لا يلزم دليل على الجواز والنسخ وجبة الفرق الاول ان سكوت عليه السلام عليه
لو لم يدل على الجواز ان لم يبين تحريمه وسكوت النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا كان التفسير عليه السكوت عن الاكثار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام تكليف في حقه مع قوله عليه السلام
ساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل ليسهم الجواز او النسخ
واما غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز التكليف المحال وتوهم يحتمل انه لم يلزم التحريم فلما عدم طرئ التحريم اليه غير الخ من الاعلام والاكثار
ان ذلك الفعل والقول حرام على الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والاكثار السكوت مما عدم التحريم والنسخ وكذا
اذا ثبت التحريم ولم يفرج بالاكثار مرة مع كونه مستتبعا للنهي عليه السلام يجب تجديد الاكثار ونحو التوسم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كتمانهم غير متبعين ولا معقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الاكثار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخرج من انشاء لان تفسيره يدل ان رجع الى ما رجع اليه غير يدل
والاول على معنى ان سكوت صاحب الشرح يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا للاحاطة الشال المذكور وهو سكوت
الصحابي يعني ان جعل تفسيره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف ياباه الخلف اذ هو مطلق على سكوت صاحب الشرح ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرح يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا ليعظم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرح بسكوتهم وهو قلب الاصل والحاصل مثل سطونا على مثل الاول لغيره وهو جائز عند النبي صلى الله عليه وسلم لا يستقام وان كان فيه
شك وحاروا اتفاقا لصاغة الامام شمس الزمعة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة العز من طريق الامامة معتداس على مالك بن اذ كان على فلن انما خيرة فقدمه ثم تستحق قوله هذا حر بالقيمة لان
القبول فانت بعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فزوجه رجل من بني ادم عذرة فنهت والطبائخ ثم جاملوا فنهت
ذلك الى عمر فنهت جاملوا وقضى على ابني الا والادان ليدى اولاده وكان ذلك بحضرة من الصحابة فعمل على الاجماع منهم
انهم يملكونهم وبما روي على سوا ما يكون الولد حر بالقيمة ولوجوب العقر وسكوتهم من بيان قيمة منفعة بدن ولد المفرد وجوبا
للمستحق على الغير وفيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تقضي بالاتفاق الجرد عن القدر ومن شبهة العقدة لانه حالهم لان
الاستحقاق باطلها حكم المحاماة وهو جامل بها هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقت بعث رسول الله صلى الله
عليه وسلم حالهم ليسوا فيه لغوا وكان يجب عليهم البيان لعنفه الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل على كذا قال شمس الزمعة
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة النفقة لان الولد كان صغيرا لم يكن له نفقة لا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
من سكتوا عن تقريرهم منافعة بدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبير قوله ومنه ما ثبت ضرورة وقع المفرد
مثل سكوت النبي وسكوت المولى عمن يرضى عبده مبيع واشترى اى من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة وقع المفرد من الزنا
مثل سكوت النبي عن طلب النفقة ليد العلم بالبيع جعل رد النفقة لرفع الضرورة عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشتري فاذا لم يجعل سكوت النبي استقانا للنفقة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يمتنع النبي عليه تصرفه فذلك

الضرر والضرر من ذلك السكوت كالنقص من على استعاضة التفتة وان كان السكوت في موضوع البيان وسكوت في المولى حين
 بمعدوم ويشتري اى المولى اذا ارادى جدي وميع ويشترى منك عن النبي كان سكوت اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
 اذنا لان سكوت من النبي محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفظا لفظا وقلة الالتفات الى الضرر لعله انه يجوز من ذلك
 غير ما لم يحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادعى الى الضرر لنفسه وروى فيها وجوب
 لعله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وتوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس لياطون العقيد
 ولا يتقون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا الحقه ويون ثم قال المولى كان جدي محمدا عليه
 شافعي المولى الى وقت حقه ولا يدري متى يتيقن وهل يتيقن او لا يتيقن فكان التواضع وطعم فيه من الضرر لا
 ينفعه ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر وانفسد وجهنا سكوت بهنر له الا اذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
 الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل الحرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده
 ان يظهر النبي اذا راه يتصرف ويؤديه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر وانفسد وجهنا لل
 رجحا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او المبالغ قوله وسنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال صاحبنا
 رحمه الله تعالى فيمن قال فلان على مائة ورسم او مائة وقفه حجة ان العطف جعل بيانا للاول وقال
 الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وتلفنا ان حذف العطف
 عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في حاشية المعاملات كالملك لئلا
 دون القياح فاشتمل لا ثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل
 قول صاحبنا رحمه الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
 يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الواقعة على الكلمة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلاف
 في هذه المسئلة فنحن اى مبنية على هذا الاصل وعندنا ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه اجم الاقرار بال
 وقوله ورسم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا يترى ان من شرط صحة
 المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون بين التفسير فان الدرام في قوله عشرة دراهم
 بين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا لكانت حجة فيكون القول قوله في بيانها كما
 في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وحيد بخلاف قوله على مائة وتلفنا دراهم لانه عطف احد البعدين على الاخر
 ثم ضرر بالدراهم فنصرف التفسير اليها لاجابة لكل واحد منها الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة وثوب وجه قولنا
 وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير العطف عليه وتفسيره في العدد
 متعارف اذا كان في العطف وليس عليه ضرورة طول الكلام ليقال لبيت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
 وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراو بالجمع الدرام من غير فرق بين هذه الصور
 فلما صلح عطف الدرام على المائة في البيع مفسرا باعتبار العرف كذا في صلح عطفه مفسرا لما في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدة والمفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاء ما لم يلبس عليها حيث لم يجعل مفسر المالان الموجب
للخذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدار الذي ثبت وينتسب اليه في الزمان حالاً او موطئاً
كالملكيات والمرزومات لانه لما ثبت وينتسب اليه مطلقاً كثر العقود والبايعات به فانما غير المقدور فلم يوجد فيه كثرة
الاستعمال لانه لما لم يجب وينتسب اليه الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالشباب الموقوت
سواء لم يقع العقود والعاملات به وبكثرة الوجوب في الزمان والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسراً فاذا
لم يوجد بعد لقيت المائة بجملة فربما في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والشيخ فيقول الشيخ في حق صاحب الشرح
بيان لمدى الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه في ظاهره والبقا في حق البشر فكان تبدل في حقنا
بياناً مضافاً في حق صاحب الشرح وهو كالتقليل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرح فغيره تبدل في حق القائل وقيل معنى الشيخ
لانه الازالة يقال نحت الشمس نحت اي ازالته ورفعت ونحت الريح الاثار اذا محتها ونحت الشيب الشباب اي احده وقيل
معناه التقليل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاء في نفسه يقال نحت النخل النخل اذا قلته من غلته الى
نخسك ومنه نسخ الموارث لانتقالها من قوم الى قوم والا ولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
الى نسخته لا يتصور اذ الازالة هي الابطال والاعدام فتصوره ثم قيل هو في الشرعية عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فتقيد بالشرع احتراز عن القطع لان رفع الاحكام العقلية الثانية قبل ورود الشرع التي يجب عنها
بالبيع حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخاً بالاجماع وتفيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالموت ولقوله متاخر احتراز
عن التقيد بالغاية والاستثناء ونحوها فان ذلك لا يسمى نسخاً وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقديره وانما استمراره لولاه بطريق التراجيح ويخرج عنه الموقت لانه ليس في هذا استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متأخراً لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه اشارة الى الميزان وهو في حق صاحب الشرح بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوماً عند الله تعالى في وقت كذا بالاشارة فكان التام بالنسبة
عليه تعالى ببينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اسي لم يبين توقيت الحكم النسبة من شرعه فكان ظاهراً والبقا في حق الشرع
لان اطلاق الامر بشيئ ليدل على بقاء ذلك على التام من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان الشيخ بتدليله بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بياناً مضافاً للمدة المحكم في حق صاحب الشرح قال صاحب الميزان لا يوافق
مستقيم لانه لو دس الى القول بتبدل الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعد حتى وجب سكل كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز التقليد
غيره وهنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بياناً لا رافعا ولا بطلاً وهو اي الشيخ في انه بيان في
حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالتقليل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول
ببطلان ما يشبهه عندنا اذ لا اجل له سواء كان نفس الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يسأرون ساءة
ولا يستقدرون والموت الذي حصل فيه يخلق الله تعالى كما حصل في الميت تحق الله لا يفعل القائل على ما عرف في حق

المتأمل بتبديل وتفسيره الى بطلان قطع طريق الموت لانه هو الما قبل الموت حتى استوجب عليه التقصاص ان كان هذا والدته على ما قاله
ان كان خطأ ثم انه جائز صلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في شرعية آدم عليه السلام وبه
حصل التسلسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزويج بناته من بنيته وكذا الاستتاع بالجور وكان حلالا لادم عليه السلام فان رغبة
حواء كانت مخلوقة من ضلعة ثم انتسج ذلك بنوه من اشرافه وكذا الجحيم بين اعمتين كان مشروعا في شرعية يعقوب عليه السلام ثم انتسج كوك
الابا حنة في التوراة والعلم بالنسبة كان بابا جاقيل شرعية موسى عليه السلام ثم انتسج بشرية موسى عليه السلام وترك النحمان كان جائزا
في شرعية ابراهيم عليه السلام ثم انتسج بالوجوب في شرعية موسى عليه السلام ففرقنا انه لا وجه الى المكان وقد بينا المسئلة بما معنا في الكنف
قوله وحمل النسخ حكم كونه في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يتحقق به اينا من النسخ من توقيت او تأييد ثبت لثباته في قوله تعالى
خالدين فيها ابدان ذلك كمال الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بزمان مدة الحكم في الحقيقة وان كان
رغبا في ان النسخ لا بد من ان يكون محله كالتبديل ان يكون موثقا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بياناً لمدّة حكم وذلك
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا او لم يكن محتمل ان يكون
مشروعا وما كلفنا استمرار شرعية النسخ لا يجري في عدمه ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله وصدقته لا استمرارية
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ورفق وذلك مناف لما لازم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ عايزات العقول لا
والتا في ان لا يكون محله ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد المكان في نفسه محتملا للوجود والعدم بما يتبع لمعق النسخ كذا
به بيان مدة اشتهارية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا واما سيرة مرسيا واما سيرة واما الاول فمثل ان يقول لسان اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال طلعت هذا الشمس الى غير سنين او مائة سنة فان النسخ منه قبل مضى تلك المدة لا يجوز لانه من الزمان
والنقط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاسم الامام ابو زيد رحمه الله ليس لهذا القسم مثال من المقصودات مشروعا وذكره بعض المتأخرين
ان شاء الله تعالى ترمزون بسبع سنين ابو قول بل ذكره قتاد في دارك ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام اشتهارية
وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدان وفي اهل الجنة بالافاقه وسبعه قبل الزوال فكلما اقرن بها الابد سار
بما لا يقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفتيش على ان لا يكون الا على وجه الجلب
ونظور القلط والله تعالى تعالى عنه ولا يقال هذا المثال من الاجل لاسن الاحكام والتمناع النسخ فيه لكونه خبرا لا لثابتا بل لما بقول
القصودايراد المثال للتأيد نصا ولم يوجد في الاحكام ما يبيد صريح وقد حصل المقصود بآية اذ قد ذكرنا ان قوله اوردته هنا شانه ان يتعلق به
وجوب اعتقادنا بآية اهل الجنة والنار فيها وبمن الاحكام لم يصح ايرادها مثال لاسن هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مودعه لا يكتفى النسخ لانه سار على الله عليه وسلم فاقام النبيين ولا يشبه بعده ولا نسخ الا بوجه من السان سنية
فلا يبيته احتمال النسخ بل قد به الدلالة وقطره ثبوت تأييد الجنة والنار والدلالة لان العلم ان كانوا مودعين فيها كانوا مودعين مودعين
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحققة تأييدا وتوقيت من الله والنولس وهو من مائة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام الى اليسر وذهب الجمهور ايضا من اشيخ ابو منصور والقاسم الامام ابو زيد
الشيخان وجهه من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستم ابد الا قبل النسخ لما رتبته النسخ فيه

الى الكذب التناقض فيكون الفرق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التاكيد فغايته ان يكون والاسم فيكون التاكيد لا يكون
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد بالشئ في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشياء واذ لم يتشكك ذلك لم يتشكك
ورود التاكيد في مراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التاكيد قد يراد به المبالغة في المعرفة لا الدوام
القول القائل لا بد من كماله واما ما اوردنا من ان اللفظ لا يكون في كل زمان فيكون ذلك في احتمال الشك وبقين لم يبق التاكيد ان المراد
به المبالغة لا الدوام وحسب الفرق الثاني بان فسخ الخطاب المفيد بالتاكيد والتوقيت يودع الى التناقض والبدلان بمعنى انه
انه دائم وليس يقطع له دوام فيكون دائما وغير دائم وعصا صاحب الشئ منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما قيل في الصوم دائم مترايب
والسبيل عليه ان التاكيد فيفيد الدوام والاستمرار قطعا في خبر كانه ثابتا بل لينة والثابت ان من قال بجزئية الحجة والثابت
واما ما قيل من قوله تعالى فاعلم ان الدين فيما ابداه على المبالغة في التاكيد والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة
في الدوام في الصورتين وقوله لا يتشكك ان يكون الخطاب مراد به البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يقع اذا اتفق على ان الكلام قرينة نطق او غير نطق والاسم المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان والا على سواه الصحيحة قطعا لما كان في اللفظ عليه في باب البداية ضرورة فلا يجوز وليس هذا الجرح ان اللفظ في اللفظ المتنازع
للاعتيان لان اللفظ لا يردى فيه الى انه اراد به البعض بقريته متاخرة بل لم يثبت في حق الكل ثم القطع في حق البعض التاكيد في
فيما البعض بمنزلة ما ثبتت الحكم في حق بعض خاص ثم القطع بنسخ قوله في الشرط الممكن من هذا القلب عندنا دون ان يكون
افعل فاما المصلحة ولا خلاف من الجمهور ان القياس لا يصلح تاخرا اعلم ان النسخ شرط لبعضها متفق عليه مثل كون النسخ
والمفسوخ مكنين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسميان
نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن النسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والناحية لا يسميان نسخا ومثل الممكن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره ويعنيها مختلف في مثل ان كون النسخ والمفسوخ من مذهب واحد واشترط المبدل للمفسوخ واشترط كونه انفس من
النسخ او مثله فانما شرط الصحة للنسخ عند قوم على ما عرف لمن الشرع والمقتضى فيمكن من الفعل والمراد بان يعني بعد ما حصل الامر
الى المكلف وان يسع الفعل لما يورد فيه كشر الفقهاء ومات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحيته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الصمعي في النسخ الى منصوص والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحابنا في كونه كالصحة
وبعض اصحابنا في كونه كشرط الصحة في صورة السلك على وجه واحد هما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاحتياط وقيل دخول وقت الوجوب
كما اذا قيل في معنى ان مجاوزه هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار الصبح للصوم والناحية ان
يرد بعد دخول وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا تساءلوا في ذلك فبادر الى سببه فيقبل احصاء الكل قيل له لا يجوز
او شرع في الصوم في قوله صوموا فقبل القضاء واليوم لا تصوم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل لان العمل بالنية
هو المتعبد به من شرع الاحكام لان الابداء وتحقيق به الاثر من ان الامر والشيء يدان به سبحانه على وجوب بعض الفعل والامتناع عنه
لانهما على المصدر للعلم والعزم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود بشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل وقبل التمكن
منه هو ما الى قبيل الحسن والقيح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ في وقت لم يملك على من ذلك في ذلك

الوقت دل علی تجمہ فی ذلک الوقت لکن احسن والتج من ضرورات الامر والمنی واجتماعہما بشیء وھدفی وقت واحد محال مکان القول
بجواز النسخ الذی یوہی الیہ فاسداً وکان بذلک النسخ من باب البہاد والغلط لانه انما ینشی عامراً یغفلہ اقلہ من حال المأمور بہ بالم
یکن معلوماً بین ما یراد بالبدلۃ اللہ تعالیٰ لایجوز عاتہ العلماء وتسلکوا ساریا من النبی علیہ السلام امر بمخمسین صلوة لیلۃ المہراج
ثم نسخ ما زاد علی الخمسین وکان ذلک نسخاً قبل التکمیل من الفعل الا انہ کان بعد عقد القلب علیہ فدل وقومہ علی الجواز فان قبل جوا
حدیث غیر ثابت والمعتزلۃ یسکرون المہراج اصلاً ومن اقربہ منہم ومن غیرہم یقولون لم یرو عنہ حدیث المہراج ذکر النسخ
مخمسین صلوة بخمس صلوات وذلک شیء زاوہ القصاص فیہ لما زادوا فیہ والدلیل علیہ انہ لا بد فیہ من التکمیل من الاعتقاد وکان الا
بخمسین صلوة علی ما زعمہم للامۃ بالنسخ خاصۃ ولم یوجد التکمیل من الاعتقاد للامۃ لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشہور
ساقطۃ للامۃ بالقبول وھو کفی من التواتر فلا وجب الی انکارہ واہل الفعل زنا قد والحدیث کما رووا اصل المہراج رودا من خمسین صلوة
وانما یخمس وذلک مذکور عنہ فی الصحیحین وغیرہما من کتب الاحادیث فوجب قبولہ کما وجب قبول اصل المہراج ولم یجد القول کونہ من
زیادات القصاص قولہم لم یوجد التکمیل من الاعتقاد فاسداً لان رسول اللہ علیہ السلام ھو الاصل ہذہ الامۃ وقد وجدہ من عندنا
على ذلک فیجوز ان النسخ فان الدلیل الیہم علی جواز النسخ دل ذلک علی جوازہ قبل وقت الفعل ذلذا فرق بین ان شیخ قبل وقت الفعل
او بعد وقتہ لانه یجوز ان یکون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذا حذروا وقتہ ویکون الاجتناب بہذا القدر وہذا الاجتناب
یحیی لان الایمان راس الطاعات فیحوز ان یشیئ اللہ تعالیٰ مبادۃ بقبول ہذہ العبادۃ ایماناً ولا یلزم منہ البلاء الا یرى ان لو
منا قیداً مرعبہ بشیء مقصودہ من ذلک ان یطہر عند الناس من طاعنہ وانقیادہ ثم ینہاہ عن ذلک بعد حصول ہذا المقصود
قبل ان یتکمیل من مباشرة الفعل ولا یجمل ذلک البلاء وان کان الامر من جمود علیہ البلاء فلان لا یجمل النسخ قبل التکمیل من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقیقۃ موہما للبلاء من جمود علیہ البلاء اولہ والاصل ان حکم النسخ عندہم بیان مدۃ العمل بالبدلۃ
لانه ھو المقصود بالتکلیف لحصول الاجتناب وعندنا حکم بیان مدۃ عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وھو العقد بالقر
انہ لان الاجتناب کما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضاً لانه عمل القلب بکلمات ھو نفس العمل بالجواز ولما فرغ الشیخ من بیان
المشرط شیخ نے تفصیل الناسخ احسن الدلیل الذی یشیئ بہ النسخ بقولہ ولا خلاف بین الجمهور اسی جل الناس ومنہم ان القیاس
لا یصلح ناسخاً القیاس المظنون لایکون ناسخاً للشیء عند الجمهور علیہا کان اذ خفی ونقل عن ابن العباس بن شریح من اصحاب الشی
ان النسخ یجوز بہ لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص بہ جاز النسخ بہ ایضاً وکان ابو القاسم اناسطی من اصحابہ لایجوز ذلک
بقیاس الشبہ فیحوز بقیاس استخراج من الاصول وکان یقول کل تیسار ھو استخراج من القرآن یجوز نسخ الکتاب بہ وکل تیسار
ھو استخراج من السنۃ یجوز نسخ السنۃ بہ لان ہذا منہ الحقیقۃ نسخ الکتاب بالکتاب ونسخ السنۃ بالسنۃ فنبوت الحکم بمثل ہذا القیاس
یکون محالاً بہ علی الکتاب والسنۃ اذا القیاس کثیر محال النفس تسک الجمهور باتفاق الصحابۃ رضی اللہ عنہم فانہم کانوا جمعیین علی ترک
الرأی بالکتاب والسنۃ وان کانت السنۃ من الاحادیث قال عمر رضی اللہ عنہ فی حدیث ابن عمر کذا ان لخص فیہ براینا و فیہ
سنۃ عن رسول اللہ علیہ السلام وقال طر فی مدینہ ولو کان الدین بالرای لکان یطعن الخلف بالسج اولی من ظاہرہ وکفی زایت
رسول اللہ علیہ السلام یسج علی ظاہر الخف دون باطنہ وبان القدم علی القیاس المظنون الذی یسج بہ ان کان قطعاً لایجوز

انسخه به لاعتقاد والاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى ودان كان قطعيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظن
 المتقدم انما يشترط بشرط رجحانه على ايعارضه وينبغي ان لا يترجح عليه قياسا من غير دليل شرطي كعمل به خرج من كونه مقتضيا لم
 فتيقن من القياس الرجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا لا ثبوت له فلا نسخ ولا نسخ وانما اعتبار النسخ بالتحقيق فيستوفى
 دليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التحقير بها جائز ودون النسخ فكيف يتساويان والتحقيق بيان والنسخ نفع وبطلان
 وذكره الانساب ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يزود الفرع الى الأصل المنصوص عليه في الكتاب ولا يستتبه فيه مقطوع بانه يثبت
 منه الحكم الثابت بالنسخ من لو كان ذلك المصنف مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جازا لنسخ به ايضا كالنسخ
 وكما لا يصلح تاسخا لا يصلح نسخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشرواح من لافاته
 غناقا للمناجاة وعبد المهارين المتعزلة لان ما بعد القياس قطعيا كانا قطعيا بينين ووال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
 رجحانه ان حبان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والاصح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الامام ولا يدخل في معنى في معرفة نهاية وقت الحسن والمسيح في السنة
 من بعد الله تعالى اى وكما لقياس الاجماع عند اكثرهم لان الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب ولا يستتبه والاجماع عند بعض شايخنا
 محيي ابن ابان واليه ذهب بعض المتعزلة تسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه اجاب الامم من النكث الى اسدس باخوين
 قتال بن عباس كيف تنجها باخوين وقد قال بعد تعالى فان كان لراخوة فلا تات السدس والاخوان ليسا باخوة فقال تنجها
 قولاك يا فلان قد دل على جواز نسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقدة زمان الى
 رضى الله عنه وبان الاجماع محبة من محج الاشئ موجهة للعلم كالكتاب واستتبه فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص لا تترى انه
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث ما وكل به المرواة على الكتاب الساتى به نسخ فبالاجماع اولى ومنه يجوز
 العمل ولا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الامام في سنة ولا محال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والمسيح في سنة عند الله
 ثم ادان النسخ مال حيوة الرسول لا تقاتل على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوة ما كان ينعقد الاجماع بدون
 رايه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا واذا وجد البيان منه فالمرجوب للعلم قطعيا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده ففرقا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس النعمة رحمه الله ولان الاجماع لا يثبت
 اليه جلا في الكتاب ولا يستتبه فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع سبغا لهما لكان ذلك بناء على نص في ثبوت عند
 انه ناسخ للكتاب ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
 وكذا لا يصلح تاسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثابت ان اول من علم بطلان الاول لم يجز ذلك الا جملة لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاحد الاجماع من
 كونه منسوخا والدليل ان كان موجودا ونسخه عليه من قبل ثم لم يعلم كل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعده وفاته عليه السلام
 ولعدم جواز نقل الدليل لنفسه يدل على اصح منه الاجماع الاول على كل لا سلاما باجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح تاسخا للقياس من انسخ
 به لما داموا متساكين فثمان رضى الله عنه لضعيف لانها تامل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المقصود محبة قطعيا في كونه في السنة

من حیث المضمون فان لم یکن له اخوة فلا یكون الاثنتی عشر بل ثلاث واذ انشئت ایضا ان لفظ الاخرة لا یطلق على
الاخرین قطعا ولم یتثبت واحد منها کذلک فلا یلزم النسخ على انه لا یلزم النسخ بالاجماع على تقدير اثباتها للمکان تقدیر النسخ
الدال على سبب اذ لو لم یقدر ذلك کان الاجماع على المحجب خطأ ویضد کون النسخ هو النسخ من الاجماع وکذا تمسک بسقوط
لعیب التواتر فلو یسمی ان ذلك لم یخرج بالاجماع بل هو من قبیل انتفاء الحكم بانتفاء موجدیه على عرف قوله وانما یجوز النسخ بالکتاب
والسنة فیرجع نسخ احدهما بالآخر عندنا و قال الشافعی رحمه الله علیه لا یجوز لانه یكون بدرجۃ الى الطعن واما نقول النسخ بیان
مدۃ الحكم وجائز للرسول علیه السلام بیان حکم الکتاب فقد ثبت مبینا وجائز ان یقول المد تعالی بیان ما یرسی على لسان
رسول الله علیه السلام فیرجع نسخ التلاوة والحکم جمیعاً لینه لما ثبت ان القیاس لا یصلح ما سئلوا عنهم ولا منسوخا وکذا الاجماع لم یجز
ما یصلح لذلك الا الکتاب والسنة لا یفصل لکن لشیء على هذه الاربعه فیرجع نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة اذا كانت اثباتیه
مثل الاول او فوقها فی القوة بلا خلاف ویجوز نسخ احدهما بالآخر اذ نسخ الکتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
جمهور الفقهاء والمفسرین سماع الشافعی والمعتزلة والیه ذهب المفسرون من أصحاب الشافعی رحمه الله وقال الشافعی لا یجوز نسخ الکتاب
بالسنة قولاً واحداً وهو منسب کثیراً بل الحدیث ولنه نسخ السنة بالکتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا یجوز والاخر انه یجوز وهو
الاولی بالحق کذا ذکره السمانی من أصحاب الشافعی فی القواطع والیه مال کثیر من المکرهوا ونسخ الکتاب بالسنة استدلو فی عدم
جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله تعالی ما نسخ من ایه او نسیها من غیر منها او شلها فانه یدل على ان الایة لا تنسخ الایة لان الله تعالی
قال مات غیر منها او شلها وهو یدل على ان البدل غیر او شل على انه من جنس البدل لان قول القائل لاخذ منک ودها الا انیک
غیر منه یفید انه یأتی بمرهم غیر من الدهم الماخوذ بالسنة لیست غیر من الکتاب ولا شلها ولا من علیه لما شک لان الکتاب کلام الله
تعالی وهو غیره والسنة کلام الرسول هو کلمه غیره فلا یجوز نسخه بها ولانه تعالی قال مات غیر منها وهو یدل على ان الایة بالحقه وکذا
هو استدلال ذکره وذلك بان یكون النسخ من الکتاب ایضا وبقوله تعالی ما یكون الى ان ابدله من تلقا نفسه ان اجتمع الامامون
الای اخبار ان الرسول لیس له ولایة التبدیل وانه متبیل لما وحی الیه لا تبدل والتبدیل علی طاقته یتناول تبدیل اللفظ وتبدیل حکم فیتضمن
الامران جمیعاً ولا یكون له ولایة تبدیل حکم کما لا یكون له ولایة تبدیل اللفظ ونه عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله لتبین للناس
ما نزل علیهم جعل قول الرسول مبیناً للنزل فلو نسخت السنة اخربت عن کونها بیاناً لا لعلها ما وبقوله عز اسمه ونزلنا علیکم الکتاب مبیناً
لکل شیء والسنة شیء فیکون الکتاب بیاناً للحکم لا لافعالها وذلك من ان یكون مؤمداً ان کان موافقاً ومبیناً للخطأ فیهما ان کان
مخالفاً وسما اشار الشافعی رحمه الله علیه في الکتاب وهو شیء الوجودی وبیانه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر مدعی ان الرسول
من شبهة الطعن لانه لو نسخ الکتاب بالسنة ليقول الخا عن هو اول قال واول عال بجملة ما یرحم انه انزل الیه فیکون لیه
على قوله ولو نسخت سنة بالکتاب ليقول الخا عن قد کتبه ربه فیهما قال فکیف تصدقه فهو یضد قوله انه اسی النسخ احدهما بالآخر
یکون درجۃ اسی طریقاً وسیلة الى الطعن واذا کان کذلک کان جمل کل واحد منهم حقیقاً وتوید الاخر اولی من جمل رفعا
ومبطل الصاحب بعد الباب الطعن لعلنا انه معون عما یوصم الطعن واجتبه الجمهور بان اللبني ملکها السلام کان یتوجه له الکعبة فی
الصلوة سین کان بکته ولما اوجر الى المدينة کان یتوجه الکعبة بیت المقدس فی الصلوة ستة عشر شهراً ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة حين كان بكثرة ثيابها بالكتاب قد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالنسبة بالثبوت
لانه لا يتغير في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وعليك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ النسبة بالكتاب وما ذكر
في الكتاب وهو ان نسخ احد هما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد من سمعنا فوجب القول بالجواز وذلك ان النسخ في الحقيقة بيان
مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يمتنع ان يبين ما هو
متعلق كما يمتنع ان يبين عمل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين مدة حكم المظنون بعبارة الاخرى ان النسخ استلزام الحكم في بعض
الازمان الداخلية تحت العموم كما ان التفسير استلزام الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يمتنع تفسير الكتاب بالنسبة
المشواترة لم يمتنع تفسيرها ايضا واذا ثبت حكم بالنسبة لم يمتنع ايضا ان يترجم الله تعالى ببيان في علمه قبيد بل المصلحة كما لم يمتنع ان
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بل ليس مقطوع به فثبت ان ذلك
ليس يمتنع عقلا ولم يرد له سمع بعد جوازه ايضا لان ما لمواسن الايات لا يدل على عدم جواز ثبوت انه جائز وقوله في احدى
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة بالنسبة ايضا لان الظاهر ان يقول ان
يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالنسبة بالنسبة بهذا الطعن فلو
ما نحن فيه وهذا لا علم بالمعجزات الدالة على الصانع ربنا وان يبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فليبين لاطمن مجال
واما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مراقبته والعباد ومصلحتهم وكذا ما الما لم يكن لا للخيرية والمصلحة
في الحكم وقد يكون حكم النسبة الناسخة فيها مثلا الحكم الالهي المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس
تقيد بل من الله تعالى ان لا يفسد ذلك المراد من قوله التبرع للبلغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
شتم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات القرآن ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة اثبات
بقوله تعالى ان يكن حكم مشرون صابرون فيلبوا ما يتبين لوجوب ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الا ان خفت الله عنكم ولم
ان فيكم عنفا والايه ومثال نسخ النسبة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم من ثلاث من زيارة القبور وفروها فقد اذ
لمحة في زيارة قبره ولا تقولوا مجرد من لم الاضاح ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فاسكوه ما يدرككم وفروها فانما هيكم ليتسبح
به مومنين على معكم ومن النبي في الدابة والخنثى والمنزلة والنفقة فاشهر بوانه كل طرف ولا تشركوا سكر او مثال نسخ النسبة
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رءسائهم بقوله تعالى فان علمتم من موت
فلا ترجعوا من الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على رءسائهم بقوله تعالى فان علمتم من موت
تسأل من النساء ما شاء فان ثبت هذا الجواز كان هذا نسخ الكتاب وهو قوله تعالى لا تحملنكم النساء من بعد بالنسبة وبسبب
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اباح له ذلك كما قيل قال في تفسيره الامام ابو زيد لم يوجب ذلك الله بالنسخ الا ليطرح
الزيادة على النص قوله يجوز نسخ التداوة والحكم مبيها ويجوز نسخ امرهم دون الاخر لان النظر عليهم جواز الصلوة وما يتبعها
بمعنى للصيغة وكل ما عدتها مقصود بنفسه فاصولها الى الابد والوقت وما فرغ من تفصيل الكتاب الى تفصيل المشوخي

وهو اقسام اربعة نسخ السكادة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون السكادة ونسخ وصف الحكم بقرار اصله نحو نسخ فرضية عموم ما شؤ
 اما الاول فنسخ من القرآن في نبوة الرسول بالانذار وصرح القلوب عنه على ما روى ان سورة الاخراب كانت تعبد
 سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام ادعى قرأتم نسخة فلم يكن اى لم يبع منه شيء لما رفعه الصدوق الى من قلده ذلك
 وكان هذا النوع من النسخ جائزا في نبوة الرسول للاستئثار المذكور في قوله تعالى في سورة النمل فلا تنسوا الاما مشا والامراؤا ولم
 يتصور النسيان لا سيما لما ذكر استثناء من اقامة وتولية تعالى او تنهيا يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز علانا للملحمة
 وبعض الروايات فحتمه لانه تعالى قال يا محمد نزلنا الذكر وانما لم يفظون وعلوم انه ليس المراد بحفظ الدية فانه تعالى من ان
 يبره نسيان او غفلة فخرنا ان المراد بحفظ الدنيا فان الفيل محتمل من ان قصد الكمال في الكتاب والنعمة والسياسة
 من اجل وحسب منها يغيب الحفظ الا ان يحفظه الصدوق فان خبره هو انما حفظ لما انزل على رسوله عن التنبيه والمحو من القلوب
 للدين الى نشر الدين فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الا ان لا يفسد ما هو با حفظ من تلويح العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
 الحكم دون السكادة ونسخ السكادة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمكملين واكثر فقرة سخاوة من
 المتكثرين الجواز في التبيين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمغناه اذا لا يستلزم يحصل له وانفس وسيلة الى هذا المقصود فلا
 يتبع انفس بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند قنات المقصود كوجوب الطهارة لا يتبعه بسقوط الصلوة بالجميع الحكم ثابت
 بالنفس لا بغيره فلا يتبعه بغيره كالمالك الثابت بالبيع لا يتبعه بدون البيع بان انفس وتمسكت الدائمة في التبيين بالمنقول فان
 الايراد باللسان للزناة واساسا الروايات في البيوت والاعتداء والاحول للتو في عناد وجهها وتقديم الصدقة على نجومى الرسول
 والتجيز بين الغدنة والعموم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام لم تحت مع اتمام السكادة والآيات الموجبة لها فدل ذلك على
 جواز النسخ الحكم دون السكادة وكذا الفقرة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود في عهد النبي عليه السلام في شتايات
 وشل قراءة ابن عباس في فاطر نسخة من ايام اخر مثل قراءة سعد بن ابى وقاص وداود اذ لم تكن واحدة من شل
 رواية عمر بن الخطاب في نسخة الشخ والكيفية اذا دنيا فارجو بها الكيفية كما لا من انما استنسخت تلاوتهما في نبوة الرسول عليه السلام
 الصدوق في القلوب من حفظها في نبوة الاقلوب هو لا ولبت احكامها الحفظهم ولعليهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو غير الوا
 كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ السكادة وبقا الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى
 ما يتعلق بالنفس من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو يتبع
 عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ايجز
 متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على النكاح والحب ونحوها
 واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية وكون الاخر اذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى بازاله ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
 والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا باجازهما مع عدم الاختيار بين
 بما ذكرنا ان قولهم المقصود من انفس حكمه وكون الحكم فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصودا ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظم
 فلا يتبع بدونه لان بقرار الحكم لا يكون مقامه بسبب المحجب له فانما تنسخ السكادة لا ينسخ بقرار الحكم قوله والرواية على النفس نسخ

عندنا عملاً للشائعه رحمہ اللہ لان بالزیادۃ یصل الی المشرع بعض الحق واللبیض حکم الوجود فیہ لیس حتماً لیس فیہ لیس
 الوصف بالتعزیز حتی ان المتعارف اذا مر من بعد امام شہر افلاطم لتین مسکینا لم یجوزہ فکانت الزیادۃ مناسبتاً من حیث اسمی و
 القسم الرابع من الاقسام المذكورة أفق العلماء على ان الزیادۃ علی النص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزیادۃ وجوب
 الصوم والزیکوۃ بعد وجوب الصلوات لا تكون اسماً لکم المزيد علیہ لانها زیادۃ حکم فی اشخ من غیر تفریق لائل واختلاف فی غیرہ
 الزیادۃ اذا وردت متأخر من المزيد علیہ تاخراً یجوز القول بالنسب فی ذلک القدر من الزمان كزیادۃ مشایخ الایمان فی رقبۃ انما
 وزیادۃ التعزیز علی الجملۃ فی حد الزمان لیس فیہ ان مثل هذه الزیادۃ لو وردت متعارفة للمزيد علیہ لایكون نسخاً کورود
 الشدائد فی حد القدر من مقدارنا للجلد فانه لا یكون نسخاً للقرآن فقال عامة العراقيين من مشائخنا واكثر المتأخرين من مشائخنا وهاذا
 رحمہم اللہ انما یكون نسخاً من ان کان بیاناً بصورة وقال اکثر اصحاب الشائعه انما لا یكون نسخاً والیہ ذهب بطلان الجمل
 وابو یوسف ومجابه من المتکلمین ونقل عن بعض اصحاب الشائعه ان الزیادۃ ان غیرت المزيد علیہ تغیر فیہ ویا جمیعہ لیس فیہ
 قد کان یصل قبل الزیادۃ بسبب استیفاء کانت نسخاً کزیادۃ رکعت علی رکعت العزیز وان لم یکن كذلك لایكون کزیادۃ التعزیز
 فی حد الزمان وزیادۃ عشرين علی ثمانین فی حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها ذکیہ فیهب الغزالی وعبد الجبار والحدادی
 من المعتزلة واثباتهم ان یظهر فی جواز الزیادۃ علی الکتاب والخبر المتواتر والمشهور من الواحد والقیاس عندنا لا یجوز لکن الزیادۃ
 نسخاً عندہم یجوز لکن الزیادۃ صحیحاً وعندہم یجوز لکنہا بیاناً تسک من قال ان الزیادۃ لیس فیہ بان حقیقتہ نسخ
 لم توجد فی الزیادۃ لان حقیقتہ تبدل ورفع لکم المشرع وضم حکم اخر الیہ والتعزیز ضد الرفع فلا یكون نسخاً الا بمرکب
 ان الحاق صفة الایمان بالرتبۃ لا یندرج احداً من ان یكون مستحقه الاختلاف فی الکثرة والحقائق النسخ بالجلد لا یندرج الجمل من ان
 یكون واجبا بل هو واجب بمرکب کما کان جملاً فیکون وجوب التعزیز ضم حکم الی حکم ذلک لیس فیہ کجوب عبادة بعد عبادة وهو
 بمنزلة من ادعی علی اخر القادوسماۃ وشد لہ شایان بالذ وخران بالذ وخصائمه حتی قیض لہ بالمال کما کان مقدار الالف تقضیا
 فی بشاوتهم جمیعاً والحاق الزیادۃ بالالف بشاوتہ الالف بشاوتہ الاخرین یوجب تعزیر الاصل فی کونه مشروطاً بالرفعة فبین
 بینہ ان الزیادۃ لا تنقض الاصل حکم المشرع فلا یكون فیما بین النسخ بوجه یوسف ان النسخ انما ثبت لیسل متاخر من ان
 لا اول سمیت لود واما لایکن الجمع بینہما فتنا فیہا وہنا ان وردت الزیادۃ متعارفة للمزيد علیہ وجب الجمع فلا یكون منافیہ
 لہ تکیف ثبت بہا النسخ اذا وردت متاخر بل یكون بیاناً واضح من جمل الزیادۃ نسخاً منہا بان النسخ بیان اتہا حکم بابتد
 حکم اخر ہو موجود فی الزیادۃ علی النص فیکون نسخاً وبیانہ ان الاطلاق معنی مقصود من الکلام ولہ حکم معلوم وهو المخرج
 من الصدد بالاتیان بما یطلق علیہ الاسلام من غیر نظر الی قیود والتقیید منہ اخر مقصود من الکلام علی مقصدۃ المعنی لا دل الاز
 التقیید اثبات القیود الاطلاق رفعہ ولہ حکم معلوم لہ المخرج من الصدد بمباشرة ما وجد فیہ القیود وولم یوجد فیہ ذلک فاذا صاب
 المطلق تقییداً لا ید من اتہا حکم الاطلاق بجمیوت حکم التقیید لعدم امکان الجمع بینہما للتنازع فان کان لا اول یتلزم عدم وجود
 القیود والثانی یتلزم عدم وجود بدوہ واذ انتہی حکم الاول بالثانی کان الثانی ناسخاً لمزورة یوضح ان المطلق معنی صاتیق
 صار کما کان مطلقاً قبل التقیید بعض التقیید اشمالاً لمتبکی علی مینین احدہما ا دل علیہ المطلق والثانی ا دل علیہ المقیود بالمعنی

حكم الوجوه فيما يجب قتالها تعالى اي ليس للغير ما يجب من لدن تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملية لوجود الحكم
وجوده ونفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجزءا من الفجر بدون الكفارة الاخرى اليها
وكذا الظاهر اذا صام شهر رجب فالحكم ثلثين سكيانا لا يكون كفرا بالاطعام ولا بالعبود وكذا الواجب لبعض الحدود على الزكاة لا
يتعلق بشئ من احكام الحمد من ظهرة الحمد ودخول الامم من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادته القاطن اذا كان
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا صلوة واهتماما
بقوله فيما يجب قتالها تعالى احراما يجب قتالها فانه ما يقبل الوصف لم يقبله ثبوتها كما جئنا فيما اذا اوصى القاطن غنما
واداد وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل البيع لا يكون للبعض فيه حكم الوجوه وكما ليس كما كان عبارة من الايجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحد اثنين حكم الوجوه بدون الاخر لوجوه قوله ولما لم يحتمل ملاذنا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بنجر الواحد لا يزداد
على النص وابو زيادة الشنف حدان في زيادة الكفارة شرطان الواجبة وزيادة صفة الايمان في رتبة
الكفارة بنجر الواحد والقياس اي لان الزيادة على النص نسخ لم يحتمل ملاذنا قراءة الفاتحة ركنا اي فرضا في الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة
الكتاب وابو زيادة الشنف حدان في زيادة الكفارة لم تجز زيادة الشنف وهو تغريب عام على كل الذي هو حد الزيادة
بالكبر لان الشنف اذا سخن بالجلد بطريق احد لم ينجح بالجلد بغيره مما بل صار بعض الحمد ليس للبعض حكم الوجوه وكما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تقبلوا
وهو قوله عليه السلام الكبر بالبرجلد مائة وتغريب عام اي حدنا الكبر كذا واحذر بقوله حدان من الشنف سياسته فانه يجوز اذا ما
الامام المصلوة فيه وزيادة الطهارة شرطان في الطواف اي بان تكون الطهارة شرطان في الطواف من لا يجوز بدونها لا زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرط شرط الصلوة
الا ان العدد تعالى ابلح فيه المطلق وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة اسه ابو زيادة صفة الايمان شرطان في رتبة الكفارة
اسه كفارة اليمين والظاهر قوله بنجر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى بنجر الواحد في الصورة
الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام فبقيته شرا وقال لي متى قيتك فبقيته من الكفارة فخرجني
ان احتقنا فاستخار رسول الله عليه السلام فوجدنا موثقة فقال عتقها فانها موثقة فاستخار عليه السلام فخرجنا بالاحتقان و
تعليلها بكونها موثقة يدل على ان الامان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخ شرط الايمان في الكفارة القليل للتفسير
المومن ذل الروح الذي هو اثر الكفر في شرطه في سائر الكفارات لان لكل جنس واحد من مبادئه الا ان شرط الزيادة على
النص المطلق بنجر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذين يبيعون بالسنن انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيعوا بربعهم
مباح وتحتج بواجب وفرض وفيما قسم اخر وهو الذل لكنه ليس من هذا البيان نفسه لانه لا يصلح للاعتداد ولا يغلب على الاثر
بيان ان ذل في سائر افعاله والجميع اما لا يخص ان ما ملنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حقه يقتضي

بسنۃ ایقاعہ علی تلک الجہتہ والمعلم علی اسے جہتہ فہلہ فقلنا فہلہ علی اوئے منازال افعالہ و ہوا لایاۃ ان الاتباع اصل فی وجہ تباہ
 ۱۰۰۰ یقوم دلیل خصوصیتہ و تیسرے مسئلہ السنن افعال الجہت علیہ السلام لاننا طریقہ و سببیتہ فلیق بیان احکامہا ہذا الباب فیضاً
 علی حدیثین بالیس لمنہ دائرۃ علی وجودہ کبعض افعال التائیم و السابحی فانہ لا یوصف بحسن ولا قبح و مالہ منہ و دائرۃ علی وجہ
 کسائر افعال الکافین وانہا تنقسم لاسنن و قبح و الحسن مثلاً یقسم الی واجب و مندوب و مباح و التبعیض منہا یقسم الی محذور و
 و مکروہ و الاقسام الثلاثہ سوائ القسم الاخر یصح وقوعہا من جمیع الکفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخر یصح وقوعہ من
 غیر الانبیاء من نبی ادم لکن لا یصح وقوعہ ما ہو مصیبتہ من الانبیاء علیہ السلام فانہم معصومان اکابر علیہ السلام فانہما علیہما من
 الصغائر و اصحابنا فلما فی بعض الاشاعرہ وان لم یصلوا عن الزلات فبقین ان المراد من افعال النبیین علیہ السلام ہما القصد
 لان ما یقع لا من قصد بل ما یصل فی حالتہ التوہد والاغرا و السہو لا یصلح للماقتاد و ہونہ فی بیان احکام ما یصلح للماقتاد
 ۱۰۰۰ فیہ ثم الفعل الواقع منہ من قصد فیکون ذلک و سبب اسم الفعل مرام غیر مقصود و ذلک للفاعل و لکن وقع فیہ من فعل مرام قصد
 فلم یوجد المقصد فیہا الی ہذا و لکن وجہ المقصد الی اصل الفعل کما فی طریق و لم یوجد المقصد منہ الی الوقوع و لکن وجہ
 المقصد الی الشیء بخلاف المصیبتہ فانہا اسم الفعل مرام مقصود لعلیہ للفاعل امکان اشیع قد اطلق اسم المصیبتہ علی الزلۃ
 محاذ و الزلۃ لا یخلف من اقتران بل ان بہا انہا ذلک اما من جہتہ الفاعل بقولہ تعالیٰ اخبار عن موسیٰ علیہ السلام عین کز
 القبطۃ فقلک قال ہذا من کل الشیطان امی مع غیبیۃ حتم ضررہ فوقع قتیلاناً فاضافۃ الیہ ہذا و من بعد تعالیٰ لکما قال عز و جل
 و معنی ادم ربای بالکل الشجرۃ لست منہ من الاکل منہا فتوحی اسی اخلا و حیث طلب الملک و لعلہ بالکل ما شی منہ و اذا کان
 البیان مقروناً بالزلۃ لا محالہ علم انہا تیر صالحۃ للماقتاد و فیہا فلم یکن ما من بعد و ایشا لکما ذکرنا فی کتاب و قد یكون
 بیاناً لکل کتاب و ہوتا علیہین کذا الوجوب و الذنب و الا باۃ بلا خلاف و قد یكون امتثالاً لا تنقید الامر سابق و ہوتا علیہ
 ایشا بالاتفاق فی الوجوب و الذنب فلیکون مقتداً علیہ السلام کوجوب الصنع و التجدد و الباۃ الزیادۃ علی الاربع فی الکحل
 و الباۃ منہ المنع و خمس کسرم ہوا ما یصلح للماقتاد و بالاتفاق ایشا ثم بعد ذلک ان علمت منہ ذلک انفس فی حقہ ما علیہ السلام
 فاکتسب علی ان امۃ مثلاً فی الایمان بنیل ذلک الفعل علی تلک الصفۃ منہ یقوم لہ دلیل مخصوص و قال ابو الحسن اگر کسرم
 من اصحابنا و جمیع الاشریۃ و ابو بکر الدقان من اصحابنا لثانیہ انہ علیہ السلام مخصوص منہ یقوم دلیل علی مشارکہ غیرہ
 الیہ فیہ وان لم تعلم صفۃ فان کان ذلک الفعل من جہتہ المعاملات فقلہ یدل علی الالبابۃ بالاتباع کذا ذکر الامام ابو الیہ و انکا
 من جملة القرب فافلک فیہ قال بعضہم سبب التوقف فیہ فایکلم فیہ شئ و ثبت لثانیہ متابۃ منہ یقوم دلیل بہین الوصف و ثبت
 اشترکہ والیہ کسرم عامۃ الاشریۃ و جماعۃ من اصحابنا لثانیہ کما نزل الی و ابی بکر الدقان و ابی القاسم جن کج و قال مالک و یز
 شریح من اصحابنا لثانیہ و البوسعی الاصلی و انما یجد جماعۃ من المتزین انہ یز من الاتباع فیہ فیکون واجباً فی حقہ علیہ السلام
 و منہ حقا و قال ابو الحسن اگر کسرم یشہد الالبابۃ منہ حقہ علیہ السلام و لا یثبت للوجوب و الذنب الا بلیل و لا یكون لنا اتباع
 فیہ الا بلیل ایضا و قال ابو بکر ابصا ص المرادی ان علمت منہ ذلک الفعل منہ حقہ فیتبعیہ بسنۃ ایقاعہ علی تلک الصفۃ کما یؤید
 الجہور وان لم تعلم یشہد فیہ الالبابۃ منہ حقہ و لنا اتباع فیہ منہ یقوم الدلیل علی انہ مخصوص و ہوتا لثانیہ الامام ابی زید و غیرہ

الکفین

والمعنى وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام قبل جرمه الوجوب والاباءة فقبل من مفعلة الفعل لا يمكن اتباعه لان لا يمكن
 الاتيان بمثل فعل النية على الوجه الذى فعله من اجل انه فعله من قبل ان يكون له القيام واقفوا وادلم يكن على الوجه
 الذى فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا ولم يكن من اجل انه فعله بان يعلى رجلان الظهر مفروين استئثالا للام لا يكون متتابعة
 فترتبا المتابعة لا تكون قبل معرفة مفعلة الفعل وبعد معرفة مفعلة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلوفاً حتى انتهى عليه السلام ولا يكون
 مصلوفاً في وقتنا فتابع له ما لم يحج لنا مثل على التسبب ووجه المنع وجوب عليه ما لم يحجب علينا مثل قيام الليل مصلوفاً للنعى واذا كان
 كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالليل والى ان يتيقن دليل الشك واجت من قال بوجوب الاتباع بالنقص الموجبة
 لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوا لعلمكم تتبدون الطيوا والعدو الطيوا والرسول قل ان كنتم تحبون
 الله فاتبعوا محبيكم السابقان بذه النقص وانما لما توجب اتباعه مطلقاً من غير فصل بين الفعل والقول وتلك الكثرة بان
 الاباءة بوجه ان تبت في حقه بتقنين فمقتضاها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يحجب اخبات غير بالاباءة بل لوقوع الشك فيه ولكما
 ثبتت الاباءة في حقه لم يجز متابعتها في الابدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباءة بعض الافعال لما ذكرنا وثبتت مشاركة
 الامة اياه في البعض وهذا الفعل كمثل الوجوبين على السواء فيجب التوقف من يقوم دليل مرجح احد الوجوبين ووجه القول بالمتبادر هو
 قول الجصاص اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل من رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقول الله كان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة فهذا تفصيل على جواز التمسك به في افعال وقال الله تعالى فلما قطع يد منها وطراذنها كما كلفها لا يكون على التمسك
 مرجح في ادراج او محام فيه بيان ان غنوت اصل في حقه مطلقاً دليل ثبوته من الامة الاترى انه نفس على تفصيله فيما كان
 هو مخصوصاً به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلق فعله وليلا الامة في الاقدام على مثل
 لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان المحصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا ان الرسل انية في
 بهم فالاصل في كل فعل منهم هو اذا لاقتضاه بهم الاثبات في دليل المحصية واذا كان الاصل بهما في كل فعل يكون منهم بعينه
 المحصوس بحسب بيان المحصية مقارنا به اذا لم يثبت ثابته اليه عند كل فعل يكون محسباً في الاصل والسكوت عن البيان
 بعد تحقق احاطة اليه دليل السنته في ترك بيان المحصية يكون وليلا على انه من جملة الافعال التي لا يوفى فيها قدوة امته فالعامل
 ان عند ابي الحسن الاصل هو الاقتصار على الاشتراك لعرض وعنه ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والمحصية ببارز و
 العار من الاثبات الابدليل ثم اشيع رحمه الله قبله فعلة القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض واجب وتحجب وسبب متبادر
 للشيخين فمنع الاسلام خمس الاثمة رحمهما الله وقسمها القاضى الامام ابو زيد وسائر الاصحاب على ثلثة اقسام واجبت وتحجب
 وسبب وارادوا بالواجب الغرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اتيات بدليل في اضطراب ولا يتصور ذلك في
 حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان قيل على ان المراد تقييد افعاله بالنسبة اليها وحينئذ يتحقق فيها
 الواجب الاصطلاح لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقه بالليل مضطرب قوله وتفصيل بالنسبة بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم في احوال احكام الشرع بالاعتقاد واختلاف في هذا الفصل ولجميع عندنا انه كان يعلل الاجتهاد واذا انقطع طوعه من احوال
 فيما يشبهه وكان لا يقر على الخطا فاذا قرط في شئ من ذلك كان ولا يتألمة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأى وهو نظير الالهام فانه محبة فاطمة في محبة وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان مبررا للاحكام
بالوجه وان ذلك المنصب مقتضى برهانه بعث مينا لما اوجه اليه من الشرع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من وجه
لا شرعية لا مدنية بلا شبهة واختلف في كونه متبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون
الاجتهاد خطأ للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل المصالح كان له العمل في الاحكام الشرعية بالوجه والراي
حيما وهو مستقول من ابي يوسف جمن اصحابنا وهو مذموم بالملك والشائفة وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متبدا
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مئة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة ثمانين يوما وذلك يختلف بسبب الخواص تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهي ان هو الا وحى يوحى اخبرانه لا يطلع الا من وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد واليكون وحيا فيكون داخل تحت الشريعة
النبي عليه السلام كان يصيب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راى العباد ومحتل للخطا فلا يصح المنصب لشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليقين لا الى العبادية ان المصير الى الراي الذي هو محتل للخطا انما يجوز عند الضرورة من ثم سجد بالاحكام
مع وجود النص الضرورة انما ثبتت في حق الله لا في حق اذ الوجه بالتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشفا لثبوت
مع وجود النص تمسكت السادة لقوله تعالى فاحصه دايما الى الابصار امر بالاعتبار عما لا يولى الالبصار اذ المارد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا هم سريرة واصوبهم اجتهاد واصحهم استنباطا فكان اولي بهذه التقنية وبالرجوع
تحت الخطاب وبجديت الحاشية فانه عليه السلام اعظم فيه دين السادة من العباد وذلك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد
يسبق على العلم بعمق النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك من كان يعلم بالاشياء
التي لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه من ذلك لانه
نوع محرم وذلك لا يلحق ببلود رتبة مع اطلاق غيره فيه وجه القول للتمسك ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب احواله لانه
لا يتخلل من الوجه والرأى ضرر في فوجبه عليه تقديم طلب النفس بانتظار الوجه لاحتمال صابة النص بنزول الوحي كما وجب على
المقيم طلب المارة في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوجه في حق كطلب النص النازل الخفية بين النصوص في حق سائر الجتهاد
ومدة الانتظار رتبة ما دام جواز نزول الوجه باقيا فاذا خافت ان تقوت الحادثة بلا حكم فمبذ نطق طمعه عن الوجه فيحكم بالرأى
ثم اجتهاد عليه السلام لا يتكامل الخطا عند اكثر العلماء لان الامر بانها صفة الاحكام بقوله عز اسمه فلا يريك لا يؤمنون على حكم
فما اشجز بينهم ثم لا يجردوا في انفسهم خراجا مما تقتيت وبغير ذلك من الايات فلا جاز الخطا فيه لكننا ما ورين باقتناع الخطا وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتكامل الخطا بدليل قوله عز اسمه عمتا الله حكمك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في ساري بمر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يتكامل القرار على اخطا كما ذكرنا انه يودع الى الامر باقتناع
اخطا فاما اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فهو مبطل لليقين كالتص فيكون مخالفة حراما وكفر اخطا
اجتهاد وغيره من الامة ميتة يجوز مخالفة الجتهاد اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد والكان الحق لا يدين بهم فجز كل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاقبال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

كانت بشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فكذا اشترطت في الخروج من ان يكون معمولاً بها نبوت
رسول قرأ لم يخرج من ان يثبت بشريعة لم يثبت في الحقيقة ولو به مضياً عن ان يتكلم بما علمه من مضياً بعث رسول الخروج من ان يكون
رسول اخر واذا ثبت في مضياً بعث رسول كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً لما دلت عليه من قال
باعتقاد كل شريعة فيها وانها ما يورثها او يثبت في آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنها ما ناهى عنه فيثبت ان يكون كل شيء
واعمالاً الى شريعته وان يكون كل امر متعلق بشريعته جاز بها فيهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيان
فاذا لم تحصل شريعة رسول فثبت بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشيء متعلق لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لانه مبني على ما هم بالطريق الموجب العلم فلم يكن في بعث فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير اشارة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يؤيده ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد في النص
اذا ثبت انه قد كان في المسلمين من يكون وجوب العمل بشريعة على اهل مكان وان اهل مكان كشيبة وموسى عليهما السلام فاما
شريعة شيبة عليهما السلام كانت مختصاً بل دين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل وكون
بعث النبي عليهما السلام يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل ان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرح يكون مقتضى بعث بنبي
اخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعة واما الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واجتاز الفرق الثاني ان
الانبياء عليهم السلام كان اصلاً في الشرائع دليل ما ذكره من الامثلة عندنا ان امة المشايخ على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذا اخذنا منكم ميثاقاً لنهديكم لما تبتغون من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما كنتم تعملون ومن بين الدلائل على انهم
مبشرين من بعث اخرائهم وجوب اتباعهم ونبذ الشرائع نبينا عليهم السلام فانه لا شيء بعد ذلك كان اكل من تقدم ومن تأخر في حكم الشرائع
له هو بمنزلة القلب لطيفة الراس وبقية الرجل واذا كان كذلك لا يتغير ان يكون شعباً بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من انبياء من تقدم وهذا غرض من دية وسط من جهة اعتقاد انه تعالى لكل نبي تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل النبوة
لا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبل فكيف يكون مواصلة شريعة الدين مضوا قبله لا تفكر فقد هم في زمان
لا ينفع من ذلك فان النبوة لا يخلو نظر في تاييده ولا ينفع من كونه اصلاً فالانبياء ومع تقدمهم وسبب لقاعدته فان
المتقدم من نقطة اهلهم اذ اكرم لسعادة القرب من محضرة الالهية ولم يكن ذلك الا بتوحيات الانبياء عليهم السلام وكانت النبوة
تقصود بالانبياء والمقصود كما لا ريب انما هو التدرج على ما يرى في الشريعة من ان النبوة اصل النبوة لا دوم عليه السلام
والموت في التدرج من حيث الكمال بمجد عليه السلام كما كان تمهيداً لاداءها وسيلة الى الكمال كما سير النبوة في اهل الكمال
وسيلة الى كمال عبادة الدالتي هي غرض المسند من ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله
سنة النبوة وبشريعة فيه وبمنزلة التاليف له لوضوح ان النبي عليه السلام لما راي حقيقة من النبوة في يد عمر بن الخطاب قال قد اتيكم
انتم كما اتيتمكم اليهود والنصارى والله لو كان موسى ما اذبحه الاثبات فبذلك دليل على ان الرسول المتقدم بعث نبياً
بمنزلة الله في لزوم اتباع شريعته لولا احياء وان لم ينسخ من شريعته صارت شريعة لكن التحريم من اهل الكتاب كان
منها ما هو اكثر احداً والعبادة والعباس منهم ووقت الشريعة في مقام فشرط ان ثبت ذلك بالكتاب والنبوة احرازاً عن التمهيد

واما احتیاط فی امر الدین ولا حجة لهم فی قوله تعالیٰ وکل جعلناکم شعرة وسنا حالنا شیء لا یخلف الاصل الجوه لا یدل علی استنساخها بالکلیه فایضا من غیر
 شریعت لا تناقض قوله والحق به حتم باب الستة باب ستا بة اصحاب الکتبی قال ابو سعید البرص تعلید الصحابی واجب تیرک بالقیاس
 لاحتمال السام والتوقیف لفضل اصحابهم فی نفس الراي بشارة احوال التنزیل ومعرفة اسما به وقال ابو الحسن الکرخی رحمه الله لا یجوز
 تعلیم الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس وقال الشافعی لا یقلد احد منهم ویزا الحکام فی کل ثابت جنس من واخلط فان ینهم من غیر ان غیبت
 بلغ غیر قابیه کت مسالمة واما ان اختلف فی شئ فاحسن لا یدر واما وعلیه من لا یحکم لاحسن الاحوال بالرای قولنا جاعلا قاضیاً وعلیه لا یستقل به
 البعض المتأخر لانه تمیز جبال الراي لای یجوز الحجة بهیم لای یستلزم لای یحکم لای یحکم لای یحکم لای یحکم لای یحکم لای یحکم لای یحکم لای یحکم
 فلا فالبعض لان شبهة السام لما تحققت فی قول الصحابی ناسبان یحکم یا فراقسام الستة اذ الشبهة بعد الحقيقة فی المرتبة لای یحکم
 فان من رتب الصحابی اما کان او حاکماً او مفتیاً لیس حجة علی صحابه اخر انما الحکام فی کونه حجة علی التابعین ومن بعدهم من المجتهدین
 فقال ابو سعید البرص واکبر الراي فی بعض الروایات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتعلید و واجب تیرک بقوله او یجوز به القیاس
 ووجه احتیاط الشیخین واصله السیر المصنف وهو مذنب الک واکبر الراي فی بعض الروایات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتعلید و واجب تیرک بقوله او یجوز به القیاس
 الکرخی وجماعة من اصحابنا لا یجوز تعلید الا فیما لا یدرک بالقیاس والیسئل القاضی الا قام الی زید علی ما یشریه لقریه فی التوقیف
 وقال الشافعی رحمه الله فی قوله لا یقلد احد منهم وان کان فیما لا یدرک بالقیاس والیسئل القاضی الا قام الی زید علی ما یشریه لقریه فی التوقیف
 التعلید وان کان لا یجوز به القیاس بلع الانسان غیره فیما یقول او یحکم من مقتضى الحقيقة فیه من فیه نظر واما فی الدلیل کان هذا
 المتیج من قول غیره وفعل فانه فی حتم من غیر مطالبه دلیل فلهذا لای یجوز اجماع الصحابة تعلیداً حقیقیة لانه عمل بالدلیل من
 تعلید تا لا یجوز الا ان سیم تعلیداً باعتبار الصورة کما قالوا یون بعدهم ج او تعلیداً الصحابة لانه قد ظهر فیهم التوقیف بالرای تطول
 لا وجوب الکراه واحتمال الخطا فی اعتبارهم ثابت لکونهم غیر معصومین من الخطا وکسائر المجتهدین الا ترکه اذ کان ینافی بعضهم بعضاً
 ویرجى الراي منهم من فتواه الی فتوی غیره وکذا لولا یدعون الناس الی توالم ولولم یکن متکلاً لخطا لما جازهم لما کفاه کبر اسم واول
 علیهم واما الناس الیه وقد قال ابن مسعود ان اخلاک فیه ومن الشیطان اذا کان قول الصحابی متکلاً للفظا ولم یجزم لجملة اخر
 تعلید کما لا یجوز تعلید التالیج ومن بعدهم من المجتهدین ولا قول الصحابة لو کان حجة لکان حجة لکونهم اهل علم وفضل من غیر
 الشافعی تنزیل وصاحبه ان یؤخذ وقومهم من احوال النبی علیه السلام ورواه من کلامه علی الملقین علیه قید وروا کان کذا لک لکان
 قول لا علم والافضل صحابی کان او غیره حجة علی غیره لوجه العلم والامر بخلافه اذ لیس للمجتهد تعلید من هو افضل منه ثم الشافعی
 لم یفرق بین ما یدرک بالرای من القادیر ونحوها وبن غیره لانه یجوز انما افعی فیما لا یدرک بالقیاس لیس خلته دلیل ولا یکن کذا لک
 ومن جواد ان لا یکن دلیل لا یجزم غیره کما لا یجزم لایکن دلیل لا یکن حجة علی مجتهد اخر الا ترکه ان قول لا یجزم
 وکسائر المجتهدین فیما لا یدرک بالرای لیس حجة مع انه لا یظن بهم المجازفة والکذب وکذا قول الصحابی وفرق ابو الحسن الکرخی ومن
 تابعه ینها مقبل قول الصحابة فیما لا یدرک بالقیاس لتعین جهة السام فیه اذ لا یظن بهم المجازفة من فی القول ولا یجوز ان یمل قولهم
 علی الکذب فان الدین انتقل الینا به وایتم من عمل قولهم علی الکذب والباطل تصدیقهم وذلک یطلب وایتم ولا بد من العمل لایکن
 فیه لتعین السام وصار فتواه فیه کراهیه من رسول الله علیه السلام بخلاف قول الشافعی حیث لم یکن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسمع يكون بواسطة تلك الوسيلة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصواب في
 فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحل قوله منقطعاً من السماع الا اذا ظهر دليل فسيح
 وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الاقطاع بالاحتمال في الية اشير في التفسير على اننا لا نسلم ان الفتوى في هذا لا بد من دلالة
 فيه قد وجد من بعد الصعابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصعابة ولو ثبت منهم قول فينا لا بد من دلالة في الراي فيه لقلنا
 انه يثبت على نقل ولعلنا ه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجتج القائلون بوجوب التعليل بالنص وهو قوله تعالى والسايع
 الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصعابة والسايعين لهم باحسان وانما استحق
 السايعون لهم هذا المصالح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسهم دون الرجوع الى الكتاب والمنة
 لان في ذلك استحقاق المصالح بالاتباع والمنة بالاتباع الصعابة وذلك انما يكون في قول وبدونهم ولم
 يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصالح فانه ان كان يستحق المصالح
 بالاتباع لبعض كيتحق الذم تبرك اتباع البعض فتوقع التنازع فكان النص دليلاً على وجوب تعليلهم اذ لم
 يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في تفسيره ان وما لمعقول وروى من وهين كما اشير اليها في الكتاب احمد هما ان احتمال
 السماع في قول الصعابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتي بانجبه وانما يفتي بالراي عند الضرورة
 فتشاور القرناء لا احتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتي بالقياس وقد ظهر من عاودتهم انهم كانوا يسكتون عن
 الاسناد عند الفتوى اذ كان عندهم خبر يوافقوا خبرهم كما كانوا يسكتون على الفتوى على السلام لان الواجب
 بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قول بل هو الاصل فيه كان مقدماً على الراي الذي ليس
 عند صاحب خبر لو اتفق ويقره فكان تقديم قول الصعابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و
 اثباته والية اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صا وراعي الراي في الصعابة اقوى من راي غيرهم لانهم ثابوا
 طهرين رسول الله عليه السلام منهم بيان احكام المحدثات وشايد والاحوال التي نزلت فيها النصوص والاحمال
 التي تفسر باعتبارها بالاحكام ولم يزد فيه وحرص في بدل بجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
 وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث ونسبها والتامل بالانص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس
 ذلك لغيرهم فلهذا المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الراي سنا اذا اظهر احد هما نوع ترجيح
 وجب الاخذ بل ذلك قلنا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد منا وراي الواحد منهم وجب تقديم رايهم على رايها
 لزيادة قوته في رايه من الوجوه التي ذكرناها واما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تعليله لاننا وان
 سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المقابلة على منط واحد فان غير الواحد مع احتمال مقتضاه القياس وكذا
 قول الصعابة رضى الله عنه لكونه اقرب الى الحق والذكرنا في قول الميسر ان تأويل الصعابة بالنص لا يكون مقبولاً
 على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراي قلنا التأويل يكون بالتامل في وجوه
 اللغة ومساكن الكلام ولا حزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يمسك مسانئ انسان يقدم

الإنسان فاما الاجتهاد في الاحكام فاما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي الأصل في الاحتكام ثم يبرر ذلك باختلاف
 الاحوال ولا حاجة لثبوت لهم كونه بشهادة الاحوال على غير من لم يشأ في التبرع بقبولها والاختلاف اسي الاختلاف في
 ان كذا ذكر في الميزان ومصورة المسئلة اذا اورد قول عن الصحابي في حادثة لم يحتج الى الشهادة فيها بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به
 البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم لم نقل هذا القول في التابعين ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف
 ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتغال بحال ولا يحتج الى انكاره بان كانت الاحتجاج والبلوى نعم العامة واشهر
 مثلاً فيما بين انواض ولم يظفر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فاحتجوا بالايض والادعاء عليهم
 الى آخره في ذلك الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة اذا اورد قول من الصحابي فيما يترك بالقياس ولم يزل من غير
 تسليم ولا اشتهار وادراكه في وقعه فيما لا يترك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم ان
 فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره ولو اشتهر ان ذلك اختلافاً منهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يوجب الترجيح او العمل عند
 اتخذه الترجيح باتيها شارحهم جواز احداث قول آخر لا نهم اذا اختلفوا على قولين او قولاً فعدوا جميعوا على نحو اصطلاحنا
 فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الاحتجاج وخروج الحق عن اقولهم فكان القول بخارج عن اقولهم خطأ وبقين فيكون مذهب السلف
 البعض بالبعض ماسي السلف بعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها ما يوجب العمل الاخرنا سنا المتقدم لا نهم اختلفوا ادرهم
 بينهم بالسلم من النبي عليه السلام تعين جبال الراسي والاجتهاد في اقولهم فعمل القياس في كل قول الصحابي محل القياس فصار
 تعارض اقولهم كعارض وجوه القياس والاشغ في القياس فكذلك اقولهم بل يجب الترجيح ان الممكن الاعمل بالجدد باتيها
 بشهادة القلب قوله واما الثاني فكذلك ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في ان من الصحابة ولم يرد فيهم في الراسي كان مخلصاً
 ايماء الفتوى من السلف لا يصح تقليد ائمة كان من غير فتواه في من الصحابة كالحسن البصري وروحه وسعيد بن المسيب و
 النخعي والشيباني وشريح وسروق وعلقمة بن ابى ربيعة وغيره واثبات احدهما ان قال الاقل قد سجد رجال اجتهاد او ثمن رجال اجتهاد او
 الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عن ابن النوفلي ان من سجد في الصلاة لم يرد في الفتوى وسوقوا الى الاجتهاد باننا انقله لا نهم
 سوقوا الى الاجتهاد فيهم الصحابة في الفتوى صار مثلهم قبلهم اياهم الا ترى ان عاباً شكاكم الى شرح وكان عمر رضي الله
 ولله القدر والفضل علياً رضي الله عنه في رواية الشهاده الحسن في كنهه عند كنهه لقرابة وكان من راسي على شجواز الشهادة الابن لا في فعله
 سروق ابن عباس في الزبير بن العوف فاذبح سروق في شهادة بعدا حسب ابن عباس في غير ذلك من الابل فخرج الى قول سروق
 مثل ابن عمر رضي الله عنهما سلبية فقال سلوا عننا سبعة من خير فتوى اعلم باسنى او كان السن بن مالك قبل فتواه اذا سئل عن مسألة
 فقال سلوا عننا سولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوقون الاجتهاد للتابعي ويوجهون الى اقولهم ويعتد بهم من جملتهم في اقولهم
 كان كذلك يجب تقليدكم تقليد الصحابة في الظاهر ان قول الصحابي انما يوجب الاجتهاد السماع والفضل ما يقتضي في الراسي بركة
 معية النبي عليه السلام وذلك مفعود ان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد فيهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره امر الراسي
 لان فانية ذلك انهم صاروا اشكهم في الفتوى وراهم فيما وان الصحابة رهم سلوا لهم الاجتهاد ولكن الصحابة في النبي
 عليها وجوب التعليل وجوازه من احتمال السماع وشهادة احوال التنزيل وبكره محبة الرسول صلى الله عليه وسلم فمفعود ان حكمه من انما يجوز

تقليد هم بحال كذا في ادب القاضي للصد الشبه والاعتقاد بالصواب

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو الغرم يقال اجمع فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اجماعا فاجمعوا امركم امي
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا احييهم لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يغم عليه الاتفاق ايضا ومنه قوله اجمع القول على كذا اى
اتفقوا عليه والفرق بين المجتدين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد والمعنى الثانى لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الحقيقة
هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الاصل على كل حصر على امر من الامور فارجع للاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول او
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين بالا لئلا يمتنع
للمجموع عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة وبقوله
في كل عصر عن ايمانهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون تناديا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام الحقيقية والشرعية وهذا التعريف المتعارف
على قول من لم يعتبروا فقه العوام ونحو القسم في الاجماع اصلا فانما من اعتبروا فقههم فيما لا يحتاج فيه الى الراى فشرط فيه
اجماع الكل كما يشبه اليه كلام المصنف في هذا الصنيع عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من
هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهل التمثيل المجتدين فيما يحتاج فيه الى الراى دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى
الراى فيصير جامعا مانعا وموجبا مقطوعا بهما عند عامة المسلمين من اهل الامور من اهل العلم من اجل انهم سئلوا عن اهل العلم
القائمان من المجتدين واحتجاج واكثر الدوافع من تمسكين بان وقوعه شحيل لانه لا يمكن ضبط اقاديل العلماء مع كثرة من يتبعوا ويحكم
الاترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالبحر لا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في احوادث ثبت ان موافق
الامة باجمعهم في احوادث قدروا كيف يتصور الاتفاق انهم في احوادث شاع تفاوت افطن والقرايح واختلاف المذاهب المطالب
اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصويها اجماهم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في مبدء يوم خلق قياهم او
تعودوا كل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون تصورا في الاحكام ايضا
كما يوجد سبب يدعو الى اجماهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعو الى اجماهم بقرائن الاحكام والاشارة لا يمنع عن العقل عادة اذا لم يكونوا
مميزين باثنين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف القرائن مما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من الظن ايضا فاجل منة بحيث لا يختلفون فيه بل يوافقون
اجتماعا لكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكره بالوقوع فانما تعلم علماء الامم اريد باجماع المعايير على تقديم نفس القاطع على
اليس كذلك وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان السجدة ليزيد في الوقوع
وليس احوال زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والقول انما الكتاب القواعد من يشاق الرسول من بعد ما تبين اليه الهدى
وتنبيح غير سبيل المؤمنين قوله تعالى ولصلح بينهم وجه التمسك بانه تعالى نوه على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استجاء السبيل بخيار الانسان لمقتضى قوله لا وعلا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه
علما حسن كحجج بنيذ بن شاة الرسول في الوعيد كما لا يخفى من الكفر بكل من خالف السبيل في الوعيد لا يجرم اتباع غير سبيل المؤمنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والاسس نقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين يتوعد عليه بشرط شاة الرسول

فما ثبت التوحيد بها اذا الحلق بالشريعة معدوم قبل وجود الشريعة لانه قد ثبت ان المشقة بالفرد ما سبب استحقاق الموعد لقولنا
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لما
ان لا يكون المشقة بالفرد ما سبب الاستحقاق بالاجماع واذا كانت المشقة بالفرد ما سببها كان الاتباع بالفرد سببا ايضا
اذ لم يجعل سببا له سبق انه كونه فائقة وحاصل القول تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون بالنفس التي حرم الله الا يقتلوا
لا يذنبون ومن يفعل ذلك يلق الله امانا في ان كل واحد من هذه الاسرار الثلاثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فجاء التمسك به بانه تعالى امرنا نكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم عند الامر بكونه كلاً اخصيين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امراً بالتأليف في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول ان لكل الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها
كل الامور بما مجموع الله او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم لزم القدرة عليه ولا ثبت القدرة الا بمعرفته
ايمانهم وقد علمنا ضرورة اننا لا نعرف احداً يقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الله
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول لحصة هذه الامور عن اخطاها بالافعال المختلفة على سائر
الاشياء من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع استي على الضلالة او على ضلالة لم يكن استي على ضلالة وحي على خطا راراه اسلموا
حسناتهم واعلمنا منه حسن عليكم بالسوا والاعظم من خرج من الجماعة قيد شعبة فقد خلع رقعته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي
لا يحصى كثيرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكاً بها في اثبات الاجماع عن غير
خلاف فهذا لا تكفي لان النجاة والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الزمان واختلاف هذا بهم
بهمم ودوامهم مع كونها مجبولة على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع عن غير ان بينه
احمد على فسادة والاطالة والاطالة والتكثير فيه واما العقل فعوان قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه السلام حاكم الانبياء وشريعة الله
يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الله على حكمها ولم يكن اجماعهم وجهاً وخرج الحق عنهم
ووقعوا في اخطاها واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقضت شريعة فلا يكون شريعة كما ارادته فيؤدى الى اختلاف في
اخبار الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة لوجود حتى لو اودى الى المحال قد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكسوف فلما نطول هذا الكتاب بذكرنا اختلاف القائلين بان الاجماع حجة فمن يعتقد بكون الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب دود من تابعه من اهل الطوائف احدثين قبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بصفة الامراء المعروفين والشيء عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامور المعروفة والشيء عن المنكر لانهم كانوا هم الخطة لبقوله
كفرتم خياري ان خرجت للناس اقول ان ذلك جعلناكم امته وطلوون غيرهم اذا اخطأ قتلوا الموجدون المحدثون ولان الاجماع من الغلغلة
الكل والعلم باتفاق الكل لا ينافي الا في الجميع المحصور كما في زمان الصحابة امانا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرة تموتهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية الامامية من الواضع لا اجماع الا لاهل السنة الرسول
اسي قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انا يريد الله ليزهد عنيكم الدين اهل البيت ويطهركم تطهير الا خبر بنفي الرخص عنهم بكملة

انما احصاة الديانة على اتقان من قطعوا خطا من الرجب فيكون منفي عنهم فقط والقول عليه الصلوة والسلام الى تارك فيه
 التفتيش فان تمسكتم بها لم تضلوا الكتاب شد وعترتي حصرت التمسك بها فلما ايقف آفاته على غير ما وبانهم اختصوا بالشفقة
 النسب كانوا اهل بيت الرسل ومبطل الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل وعرفوا النواويل وانطلق الرسول اقوالا بكثرة
 الخاطئة فكانوا اولي سببنا للكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة لنقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم تسمكوا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي فيها كما تنفي الكعبة حيث احاديثوا خطا من
 اجبت فكان منفي عنهم واذ انقضى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع
 ومبطل الوحي وجميع الصحابة ومنه مستقر الاسلام وسبوا الايمان وفيه لعل العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول بالها
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعوا النواويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
 قولهم والصحيح عندنا ان اهل المدينة لا يجمعون الا على ما اتفق عليه من النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلا ان حكم الاجماع وهو كونه في غاية ثبوت بالية اذ الشهاده كرامته لئلا يمتدح كما قال
 وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشتدا على الناس فيكون الرسول عليهم شهادته هي ثبوت بالية والفقير يقطع العلة فيكون
 اهل الاداء الشهاده ولا يوجب اتباع قول لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانما لا اعتبار بقوله وافق امر مخالف ولهذا كان اتباع الهوى ما لنا من اهلية الاجماع اذا كان
 صاحبه ودعا الى الله او ما جازاه او غاليا اليه بحيث كيف به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالتهم فيجب
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به اى لم يبال بما قال ما صنع
 وما قيل له لان ترك اليرالات سقط للعدالة ايضا وكذا ان غلّا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافا وفاقا ايضا لعدم
 دخوله في سمي لانه المشهور ولما بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامّة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا اذا لم يدع الناس الى عبادة ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضل فيه
 وهو معنى قوله فيما يسبوا سبال الهوى لانه اذا يضل في الحق فلهذا سبوا سبال العلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل فيما سبوا
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهاده ولعلنا كان بقوله الشهاده في الاحكام وعند بعض العلماء
 لا يعتمد لقوله في الاجماع اصل الا ان كان الاجماع حجة ثبتت كرامته لانه ليس من الامّة على الاطلاق فلا يستحق منه الكرامة وهو متعارف
 شمس الائمة وصاحب السيرة واما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الرأى كنفصيل احكام التكليف والطلاق والبيع فيعتقد الاجماع
 فيه باتفاق اهل الرأى الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيها اجمعوا عليه لا يعتبر خلافا عند الجمهور لان الرأى
 بابل الطلب للصواب ليس له هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامّة من الخطا اما العصمة من تصدق الامّة
 لا ينفذ في الغرض لانه مسكنة فرضت لادعوا لهما اصل لان الحكم العاقل لا ينفذ في الامور التي لا يدركها من يد يد فيما اتفق عليه انما هو من العوام متفقون
 على ان الحق فيها اجمعوا عليه لا ينفذون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة انما هو من العوام ومن ليس من اهل الرأى الاجماع
 من العلماء كحكم اجناس حتى لا يتعد بخلافه كالتكلم الذي لا يبرح الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

الاجتماع والحدث الذي لا يصير له في وجود الراس وطرق المقاسم الفوضى الكدسي لا معونة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان
 هو لا ربا اعتبارا لرفع ان التهم في ذلك الاحكام بمنزلة العوام وانما فيها الاجتماع فيه الى الراس ولا يشترك في ذلك الخواص
 العوام كالصلوة الخمس وجوب الصوم والزكاة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الا فيما يستغنى عن الراس قوله ولا عبرة بقول
 العلماء اكثر منهم ذهب بعض الاصوليين كما قام احرار من وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمع
 اذا بلغوا حد التواتر لا ينعقد لولا طوبى على اخطار من اختلفوا في اجتماعهم وفتنهم ودعوة طبايعهم الى الاختلاف كما لا ينعقد
 تواترهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم كذبا ما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقعروا تواترهم على الخط كما يتصور على الكذب
 فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علم الراس بجمعة وان كانوا اثنتي عشرة نص عليه في التواتر
 لان الاجتماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة لئلا لا يقطع قوس اجتماعهم على اخطار والفضل عقلا والادلة السمعية الحجة
 لكونه حجة لا ينقص بعد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين ليقدر على الادون عدد التواتر ولو جوب عنه من اخطار وجوب تمام
 واختلف في انه لو لم يبق من المجتدين الا واحد بل بقي الحجة بقوله امرائهم قال يكون حجة لان مضمون الدليل السمعى
 ان لا يخرج الحق من هذا الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الكثرة وقد يقال ان اجزاءهم
 كان امة فانه حجة حقا والاصل في الطلاق كحققة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على صفة الامة عن اخطار فيكون
 قول حجة وتنهم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
 واحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض الخواص ان اقل ما ينعقد به الاجتماع ثلاثة من العلماء
 لان الاجتماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة واليه اشار عبارة شمس الامة رحمه الله حيث قال والاصح عننا
 انهم اذا كانوا اجماعا وانفقوا قولوا وقوسى من البعض مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بما لفظ اهل الموى فيما نسبوا الى الموى ولا بما لفظ من الراس
 نعم في الباب الا فيما يستغنى عن الراس الفراض العوض وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت تنزل احواله بعد انقضاء
 على حكم فيها شرط لان انعقاد الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل والبولكر بن قورك الشافعي في قول وعند
 الجمهور ليس بشرط والاصح ذهب الشافعي رحمه الله واختلاف التابعون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل وهو
 من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الفراض لا يدخل من سجدت في اجماعهم واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجمعتوا وانفرد
 بعضهم على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد الا حق في زمانهم بقياس هذه الطريقة لان يكون للشافعي خارجا للاجماع
 ايضا لوقوع اختلاف قبل حكم بالانعقاد الاجتماع فاذا انفردوا لم يسبق ذلك كلفا من اعتبار ما يكون خارجا للاجماع وذهب الى قولنا انما جواز الرجوع
 ادخال من ادراك عصرهم من المجتدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من اترك عصرهم فيه لانه لو دعى الى ان ينعقد الاجتماع اصلا
 اجمع من شرط الفراض لان الاجتماع انما صار حجة بطريق كرامة بناء على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الادوات استقرار
 لا يثبت الا بالقرائن احذر لان الناس قبل في حال تلوهم ففهم في كل رجوع الكل او البعض محتما او مع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا يثبت الاجماع بوضع ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة والافضل من كان له نصيبه على غيره ولم يخالف في ذلك عد من الصحابة ولما صار
 الامر الى عمر بن الخطاب فيه ففضل في القسمة السابق في الاسلام العلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة ولما صحت هذه الحجة بالاعتقاد ان العصر لم يخف من طعن
 عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقه الصحابة عليه غير ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيد بن اسلماني هذا كذا
 اجماعه اجبالي من رايت حديثك لم يكن في ذلك الا لان العصر لم يخف من طعن عمر فان بطلان الافتراض لا يثبت حكم الاجماع ولكننا نقول
 ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب السنة لا ينقل من الاثر من غير ما يعل على انه حجة قبل الافتراض كما هو حجة بعد
 الافتراض فلا يجوز زيادة اثر الافتراض عليها لانه شئ لم يدل عليها دليل الا ان الزيادة شئ وهو لا يجوز لانه كذا من الدلائل لان الحق لا يزداد الا على
 الاثر الاجماع من خلافه فثبت ان اكثر من اجماع عمر توقف على الافتراض العصر لا توقف عليه جاز ان يكون الامتداد من اتفقت حجة
 على الخطا وانه غيبه جاز توقفكم الاستقرار لا يثبت الا بالافتراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامتداد على الاتفاق واخبروا عن انفسهم اتفقوا مستقرون ما اتفقوا عليهم فيكون اشتراط
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بخمسة التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال اجل
 من جاهدني سبيلي مهلك ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرا فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عليه الله فاجزم على الله وانما
 الدنيا بطلع اسي بلخا لعيش وهم في اسخا جنة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه يرجع من قوله الى قول ابي بكر رضي
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما اهل الا الامامية على برابرة في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه
 في سبع اعمات اما والله لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يرون
 اعمات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول جريدة انك
 مع اجماعه احب اليك دليل على ان مع جماعه لا على ان مع جميع الصحابة واما اخذ جريدة ان يكون
 قول على منعها الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجع قول اكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرضى الترجيم اكثر
 بل بقوة الدليل واذ ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على الافتراض العصر وان الحق ثبتت نفس الاجماع ولم يصح رجوع
 البعض عما اتفق اكل عليه من نال ان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه مدار اتفقهم وبلا قطعية فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
 وسوجب ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلافات التبدل فان خلاف البعض كان ما نال من انعقاد الاجماع فلم يثبت
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما ادى اليه اجتهاده لا خيال الصواب قوله ثم اجماع على مراتب نال القوسى اجماع الصحابة
 نصا لانه خلاف فيه فقيم اهل المدينة وعثرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لان السكوت
 في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل انطاسه والنص والمفسر
 الحكم والمتواتر والشهور وخبر الواحد فالاقوسى اجماع الصحابة نصا كما جاعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلا
 لاحد في مئة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص البعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم ثم
 وان كان اجماعا عندكم يجوز لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اسي تقرير الحكم دون التعيين عليه و

وصورة المسألة ما إذا ائتم بعض أهل الاجتماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشرت ذلك
 بين أهل العصر ومفتتة التالى فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء وليس إجماعاً على سكوتها ونقل من
 الشافعي رحمه الله ان ليس بإجماع ولا حجة ومذهب عيسى بن ابراهيم من اصحابنا اذ ابي بكر ابا قحافة من الاشعري اذ اختلفوا
 وبعض المتأخرين تسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون المداينة والتقية كما قيل للابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قولاً في القول
 وقد كان ينكره فقلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه والله كان يقول بالحق فقال كان رجلاً صديقاً فبقيت به بجماد وفي رواية مشيئة عن ذلك
 درية وقد يكون لا نعم لم يتالموا في المسألة لا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية اذ تالموا فلم يودوا اجتماعهم الى شئ ففقدوا وقد يكون لكون
 القائل اكبر من ائمه اعم من حجة وقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء اسل الاشارة لصلح اجتهادهم واذا كان محتملاً لهذه المعاني
 لا يكون حجة خاصة صليها به بموجب العلم قطعاً ومسلست اعانة بانه لو شرط الاعتقاد والاجماع التخصيص من كل واحد على قوله فاطماً
 الموافقة مع الآخرين قولاً ادى الى ان لا يعتد بالاجماع الا لا يصحور اجماع أهل العصر عليهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادى اهل زمانها
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين واكتفاً على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول القائل وبذا
 لان التفتيح كما لم يسمع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيها كذا تعليقه بما هو متعذر ولا اذ اظهر قول من بعض أهل الاجتماع تسكوا
 ساكنهم الا انهم لم يجتهدوا اذ اجتهادهم الى شئ اداوى الى بطلان ذلك القول اذ الى صوته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهاد
 لان العادة يخالفه فان ترك الاجتهاد من اجماع الغير في مادة تنزلت خلاف العادة ومودا الى اجماع حكم الله تعالى فيما حشد مع
 وجوب عليهم كونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابهم من اسلم المذنبين ومودا الى خمسة ائمة من أهل العصر لعنه الله ترك الاجتهاد
 بعضهم بالعداوى عن طريق المصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهادهم اذ اظهر يودوا اجتماعهم الى شئ لان ذلك
 يودى الى اختار الحق مع ظهور طرقه على جميع الامم وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهادهم اداوى الى خلافه الا انهم كتموا لان
 اظهرا الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل منه حم والتعليق بالسببية والتقية باطل لا نعم كانوا يظنون الحق ولا يبايون
 احد واذا بطلت هذه الادوية فحين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضايتهم بما ظهر من القول فصار كالسكوت ولا يقال يجوز انهم سكتوا
 ان كل مجتهد مصيب لا نأخذ قول لا ينفذ ذلك عن سباحة وطلب الكشف عن مانه كالعادة اجماعاً لانه اجتهادهم في ذلك
 كذا ظهرهم في مسائل ائمة القول ودية الجنتين على انه لم يكن في العباد من ينفذ ذلك على ما عرفت في سورة مودا ذكره الله تعالى
 ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخاف من نوع شبهة لما ذكره انهم سكتوا ويكون اجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القوا طبع من وجوب الاجماع
 لكنه مع عدم استخدام على القياس قوله ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً اى لم يظهر فيه قول مخالف
 اصلاً كما جاعلهم على صحة الاستقلال لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للمعاينة فلما وقع في معرض الاختلاف انحلت
 درجته عما هو مستحق عليه والضمير المنسوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير المحذوف في فيه
 راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً باجماعهم على ان يكون بطلان من اى لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم اذ اظهر
 على الف عاينة انهم اظهروا قول بالنصب على المفعولية لمخالفة اسس لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس نصيب لان
 المراد ليقى ظهور قول السابقين اصلاً لا نفى قول المخالف انهم خاضوا الدليل عليه ما ذكر في التفتيح ثم اجماع اهل كل عصر

بعد سماع كل حكم لم يستقر فيه قول بل هو من غير انه لم يثبت لاجماع القوم الثاني في قول مخالف من سبقه فظهر قول موافق كان حكمه حكماً لم يثبت فيه قول من
سبقه أصلاً في أنه يكون موطناً من وجه اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد نأمة قوله ثم اجماعهم على قول سبقه فيه كذا في قول
اختلفوا في الشاهد في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعاً لان دعوى الخالف لا يبطل قوله وخدنا اجماع كل من جهة فيما ستر
فيه اختلف وفيه لم يثبت في اجماع من بعد الصحابة على قول راسي على حكم سبقه فيه مخالف فقد اختلفت العلماء راس الذين كانوا
بان اجماع من بعد الصحابة حتى في هذا الفصل وهو يوجب اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين لم يستقر خلافاً فم ذلك بل يمنع ذلك
في العصر الذي بعده على احد قولين في تلك المسألة وبل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحة ذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله
وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وسبق المسألة بجملة ما كانت وارتفاع مشاككتنا في ذلك فقل اكثر مما لا يمنع من انتقاد
الاجماع وليس يقع اختلاف السابق به عندنا انما لا يوجبنا رافعا للمعصية وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وادركه
الاعتقاد من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ايجازهم رحمه الله من الانتقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع ذلك
في بعض الروايات مع ايجازهم في بعض اصحابهم وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً للانتقاد اجماعاً بان
اجتهاد اتفاق كل الامته ولم يحصل الاتفاق لان الخالف الاول من الامته لم يخرج بموته من الامته ولم يبطل قوله بل اذ لو بطل لم
يحق المذهب بموت اصحابه كذهب ايجازهم والشافعي وغيرهما ولا يصح قول الباقيين من الامته فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين
ومات احد الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامته في هذه الوقت وهو باطل وادام يحصل اتفاق كل الامته لا يكون اجماعاً بل هو
خلافاً لا يعتبر لدليل لا لعينه لا لقول غير صاحب الشرع لا يعتبر للدليل ولدليل الخالف باق بعد موته فكان كبقائه لنفسه مخالفاً ولا نه
يلزم من صحة نسبة بعض الصحابة الى الضلال لا تبيين باجماع من بعدهم على احكام القولين ان الحق مذهب اليه لم يحكون
ولان القول الآخر خطأ يرتفع بحجبه كسبة قائله الى الضلال اذ انظار متبعين هو الضلال واحد لا يمكن بان عباس رضي الله
انه فصل في انكاره القول وفي توجيهه لا يثبت كل المال في زوج والويلين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلة
ولا بان مسودهم ذلك في تقديره ذي الارحام على سوني الفتاة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يحل
الاختلاف السابق ما تضمنه انتقاد اجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون اجماع حجة لا توجب الفضل بين اجماع سبقه
بين اجماع لم يثبت خلاف فصرنا الى ما لم يثبت خلاف لتبينها من غير دليل يوجب فكان باطل التمسك ان الاختلاف
فيه الامته بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامم بالعروف والنسب من النكاح وذلك انما يتصور من الاجابة في كاهنهم دون من
ما تيسر منكم ان لا يعتبر قول من ياتى بعدكم بخلاف قولهم في منع ثبوت اجماع لا يعتبر قول من مات قبل علم
اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامته في هذا الوقت يثبت ان الصحابة رضي الله عنهم لمواتوا في مسألة على قولين
ثم اجمعوا على احد ما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسلتنا لان اجماع في اجماع التابعين مثل
الجمعة في اجماع الصحابة فلا يسقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا فمحصم دليل كخلاف
مسلم لكنه لم يبق محتسباً معمولاً به بعد ما انتقد اجماع على خلافه كمن ينزل بخلاف القياس يخرج من ان يكون
معمولاً به لا يدين انه لم يكن دليل على كان شبهة ولا يلزم التنبيل ايضا لان الراس كان حجة قبل ظهور اجماع فاذا ظهر

انقطع مقتصر على اسكال الصحابة اذا اختلفوا في امر الراس فلا عزموا ذلك على الرسول بل يقول البعض لا ينبغي صاحب
 الفضل كصلوة اهل قبا بعد نزول النسخ قبل بوع انجبر اليهم قوله لكنه فيما لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور
 من الحديث حتى لا يكفر حاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي سبقت في معنى النصح به لان الاختلاف الواقع فيه
 مما لا يعيبه واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث كان موجب للعمل دون العمل بشروطه لا يكون
 مخالفا لاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم ويصح ان يكون مقدما على اقياس خبر الواحد
 قوله وانما انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في من نقل الحديث المتواتر اذا انتقل اليها
 بالاشهاد كان كسنة السنة بالاحاد وهو يفتى باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحوال اوجب العمل دون العمل وكان مقابلا على
 اقياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقا بدليل قاطع وبدليل ظني فثبتت سنة الاجماع
 فاذا انتقل اليها اجماع الصحابة بالافاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فكيف جاز منه عند من جعل الراس لا يوجب
 كفا كذا احد السنة المتواترة ذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال بالناس الزكوة واداءات نقل
 اسي الاجماع اليها بالافراد اسي نقل الاحاديث بان يوصى ثمة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اسي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد
 او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة النقول بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على اقياس من عند اكثر العلماء لان الاجماع
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة النيا بطريق الاحاد كانت سوية للعمل مقدمة على اقياس فكذا
 الاجماع المنقول بالاحاد والكل مثل ما روى عن عبيدة السلماني ان قال ما استمع اصحاب رسول الله عليه السلام من شيء
 على شئ كاجتماعهم على المحافظة على الرابع قبل الظهور على الاستمرار بالغير على تحريم كمال الاخت في عدة الاخت ونقل من يعمل بها
 وبعض اصحاب الشافعي منهم الخصال الا لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت قاطع واجاب اننا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا فالعلم بمتن ثبوت به بل ثبت به
 اجماعا فليسا سوية للعمل بثبوت بنقل الواحد غير ممتنع كذا الواحد لكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
 قاطعية وهي اجماع الصحابة والالات انهم من ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فثبتت فكانت اقياس
 على خبر الواحد لا نقل للقياس في اثبات اصول الشريعة بالراس فلا مانع من هذا الا بان يجعل موجب العمل ثمانية اقطار
 الدلالة بان يقال لكل الواحد النقل الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي شكلت وبنطه بين ناقلة الرسول فنقل الواحد النقل القطعي بغير
 الذي احتمل منه وبين ناقلة اسنادا الى بيان الوجوب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة انقطع بكثر من احوال مخالفة له لا بد ان ثبت
 العمل في هذه العروة ثبت فيما اذا تخلف نقلا اسنادا او ساقط منهم ناقلة او لم علم اذ انما الفروع على يد تامة بولاية تامة عن بيان العمل
 اثباته وشرحه فخالفا كمنعوا توضع فالتقيا فالتقيا في بيان الاصل الرابع كذا هو بيان القول وسيلان القول من غير
 الفكر ومفهومه باب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين بتجديدهما من غير التورين من غير العلم على عينه من غير الانام والله اعلم بالصواب
 باب القياس وهو يشمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه وفده اما الاول فالقياس هو تقديره فيقال

قياس النعل بالنعل اسي قدوة واجله نظير الاخير وهو يشتمل اسي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسي لغة
شرعية وشرطه ذكرته وحكمه دفعه لان الكلام لا يصح الامتزاج منه دفعاً واصطلاحاً اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مقبلاً
فكان هملاً كالحال الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صفة الصلوة على الطهارة وكذا
النكاح على حضور الشهود وامر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما يورده في بابيه
ولم يشترط الا حكمه لان الشيء انما يخرج من حد السفة والبعث الى حد الحكمه يكونه مفيداً وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحققه
بالحكمة لقي للسائل دلالة الدفع كما ستعرفه فلم يكن ببيان هذه الجملة انما تفسيره لغة فالتقدير لئلا نقس الارض بالقبض
اذا قد تمها بما وقاس الطيب الجرح اذا سبره بالسبار يعرف مقدار غوره ثم التقدير لئلا استدعى امرين يعانف احدهما
الى الآخر بما ساداة استعملت لئلا ساداة ايضاً فقيس النعل بالنعل اسي هو الباعث به واسم النعل ثوبت سماعي الا ان الشيخ
ذكر غير ما نظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقيس قاس على تقدير
اسي الباء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداءً وهو مبتدأ وهو مصدق قاس وقاس يقال قاس قيس
قياساً وقاس يقيس مقياسه وقياساً قوله والفقهاء اذ اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً تقديرهم الفرع
بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياساً تقديرهم الفرع بالاصل ونسبتهم اياه في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديد القياس والمقول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله
ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر وانتار لفظ الابانة وذلك لاثبات لان القياس منطوق ليس مثبت بل اثبت
هو المدسجانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس من الموجودين وبين المحدثين كقياس عدم العقل بسبب الجهل على عدم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبدية في جائر عقلاً وتوقع سمعاً عند
جميع الصحابة والتابعين وجهور الفقهاء والمثليين وقالت كثيرة كلاماً واخراجاً سواء النجاة منهم بغير ابراهيم النظام وجمازة من علة
بفناء دوره والتعبدية من متع عقلاً وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الطوائف والقائمين في ذلك ليس بمتع عقلاً لكن
الشرع لم يرد بالتعبدية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً والفقهاء القائلون بوجوب التعبدية سمحوا على ان الدليل السوي
الوارد بالتعبدية قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا السلية بدلائلها وشيها في الكشف فلا تستقل بدلائلها
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصاً بحكم ينبثق آخر قبول شهادة خبريه وحده لان حكمها ثبت بالنص اخصاص
بكرامته لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بكنهه شفاً فلا كان الاصل هو
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع كقياسه عليه بوجوبه ولا يفي ذلك هو التبر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام كحظنا كحظنا مثلاً مثلاً في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه
غرضه والحكم المنصوص عليه تنفرد على النص فكان النسخ هو الاصل ونهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في محل المنصوص

عليه لان الافضل ما يتبع عليه غيره وكان العلم به هو صلاح العلم والظن بالغير وبه اخصايه موجودة في الحكم لاسيما محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النقص الاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بديل عقلي او ضرورة لكان القياس فلو كان
النقص اصلا للقياس لكان لا ينزاع لفظ لاسكان للاق الاصل على كل واحد منهما لانهما حكم الفرع على الحكم في المحل والخصوص
عليه وعلى المحل والنقص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو وجه الجمع لانهما لا
يطلق على ما يتبع عليه غيره وعلى ما لا يعتقد اني غيره ويستقيم المطابقة على المحل بالمتعينين اما بالعنى بالادل فلما قلنا واما بالنقص الثاني
فلما افتقر الحكم والليل الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير متفرع الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل والنقص
للقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثره كالان في المثال المذكور
عند الباقرين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بخمسة متفاضلة وبها ادلى لانه الذي يتبع على الغير وليست له دون المحل الا انهم
لما سمو المحل المشبه باسم المحل الآخر فادانوا ثبت هذا فتقول ان كان المراد من الاصل ههنا النقص الثابت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى مستفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا كونه من من كنيته عامة
فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لم يخصوا من عموم آية القتال حتى بهم الشيوخ والعبيدان والراعيون وغيرهم
بالقياس والبار في حكمه مع وفي بعض آخر للشيء بالخصوص به غير مذكور والضمير يرجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نفس آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وحده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نفس آخر يدل على
اختصاصه وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد ولم منه نفس قبول
الفرد فانه ثبت بديل في موضع كان خصا به ولا بعده النفس الثاني غيره وان كان المراد منه محال الحكم كما هو في جملة المحل
من الخصوص التفرد كما قلنا والبار في حكمه صلبا مخصوص من في نفس آخر للشيء اى يشترط ان لا يكون على الحكم اختصاصا بالحكم
في سبب نفس آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه نفس اى مستفرد بقبول شهادته وحده لا يشترط
فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقبوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الخصوص من خصوص العموم الا انه اريد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلقا من خصوص فانه لا ينبع من القياس البار في نفس ههنا
والنقص الآخر الدليل والخصوص منه غير مذكور اى يشترط ان لا يكون محال الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او مقبلا بحكمه
اخره فخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن الممولات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا اذ هو على عدل منهم بقبوله عليه السلام من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احقاق غيره ببالقياس
سواء كان مثله في الفعيلة او قوة او دونه لتأدية احقاق الغير الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنقص الموجبة لانه لا يقطع شره
وهذا بخلاف الدليل الخاص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شئ لبقائه في عموم والليل الخاص على ما كان قبله في العام
الى ابطال النفس بان لم يبق بعد التحليل الادعاء وان كان لا يجوز ايضا لانه ليس بالطال للعموم بالقياس لان اهل الوجه انما يصح على ان
يجوز فيه دليل الخصوص من العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلما لم يكن محله على خصوص العموم لان العام المرجب لاختصاصه

سابقا على حقيقة خبرية فكان حديثا سائما مختصا بالضمير في اختصاصه خبرية وفي ذلك الحكم الشيء المتعلق بخصاص محورية بعد الحكم وهو قبول كونه
وغيره ان يكون على كسري اي مثبت اختصاص الحكم بخبرية كراية الاول الوقتي فظاهره ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه فلهذا ان النبي صلى الله عليه وسلم
الشمس في قوله سراجا ابى اوفاه فلهذا ثبت اختصاصه بالخبرية وجعل قبول علم خبرية انتقال عليه السلام من خبرية انتقال خبرية بن ثابت انما شهد كذا في قوله انما شهد كذا
الا عرابي بن ثابت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهدني ولم تحضر فقال رسول الله انما شهدتك فيما تأتينا به من خبر السامع انما شهدتك فيما
تخبر به من ادراكك فقال عليه السلام من شهدني خبري في كمال البطون قال نعم انما شهدتك في كماله والدين قدس مع احد انما شهدك في كماله الكرامة
الاختصاص من جهة خبرية في خبره انما شهدتك للرسول عليه السلام بنابر على قوله انما شهدتك لغيره من ادراكك ان قوله عليه السلام في قوله انما شهدتك لغيره من ادراكك
فكان حمل الرسول عليه السلام بذلك الى قوله ان لا يكون الاصل محدودا بين القياس كاجابة الطهارة بالتحقق في الصلوة اى حكم الاصل محدودا بين
القياس الضمير في بايع ال الاصل الجاهل المتعدية قال العدل لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى الجول عند الاباء او يكون معناه مع لبايش
الفاصل اى ومن شرط ان لا يكون الاصل اى حكمه عادا من ضمن القياس كماله اعني لا يكون على خلافه ان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل هو اتفاق النفع فلا جاز انفس في حملها على القياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يريدنا الحكم ويقضي عدمه فلا يستقيم
اثباته بالقياس اذ هذا في حكم الاستقيم اثباته بل لا يصير في خبرية الشيء واحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالتحقق في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
لان الطهارة عندنا في زماننا لم يجرى استمر لم يوجد الا الشرع جعلنا نرى له الطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فاعلم ان احكام خبرية باحتي لولدت في
الصلوة العبادية لا يتحقق بالطهارة وان كان الاثر اذا اعظم جازية بالتحقق ولا يمكن عبودية حكمها الى صلوة اجزاء وبجدة التلاوة لانها جملت مثالي صلو
سطة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض الفقهاء في هذا الشرط فقال يخرج من القياس على التوبة او جلد او اشتداد خصص من قاعدة
عامة العقل فيمنع من تخصيص القياس عليه غير كتحقيق خبرية بقبول شهادة واثباتها شرعا ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غير كتحقيق خبرية
كالعلماء كركبات ونصب الركوة وقادير كحدود الكفارة وتسمية هذا القسم حذرا من القياس كخبرية لا يجوز ذلك السبق لزوم وقياس على خبرية المستثنى خارجا عن القياس
بعد قوله في خبره انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك
خبرية لا يجوز انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك انما شهدتك لغيره من ادراكك
الى استصحابه لكن القياس على العمارة والظن في القادير في كماله لا يشترط جميع القدم لانه لا يتساو الخف في كفاية من الشرع وعموم الوقوع في خبرية من ادراكك
فيما القياس في الاتفاق قوله انما شهدتك من قاعدة سالفة لطرق الى استثنائه معنى ليجوز ان القياس على كل مسائل من المستثنى والمستثنى في السابق فشاكم
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين فالنفع على بعض ال عرف فبين ان الادراك العدل من القياس من انما انما يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كونه
فانما اذا كان موافقا من جهة القياس عليه المستحبات قوله وان جردى الحكم الشرعي اثبات بالنص بعينه الى فرع من ظن ولا يفرض ذلك
بسيما التعليل لاثبات اسم الخبر سائرا لا يشترط لانه ليس حكم شرعي ولا لصحة طهارة الذي يكون في خبرية المستثناة بالكتابة في الاصل الى الخلف
في الفرع من النافية ولا تعدد الحكم الناس في الغطر الى المكرة اخطأ لان عند هادون خبره فكان تحديته الى ما ليس بخبرية ولا شرطه ان
في رتبة كفاية ايمان وانظروا في مصنف الصدق لانه تعدد الى باقية نفس خبرية الضمير في بعينه عالمي الحكم في نظيره الى الاصل المعلوم من خبرية
وفيه الفرع واما البشارة فكأن وطاف في حقيقة التصدية انما شهدك وكون حكم خبرية عدم خبرية في الفرع فان قوله العينة في خبرية ومما لا يفرع الاصل واما
وجو النص في الفرع الا ان الكل لانه انما شهدك الى تحقيق التعدي فانه يجمع على الكل شرطا واحدا بخلاف التفسيرين الاولين فانه ليسا

[illegible]

بالمراد من اجل ان الاستدلال في هذه المسألة بالمراد من اجل التغير في حكم النص في الاصل وهو ان المقس عليه يحصل التغير في الحكم فيكون كما ينبغي في قوله
وخاص في عدم وجوده في تلك المسألة في الفروع فغيره في الاستدلال في الاصل الى التفسير فيكون ان يكون معناه ان التفسير في الحكم في الاصل في نفسه بالمراد من اجل
كما ان التفسير في الحكم في الفروع بالمراد من اجل انما في تلك المسألة الذي والضمير في نفسه في هذا الوجه اجماع النص في ذلك لان التفسير في الاصل في الفروع مع
انه لا يفسر معارضة النص فان بطلان الاصل مع قضيته معارضة النص كان اولي والمعادن في التفسير في الفروع المعنى المقصود من النص في
وكون التفسير حاصل من المصنوع الى العدم فانه من ضرورة التعليل ان الاقناع لا التفسير في حكم النص وذلك مثل قول الشافعي في قوله
ان السباع التي لا ياكل لحمها تسمى بالسباع الفاسق حتى لو اكل اللحم منها لا يجب عليه شي لان النبي عليه السلام لما استثنى كسر
لان من طبعه لا يذبح فكل ما يكون من طبعه لا يذبح كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا لتعليل فاسد لاننا وجدنا الاستثناء
باعتبار مع الايداء خرج المستثنى من ان يكون مجموعا في هذه الخمس فكان تغيير الحكم النص المطلق بالتعليل وكذلك في جملة ما استدلوا به
فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط اختيار النقط والناس في تفاوتون في اكله الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مخصوصا الى ايام
فيجوز فوق ثلثة ايام كما يبار ثلثة من هذا القبيل لان في الاصل حكم النص وهو التقدير ثلثة ايام فلم يكن اعادة حكم النص وذكر في بعض
نسخ اصول الفقهاء ان تعليل حرمة الربوا في الاستيثار الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا قضا في عدم حكمه في اكله ثم استدلوا
الى اجواب من المتقن التي تروى في هذا الاصل منها ما ذكره صاحب الشافعي في قوله في التعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تجوز
الطعام بالطعام الاسوار بسوار فان النص يعلم بالتعليل في وجوب الحرمة في التعليل الذي لا يخلو لما يوجبها في الكثرة الذي
يكل وقد خصصه القليل منه بالتعليل حيث علمت بحرمة البقرة الكليل فانها لما خلقت بصفة الكليل لم يكن النص قنودا للقليل لانه ليس بالكل
فكان من التغير في القليل بالتعليل لا اعادة حكمه فقال لما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام الاسوار بسوار
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولما ثبت اختلاف الاحوال لاني ما كان نصيها بالتغير في بعض اجزاء
فتعليل لانه لما خصصنا القليل في الاربعة الاستثناء بالتعليل في ذلك لما عرف ان المستثنى من النص الذي اذا كان كذا لم يثبت تقديره على وجه التفتيش في حقيقة
الاستثناء فانه لا يسمع الا في بعض من حيث الحقيقة حتى لو قل ان كان في المبدأ لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح كذا قل ان كان في المبدأ لا يذبح فبما كان
فلا يثبت بوجوده في الاربعة فبما لو قال الاسوار كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
الفتش في بعضه في الاسوار في الواقع في قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
اذا المراد منه حال تساوي الكليل المذكور في صدر الكلام وهو ان يستثنى احوال في احوال التعليل في الحقيقة وان كان في المبدأ لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
منقطعا ولكن بما خلاص الاصل في ان الاستثناء لم يقطع عما قلنا في المبدأ لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
عما يفسر في الاصل في البيع فثبت عموم صدر الكلام في هذه المسألة في الاحوال كما في قوله مالك ما ثاني زيد لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
حالة الركوب كما في الترتيل في الاتون بالعلوة الا وهو كمال اى لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
التي يتناولها في جميع الاحوال في حالة الاذن في المبدأ لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان المستثنى من قوله لا يذبح فبما كان
يتناه في الاستثناء ولما ثبت فيه الاحوال المختلفة لاني اكثرية لان المراد من التساوي هو المساواة في الكليل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل
التساوي كماله لاجازة فيهما في جميع المساواة والتفاضل مع احتمال واحد فما كان آخر الكلام في هذا على ان اوله ثم يتناول القليل نصا وتغييرا

حيثما كان ذلك درجة اخرى فتقول لا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا منه من حيث استماله من مطلق لاس حيثما لم يقبض
 باضا شاة او لم يكن لان مطلق المال هو الموجود وقبض حق الصدق يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض انفسه قابضا
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا بالاعتقاد لان المطلق في المقيد فتمتقت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير
 الصدق تعالى مطلقا ليكن قبضه مقابل نفسه اذا ااصل في كل قبضين يتكافئين شيئا وان يقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وجه
 الحق الثاني لانه لا بد من الاول يقبض صاحب الشاة في كل من على اخر كحظة وعليه انفسه وجميع ما في فطلب الدراهم صاحبها فعلى ذلك
 عليه المصلحة او الدراهم التي على بل على حد من المصلحة فاصد الدراهم الى صاحبها لان صاحب الدراهم قابضا على نفسه وان
 من صاحب المصلحة من الدراهم في ضمن الاول او لغيره بل قابضا للدراهم يقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتعفن قبض حق
 صاحب المصلحة من نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بالآخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
 عند اذنا شاة يصير موديا حق الصدق على باليتما من حيث انها متقوتة بعشرة دراهم مثالا من حيث انها شاة كانت
 الشاة وغيره فذلك سواء فاذا ادى يجوز لغيره الدلالة كذا في الطريقة البرزخية قوله كذا انما التعليل الحكم شرعي وهو صلاح
 العمل للعرف ان الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع الصدق كما في بابته الدراهم وهو نظير ما قلنا جواب ما يقال انما حصل التبرع
 جواز الاستبدال بالنفس لا لانه في التعليل مبادى فاعرفه تعدية الحكم الى محل لافض فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
 وان لم يثبت بالنفس الا انه قد يكون بالصلح لغير حاجه الفقير وبالاصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بالصلح لغير
 حاجه الفقير من الاموال لا بالالصلح للمالك لا اسكن الفقير واره مدة فبذبة الزكاة لا يجوز من الزكاة لان المنفعة لا تصلح بدوام
 العين من غير الباب لان احين غير من المنفعة على امرت او ردود الكلام انفس فانه لما رعم ان تعليلنا وقبح ابطال حق ستم
 للفقير لا تعدية حكم شرعي الى موضع لافض فيه من ادل ان التبرع ان حصل حصل بنفسه انفس ومن ثانيا ان التعليل لم ينعى الحكم
 شاع فان لهذا النص مكنين وجوب الشاة وصلاحيه الشاة الكفاية من الفقير فغن فعل صلاحية الشاة ومنه المنفعة الزكاة
 وصلاحيه الشاة صلاحيه كفاية من الفقير لتعدية ما به الى لافض فيه ويبيانه ان تسليم الزكاة الى الفقير يقع الصدق على المخلص
 في ايجراء اختياره فترى مطرة طموسه عن الاقام كما قال الله تعالى لم يعلموا ان الصدق هو قبل التوبة من عباده واذا اخذ الصدق
 وقال بل في ذكره فخذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه كمن امر الاخران بسبب لفلان عشرة
 دراهم على انه ضامن ففعل يصير الحق مبداه قابضا للام ولا يتم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطرة صارت من الادب
 كما في التعليل على ما وقعت الاشارة القوية اليه في قوله عليه السلام يا مفسدين يا شمر ان الصدق تعالى كره لكم او سلب الناس
 منه رواية غساله الناس وعوضكم منها خمس الخمس من اقية فكان ينبغي ان يحرم الاستطلاع بها اصلا كما كان كذلك فالا
 الما فيه حتى كانت النار تنزل فتقرق القبول من الصدقات ولم يكن يتبع بها عدالا اذ احدثت لهذه الامة بعد ان ثبتت
 فضيها بشرط الحاجة كما احدثت الميتة بالضرورة ولما لم تحمل للنفس اذا لم يكن حائلا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النفس صلاحية
 العمل للعرف ان كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبته النفس والنفس الموجبة للشاة اوجب صلاحيتها للعرف ان كفاية الفقير
 بمسدا بطلت في الامر كما هي فيكون ثبوت الصلاحيه منكم النص وانما صدقت هذه الصلاحيه

الصلاة لثبوتها بالمتقوم لان حاجته الفقيرة تندفع باعتبار التقوم لا يرى ان الراجح بحسب الواجبة فمما لم يشر
 فيها او لضعف شغال من الذبب الواجب في مشربين شغلا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجته الفقيرة اصلا فمما لم يشر
 الصلاة لعلته التقوم و قدنا هذا الى سائر الاموال لا شغل في العلة على موافقة سائر العلل فان مكملها تيميم حكم النص مع
 بقا حكم النص في المنعوص عليه قراره و ههنا بهذه الثانية فان الصلاة الشاة لا ادعى الفقير لم تبطل بهذا التعليل
 بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة تنقضي امرين كون الشاة من الصدقات مينا و الصلاة الشاة للفقارة
 من الفقير والاول لا يتقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يبيد المقصود مع بقا الاول على حال لان الفقير
 انما ياخذ من الصدقات من الصدقة بوزن لا من الصدقة و من الصدقة ما بقى في الشاة مينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من
 والصدقة باعتبار صلح الكفاية مع ان من الصدقات لم يثبت فيه الا انه المأثبات بدلالة النص ان صدق بل جلاله في مطلق
 المال في مينا الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت من الصدقات في بالدلالة و تعدية الصلاة الى بالتعليل و لو لم يثبت
 من الصدقات في غير الشاة بدليل و لم تعد الصلاة الى لم يثبت اجواز مكاش ملكه فثبت ادلا بد من كلا امرين فلهذا
 ذكر الشرح رحمه الله تعالى و قدنا التعليل كما شرع في اخره بعد ما بين ان سقوط من الصدقات في الصورة حصل باذن
 و اما ما علم و ههنا ان الشرح مينا المال لثبوت الشاة لثبوت النص لثبوت عليه السلام ثم عليه بالماء و قد غير تمم بالتعليل يكونه مزيدا
 للبين و الاثر هذا الحكم حيث جردتم تطهير الثوب للنس استعمال سائر المائعات مثل كحل و نحوه و قدنا ما قالوا ان الشرح
 اوجب التكبير لافتح الصلوة بقوله تعالى و ربك فكبر و قوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور و تيميم التكبير و قوله عليه السلام
 لا اوسع الله في الصلوة ثم قل شد اكبر و انتم بالتعليل بالثناء و ذكر الصدقات على سبيل التنظيم فيتم هذا الحكم في النص
 عليه حيث جردتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قولك لا اله الا الله و الرحمن اعزله و منها ان الشرح ملئ الكفارة بالوقوف
 لقوله عليه السلام لا اعر الى الذي قال و اتممت امرتي في شهر رمضان اتممت رقبتي اهديت و قد غيرتم بالتعليل
 حكم النص حيث ملقتم الكفارة باللفظ و اوجبتم بالاكل و الشرب عملا فاشار الشرح رحمه الله الى الجواب عن هذه التهم
 الشكائية بقوله و هو ان الجواب مطلق المال و تعدية الصلاة لثبوت من الصدقات لثبوت من الصدقات لثبوت من الصدقات
 ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة من الثوب لثبوت من الصدقات لثبوت من الصدقات لثبوت من الصدقات
 مائة لا ازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقيرة و الشاة الصلاة الا ان يكون استعمال المال واجبا
 بعينه بدليل ان من لثبوت الثوب لثبوت و قطع موقع النجاسة بالمقراض او امرته بالتار سقط عنه استعمال الماد ولو كان
 استعماله واجبا بعينه لم يستطع بدون العذر كما في ازالة النجاسة ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجيسه ماله الاستعمال و انما طائفة النجاسة اذ لو حكم نجاسته باول المائعات لم تحصل الازالة الصلاة
 و لثبوت الثوب نجسا ابدا كما لو ان الماد بالبول و الحكم بعدم تنجيسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاة في تلك المسئلة امر
 شرعي فنتيجه عدنا هذا الحكم الى سائر المائعات لا كالحل و كل ما ينصير بالعرف قد بقى حكم النص و هو كون الماد الصلاة للصلاة
 لا كان قبله من غير تغيير و هذا بخلاف التطهير من الحدث حيث لا يجوز الا بالماء و لانه ثبت في غير معقول المنة فيقتصر على مورد

النفس علی ما بناه فی الکشف وکذا لک الکتاب لیس بواجب لعیته کما زعم بعضهم بل الواجب عمل اللسان مثل شهادته علی الله تعالی
والکبیر شرعاً لتفصیل عمل اللسان بذكره نیز لالالة للنفس لان الصلوة عبادة بدنية والتحقق فيها افعال تحمل علی
اعضادها ونحوه تنجی عن التعظیم کما یقام للقدم والركوع للظهر والجمود للکبیرة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
الظاهرة من وجهه وکان المستحق استعماله بالتفصیل به تنظیم ما هو شأنا وعلی المدیحان فمیں اشیع الکبیر لان یحصل
التشابه الا انه هو المستحق فی نفسه کما ان المستحق فی السجود ان یصیر کجبه ساجدة لان یصیر الارض سجوداً بها وکما
ان المستحق فی ذکر کلمة الشهادة ادا وعلی اللسان من عمل الایمان وهذه الکلمة الالهیه یحصل الاداء لان یلین الرکن
ان تصیر هذه الکلمة مذکورة لیسانه ولذا قام مقامها سایر الکلمات بالفارسیة والعربیة وغیرهما واذ اثبت ان الواجب
عمل اللسان مع التحلیل واثباته فیر الکبیر مقام لان عمل اللسان لا یتبدل به فانه یتبدل الالة والالة فی تحصیل العمل لا تجب بقصد بل بالضرورة
تحصیل العمل بالصلاحة لان العمل کالسعی لجمعة وکمال انکم للکتاب والکسین للتعینة فلم یکن لها صنفه فی نفسها الاصلاحیة
لعمل والتحلیل واثباته الة اخرى مقامها لا یتبدل علیها وانما یتبع صالحة بعد التحلیل کما کانت یتبع استعمالها واجبا
اذا اضطر الی تحصیل العمل بان لا یجوز الة اخرى وهو کقولہ علی المد علیہ وسلم ولست یج بثلثة اعمار فان تعیین الحجر لا یدل
علی عدم جواز اقامته المدیة ما یل الحجر کما یجوز ان تعیین ویجوز ان یتنیر منیا وین ما فی معناها ولا یلزم علیہ القراءة
میش لا یقوم ذکر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمراً قراءة وللقرأة قضید لیس لیس فیها من الازکار وسبب ان یقر
ومن عندنا شد تعلی ویمر علی المانع والجنب قرأة فلا یجوز اقامته غیرها من الازکار مقامها الا یرى ان غیر قرأة
من النور لها سبب القاشة فی الغضیة الذکورة قام مقامها فی اجواز وان فینیت القاشة بالمحدث ولا یلزم علیہ
الاذان ایضاً لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا یحصل الا بهذا الذکر المخصوص وکذا الکفارة کلعلقة
بالافطار الذی هو سبب الوجوب لما لانه هو الجمایة علی الصوم ولذا اضعفت الیه قیل کفارة الفطر والجماع الی صالحة
للفطر وکما ان الاکل والشرب الی صالحة للفطر ایضاً فنی عدینا هذا حکم الی الاکل والشرب یتبع الجماع الی صالحة
کما کانت من غیر تفسیر بالتعلیل شیاً من احکام النصوص قوله وبهذا یکن ان اللام فی قوله تعالی انما الصدقات
للفقراء والمساکین لام العاقبة اسی یصیر بواقیة ادلانه اوجب الصرف الیم بعد ما صار صدقة وذلک بعد الاداء
الے الله تعالی فصار دال علی هذا الحقین معارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء السباب الحاجة وهم یجتمعون للزکوة بمنزلة
الکبیرة للصلوة کما قیل للصلوة وکل جزء منها قبله لما کانت الزکوة حقاً حقاً للفقیر قبل الاداء وعند الشافعی رحمه الله
سئل اللام فی قوله انما الصدقات للفقراء علی لام التعلیل فقال وجب الشرع الزکوة للاصناف المذکورة فی هذه
الایة واما فیما الیم باللام الموصولة لتعلیل فتدل علی استحقاقهم بالشرکة بقضیة اللام کمن اوصی بثلث مال لثلاث
اولاده وللفقراء والمساکین کان الثلث بینهم علی الشرکة بقضیة اللام فثبت ان حکم النص جمل الصدقات مشترکة بین
الاصناف المذکورة من وجوب صرف الیم ولم یجوز الاقتصار علی صف واحد وقد اطلعت بتجوز الصرف الی صنف واحد
والے فقیر واحد من الباقین بالتعلیل وهو خلاف موجب النص لا تعدیه علی ما اشار الی شیخ الی جواب بقوله وبهذا تبین

بين اى با ذكرنا ان المودى يفتى تعالى على المخلص في ابتداء التقبض ثم يصير للتقبيض حالة البقاء بدوام مده عليه انما
الليل عليه بين ان اللام في ذره انا في لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومنه قول
الشاعر للكلوت تغدوا لولداتكنا لعلنا كما الحوايلك ورتبي للمساكن اى يصير الواجب او ما هو حق الصدق تعالى على المخلص ببقائه للفقير
وان لم يكن لهم فيه حق في الاجراء كما ان التقاط آل فرعون لموسى صار ببقائه للعداوة والحزن لما دى اليها وان لم يكن
في الابتداء لذلك الفرض وكما ان الغنى والبناء وصار ببقائها للزوت او الحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء للزوت او الحزن
وذكر في المطلب ان اللام لقصر ضمن الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانما مقتضى بها الانجاب والى غير بالاستحسان
جميعا كما يقال انما اخلافه لغيره ليس يرا ولا تتداهم ولا تكون لتغير ويمثل ان تصرف الى لامين كما وان تصرف الى بعضهما هو
مذهب عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود وعذيقه وسعيد بن جبيرة والنفاك وابى العاليت وابراهيم الخنفي وسيمون بن مهران
ونصرهم من الصحابة والتابعين فانهم يفتون في قوله لانه اجاب الله اليهم بعد ما صار صدقة وليس اخر على ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب كما كان فخلص حق الصدق تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب العرف بعد
ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقة للفقراء والمطلين وما لا يملك من المال صدقة وذلك اى صير مودة المال صدقة انما
يكون بعد الاواد الى الصدق وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان
يصير صدقة بالتقبيض بل بالقبض وصير مودة صدقة لانه لم يكن في الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب ببقائه
صدقة ولما للفقير ويمثل ان يكون مثله ان سلمنا ان اللام للتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون لكما للفقير لان
النص والصدق تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاواد الى الصدق تعالى بالتقبيض فلا يكون في
الاية دليل على ان الواجب قبل التقبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين اننا بطلنا بالصرف الى منفذ واحد
حق المواقين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فنصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص
حق الصدق تعالى وان ذكرته الاصناف ليس كليات الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادات كان ذكرهم لبيان المصروف
الذي يكون المال يتقبضهم الصدق تعالى فاعلموا اى ليسيل في هذا حق الواجب الصدق تعالى الى صرف الى هو لا باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون
ونفقهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاصل لا لجزء الاسم فان الغارم وابن السبيل والفاقر في سبيل الله
تساو في ولو لم يكونوا فقرا ولا كل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث
وكذا الواجب في شخص واحد اسم مختلفه وان كان مكاتباً وابن السبيل وسليمان وفارح الاستحقاق الاسماء واحدا ولو كان لا يستحق
الاسم لا يتحق بكل اسم سواء كان في الارث اذا اجمع تبعا في شخص واحد بالمكان زوجا وابن عمر يستحق بهما جميعا لعدم
وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغالب فذكر الصدق تعالى في هذا الاسماء التي هي اسباب الحاجة
لتدل على ان الفقير يستحق بها حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فكل انهم مصارف ببله الحاجة فنصاروا فاجابوا
كانت قبل انما الصدقة للمحتاجين اى سبب احتاجهم فتم تعلق الحكم بالصدقة ما ينطبق عليها اسم منس على امر مائة وهم يملكون للزكاة مثل الكعبة للصلوة يعني
لما ثبت انهم لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف من غير ان الواجب اليهم كما في الزكاة الكعبة للصلوة فانه ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها سالمة الصلوة التوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كل جميع الاصناف المذكورة صغرها وكل واحد منهم صغرها فبينما يذكر ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم الا انهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صفت اليهم ام لا كالكعبة قبله وصالحية لصرف الصلوة اليها اذا واستقبلوا الفعل العباد لا يشترط ان المقصود منهم حكم ان كانوا مصداقاً للزكوة وقد ثبت كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا انما يتخس من المولفة فلو سلم فاسمهم كانوا مصارف بعد آخر وهي احكامهم اسم تعالى واعزاد دينه بالاحسان لا الحاجة للصرف اليها في الحق وكان ذلك بابا على عدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزا على حية في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنا في ركن القياس فما جعل اى الشئ الله جعل علما الى اخره لكن الشئ جازم الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ بالا وجود ذلك الشئ الاله كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما ساء علما لان الموجب في الحقيقة هو احد ركنيها والتعليل اساسات على الاحكام في الحقيقة لا موضوعيات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشئ في الحيل وهو معنى العلم لحكم الحكم في الموضوع عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذاهب مشايخنا العراقيين والفاضل الامام ابى زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذاهب مشايخنا فقه من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشكل عليه النص بمعنى ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشكل عليها النص لما بصيغة كاشتغال نص الربو اعل الكيل والجنس وبغيره مبنية كاشتغال نص الشئ من جميع الايق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كذا كان مستطاعا من النص لا بمعنى ان يكون ثابتا به مبنية او ضرورة وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجوده مبنية التغيير له ومكة راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما هو الباطن المبيى وفي نية الفرع يعنى وجعل الفرع مثالا للنص اى الموضوع عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحريم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وتقبل هذا من العلة القاصدة وكل من يثبت الحقيقة ان اراد كان القياس للاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجاهل اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى المقصود بدون الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المحدث يظهر اشراره في جنس تفسيره لاجل علما واعلم ان الشياطين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بجملة لا يجوز ان يكون ملة لا لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا دخل الوصف الماك المذكور في قوله عليه السلام للجاح في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سوار ولا معنى للحرية ولا الوقاع الا بل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامته وكذا الحكم في سائر الجواذ فاشياء اشمل على سكان كذا وزمان كذا ولا بد من مثل هذه الاوصاف في الحكم فيتمثل بالتعليل كجميع الاوصاف يستقيم لان كل واحد من هذه الاوصاف لا يتعدى الا ان جميع الاوصاف لا يوجد الا في الموضوع عليه وذلك فاسد والتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجزء الاوصاف في الحكم الا ان كان الحيلة تشتغل على انها مكية مطعومة مقتاتة جسم شئ ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف ملة الحكم الربو فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف والتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يجعل باى وصف من هذه الاوصاف ملة دليل لان ادعاه وصف من الاوصاف انه ملة بمنزلة دعواه الحكم فلا يصح من غير دليل اذ الحكم من بر من اقامة الدليل

وهو ان كل ما يسمع من غير دليل او اذا لم يكن بدين اقامة الدليل فالنصف يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التبع
 كقوله تعالى اقم الصلوة لدنوك الشمس قوله عليه السلام كنت بينكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقعة على العاقلة او بطريق التبعية
 والاشارة مثل قوله عليه السلام انيت لو تمضضت بماء انيقض الرطب ذابفت ثمرة طيبة وما طهور من يدل دية فاقبلوه
 وكقول الراوي سبي رسول الله عليه السلام فسيدي في ما عز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعندهم النص والاجماع اختصوا
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراذ وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة تصح دليلا عليها
 نظير الدلائل التي اجعلت القياس حجة يقتضي جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا ان اذ لم يكن طر دال على عدم اعتبار الشرع اياه
 لان خلف الحكم العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان على الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى علم
 يشترط فيها ان يكون محقولا مع ما على الشرط في الوصف الذي كان هو عليه من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والا طرف
 يصلح لذلك لان الدردان بها حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف
 على الدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاه بذلك الاسم هو سبب الغضب
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراذ لان الاطراذ كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرع فلم يكن بدين معنى يعقل وهو بموجب
 جهوا الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا او اتفق هؤلاء على ان
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة وسنابته للحكم بان يصلح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاشارة بثبوت للفرقة باسلام
 احدى الزوجين الى ابيه الاخر من الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عامما للحقوق لا
 قاطعا لها فلهذا لا يجوز ان يصلح سببا للعقوبة والباح سببا للعبادة ولا يجوز ان ينعكس لعدم الملازمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصول الملازمة
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل لنقوله عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عليهم فانهم
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير تابعة عنها فاما كان موافقا لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخراساني
 رحمه الله المراد بالنسبة ما هو منهاج المصلح بحيث اذ اضعف اليها الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحرم العقل الذي هو مدار التكليف
 وهو مناسب لكقولنا حرمت لانها تفقد بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختصوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
 تثبت بالتأثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فاما ما ذكره في الاسلام في بعض منغاة وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه محملا اى موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعبر عن بعد ثبوت الاثالة على الاصول
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامة من المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
 لم ير دلائل مناقض ولا معارض صار معدلا تسكو في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحسن ليعلم بحسنه والايوبه العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يستدعي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المقبرة
 عند انقضاء الادلة كالتحريم جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو اوتيت من بعد
 ضحك يدك على صدرك فاستنقت قلبك فما حك في صدرك فدمه وان اتفك الناس فثبتت ان العدالة تحصل
 بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بمشاهدة والآخر

على المذكورين بعد ذلك لعدم تنوع اعتبار الحكماء بهنا ومن شرط العرض على الأصول لبثت عدالة الوصف قلل ان الوصف بعد صلاته
 الحكم يحتمل ان يكون مشتقاً كالشاهد يحتمل ان يكون محمداً فلم يكن بد من العرض على الأصول كما لا بد من عرض الشاهد على المتكلمين بعد ذلك
 سلم كمن النقوض والمعارضات تبثت عدالة ذلك لان الأصول شهدها مد على احكامه كما لو كان الرسول في حال
 حيوة فيكون العرض على الأصول واستثناء الأصول من ردة بمنزلة العرض على العرض على الرسول في حيوة وسكوته عن الوجود
 ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وتبرج احتمال الصواب على احتمال
 الخلل والخلط والايوقوف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بالآثار الذي ظهر في موضع من المواضع الناجية
 اما تعرفنا صدق الشاهد باعتراؤه من محظورات دينة فان اثر دينة لما ظهر في شئ من ارتكابه سائر محظورات دينة يستدل به على
 من الكذب الذي هو محظور دينة ايضا وكذا يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بالآثار كمنه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
 مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بامره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره ثبت
 ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثار واثر الوصف ان لم يكن محسوساً فهو معقول كمن حرفة بالبيان بان بين ظهور الاثر
 في عمل جمع عليه وما كان معقولاً مثل الذي كان محسوساً فوجب الصيرورية لعرفه محسوساً الوصف كما يجب الصيرورية الى الاثر المحسوس لعرفه
 الترتيب قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بامره ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره ثبت
 الشافعي رده على المبكارية فمعه كان للاب ان يزوج بينة الشيب الصغيرة لغوات المبكارية كالشيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف
 لغوات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بينة الشيب الصغيرة لغوات المبكارية كالشيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف
 الصغير وهو سمي قوله لانها صغيرة فاشتبهت المبكر اي الشيب الصغيرة السكر الصغيرة فالتمثيل بوصف الصغير تعليل بوصف
 ملائم لان الصغير موثوق في اثبات ولاية الكناج لان ولاية الكناج لم تشترط الاطلى ووجه النظر الى عليه باعتبار محجور عن مباشرة
 من مع حاجته الى مقصود كما ان النفقة تجب على الولي حقاً للعاجز عنها والصغير موثوق بالغير فكان التعليل لاثبات الولاية
 بالصغير تعليلاً بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلامة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست نجسة فاما من الطوفان
 والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعدد الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وتكون
 الخطر بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا انما اضطررت اليه فثبت ان هذا التعليل
 موافق لتعليل صاحب الشرع والمنكح جميع منكم اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية ثبتت وقت النكاح او في
 مكان النكاح او جميع منكم بعض المصدر من النكاح وبجي المصدر على وزن المفعول قياساً في المزيد وعن المبدأ ان ان
 المنكح جميع شكوة والقياس سناجج فخذت الية تحقيقاً اي الصغير مؤثرة في اثبات ولاية النكاح المنكومات تاتية اللوداد
 اي مثل تاتية في الحكم العللي به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الماتمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
 قبل ثبوت الالبية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعين ملائمة من جانب الشرع وانما يثبت ذلك اذا كان موافقاً للعلا
 المنكولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة فلا العمل به
 ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائماً يصلح ان يكون ملية ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل بعينه ما لم يكن موثراً عند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محيلاً فاذا ظهر اثره او اخلاله فحينئذ يجب العمل به فالعلماء بشرط لجواز العمل
بالعمل والتأثير والاضاغة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلية قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها على مقتضى العمل ولم ينتج كما
لو قضى القاضي بشهو غير ظاهر العبدالة لانه اى الوصف يحتل الردع قيام الملائمة اى يحتل الرد من الشائع بان لم يعتبر علته كالاكل ناسيا مع
علته لا خطارا او الشئ لا يبقى مع فوات ركعة لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يعرف به جملة
واعتباره في الشرع بعد ظهور ملامته وذلك لان يظهر اثره في سواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثرا للصغرى ولا يلائم العمل
العمل لما كان لان الصغرى لا يكون علة لقيم من هو كامل الراى والاشارة في مقتضى التصرف في ملكه بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا للجه فثبت ان التعليل بالصغرى ولا يلائم الاكل لتعليل الوصف موثرواى تعرف بمجموع الوصف بظهور الاثر فغير تعرف صدق
الشاهد بظهور اثره في منعه اى منع الشاهد هو اضافة المصدر الى المفعول والمانع للدين ويحكم ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
منع للدين اياه من تعاطي اى مباشرة مخلو ردينه فالموثرواى الدين والاستدلال بالا حتر اذن سائر محظوظات استدلال بظهور اثره على
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرواى استدلال بظهور اثره في موضوع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره
وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثره فادنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفى اذا هو اى موثرواى
القياس لصحة اثره والباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فسادة لان العبرة بقوة الاثر وهو دون المظهر والاستحسان في اللغة يستفاد
من الحسن وهو العلة الشئ واعتقادنا نقول آتخذه كذا اى حقيقة حسنا في الاصطلاح قيل هو العلة على من سوجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجواب اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه كرس
تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك ومن الشيخ ابى الحسن الكرخى راجع وهو ان يعمل الانسان من ان يحكم في المسئلة بشئ الحكم
في نظائر الى خلافه ليدل اقوى تقضى الحدود من الاول واعتراض عليه بان يلزم ان يكون معنى ما قال ابو منيفه راجع الى بعض المواضع
تركزت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالاصنع وان غير مآثر واجيب عنه بان التروك سمي استحسانا لانه اقوى من
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك للمجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوى هو القياس الخفى كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ
استحسانا ولما صار اسم هذا النوع من القياس بقى الاسم ولان كان من جوفه بالقياس الظاهر فاذا قال ابو منيفه تركت الاستحسان اخذ
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك بخلاف هذا الاصل لان الاحسن ان يذهب اليه كرس لما
يرجع معنى لان فهم معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وفكره صدق الاسلام ابو اليسر راجع ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثرا كان
استحسانا تسميته لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض اللقاة في المسلمين لعن على ابى منيفه واصحابه رحمه الله تعالى في
تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالراى وقال ان حج الشئ الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
فسم فاسم لم يعتبره احد من جملة الشئ سوى ابى منيفه رحمه الله تعالى واصحابه ان من دلائل الشرع ولم يقيم عليه
دليل بل هو قول بالتشكي فكان ترك القياس به تركا للجملة الشرعية باليسر سجة لا اتباع هو اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجزة الشرعية حق فما اذا بعد الحق الا الضلال ان كان

لا يبيح سوى أي شئ من نفس فكان باطلا ثم قل ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجواب الشرعي حق فماذا ابع
 المحل الا اعتلاله ان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يشتغل بذكره وانتم قد ذكرتم في بعض مواضع اننا نأخذ القياس
 ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به ذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الويع وكثرة التور وكل ذلك
 طعن في غير دية وقدج من غير خوف على المراد فابوضيفه ما قبل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالمشي او بعمل
 بما استحسنه من غير دليل تمام عليه شرعا فالشيخ في اشار الى دفع لعنه بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس المحقق
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه منقسم الى حلي وحقني والاستحسان الذي هو وقع الفتناء فيه هو القياس الحفي لا انه قسم
 اخري القياس اختصه بالمشي ولا شك ان القياسين اذا تعارفا في حاشية يرجح احداهما بل ليل ان امكن ويترك العمل
 بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه ادم اهل اجتداد وبين الدليل لعارض له واشاره
 الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحمه على الاخر اذ علم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المتفق في مقابلة الاخر على وزن
 فاعده في القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما لم ينعقد وعند اثره بالنسبة
 الى مقابلة في الظاهر ولكن انتم اليه معنى خفي هو المتورث في الحكم في التحقيق فلهذا دفع به فساد ظاهره وتوهمه وجه القياس واحد
 نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني ما لم ينعقد بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي
 بالنسبة الى معنى اخر انتم الى القياس ثم العلة لما سميت ملية باثره عندنا خلافا لابل الطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الحلي لقوة اثره البان
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد ما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر وسحقته ودون الظهور فان الدنا
 ظاهره والعلم بالملية وقد ترجع الباطل لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنا والكدر وكما
 العقل رائج وان كان باطلا على المصروف ان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه وضعف اثره اذ ركه البصر بالنسبة اليه فان قيل في الاثر
 المحيية لعله بمنزلة العدالة للشا به ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجى البعض على البعض لقوة العدالة فيجب ان لا
 الترتيب في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا سيرورة الشهادة حجة بالولاية الشا به بالحرية والاسلام لا
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترتيب لقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة
 فاما حجة ورة الوصف حجة فبالاشفح فزان يترجى ما هو اقوى اثره غير اننا لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة مستصورة
 لان المراد بالعدالة هو الاحتساب عن مخطورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اعتبرت الكل كان عدلا وان اكتب
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض الحكماء فيستصوره فيجوز ان يترجى بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان
 الشا به الى اخره ولمسنا استلزم كل قسم من القياس بالمقابلة من قسبه الاستحسان ولم يكن من تقديم احد على
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه واشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين
 بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فيس تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره اذا تراتية السجدة خارج المملوءة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

اى بسبب قوة اثره الباطن الذى يفيض من شدة الاستحسان بيانه اى بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
 لم يشترع فيه مقصود اى لم تجب قرينة بعينه الدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا
 لما نزل بالنذر كما لا لزم الطهارة به وانما المقصود محجوب ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغنوا عن السجود
 عند تعالى استكبارهم والاعتداد بالمعقرين الذين تبادروا الى السجود تقريرا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
 فسجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يرو الى ما خلق الله من شئ يخفون لظلاله من
 السجين والشاكل سجدا لله تعالى ان السجود لله من فى السموات ومن فى الارض ومنه يسجد من فى السموات والارض
 طوعا وكرها ومنه يسجد من فى السموات ومن فى الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والوعود
 والانقياد وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما فى السجود والصلوة وشرعية التعديل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود
 منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة الله وبالاجماع ولهذا شرط
 فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع فى الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى
 الصلوة للحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقت نذر الصلوة
 وكما سعى الى الجحمة يقطع بالسعي لعبادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اتمام الركوع مقامه ولا عكسه لان
 كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قول عليه السلام
 لكن جعلتكم على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتبادر الى نفسه والركوع فى غير
 اى بخلاف الركوع فى غير الصلوة حيث لا ينوب من سجود التلاوة فى ظاهر الرواية لان الركوع فى غير الصلوة ليس بعبادة
 والشرط فيما يتبادر الى السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفس
 الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
 بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله تعالى اى للقياس الذى يرجع على الاستحسان لقوة اثره
 الباطن قسم من وجوده اى قل فانه لم يوجد الا فى ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الزعم ان واحد برهان كل واحد
 منها مقول رتبته بالاعتدال وقبضته ويقع البينة فى الاستحسان يقضى بانه حرسون عند ما يجعل كانهما امة نامعا لمعالة
 التاميم كما فى الغرض والى كماله اذ عينا الشراء وفى القياس تبطل البينات لتعذر القضاة لكل لكل واحد
 منها للاستحالة وتعذر القضاة كواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما ما اذا ادعى الزعم ان واحد برهان كل واحد
 فتعين التواتر واخذ بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى حقا على حدة وثبت بنية جبريل عليه
 الى مثل الاعتدال فى الاستيفاء وبهذا القضا ثبت عقد واحد وجس يكون وسيلة الى شرطه فى الاستيفاء فيكون
 قضا على خلاف مقتضى الجحمة بخلاف الزعم من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد بتدبر
 فى المحل وبخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع شيئا
 جميعا يعتمد واحد منهما اذا وقع الاختلاف بين السلم اليه وبين السلم فى ذرعان السلم فيه فى القياس تجا لفان

فأخذ في الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالأختلاف في زرعة لا يكون اختلافاً
 أصلياً بل في وصف من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في زرمان الثوب لمبيع بعينه وجه القياس
 انها اختلاف في المستحق بقدر السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوی من حيث ان عقد السلم انما يقع بالاداء
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سيج خسر في سيج غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا يتبين ان
 الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا اقرارية السجدة
 في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزمه هو
 قول أبي يوسف مع الاخر ومنها ان الرهن بمثل رهن بالمتعة استحساناً وهو قول محمد وفي القياس لا يكون ههنا
 سبباً وهو قول أبي يوسف مع ومنها غاصب العقاد في الاستحسان خاص وهو قول محمد وفي القياس ليس بقياس
 وهو قول أبي يوسف مع فابو يوسف رجح في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فالاول وتوهم
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فالكثير من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الخمر فتولى بعضهم اخذ المال
 قطعوا جميعاً في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل ومعه وهو قول زفر بن لان السرقة تنقسم بالاضمار
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل وجه الاستحسان ان الاخراج وجه الكل معنى للعاونة كما في السرقة الكبرى
 فيجب قطع الكل وكما قالو فيمن حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يلبس فخرج من سائمة لا يثبت استحساناً وفي القياس
 يثبت لوجود اللبس بعد اليقين وجه الاستحسان ان اليقين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باشتراط زمان النزع عن اليقين
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سبب سباع الطير لا يكره استحساناً وفي القياس يحس اعتبار السور سباع البعائم وجه
 الاستحسان ان السبع ليس يحس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة
 مع صلاحية الغذاء - دليل النجاسة مثبت صفة النجاسة في لعانه بولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
 بلعابه فيتنجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فامسابع الطير فيشرب بالتقار وهو طاهر بذاته لانه علم جاف فلا يكاثر
 الماء لاقائه نجاسة فيبقى طاهراً الا اثبتنا صفة الكرامة لعدم تمايزها من القيمة والنجاسة فكانت كالدجاجة الحياء ففي منسب هذه
 المسائل رجح علماء وجمهوره الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
 الاثر عندهم لا للظهور والحقا قوله ثم المستحسن بالقياس الحنفية اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الحنفية الذي ذكرنا
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو وجوان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس بمثل
 السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد سعد وم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد
 غير محل الا ان اثاره كذا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورضي في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
 شئك فليسلم في كيل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
 بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستفلاع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انساناً ليحزله
 فحاشا لكذا وسين صفة وسقاده ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه لا يجر ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا ينعقد

نزع معدوم الحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الأبعد تعينه حقيقة أو قبو في الذمة كالسلم فاما مع العدم
 كل وجه فلا يصح عقده لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعالل الامة من غير تكليف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع يتعين
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
 لا يتبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فيقيس القياس الثاني للجواز معارضا للاجماع
 فقط باعتبار المعارضة للاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة ودعت اليه مثل تطهير
 الحياض والايار والاولا في القياس بان لم يمار في الاشياء بعد تعينها لانه لا يمكن جعل الماء على الحوض والبيوت تطهيره وكذا الماء
 الدخيل في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس ببلقاء النجس والدلو يتنجس ايضا ببلقاء الماء ولا يزال متودوسي نجسه
 وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى اعلاه لان الماء انجس بجميع في اسفله فلا يحكم ببلوئه الا ان
 استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوية الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تائثر في سقوط الخطاب استحسان
 بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ رحمه الله اشار الى اقتسامه ورفق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
 بالقياس الخفي يقع تعديته الى محل اخر لانه وان اقتصر باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس
 التعدي على ما تعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها من القياس فلا يقبل التعدي ثم بين شيئا لما ذكر
 فقال الماتري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب بيعين البائع قياسا لاسنها لما اتفقا على البيع فقد
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والقبض
 ينكره فامكان القياس بالنظر الى سائر المحضومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويختلف البائع على الباقي وفي الاحتسا
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقره والبائع
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وهذا هو وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدي الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع اختلاف بين
 وثمانية سقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لان فلوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم البيع يمكن تعدي التحالف اليهما وتعدي الى الامارة ايضا
 حتى لو اختلفت القصاص ورث الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصاص في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لفتح
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه ناس المال وعقد الاجارة يحمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يعمل كل واحد
 منها مدعيا وينكر على الوجه الذي قلنا فيجوز التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب
 اي لم يجب اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع سلم اليه فكان ثبوت التحالف
 على خلاف القياس عند ابى حنيفة رحمه الله والي يوسف رحمه الله فيتعذر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة متقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجرى التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول به عن القياس يستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلفت التبايعان في السلعة قائمة بعينها تحالفا ومتزادان

لنقط التزكية الى جريان التحالف بعد القبض اذ التزاد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير النصوص عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما يعتبر ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالغير البيع بالغير لا يرى ان شأبه من البيع اذ الاختلاف في مقدار الشئ لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفر كل واحد منهما باقائه البينة وجب قبول بينة ففرقا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيجوز كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا لا يستقيم قبل القبض وبعد فثبت التحالف في البيع ويتعدى الى الواثمن والابارة والجواب ان الاسم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الشئ لا ترى ان الوكيل بالبيع بالغير يحكم البيع بالغير وان البيع بالغير قد يصير بالغير بالزيادة في الشئ وقد يصير بخسامة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري جارية مسلم عليها ولو كان الاختلاف في الشئ بوجوب اختلاف العقد فاحصل له وعليها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر البينة واختلاف الشأبه من في مقدار الشئ لم يثبت من قبول الشهادة اختلاف العقد بل ان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفرد باقائه ما يدعي صورة لا معنى وذلك كان مقبولا بينة ولكن لا يتوجب جباة على خصمه كما ادعى والودعية لا يتصور بغيره على حفرة وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو كلف الحكم من الوصف المدعى علة في بعض الصور لما في جازع عند القاضي الا انهم اني زيه واشيخ الى الحسن الكرخي وان كبر الرازي في كثر العرائض وهو يذهب مالكا احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب شاذلي ويارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو المخرقول الشافعي مع محمد المصنف اخرج من جوده بان العلة الشرعية اماراة على الحكم وليست بوجبة بنفسها وانما صارت اماراة بجعل ما على جازان يجعل اماراة تحكم في محل ولم يجعل اماراة في محل كما جازان يجعل اماراة في وقت دون وقت ويختلف الحكم منها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها اماراة لان اماراة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالعلم الرب في الشراء اماراة على طهر وقد يختلف المظهر منه في بعض الاماكن وذلك لا يدل على انه ليس اماراة ونسك من الى جواز ان يكون وجوده مع اختلاف مكانه كما سناست وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد مستويا من الحكم لا يتلو ان يكون امتناع حكم لما في اوله والثاني فذلك الفساد وانما تمتع بما مانع ساقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشئ امارات وادله على احكام الشايع فكان بينة لمة بالو دفع الشايع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايها وجد فاذا اخل الدليل من الدلول كان ساقضة وباني الحكم المذكور في الكشف ثم اجاز من شأنا مع تخصيص العلة نعم ان ذلك غريب علمنا الشايع سة لينة بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما في والاستحسان بهذا الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استلزم صورة الاستحسان لما في مع وجود العلة فثبت انهم قالون بالتخصيص فرد اشيع ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل يخص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يثبت القياس لان دليل الاستحسان ان كان نفاخلا اعتبار القياس في مقابلته اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارج منه فكان المرحوح في مقابلة المراجع بمنزلة المعلوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام علة فثبت من باب تخصيص في شئ وكذلك نقول في سائر العلل الموشة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم

العللة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني فنيضف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
 وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم بعدم العلة قولنا في العاصم اذا سبب لما في عاقبه بالاكراه وهو ذكر الصوابين صوابين
 مثلا فالزفر في لان ركن العدم وهو الاساس كقوله يوصل الفطر الى جوده وبذا التعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي
 فامر لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز فصوص العلل اى تخفيفها قال استنتج حكم هذه التعليل منه اي في صورة النفس
 المانع وهو الاثر الوارد فينتج قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها معدومة بسبب زيادة تحقق
 بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرح الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكمك عدو سقاك فعسا
 فعله بهذه النسبة ساقا الاعتبار ولم يبق فيه من الجنابة وما لا يفعل عقوا اي ساقا واذا لم يبق فعله ساقا لا شرعا كان
 الصوم باقيا مكملا وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر المانع من سبب الفطر مع قيام العلة لموجبه له قالوا فيه الكلام
 المحس والعقل والشع وانقلاب الحقيقة المالحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا احكاما اذا
 الاصل هو المطابقة والمالحس فلان المناقاة بين المالحس والكلف مستحقة وقد حكم حكم صرح العقل بوقوع احد التناقضين بل لا يرب
 فانتهى الاخر ضرورة وبما الشرح فانه لو كانت لا يفطر فالحكم ناسيا بحيث في ميده وما انقلب الحقيقة فلو جود الاكل حقيقة فالحكم
 بغيره يودي الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
 التسبب وسبب الفطر منوعة فالذي جعل منهم دليل الخصوص اي الشئ الذي جعل عندنا التحصيل ما لنا الحكم مع قيام
 العلة من نفس او غير جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وبذا اي جعل باصيرة دلالة الفصول دليل عدم اصل هذا
 الفصل وهو تخصيص العلة فادفعنا هذا الاصل واحكامه بفتح الكثرة فغاية كثيرة وتخص كبير اما الاول فلان العلل يحتاج في
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليكون رد ما يرتفعنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
 صور التحصيل تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلة التحصيل راجع الى العبادة في التحقيق لا
 العلة في موضع تخلف الحكم منها صحح من هذا الفريقين في موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان العدم صفات الى المانع
 منعدم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه في حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدى حكم الى المانع في
 اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لائن فيه وزاد القاضي الامام والجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس
 عدم دليل اخر فوجه لثبته فيه الضمير راجع الى ما اى لثبته الحكم في ذلك المحل بخلاف الراي لا بطريق القطع اذ القياس من
 الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا اشارة الى ان المجتهد يخفى
 ويصيب كما هو مذنب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو علنا تعليل من التعدية كان بالملا فكان القياس التعليل
 منها بمنزلة التبر او عن عند الشافعي مع وهو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة
 ثم ان كانت العلة متعدية ثبت الحكم بها في الفرض ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليلها بما
 بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس ذو عامته وحاصل هذا الفصل ان
 اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط لصحة القياس على صحة العلة القاهرة الثابتة بمنزلة واجماع واختلافوا في صحة القاهرة

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المتعدي بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية للمشاع بين المجملين والى عامة
اهل النظر وجب دفعا بالطرق التي تلحق اصحاب النظر والى القول بالتأثير فشرح الشيخ في بيان ذلك وقال وما وجد في العلة الطردية
فان رتبة تقدم القول بموجب العلة لا تدبر في مخالفة مما اوجبه عند الاستدلال فكان اولى بالتقديم لان العير الى النزاع مع امكان
الوقوع وحصول المقصود به استئصال ما لا ينفذ ونوع من استود تقدم المانع على فساد الوقوع والناقضة لان النزاع بينا اهل
بالنسبة الى ما دونها والماشا اساس المناظرة فيه تبين العواد والجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وتقدم فساد الوقوع على المناظرة
لان مقتضى في المدفع كما ينبغي قوله اما القول بموجب العلة فالتزام بالزمه السائل بتبينه وذلك مثل قولهم اسي انه قبول السائل في
العلل عليه تبليغ يعني مع اتفاق المخالف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة غاية الاصولين بر تسليم ما اتخذه الاستدلال حكما له ليدل على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت العمل بدليله الطال باقتران انه قد
انضم بالتزام السائل بموجب دليله مع اتفاقنا من الحكم تبين ان ذلك ليس باخذ للحكم كما لو قال انضم ان الشروع في صدور
الفضل او مضمون الفضل غير لازم لانه باشر فضل قرينة لا يضي في فاسدا فلما يلزمه اقتضاه باساده كما لو ضو فكن فلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب اقتضاه بالافساد حتى انه يجب اذا قصد لا باختياره بان كان يتيمما فتذكر في حله ما امكنه بغيره فاعليه بالشروع ونحو
المضمرين في ضمانه لوجب اقتضاه كما لو قال في التخلية انما منقطعة الكحل فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ليلزم من وجبه فيقول انما
الطلاق بهذا الوصف ولكن لم يثبت الوصف انما مقتضى من كحل صحيح او ثبت لبلدة او محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل وفيه التزام بوجبه
مع اتفاق المقصود كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب اتيين وان
التيين واجب تبين ان اتيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لتيين ام لا فتدبر ليس تبين لعدم وجود المقصد
الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو لتيين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم التزام في هذا الوقت صار اطلاق لنية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم الشرع فيه وتنفذه يجوز بدون التين وكذا ههنا يضاف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب
تتفق في قسم الاول بخلاف ما اخذ الاحكام كشرتها وتبنيها وعدم الوتوف على ما هو معتد لخصم من حجة بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المتكلفت فيها فانه دل ما يتفق الزمحل عندنا لهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما اصل العوام
دون معرفة المدارك والقول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالما في الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستئصال
بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رد هذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره والبدي المناظرة او صافا مؤثرة لا
يمكن رد ما بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرا وصف وروعيه بهذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك كما لو
ليصير حجة على الخصم قوله واما لما فيه ان الائمة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في المدعى في الواقعة في حقوق الجواب والعلل يدعي على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعي
عليه فكان سبيله الاكثار ووقع الدعوى عن نفسه والاصل في الاكثار الائمة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدي الى غير ذلك الا عند الضرورة وهي تلحق اصحاب النظر والى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و
لا دليل يقبله سوى بيان الاشارة لغير الجيب الى بيانه ليكنه الالتزام على الخصم ثم المانع في لعل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في كتاب سمانه في الوصف بان يقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه عنه وجود في التنازع فيه وفي صلاح الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للشيء وانفس الحكم بان يقول لا تسليم وجود الوصف وصلاحه لا اسلم ان
ما ثبت في نسبة الحكم الى الوصف ان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه لا اسلم ان الحكم ثابت في
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا برصف اخر وتبين في الفرق بين اليا لانه في نفس الوصف وبين اليا لانه في نسبة الحكم الى الوصف
ان اليا لانه في نفس الوصف هي نسبة الحكم الى الوصف المذكور في الفروع مع تسليم لفظة بصفة الاصل واليا لانه في نسبة
الحكم الى الوصف هي نسبة الحكم الى الوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول بعضهم في كفاية اليا في
مقتضى انما يحقوبه شاملة في الجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كجد الزنا فانما لا اسلم ان الحكم به وجود الكفاية مشغور
في الفروع بهذا الوصف وهو الجماع نفع تسليم تحقق الحكم به وجوده في الاصل بل الكفاية متعلقة بالانظار ونقدنا
ان اكل جنائ لا بالجماع بل لانه لو جامع ناسيا للصوم به لا فيفسد صومه لعدم الفطر والكان الوطى لما يوجب التحذير لو جامع
ذكر الصوم فيفسد لوجود الانظار وان كان الوطى حلالا في نفسه وبه الا ان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في استخراج
وان من خارج التنازع المخرج من تحريم القصاص ولا يتعلق بدعوة بالالة وانما يتعلق بالجماع السامع بالالة فمقتضى انما يستدل
بالانظار على وجه الجنائية وهذا الوصف يحتاج منا دل الجماع والاكل والشرب على المساواة فيستحكم لكل واحد وعنده اليا في
الى بيان حرف المسئلة وهو ان القيل بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن احيان الاكل والشرب في جنائسا
ولا دلالة في قول في مع التنازع بالقفاة انه بين طعوم بطعوم من جنس من زينة يسهل كشيء الصرة بالعدة من عطفة اليا حول
وتزيد بالجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرواية والجموع فلا شذوذ من القول بالجازفة في الذوات
التفاوت والتساوي في الوصف ساكنا لا اعتبار في الاموال الزبورية بالاجماع ثم نقول تزيد مجازفة في الذات بعد
صورتها التي حرفت سبحانه امر مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وقع له من القدر من الاشياء فلا بد من القول في
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع حوز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من قفة يقف فيه سبعا جائز من وجوب
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد سجا بطلان المجازفة لا تسليم ان سلة قفاها من
صورة هذا البيع لا يبين ان من المجازفة بالبيع مع الطعوم بالطعوم بالاجماع فاذا لا يجد من ان انفس المجازفة بالمجازفة من
المعيار وهو اكيل واذا انفس سجا لا تسليم وجودنا في بيع القفاة بالقفاة لان القفاة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
نينا لا يدخل تحت الكيل لا يتصور نقلا ذمى الاستفسار الى المجازفة في الوصف فيفسد طر بعد ثباتها لانه الى الرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو المجازفة في بيع الطعوم بالطعوم لان الطعوم عنده فله تقدير البيع في المعلومات والجنسية مشط
والساواة كليا منخلص من المحرمة فحق مع القفاة بالقفاة قد وجدنا في الشرط ولم يوجد لغيره من القفاة تصور المساواة
كليا فثبتت المحرمة كما لو كانت المساواة بالفصل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز القفاة كما في سائر الاموال
والقفاة باعتبار فصل هو حرام وهو الفصل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار فاذا انفس
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة في الاصل تحت المعيار باصلا فيوزع مع القفاة بالقفاة عملا بالاصل وانما لانه

في صلاح الوصف الحكم وهو القسم الثاني في ما نرى في الوصف نفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل الوصف كل الوصف وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يشر به من ان يكون له ليل او فاكه كالبخر لما كان سببا لوجوب الحكم كوصف العشرة فكل
هذا الوصف لا يجب اليه احد من ان المصل لا يشر ليس بشرط عندى بل المشر عندى حجة بدون التأثير نقول بانك تحتاج الى اثبات الحكم على حكمه ولا لم
يكن الوصف بهذا التأثير حجة عند الحكم لا يصلح الاحتجاج به عليه مثل كافر اثم مبيته كفار على مسلم ان عليه كذا القبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حكمي
سما هو حجة عندى لما قلنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس حجة عند غير مقبولة اليه لانه لا يملك الا ما هو في شرع القويم وفي اصول الفقه فثبت بان
ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه لا لزومه على الحكم وذلك بالتأثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بما تقدمه المصل المنقول
من السلف من سببه الحكم واصل المشرود في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الماهية صالحة في التأثير في الحقيقة
وقيل شال هذه الماهية لتولدها في تعليلها لاثبات ولايتها لا بل وصف البكارة باعتبار انها حجة بامر النكاح لعدم الماهية لا نسلم من وصف البكارة
صلاح لهذا الحكم وهو اثبات لولايتها لانه لا يظهر له تأثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالشيء الثاني في اثبات الماهية في مكان في التفسير في الا
استه بالعلم والاهلية لاثبات شرط الماهية والتعلق فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه في محل النزاع فثبت جواز الصلاح في هذه
الاشياء بزيادة شرطه انما لا يلحقه كالحكم لا نسلم ان هذا الوصف صالح لاثبات حكم لان الحكم لا يصلح فيما يشترطه اليه لا لظلاله بل لوجوده وكون
التعيين بزيادة الشرط ثم صالحة لصلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤدي الى اعادة الوصف لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يبين السائل صلاحه فكان له ان يلجأ الى المصلح بيان الصلاح كاني لعل المشرود كان لعل السائل لبيان التأثير اذا
بين صلاحه قبله السائل وتبين ان سوال اخر ولا صحت هذه الماهية بدون ساد الوضوح كانت ساد الوضوح فساد الوضوح واما الماهية في نفس الحكم فنقلنا
ان تسليم ساد الراس انه ركن في وضو فثبت بغيره نفس الوضوء لا نسلم ان اثباته بغيره في اصل بل استه في تكميل اجزاء الفرض لان ساد الراس اكمال الفرض
في محله بالزيادة على الفعل الفرض من حيث كاني الركن لا يفسد الا ان الفرض هو نفس اليتفرق بمحله في التكليف ضرورة والفرض في اسم لم يتفرق
محمدا فكن كليل بالاستيعاب الذي هو ساد فيه لانه زيادة على القدر المرفوع في محله من حيث كاني الركن لا يفسد الا ان الفرض هو نفس اليتفرق بمحله في التكليف ضرورة والفرض في اسم لم يتفرق
ان التكليف مرفوع لغيره ويتوحد الكمال بالابتن فاذا حصل الكمال بدونه لا يفيد احتباره واما الماهية في نسبة الحكم الى الوصف
فما ثبت للسائل لان اصحاب المشرود يفتقرون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجوب اضافته اليه سوى انه لو جدد وجوده وديم
مستدعه وذلك غير كاف في سمة اضافته الحكم اليه بخلاف ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون سمة المنصوص
عليه او صافي لوجود الحكم عند وجودهما ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل ايجاب نسبة الحكم الى الوصف فثبت اضافة المصل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة
اليه وهذه الماهية مختصة بالاصل فان قال لا يعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا اجل شك فلا يصلح حجة
على غيرك على اننا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت بغيره بزيادة بالاجماع او بالنسب وذكر الفخر في هذا
التمام ان الاستدلال الكافي بمقتضى حجة لعل الماهية متى لم يكن له اثر في غيره وان كان مناطا لكتبة ان يقول في مقتضى قدرتي
استخراج الوصف فان شاركته في كل لغيره لذلك بالترسي وان لم يلق على غيره لذلك التينة حتى انظر في ان قال لا يترقى ذلك
ولا انه وان كنت اعرفه فذا عانا ووجه وصاحبها كاذبا لو فاه من كتمان حكم مستحاجة الى الماهية وشك هذا الجدل لازم ليس

ومثال هذه المماثلة لنا في تسليم بان اللاح لا يتحقق على خية عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم الاسلام على كل حال
وهو عدم التيقن في ابن العلم عند انجبت لعدم البعضية بل بعد القرائة وعدم الحرمة قولك واما فساد الوضع فكذا ملكا والوضع
مبارة من كون الجاهل في القياس حيث قد ثبت اعتبارها بنص واجماع في التيقن الحكم ومباراة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون
القياس على الميتة الصالحة لا اعتبارا في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتحقيق من التخليط والاثبات من التلغيف
وبالعكس هو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة نخل مجلس يمكن الاحترازة مجلسا غربا لتفني من عمدة النقص
بالجواب او زيادة قيد فيمنع في النقص والاحياء والوضع فيفسد القاعدة التي هي عليها الجيب كما لا ملاما فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحترازة في بناء مجلس لاني مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى ملته اخرى قال نفخس الامرته رحمه الله فساد الوضوء
في احل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقص لان لا طرادا انما يطلب بعد صوته العلة كما ان الشاهد انما
يشتمل عليه بعد صوته اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصحار الى التلخيص لكونه غير مفيد فاذا ورد على الجيب
بذالسؤال اضطر الى الرجوع من الطرد الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الضرع والاصل فان تميز
والاصا ينقطع نعم لا يشتمل بعد بطر واحتراما من ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تلييل اصحاب الشافعي للجماع بالفرقة
اسي لاثباتها باسلام اعدائهم وبين اسي جبل سلام احدهما والباي صلة لتلييل لسي جعلوا نفس الاسلام ملته لا يسيجا بالفرقة
في طير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احدهما لا يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من طير قسمة
منه قضا والقاسم على اقتضاء العدة كدرة احدهما ولا بقاء النكاح اسي ومثل تسليم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى
انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بذه فرقة وجبت بسبب طارسي على النكاح غير سنوات اياه فوجب ان يتايل الى
انقضاء العدة في المدخول بها كايطلاق فادرجو الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا سلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثر
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رتبة التدين
غير توقيت على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء اثنتي عشرة اقراء فانه اسي لتلييل في المسلتين كما بينا فاسد في وضع
لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاء الآخر على
الاسلام والحكم بخصات الى احوالها بدوا الى اخر الاوصاف وجودا واحدا في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر الوصفين وجوا هو الاسلام لا غير فكلوا انجبتا الفرقة لوجبت اضاقتها الى الاسلام الذي حدثت لاختلاف ذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ماصا للمقوق والالماك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية احوالها هو الارتداد وهو امر الوصفين
وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يطل عصمة انفس المال جيا والنكاح ينسب على العصمة واذا كان كذلك كانت
التلييل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وصفه لانه لتلييل لابقاء الشئ مع ثانيا فيه وهو بينه قوله و
الردة لا تصلح عنوانا لوجوب ابقائها النكاح مع الردة التي هي منافية لزم ان تجعل الردة عفوا اسي وفي حكم المدوم لكن الحكم بقا
النكاح كما جعل الاكل كذلك في المسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون مسفوة لكونها في نهاية التيقن قوله كواما المناقضة فكذا

وعليه انما قام مقام انفسنا من النية كالنفس في الاشارة في جواب هذا السؤال ان الممارضة فيه
 لا بطلان الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لضعف من التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهير بار الله عنهما فيها نحن فيه النجاسة ضمنية لانها
 وسببها من ايمان واستغفرت من الغريرة لافا وتما الطهر فصار البطل كالمسائل بل الذي يقرب على الازالة في افادة الطهر فيه
 الوجود اني الوجود الرابع المذكورة في مائة تفسيرا اصحاب الطر والى القول بالتأثير حيث لا مدفع لهم من هذه السؤالات الابا
 الى بيان التأثير فيما ذكره اسن لا وصف الطر في اديفطرهم الى القول بالتأثير فيما بعد من الجالس والامراض من
 الاستعمال بالطر حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان وقع العلل
 المؤثرة لا يتصور شيئا فسا والوضع لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة للامام والثابت بهذه الدالة لا يحتمل ان يكون
 فاسدا في وضعه ولذا لا يتصور بالناقضة الحقيقة لما ذكرنا ان التأثير ثبت بهذه الدالة وهي لا يكتمل للتناقض الحقيقة وكذا
 التأثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة محتمل بحوزة الجمهور من ان هذه الدالة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التعارض
 الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يوجب التمايز والرجوع الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والمسنوخ فكذلك العلل المتناقضة
 منها يجوز ان يتعارض لجلنا بها هو علمه الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل للتناقض فكذلك العلل الثابتة بها حقيقة لخصه في ان التناقض
 يتجل في نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل حقيقة الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يجل الدليل بل يقرر ويلزم منه
 نسبة الجمل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قل فان قيل ان عدم بقاء هذا النوع من الدفع فساد قبل ظهور تأثيره
 وصحته فذلك فيسلم لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف لعدم تأثيره مع المناقضة وفساد الوضع لهذا ال
 ايضا كما في العلل الطرية وان اردتم بفساد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك سلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
 لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل يوجب عليه مخرج محل الممانعة ولم يصح بعده الا الممانعة فلما اردنا به فساد قبل ظهور التأثير لكنه
 يتبين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها في حقيقة
 الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعدها تبين ان ذلك الطلب كان بالملاد اتعقبت فيه ان محجب لما كان من تصديق
 التعليل بوجه موثر وعين وصف من وصف انفس للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التأثير
 وبعده اذ لو احتملها قبله وبعده لا يكون موثرا حقيقة والتقدير انه موثر في الحقيقة فاما انما علل بوجه طر في محتمل ان يكون محتملا
 في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطر يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد
 الوضع فيجوز للسائل دفعهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام في الامام
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت الوصف سببا والسائل من الممانعة الى القول بموجب
 العلة ان امكن ثم الى العاكس ثم الى العاكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا لم يكن تسليم اماله اضمح مع بقا اختلاف
 مع انه اقرب الممانعة من الممانعة كان اولى من الذي اياها المعارضة التي هي استواء السائل قوله تلك التفسير لئلا ان اذ تصور
 مناقضة اسس ورد نقص صورته على العلة المؤثرة فيجب دفع ذلك النقص بوجه اربعة بخلاف العلة الطرية
 حيث لا يمكن دفعا عنها لان النقص الواطئها بطلها حقيقة اذ لا طر ولا يتبعه بعد النقص اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول فيكون

ان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فكلما حكم قضا لا يدل على فساد العلة والثابت بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
 وهو لا خلاف ان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو انما يثبت وجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف به علة واذا
 لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم ان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستثنا من الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده
 فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جاز تخصيص العلة فاما عند من ياباه فلا يأتى في هذا الدفع على ما يراه
 والراي بالفرض المطلوب بالتعليل كما في حاشي الحاشية ان المصلحة متى امكنه الجمع بين علة حلة وبين ما يتصور من
 لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ومنه لم يكن الجمع لانه نقض ويبدو الوجود ويكنه الجمع من غير رجوع
 من الاول فيصح الدفع بما كما نقول في الخارج من غير السليبين انه يجب خارج من بدن الانسان فكان حدثا كما لول فيور
 على هذا التعليل انما اذا لم يسأل في لم يجاوز من الجمع نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السليبين بالاعلان فتدفع
 او بالوصف اى بكنه الوصف بان نقول لا السلطان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كما قيل
 يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما خالها لم يسأل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق
 وما والجلد سائر لما اذا كانت الجملدة صارت تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او فمعة مستتره واذا فرغ منه
 كما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او انجسته الاخرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
 وان جاوز قد لا يدرهم ولو ثبت وجه الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عند قليل كان ما وكثيرا ولو جوب عندنا اذا جاوز قد يدرهم
 وليس اذا كان ما دون ذلك بحيث لم يجز ولم يسأل بالاجماع هل على انه ليس بخارج لان هذا الحكم النجاسة التي في محلها قوله نعم
 نعم بالمعنى الثابت بالوصف الذي هو المعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو انما يثبت فان الخراج انجس انما صار حدثا بما
 انه يؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وهو بالتطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
 اى ايجب لم يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كل ثم يجوز الاقتدار على الاعضاء الاربعة كما في البول ودر
 بقوله باعتبار ما يكون منه عن مسابة النجاسة من الخراج فانما يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
 كما جازا ولم يكن كالبول في ايسار الطهارة وفي محلها كذا وغير محلها ثبت بدلالة انما يثبت ان غير محلها فبقين بدلالة انما يثبت ان
 غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف مستحق وان وجد صورة وشأنه يكون محال للعلية فكيف
 يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب المخرج اسائل فغيره بالحكم بيان اى على التعليل المذكور نقضا صاحب المخرج السائل فان الخرج
 من جرح خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم يتحقق به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ادام على الفرض ثاب
 عن فواقل فتدفع بالحكم بالوصف اى بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا سلمة
 ليس بحدث بل هو حدث ولكن باخر حكمه الى ابعد خروجه الوقت منقورة قدرة لمكلف من الخرج من عمدة التكليف وهذا المزمع
 الطهارة بالذات اى بعد خروجه الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروجه
 الوقت لانهما بعد السيلان والحكم قد يتوصل بالسبب وقد يتأخر منه لما في كالمسح بشرط التبريد وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
 على قول من جاز تخصيص العلة كما في حاشي الدفع وبالفرض اى بدفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من جلد التعليل

الفرع بالاصل التسوية بينهما في المعنى الموجب الحكم وقد حصل فان الخارج من إحدى البيهاتين حدث فاذا ازم أي دام مدار عفو القيام
وقت الصلوة أي لا يلائل قيام وقت الصلوة فانه كطالب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا يستقر الحكم في هذه الحالة
وكذلك هنا أي نفس الاصل الفرع وهو الخارج من غير البيهاتين في انه اذا صار لا اذ يصح عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يعمل فلو
في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز لتثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جملة عفو كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله اما المعارضة فكذا المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض من لانه اذ
المستدل من الوصف على مطلوبه وانما دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وتكمل هي مانعة في الحكم ببقاء دليل المستدل اذا السائل يقول
للمجيب ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن من الذي من الدليل ما يدل على خلافه فليس كنه تعمر من الدليل بالابطال ثم المعارضة
من السائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمحققين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة من لانه يمتنع حثيثا مستدلا وليس
له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بطلان
لا يادى معترضا ومجيبا كجهل ان المعارضة اعترض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا يتم حجة
بالم تسليم من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبذلك ان القرآن انما صلت حجة عند السلامة من المعارضة
فكانت المعارضة اعترضنا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان استند في القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان يفوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما طينته من ان يكون حجة الى ان تخرج احدها كانت المعارضة بيان ان اذ ذكره المستدل ليس بطله
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة لا تمتنع ابطالا ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة متضمنة
ابطال التعليل المعلق ذلك لان المعارضة اشياء وصف مبتدأ به يجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض لابطال الا بطلان المناقضة
الابطال دليل بيان تخلف الحكم من الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والاصل فلا تضمن
هذا النوع من المعارضة احدى خاصية المعارضة بسبب الحكم على مبتدأ واحد في خاصية المناقضة وسبب ابطال الدليل سمي معارضة
فيها مناقضة وبطلت المعارضة اصلا لانها تصدق والمناقضة تضمن بطلان دليله ونسأد لانه على الحكم وقد اختلما الخرج رحا صديقا ان
تسليم دليل المستدل حجة والممانعة على الحكم والمناقضة تضمن بطلان دليله ونسأد لانه على الحكم وقد اختلما الخرج رحا صديقا ان
المناقضة لا تدور على السبل الموشرة فكيف تكمل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور القاشرة قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
ممانعة في الحكم صريحة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القول بالعبارة في مثلها المتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان القاشرة
لما قبل الا بطلان علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلق مشبه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو متورث حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو نوعان اولى آخره اسما القالب
نوعان في القالب في المناقضة يستعمل المعنيين احدهما ان يحمل على الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصة والكوز والثاني ان يسلط على
الحا جزاء ظاهره بالقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد هو تفسيرية الشيء على خلاف البينة التي كان عليها فكذا
لنفس القياس يستعمل القالب في المعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد هو تفسيرية التعليل البينة التي كان عليها احداهما اي احد النوعين

المطلوب عليه والعلية معلوم لا على مثال قلب النار فان العلية تكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه متجاكرا ان اخل منها وهذا الحكم
 يصير على التليل بقله وظله اعلاه فكان قلب النار وانما يصح هذا النوع من اقلب فيها اذا اعلن المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل
 علة الحكم اخرى فتم حذاه الى الفرع فاما اذا اخل بالوصف محسن فلا يد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما
 علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى يتحقق هذا النوع من اقلب وثل قول اصحاب الشافعية رحمه الله انه ان الاسلام
 ليس من بشرائط الاحسان حتى لو زل لم يزل اى الحر الشيب حرم عند جميع الكفار جنس بجلده كبرهم مائة ويرجمونهم كالمسلمين اى الاحرار منهم
 وبقوله اية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرميهم الشيب منهم والبكر والقيس يقعان على الذكر والاشبه فجلدوا
 بجلد المائة علة لوجوب الرحمة فلما المسلمون بجلد كبرهم لان فيه ترميم لان ترميم شيبهم لانه بجلد كبرهم قبله ما نصب علامته في الاصل
 وهو بجلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو جرم الشيب علة لهذا القلب مكرهه صورة حيث علل انما كان التليل بدل على خلاف الحكم الذي
 اوجبه لعل وفيها معنى المناقضة لان اجملة العلة ملة لما سار حكما في القيس عليه تبليغ القلب واخل فيه ردية حكما فصار الاصل كخرج
 من ان يكون مقبضا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيقضى قياسه بما قيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما اخل اى هذا التليل لا انقلاب فسد
 الاصل وبطل لقياسه من اقل من الاقوالهم الكفار جنس بجلد كبرهم مائة في جرم شيبهم وهذا ليس بشيء فضلا من ان يكون حجة او لا تستند
 اصلا واذا في اى النوع الثاني من اقلب ان جعل اسائل وصف لعل شاكر النفس بعد ان كان شاها عليه وهو ما خذ من قلب
 اجواب ما انه الضمير للشان او لا وصف كان نظره اى ظهر الوصف اليك ميت كان شاها لك يستلج منك فصار وجه اليك حيث صا
 شاها عليك بما جك من خصك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبما قلب يصير لعل اليك وان كان المراد من كان انظر
 السائل معنى قوله كان نظره اليك كان سرضا منك وقاذا لك بان كان با عليك فصار وجه اليك اى صار شاها لك مقبلا عليك
 بالا مائة وهذا النوع سارضا من حيث انه تبليغ لوجب خلاف ما اوجبه لعل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الدرس
 يشهد بقبول من وجه وابتداء من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحدا من الخصمين على الاخر في حادثة ختم الحكم الاخر عليه
 في عين تلك الاحاطة فانه يتناقض كلاهما بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان المتعارضين يوجب المناقضة
 فيستدل العمل بالاشتباه الى ان تبين رجحان لا مدخل على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من القلب لا يكون لا يفتقر
 الا بوصف دائر على الذي ذكره لعل في اى في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب
 يكون تبليغ الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون تبليغ الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
 صفة غير شعبة لا لابطال افعال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقريره لا تبليغ فلا يجعله في حكم شيء اخر مثال اى مثال
 ما جرى فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يثاوى الاستيعاب النية كصوم القضاء
 فعلقوا وجوبه بيقين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استثنى من تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم
 القضاء وانما تبين بعد شروع فيه وهما اى صوم رمضان تبين قبل الشروع فيه لانقاذ سائر الصيامات عن الوقت فوجدنا في
 القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما اجمعه اخصم حيث لم يبين انه متعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا معه
 في هذا الوقت تبليغا علينا نحن من باب زيادة ما تركه اخصم وبينما نحن في النزاع فكان قيااس هذا الصوم من اقله

وزعم بعض الأصوليين أن القلب مردود والآن المعتبر من أن لا يعرض في القلبية نقض حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز أن
 يكون العلة الواحدة والأصل الواحد حكمان غير متنافيين وإن تعرض لنقضه فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل ولا إثباته بعلمته كمال
 اجتماع التقيض في محل واحد واستحالة اقتضائهما على حكيمن متنافيين لتعدد ذاتياتها بالاجتماع من الأول أنه ان لم يعرض
 لنقض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قاعدا في الدليل إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني أن شرط القلب
 اشتغال الأصل على حكيمن غير متنافيين في ذاتياتها قد امتنع اجتماعهما في الفرع بأصل منفصل أن لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونفيه
 حقيقة لاستحالة وإذا كان كذلك يصح حصولها في الأصل من غير استحالة لعدم تنافيا في ذاتياتها فيمكن أن يكون العلة مناسبة للحكم
 في نظر المستدل ولنقضه في نظر السائل وإذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت أن القلب صحيح وهو معارفته كان للمستدل
 أن يمنع حكم القلب في الأصل وإن يقيح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وإن يقول بوجوبه إذا أمكنه بيان أن اللازم
 لا يتأثر في حكمه وإن يقلب قلبه أو لم يكن قلبا بقلب سنا قضا الحكم لأن قلب القلب إذا فسد بالقلب الثاني سلمه أصل القياس من القلب
 كذا في مائة نسخ الأصول ورايت في بعض نوادر أصول الفقه لا يمكن القلب المنقض على القلب لأنه خرج مخرج الفساد لكلام بعضهم
 الأصح سبيل التعليل لا يخرج الأبيان أن هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الأول صحيح لأنه تعليل في
 مقابلة تعليل لعل فير عليه ما يرد على الأول وأعلم أن تجوز الاعتراض على العمل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة
 وفساد الوضع شكل لأن العلة بعد ما ثبت تأثيرها بالبريل يجمع عليه كحتم القلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فانه
 لو ثبت التأثير لوجب إبطاله في إيجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بحمل الرجم على العلة لا يرى أن التأثير في حتمنا في المذبح
 سموك تعلق حقيقة بمطلق موت المولى فلا يجوز فيه كمال الولد لما ظهر لتطبيق العتق بالموت في أثنى من البيع في أم الولد لا يمكن قلبه
 بأن يقال ما تعلق العتق بالموت لأن البيع لم يجر وكذا لا يمكن القلب ببيان التأثير لتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الأول في
 التأثير لا يقبل منه قوله لأن القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر وإذا كان كذلك فيجب أن لا يرد حقيقة القلب
 على العمل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العمل يرفع ببيان التأثير كما يرفع صورة المناقضة
 المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العمل للطردية يؤيده ما ذكره صدر الإسلام أبو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الأول
 انما يجب في كل طرفين الحكم فيه علة والقلب الثاني يوجب على المظهر التأثير ما ذكره نسخة أخرى من أصول الفقه والمخلص من القلب
 ما ظهر الوصف في الحكم الذي ملل دون الحكم الذي قاله خصم فقيبين أن الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وأنه كالمناقضة
 وفساد الوضع من غير كون واحد لم يحوك وقد قلب العلة من وجه آخر وهو صيغة فاسد مثاله بحد عبادة لا يعنى في
 فاسد ما فلا تخرج بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك ويجب قول أصحاب الشافعي في أن بشرع في صوم التطوع أو
 صلوة التطوع لا يوجب الحضي فيه حتى لا يجب القضاء بفساده هذه هي عبادة وسجدة الصلوة والصوم لفعل التي شرع
 في عبادة لا تعنى في فساد المعنى إذا فسدت لا يجب ولا يجوز تأملا ولا يعنى فيها واحترافا من كذا فانه وجب بالشرع إلا أن
 يجب فيه بعد الفساد فيجوز أن يلزم بالشرع كالوضوء فانه لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كان كذلك أي لما كان
 الشأن كما جئنا أن ما شرع فيه عبادة لا يعنى في فساد ما وجب أن يستوى فيه أي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر

لما افسح النزاع الامر حيث انه يعدم تلكا المعاني في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدمه في كذا
 يصلح دليلا عند تعارضه في كذا اذا اطل الجيب في حرمته بيع الجبس بعبه شفا ضللا بانه كليا قول الجبس كغيره من عبه شفا ضللا كما هو عليه في كذا
 في كذا انما هو ان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الافتقار والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فكذا المعنى يتعدى الى فصل عليه هو
 الاثر والذين ونحوهما اذا لا يتأثر الجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تقتضي للسائل الامر حيث انه ليس بوجوده في كذا
 وقد ثبت ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الظاهر ولم يوجبنا الفرع فكذا المعنى يتعدى
 الى فرع مختلف فيه وهو الملوكة ما دون الكيل لما ثبت نشا والوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالقتاد وهذا المعنى قوله والفساد
 نسائيل الذي عارضه به لو اقاما تعدية واعلم ان المعارضة في الاصل السمي بالفرق عند الجمهور هي من لاسواد الفاسدة التي لا يقبل
 من السائل على ما بيناه في الكشف ولا يقع الفرق بل هي صحيح في نفسه في الشئ وبما ايراده على طريق ليقبل منه فقال لكل كلام صحيح
 الاصل في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المفارقة اي ذكره السائل واول الطريق وفي مقام الوصول على وجه الفرق ولا يقبل منه
 تذكرة نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الاكثر لتقبل بنا الامانة كقولهم في اتفاق الراي اننا اقمنا الراي ان
 المرحون نفذت من هذا سواء كان الراي موصرا او مسرا الا اذا كان مسلما يوم العبد بالسكاية في اقل من قيته ومن الدين ثم يرجع
 على المولى منه يساوه وعند الشافعي رمل العبد لغيره فاقا اذا كان مسلما قول ادا دعه وله قولان في المسرعة لاصحابه في كذا
 بان الاتفاق يقتضي من الراي ان من المرحون بالابطال اي بطل حقه في الدين بدون رعاه به وهو البيع بالدين عند الجمهور
 الدائم عندنا فكان ردودا كالبس اي كما اذا ابلغ الراي المرحون بخير اذن المرحون فقالوا اي فرق اهل الطريق من اصحابنا بين الجبس
 الذي هو الاصل وبين الاتفاق الذي هو الفرع فلو لم يكن الاتفاق مثل البيع كان البيع سمي البيع بعد وقوفه فيظهر اثر من المرحون
 في البيع من النفاذ فيعتقد على وجه يمكن المرحون من فسخه بملكان الاتفاق فانه لا يتقبل الفسخ بعد ما صدر من الاصل في عمله فلا يظهر اثر
 من المرحون في البيع من النفاذ فيعتقد لازما كذا فرق فتصح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل
 فلم يقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتدريه حكم الاصل ودون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط
 هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقت اي توقيت ما قيل الراي في ابتداءه والبيع بعد ثبوته لانه
 حق للمرحون لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراي بالاجماع حتى لو تبين الى ان يذهب عن المرحون ثم البيع كذا في الامر وان كانت في كذا
 في كذا لا يعتد بطلان اصله لا لا يتقبل الفسخ والرداي اتمنى من الاصل شيئا لا يتقبل الفسخ بعد ثبوته والرداي ابتداءه فان العبد لو رد
 الاتفاق لا يرد ولو اذ هو المولى ان يمنعه لانه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير حكم الاصل لانه لا يابطال من الاصل غير الاتفاق
 على وجه التوقف واصلنا نصيب على التغيير او على المصدر وما نفعل به والدعا علم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلكت في بيان من
 المعارضة بعد حجة ما فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم ينفذ بطريق من الطرق المسلمة في دفع العلة من الممانعة
 والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال الجيب ان يساوي السائل في الدرجة باقائه دليل وجوب
 خلاف ما اتفناه دليل الجيب فوجب وقد بينا الترجيح اذا لم تندفع بطريق آخر فان لم يثبت الجيب الترجيح صار منقطعا وان حج علة

فالسائل ان يعارضه بترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بملته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دعه الميول ان يميل بالراجح واهمال
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتخفيف لقوله تعالى فامع به واما اولى الاصل
فقد ابرأ بالاعتبار واهل بالمرجوح اعتبار قوله عليه السلام نحن بحكم الظاهر الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتسكت العامة بامراج الصواب في
على تقديم بعض الادلة العقلية على البعض اذا اقررت به ما يتقوى على معارضته فانهم قد موافقوا في الغالب في التوقف عند التماسين على غير
من روى ان الامام الحسن الماروق قد موافقوا بارت من ارجح احواله عليه السلام كان يصح جنبا وهو صائم على اروي ابو هريرة عن الحسن
بن عباس رضى الله عنهما عن النبي عليه السلام من ارجح جنبا فلا صيام له قولى على ذلك بغير علم بملته وطعن غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه
غير المنعقدة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكسر تعداده ولكن الظاهر لا يجوز ان يميل بالراجح بقوله في الجواب
والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الاسود العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام امام المسلمين حقا فهو منزه
عن ومنه في الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب اهل بالراجح ولا تقسيم المرجح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين او ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اعمى واخرى صولا واشد استغناء عن التامل ولذا لك قلنا اذا
تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل لما خروا لنا في ان عرفنا التام في مرجح او دلالة والادعاء المصرا الى دليل اخر
او التوقف ولا في معلوم ومنظون لاستحالة بقاء الظن في مقابلته العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل العقلية والاقضية منها
فقد تعارضها وجب الترجيح على الادعاء التي ذكرنا قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل نى زيادة المدعى على الآخر صفاتي قالوا ان
القياس لا ترجح بقياس آخر اى زيادة احد على اثنين على الاخر وصفاته كونه لان ما ذكره من الرجمان لا معنى
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشيخ خذت المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقارنه وكان التقدير هو
عن بيان زيادة واحد الاثنين على الاخر وصفاته ولما قال القاضى الامام ابو يد ر عما كتبه والترجيح انما الزيادة لا احد
على الاخر وصفاته من قوله وصفاته ان الترجيح يقع بالامارة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا فقوم
به المعارضة من وجوه كرجحان الخيران فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المساواة بين نفعتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
بها المائنة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تصد في العادة كالذاتن او اجمعة او الشعيرة مقابلته العشرة
لا يعتبر ونسب على عادة ولا يفرق له الوزن مقابلها بل مبدوء كعمل كان لم يكن بخلاف استه وسبعة ونحوها اذا قولت ما العشرة
فالكان لا يسمى ترجيح لان استه بنحو ما يجبره في مقابلته العشرة ولا يبرر واخره بقوله وصفاته من الترجيح بكثرة الاول بان يكون في احد الرجمين
حديث واحد او جاز من احد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو انا الى آخره وقد اختلف في ذلك بعض النظار من اصحابنا وبعض
اصحابنا الشافعي رحمه الله في الترجيح لان الدليل الواحد لا يقيم الدليل واحد من جنس قيسات اطلاق بالتعارض يستفي الدليل الاخر سائلا من الكفاية فيصح
به لان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق على الامرين المتعارضين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي ما ندره دليل اخر مثله في اغتراف
الحكم في ترجيح على الاخر لا ترى ان على القناعة من اصول ترجيح على المتعارضين اهل احاد المتفرقة لتوقيفها بكثرة اصولها على المتفرقة من اصول
وكما يدل على حكم واحد يكون او على ترجيح من اعادة واحدة المتفرقة من اصل واحد لقوتها بكثرة ثباتي نفسها فكثرة اصولها اذ

عامة لا يصحح الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الاول لان الشئ انما يتقوى بعينه توجده في ذاته لا انعام قتاله اليه كما في الحسوات
 وفي الان الوصف لا يقر ام لا بعينه فلا يوجب اعتبارا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستدركه فلا يكون تبعا لغيره فلا يوجب
 بالانعام الى غير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل لنفسه يوجب الحكم على خلافه فيستاقط الكل بالتعارض وبذلك انما كانت
 العلة المترتبة من اصولها باعتبار شهادة الماصول بصحتها فتعززت فاعلمنا فترجح على الاخر بقوة تبينها فاما المصلح فلا يتقوى
 بكثرة شوا ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المترتبة لا بصحة علة اصل خرو لا تسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة
 الاول فانه لو اجتمع قياس من عارض تلك الاقضية بغير واحد من اخبار الاحاد وكان ذلك الخبر ارجحيا لما لو كان القياس من احدى
 لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجح الاقضية المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد وكذا في ما ذكرنا اتفاقهم على عدم
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصح مرجحة للمجته وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجية
 بطريق الاصل كالدلي يشهد بطلان كضمان وحده في السامع فانه تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصحة
 فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور اليك من هذا
 في شهادتهما ثبت ان الترجيح بكثرة الاول غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير مغالاة قوله وان كانا لكتبا
 واحديث وانما ترجح البعض على البعض لقوة فيه اي وشل القياس للكتاب في انه لا يترجح اية بالانعام اية اخرى او حديث
 اليها ولا الحديث بالانعام حديث آخر العلة ولا يترجح كل واحد منهما بالانعام قياس اليه فكل من بين شائنا رحمهم الله
 ان انصير المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتباينها فيصير مرجحا والاصح ان حد نص لا يترجح بالقياس لان من جنس
 ما يصح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما يترجح بعض الدلائل غير واقعة فيه بان كان احد المتعارضين
 او كتابا والاخر اطلاقا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر ضعيفا او احدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احدهما الدليلين حديثي الاخر
 على ما من بيانه قوله وكذلك اى دلتا لا يترجح احدي الدليلين بل يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته
 حتى اذا جمع رجل رجل جراحته واحدة صاحب القتل خطأ وجرحا من جراحات مثلا كذلك ايضا دلتا من جميع الجراحات كما
 الدية عليها نصفين وتخل عنها العاقلة ولا يكمل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحته من
 جراحات صاحب الجنايات المتقدمة عليه تامة ليصل معارضة لجراحته صاحب واحدة فلا يصح وصفا للجنايات اخرى فلا تقع بها
 الترجيح ولو قطع احد هاتيه ثم جرح الاخر بقتله فالتاقل هو الذي جز بقتله دون الاخر لزيادة قوة فيما هو ملة تامة للقتل من
 قتله وانه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله فكل لاخر قوله والذكي يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
 الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاخر بان كان احدا القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
 كان مرجحا عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا يكون حجة فلكا في الترجيح فانما يصح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
 يستند في حجة فان الوصف به صراحة فيما كان اقوى كان الاجتهاد برادى للفضل وصف في حجة اى لزيادة اثره وكذا في كل

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في مصادقة القياس فان القياس وان كان موثرا بمرجع عليه الاستحسان لزادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير مرجع الخبر لقوة الاتصال فانه لما هاجم به الاتصال بالنبى عليه السلام تقوى به بوجوب قوة في الاتصال من سلاسة من لا
وصبط راية ونفعية على امرين فان قيل ان الشهادة صارت بمنزلة العدالة كما صار الوصف بمنزلة الاثر فمر الشاهد لا يترجى بقوة العدالة
عند التعارض حتى لو وجد أصل العدالة في المجاهدين تحت التعارض وان كانت العدالة في احد المجاهدين قوى منها في الجانب الاخر وكذا
القياس ان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا يترجى احد القوتين الاثر قلنا الشهادة صارت بمنزلة العدالة لانها لا تترجى بالحقبة بالحقبة والناس في ذلك لا يرون
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يثبت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
مع العدالة فمما يثبت ان العدالة لا تسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاندماج من ان كتاب ما يثبت احكامه فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوتوف على حقيقة فضل العدالة متعذرا لانه امر باطن وربما كان الذي يظن اننا عدل في رتبة في التقوى من الذي يظن انه
دون فيما يظن تاثير العلة فان قوة الاثر عند المتقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما يثبت بادلته معلومة تتفاوت في القوة
بعضها من بعض كمن العمل بها والاشكالية التي تنقشت فيها الترتيب لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل سيرة سورساج الطير فان سيرة
نفس في القياس لان لها بها متولد من العلم النفس فاذا اتى في المادة الشرب تنجس الما كما في سورساج البهائم وهذا وصف من الاثر
فان ملاقاته كنفس الما يوجب نجسه بالنفس فكذلك الاستحسان هو ظاهر لاننا تشرب الماهة قهرا وانما عظم حاجات لادوية فيه فلا
يوجب ملاقاته الماهة نجسه كملاقاته سائر العظام الظاهرة وهذا هو اثر من القياس لانه لا بد للنفس من الاكل والشراب وقد جرت منه
لم يوجب الاكل والشراب اصل في الماهة كما كان مع ان وجد الاستحسان قد نال يدليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاول
من تشربها فيترجى الاستحسان على القياس اقوة اثره فمما معنى قوله على مثال الاستحسان في مصادقة القياس مثل على طول
احدة عانة لا تمنع المحرم من كل الامور عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمينه لانه قال ان المحرم على مرام على امر كاذب في حق
حرمة وهذا وصف بين الاثر فان الارواح ابلوا معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت كما قال الله تعالى اودس كان ميتا فاحيا
اي كما قد قديمناه ولهذا الخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل ما كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقلنا انه
يكلح بملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه من اهل المحرة والامانة وقاله تزوج من شئت فيملكه المحرة كسائر الاملاك وهذا هو الاثر
لان المحرة من صفات الكمال اسباب الكلاله والرق من اسباب التفويت محل تجميع ان يكون الرقيق في النصف مثل المحرة في
الكل فاما ان يزاد اثر الرق فتبين على ذلك هذا الشرطت قوته واداروا موضوعا بالتامل في احوال البشر فانه حل رسول الله عليه السلام
التسعة ادا شاد من النساء لفضله وسرقه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الاثر في اولي ودون التفتيح وذلك ما يترجى بالعرف
في المحرة باذن مولاه في الامانة بنيرانها قاله في الاثر في اولي ودون التفتيح بحقيقة لان الاثر في اولي ودون التفتيح وذلك ما يترجى بالعرف
اموال الفقه لغو الاسلام وقادوا ضحاه في الكشف قوله والترجيح لقوة اثباته اي اثباتات الوضوء والمرثية على الحكم المشدود والمادة
ان يكون وصفا عدليا مستقرا الزم احكام التسليم بين وصف القياس لاخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والدرج على محنة
ان الوصف المؤثر انما صار بمنزلة اشره وصرح اشره الكتاب والهيئته او الجاهل للشبهة باحد هذه الادلة فاذا زاد الوصف ثانيا على الحكم
اداء وقوته لفضل معناه الذي صلا به حجة وهو مرجع اشره الى هذه الدلة كقولنا في مسح اللسان مسح فلا يصح تكراره انما في اول

تخفيف اى في دلالة على التخفيف اى لزيادة ثبوت على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اى قول صحاب الشافعي كانه كمن في الالة
 على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والعلوة وغيره ما دى لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركبة
 في العلوة اتسامه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للمالك بل سنيتها طائفة وتكرار السجدة ليس
 من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكرر وليس بركن مثل الغنقة والاشد
 فثبت ان التكرار يغفل عن الركنية ويهدد وادعاءنا ان المصحح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطبيقه اى في كل مسح شرع للتصغير
 ولم يقتل فيه سنة التطهير كالتيه مسح انجا بر ومسح الجوارب على قول من يجزه واحترق بقوله في كل ما لا يعقل تطبيقه عن الاستحباب
 بنية المادفانه مسح وقد مخرج في التكرار لا يعقل فيه سنة التطهير اذ المقصود من ازالة الغناصة او التقيت والتكرار اثره في تحصيل
 هذا المقصود والامر اى ان الاستحباب والمادفان افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكان التبدل بالنفس كما في مسح الارض اخذ قوله
 والترجى بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجع ومعناه ان يشهد بعد
 الوصفين اصلان او اصول فرجع على الوصف الذي لم يشهد الاصل واحد مثل وصف المسح في شاة الثلث فانه لما شهد بسجدة التيمم
 ومسح كنف ومسح اجمية وغيره ولم يشهد لصحة وصف انفسه اى الركنية الا العنل ترجع عليه ثم دعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا في
 رجوعه بعد ان الترجع بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا ترجع بكثرة الرواة
 على ما مر بانه فكذلك هذا دلالة من جالس الترجع بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليه وحده وعند الجمهور هو صحيح لان اجمية
 سبه الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
 من شدة التأثير والاثبات على الحكم فيثبت بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلت للترجع وهو من جنس الاشتباه في الحكم فان كثرة
 الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الصحيح ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فبعضه شهورا او متواترا فترجع على
 ما ليس بتاكيد لهنه فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجع الوصف الذي ذكره ليرجع الى الترجع الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني الا ان يثبت قوله لان
 في كثرة ليس زيادة لزوم الحكم مع قال شمس المنة رحمه الله في نوع من هذه الانواع اذ اقترت في مسألة الاثمين به امكان تقدير النوعين المختلفين
 في اعتبارهما وكذا في التعويم وذلك لان الاقسام الثلاثة اجبة الى معنى واحد هو الترجع بقوة تاثير الوصف الا ان اجميات الثلاثة تختص باعتبار اجميات
 والترجع بقوة تاثيرها على نفس الوصف والترجع بالاثبات بالنظر الى الحكم والترجع بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في
 بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجع من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التليث
 متساو في هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه وبعبارة بعضهم ان الترجع في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وليس هذا كترجى القياس
 بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على عليه وفيما نحن فيه القياس احد والمسمى واحد لان اصوله كثرة والما كترجى
 بنسبة الاشياء لانه ترجع اوصاف كثرة مع كون القياس على مقتضا كما قالوا في الاغ ان لا يعق على افعية عند الدخول فحكمه لان الاشياء
 بينه وبين العلم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محسوسه ويشبه ابن العم بوجه مثل جواز وضع الزكوة من لظفر
 وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه على حلية وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للحجج من الاصل
 والفرع وكان من قبيل الترجع بكثرة الدلالة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوة وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم الرابع من القسم
الستين ومعناه ان الرضا اذا كان مطلقا استلزاما ان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذات
او دل على تنكس في مقتضى بعض المتأخرين لا عبرة به لان الحكم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود
لان ليس الشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا يلبس من سبب ونحوه اعمامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي حصل موجه ملة دليل على اعتقاده من الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شئ له ارضا
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال في الفرع الاول وفيه غرته عند المعارضة لا اذا عارض بها الترجيح بترجيح اخر من
الانواع الثلاثة كما ان اوله مقدم عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الرأس نه سح في وضوء فلان
مكره فانه ترجيح منه قولهم انه يركن في وضوء فيسقط ثلثه لان ما قلنا ينكس باليسن مسح كمنس الوجه واليد والرجل وما قالوا انكسر
لان المنصف يتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخرة انما قرابة محوت للنكاح لا يجابا بالمتن احق من قولهم بجواز وضع زكوة احد ما
في الآخر لان ثلثه ينكس في بعبه الاعام وما قالوا لا ينكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يكمل لا يجب بيقين قوله اذا عارض فترجيح
كان الرجحان بهذا بيان المنكس عن تعارض الترجحين فانما اذا تعارضت محتاج الى ترجيح احدها دفعا لتعارض شئ لا يتخلف من
ان يتج كل واحد منها بمنزلة راجع الى الذات او الى المحال واحدهما يعني راجع الى الذات والاخر يعني راجع الى المحال ففي القسمين الاولين يظن للترجيح
بقوة في المعاني ان كان فالترجيح المتعارض وتحقق الانتظام وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
الاخر لم يبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال فاما ان ثبته فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ
تس مال الاخر بعد ذلك كاشفا ومعنى محله لا يتغير بغيره من اجتهاد اخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتا وان لا نقول للمنظر كون الذات في نفس الامر متغيرة بحالها
من ان الترجيح بالذات والمحال قد يتقاربان في شئ واحد كونه مسألة التهييت رجحانا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ترجح
المنعم ايضا واعتباطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في كتابان احوال فائمه بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم عدمه في حق نفسه لم يقيمه بقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
كل وجه وهل فيها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يكمل الاخر راجحا باعتبار المحال لانه يصح نسخا
وابطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بنسبه والتبع لهذه لا يصلح به عللا لما هو اصل نفسه وناسخا له وقد مر وما يبين تتبع الشئ لا يصلح مطلقا
لذلك الشئ ولكن يصلح مطلقا لشيء اخر كجوابه مثل الاول قوله وعلى هذا لا يلزم ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالمحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم بين ان يكون رتبة قبل تمتص النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق بجوازه بالفرعية فاذا وجدت
الفرعية في البعض ون البعض تعارض اي البعض الذي وجبت الفرعية فيه والبعض لم يوجب فيه او تعارض وجود الفرعية في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفسخ في الكل لانه ركن واحد لا تجزى منه
فساد افرجها بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجبت الفرعية فيه وجود الفرعية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكما
بالصوم ورجحنا البعض الذي لم يوجب فيه الفرعية فمحمم الفساد اعتباطا في باب السادة فانه اذا اجتمع فيها جهة واحدة

بجهة الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من ايجاب الوجود لانها تحصل بانعدام الوجود وهي متنى راجع
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالمال اعلم ان الاستدلال
كروادجها كثيرة في الترجيح الصحيح والفساد بحيث لا تكاد تقبض الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجود الصحيح على هذه الاربعة لا
سوى البينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجود الفاسد مثل الترجيح بقلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح
بقلة الاوصاف ونحوها فلهذا القادة في الاشتغال بذكرها واعتزاز التطويل ذهوني مقام الاختصار واقتضاها على ما ذكره الامت في آخر
وقد بينا في كتاب الكشف توفيق الله عز وجل

فحصل قوله نعم جلياً ثبت بهج التي مذكرا سابقا على باب القياس من الكتاب وانتهى والاصل شيان لا احكام المشروعة مثل حمل ورجح
واجواز الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل السابك لعل والشروط وانما قيد بقوله
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بالقياس من غير الحكم لا تثبت
وانما يصح التعليل للقياس اي لا يلحق القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس تعدية حكم معلوم ثابته
در شرطه بوصف معلوم والله يحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فانها ما اى تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون
الحماق احوالها من القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانها وشرطها وما يتعلق به الوسيلة يقرب الى الفهم ولعل القول
والمسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس والوسائل مقدمة على
المقاصد لا نقول كون القياس اصلا من اصول الشريعة ووجه من محجوب واجب وصل اليه الترجيح المتقدم وترتيبه عليها فلذلك لازم تأخير
بيان ذلك الجملة اجماعا به قوله تعالى الله تعالى خالصه وحقوق العباد فالقضية بالنفس في القياس قال السيد الامام ابو القاسم صاحب
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا يرب في وجوده ومنه السجود لم يعين من اى وجودا باثرة وهذا الدين من اى موجود صورة ومعلمي الفقه
من في ذمته فلان اى شيء مبرمج ومن كل وجه قال من الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يختص به احد ومنه سبحانه الله تعالى
تعليلها كالمختص احد من الجماعة كمرته البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم اتخاذه قبله منصوصا ومثابة لا اعتد راجعهم وكمرته انما
ما يتعلق بها من عموم المجتمع في سلامة الاشياء وصيانة العرض ارفع اسيف بين اشياء يصف الناس بين الزنا وانما يسا اليه
تعليلها لانه تعالى تعالى من ان شفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون مخالفا لوجهه التعليل لان كل سواء
من ذلك بل الاضافة لشئ اعظم خطره وقوى نفعه وشاع نفعه بان يفتن به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كمرته
مال غيره فانه من العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك لا يلحق بالغير باجته المالك ولا يلحق الزنا باجته المرأة ولا بابا اجماعا قوله كذا القذف
واما اجتماعه وحق العبد في مال هذا القذف فاشتمل على اثنين بالاجماع فان شرعه لرفع عار الزنا من المقدوس ودليل على ان فيه
حق العبد وشرعه حدنا جدا دليل على انه من الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالب عندنا متى لا يجزى
الارث ولا يتقطر بعقود المقدوس الا في رعاية بشرى الوليد من ابي يوسف رحمه الله في القذف عند الاجتماع حتى لو قذفه
من كلمة واحدة ادى الى كليات متفرقة لا يقام عليها لاحد واحد وعنده الشافعي رحمه الله حق العبد فيه فالب فيجوز فيه العقوبة الا في
فيه التماثل حتى بان سبب لوجوب القتل من مرضه ومرضه وكذا المقصود وقع عار الزنا من المقدوس وذلك حقه وان كان

البناءية على العبد منقذة تعود اليه علمه من كذا الحكم يدل عليه فان قصود العبد شرط في نفس العبد فانه يدعى ان له عليه عدا القذف
لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المحذور في المال وادى الزور متى لو خاصم في احد لا يثبت اليه وكذا لا يعمل الزور
فيه بعد الاقرار ولا يسلط بالتقادم ويقام على المتأسر بالاتفاق وانما يوافق المتأسر بما هو من حقوق العباد الا ان الحق قد لا يمكن من
الاستنار بنفسه كما يمكن من الاستيفاء والقصاص لان العبد يحتاج شدة ومقنة ومن لم يترأس ان يربط على العبد المشروط من حيث اعتبار الحق
اللفظ فغيبه فهو في الامانة فعالمهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحد وهو من الرقعة ولا يجري فيها الزيادة والقصاص نفوس اليه ونحن
نستأنس بالسبب بالحكم اما السبب ان عدا القذف يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف بمعناه فقد اتفق بهتممة الزنا فادى به الحد على القاذف ليكن
بوجوده اوجبا من لا قاذم عليه ليزول استيادته من القذف فذلك الله حتى لو كان المقتدوف بمجوزات لم ينفذ الله لم يمس القاذف ولما وجب تصفيه
اثر الزنا فاعلم انه قد كان احدا لو اوجب عليه خالصا وجبا ان يمس على الظلمة بوجوبه لا يجب الكفر عند ادعاء اليضا ولكن هناك
بما هو الله حرمه عرض المقذوف فاعلم انما في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب من هذه الطريقة والوجه الاول واجب
في الحق عند تلك الوجبات في وجبا الحق عند تلك والمعد فقلنا معظم الحق في عدمه عز وجل فكل ان قصاص على ان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية
على النفس فيما سبب الحق وهو حق الاستيفاء للعبد من حق العبد لا يجعل الله حرمته له ذلك فصار معظم الحق فيه له فاما الحكم فهو ان
حرمات القذف لا يسلط بحجبات العبد من الكفر والابانة كما لا يسلط حرمات الزنا بالامانة التي ثبتت مقامه تعالى بكفره وجبايتها ولو كان معظم
للعبد يسلط بكفره الذي يسلط حرمته وحرمته وكذا تصفه بالرق من الحكم الدلائل على قلنا لان يجب خالصا ولا يصف بالرق كما كان المال
فانما تصف بكم يجب مقامه تعالى من العقوبات التي تقبل التصفية والدليل عليه ايضا ان تصفيه الى الامانة وهو اتمتعين ثانيا في استيفاء حق الله
تعالى فاما كان حق العبد فاستيفاءه الذي لا يعتبر قومه التفاوت فان الزوج ان يبرز وجهه لما كان فذلك حاله ولا ينفذ الى توهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان البانة كما تيه من صاحب الحق يزوجهم من الجاني ويكون من صاحب الحق يزوجهم من الجاني من صاحب الحق من ذلك اذا
ظلمه وكما يزوجهم احدا منه مع انه لا يزوج صاحب الحق يزوج الزيادة من تصفيه حقيقة كونه السيرة في القصاص من استل من سائل يدل على ان العبد
فيه حق او نحن سلتنا ذلك فادى ان معظم الحق الذي اوجبته به ليدل على ما كان للعبد فيه حق حرمته والكان معظم الله تعالى شرط الدعوى في غير
احد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسن الله تعالى لا يثبت على شترهما فان الدعوى لا تنافي في احد كما في الية كونه بعد ما ثبت بالاقرار لا يبر
فيه الرجوع ايضا لان انفسهم صدقوا بالاقرار فلا بد في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف اكان محض من الله تعالى فانه ليس له بغير ظاهر
فثبت فيه شبهه الصدق فاحمد على الشبهة الا ترى انه افاضت بالنية لئلا لا تكار فيه لان النية ترد انكاره واذا ثبت بها فعند الله بحري فيه
الارث لانه خلافة وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالافعال العبد انما يكاسق اسقاطا يمحض فقالوا ما غلب فيه حقه فلما جوع الله العبد
فلا يكاسق العبد اسقاطا وان كان له فيه حق كالدرة فانه لا يقطع الرجوع لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط قوله
كما قصاص من حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص شغل على الحقين لما ذكرنا ان اهل جنات على النفس لصدقه في فيما حق الاستيفاء والكان
للعبد من الاستيفاء ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شدة على الحقين فان كان من العبد واجبا بخلاف والدليل على ان فيه حق من العبد
انه يقطع بالاشياء كما لمجدوا اسما لصدقه وانما يجب جنبا فاعمل في الاصل لسمان لعل حتى يهلك الجماعة بالواحد ولو كان نعمان لعل من كونه
كالدية لا يتلون به فاجزته الاصل يجب مقامه عز وجل ولكن لما كان برب بطون المانة التي تنبى عن معنى اجبر بعد لا مكان وفيه معنى لمقابلته بمل

بن ذوالجود علم ان حق العبد راجع والیہ اشیر فی قولہ تعالیٰ و لکم فی القصاص حیوة ففی قولہ لکم اشارة الى انما من حق العبد فی اسم القصاص البیانی
 من الملائمة اشارة الى معنی الجبر کذا قیل و کذا تفویض اشارة الى الوسطة و جریان الارث فیہ و معنی الاعتیاض عنه بالمال بطریق الصلح و معنی العفو
 بالاجماع یل علی سبجان حقہ ایضا قولہ لکم اشارة الى ان العبادات خاصة کالایمان و الصلوة و الزکوة و نحوها مثل الصوم و الجہاد و الحج و ہی علی مراتب
 فلا یان یصل و سایر العبادات فروعہا و لا معنی لما بدوہ اصلہ و هو یصح بدوہ سائر الصوم و الصلوة و الحج و الجہاد و عباد الدین و لہذا لم یصل جنبا
 شرعیہ من شرائع الرسلین شرعت شکر النعمة الہدی من تفضل ظاہر الانسان بالمنة کما اشیر الیہ فی قولہ علیہ السلام انما اكون بعد انکون
 الا انہا لما صارت قربة بواسطۃ الکبیرۃ كانت دون الایمان الذی صار قربة لما واسطۃ ثم بعدہ الزکوة لتعلقا بسمۃ المال الذی دون نفسه
 النفس و بعدہ الصوم لانه شرع ربانۃ و قربة للنفس الامارة بالسوء لایصیر قربة الا بواسطۃ النفس و ہی دون الواسطتین الاولیین فی
 المنزلة لان کونها امارۃ بالسوء مصطفیٰ فیہا و لیکون الحج لانه عبادة ہجرة عن الاوطان و سفر الی بیت الرحمن لایجاد فی الاصل لیکتص
 یتعلق منقطعہ و اوقات شریفہ و کان دون الصوم کانه وسیلۃ الیہ فانہ لا یجوز الاوطان و جانب الاکل و الزاد و القطع عن سواد الشهوات
 فی البوارحی ضمنت نفسه و قدر علی قہرا بالصوم و کان الحج بمنزلة الوسیلۃ الی الصوم من ہذا الوجه و کان دونہ و لیکون ہذا الوجه ہذا الجملة
 اجمالا لانه فروع من الکفایۃ و ما یقدم من فروع الایمان و ذلک لان الواسطۃ بہنا کسر شوکۃ المشرکین و دفع شرہم ہی المقصود
 بالرد و الاعلام و ہذا المقصود یحصل بالبعض و کان من فروع من الکفایۃ ثم الکفر خانیۃ قائمۃ بالکافر خانیۃ بانقیارہ و کان امرہا مضایفہ
 و اجمالا الذی شرعہ لنفسہ لم یکن عبادة اصلیتہ بخلاف الواسطۃ المتقدمة فانہا اصلیتہ ثابتہ بخلق اللہ تعالیٰ لا اختیارا بعد
 فیہا و كانت تلک العبادات اصلیتہ و اما ما سواہا من نوافل العبادات و منہا و ادلتہا من الزواجر لانہا لیت بواجبہ بل شرعت مکاتبات
 الفرائض زیادۃ علیہا فلم یکن مقصودۃ قولہ و عقوبات کاملۃ اسی مقصدۃ لایشوبہا معنی آخرتا متنی کو نہا عقوبۃ کاملہ و مثل حد الزنا و حد
 السرقة و حد الشرب لانہا وجبت بجنایات لایشوبہا معنی الاباحۃ فاقضی کل منہا ان یکون لہ عقوبۃ ناجزۃ عن ارتکابہ فحاشا لہ تعالیٰ
 علی الخلو من لان حرمتہ حقہ علی الخلو من قال علیہ السلام لکل ملک حجی و حجۃ اللہ یمارمہ و من البیروا انہا انما سمیت عقوبۃ لانہا تنزلوا
 للذنوب من عقوبۃ یعقوبہ اذا تبعہ قولہ و عقوبات قاصرة و تسبیحا اجزیۃ و ذلک مثل حرمان الیراث باقتل قرقامین ما ہو کامل و قاصر بخلاف
 فظہر یطلق علی ما ہو عقوبۃ کما فی قولہ تعالیٰ جزاء بما کذبوا علی ما ہو شوبۃ کما فی قولہ تعالیٰ فلا تقسم نفس باخنی اسم
 من قرۃ امین جزاء بما کذبوا یعلون فمقصود معنی العقوبۃ تسبیحا آخرۃ اذ مطلق اسم العقوبۃ یطلق علی الکامل منہا و ذلک مثل حرمان
 الیراث باقتل فمعنی العقوبۃ فیہ مع وجود حملۃ الاستحقاق و ہی القزایۃ ظاہرہ لانہ نحن عنہم بحق القاتل بنیانہ فی العزم معنی العقوبۃ و لان
 ما یجب لہ اللہ تعالیٰ بالتعدی یکب لمن وقع علیہ التعدی لانیض و لیس فی حرمان الارث لہ عالما الی القتل المتعدی علیہ تشہد انہ
 وجب جزاء اللہ تعالیٰ لہا جرم من ارتکاب ما حرمة کاملہ و لان ما لا یجب لہ اللہ تعالیٰ یجب لہ تعالیٰ ضرورۃ و معنی القصور فیہا نہ
 عقوبۃ بالیۃ لا یتصل بسببہ لم یظاہرہ نہ بخلاف الحد و ذلک لایمکنہ نقصان فی مالہ بل یتنفع بثبوت ملکہ فی ترکۃ القتل و کان عقوبۃ
 قاصرة و الدلیل علی تصور معنی العقوبۃ فیہ ثبوت باقتل الخطا فانہ فی الجنایۃ قاصر بلا تشہد فلو لم یکن فی الحرمان معنی القصور و کان کمالا
 فی العقوبۃ لما ثبت بمثل بنای الجنایۃ کاقتصاص لانه لا یلیق باحکمتہ ايجاب العقوبۃ الکاملۃ بالجنایۃ القاصرة و لکونہ عقوبۃ لایثبت فی حق العبد
 حتی یتوکل موثرہ مما اوخطا لایحرم من الیراث متداخلا لالتقاضی رحمۃ اللہ لان ما ثبت بطریق الجہاد قاصرا کان او کمالا لیس تعدی مقرر

لا محالة وخطیبت بالخطاب والخطاب فی حق المصلی لا یوصف فعله بالخطر ولا بالتقصیر اصلا فان لم یکن تعلیق الجزاء بنجاس الخاطی اذا كان مطلقا
بالمعنا لانه مخاطب اذا خطب جائز الملاحظة لانه لا یرتفع الامن لتقصیر منه وكان الخطاب متوجها علیه سعة الثبوت فیه كما ان جسد الله فی قوله تعالی
ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا فیرد ان تعلیق الجزاء الخاصه وهو الحرامان التفسیر فی الثبوت كما تعلقت بالكفارة ولا یتعلق بها الجزاء
اکمال وهو التقصاص بعذر الخطا فاما الصبا فیناسب الخطاب اصلا لقصور الاله فلا یوصف فعله بصیغ التقصیر لکماله والنقص فلا یتبیت فی
حقه العقوبة لکماله الا قاصرة فمقتل المراد بالجمع فی قوله وعقوبات قاصرة الواحدة لیس فی هذا النوع الاول بذا المثال ولها قال شمس الامنة
رحم الله وعقوبة قاصرة وكذا فی بعض النسخ التنب ویکون ان یلحق حرمان الوصیة بالنقل وجوب الکفارة من حیث ان معنی العقوبة فیها
قاصرة بعد التشم فی اللفظ سعة حقیقة فلا یتحتاج الی حمله علی الواحد قوله وحقوق دائرة بین الامرین ای بین العبادات والعقوبة
وهی الکفارات فیهما معنی العبادات لانه یجب بطریق الفتوی ویؤمر من علی بالاداء بنفسه من غیر ان یتوفی منه جبر کالعبادات
والشروع لم یفرض الی الکلمات اقامه شی من العقوبات علی نفسه بل هی مفروضة الی الائمة فیه فیتوفی بطریق الجبر وكان فی ادائها
معنی العبادات مع انها یتبادی ما یومض جادة كالصوم والاقاق والصدقة ویهما معنی العقوبة لانهما یجب الا اجزیه علی افعال
توجد من العبادات ولذلك سمیت کفارات لانها ستارات للذنوب ولیم تجب بدعاء کما تجب العبادات بل یتوقف علی اسباب یوحده
من البس فیها معنی الخطر فی الاصل کالعقوبات فمن هذا الوجه فیها معنی العقوبة فان العقوبة هی التي تجب جهنم اهلها ارتکاب المخطور
الذي یتحقق الماثم بوجه العبادات فیهما قابلية عن تابدیل انها تجب علی اصحاب الاعذار مثل الخاطی والناسی والمکروه وكذا الحرم اذا خطر
الی الاصطیاء فیمضی صابته والی خلق الراس لا ذمی به من راسه جاد له الا صطیاء واما حق فیهما علیه الکفارة ولو كانت جهة العقوبة
فیهما قابلية لا یتبع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا یتحقق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم یتمتع بالوحدیة والاول
المعذورین نجمة العقوبة یمین ذلك والاصل عدم الوجوب فلا یتبیت الوجوب بالشک بوجوبها تجب علی من لیس یحان فی الیمن ولا فی
الخصیان حلف لا یحکم هذا الکافر فانه لیس یحان فی الیمن لان حرامان الکافر وترك الکلم معاصر حسن فاذا اسلم هذا الکافر وحکمه حث
وهو فی الخمسة غیر حان الیضا لان حرامان المؤمن غیر مشروع ومع ذلك وجبت کفارة فخر فانه جهة العبادات فیهما راجحة ما خلا فیها
کفارة الفطر فان جهة العقوبة فیهما قابلية لان سببها لا یرد من بین المخطور والاباحة لتقصیر الا فطره بالصلح لغنا وهو جنایة مضمة
لکن الصوم لما لم یکن مسلما ما الی الله تعالى بعد وكان فیه ضرب قصور فاقصود البهائیة ووجوبها بطریق الفتوی ظهر فیها معنی للعبادة
کما بمنزلة عدم فی حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ویلادی عبادة ویرجع معنی العقوبة فیهما تحقیقا معنی الزجر کذا فی بعض الشروح
والدلیل علیه انها تنقط فی کل موضع تحققت فیه شبهة اباحة کما یرد فان من جامع علی ان لا یجزم التکلیف او علی ظن ان الشمس
تغیرت وتقدیمین بخلافه لا یوجب الکفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا یوجب الکفارة وان کان بالجماع ظنا تعلقت
بالشبهة عرفنا انها محقة بالعقوبات وقد حققنا ونبهنا کشف قوله وعبادة فیهما معنی المؤنة حتی لا یشترط لها کمال الا لیه وسدقة الفطر
المؤنة الثقل فقول من انت القوم امارتهم اذا حملت مؤنتهم ای ثقلهم وقیل العدة من قولهم انانی فلان واما انت له امانا اذا لم تستعد
وقیل انها من منت الزجل اموتة والهزلة فیهما کمی سے ادا ووقیل هی مؤنة من الاوان وهو المخرج والعدل لا یقتل علی الانسان
او من الایمن وهو التنب والشد والاصح هو الاول کذا فی المغرب والصباح وای صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل علی معنی العبادات والمؤنة

لان تسمیتنا الشرح صدقة وكونه طهرة للعيام عن العفو والرفق واعتبار منته التناهي من يجب عليه كما في الزكاة واشترط البيهقي في ادائه حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادعى الكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالأوزكس والموتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا لان على ان فيه معنى المنة كالنقبة والى معنى المنة اشار النبي عليه السلام او وامن تتولون الا ان معنى العبادة لما كان راجعا لذكرنا من العائنة قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط كمال الاعلية كما تشترط للعبادات الخاضعة حتى وجب على الصبي والمجنون القليلين في مالها كنفقة ذوى الارحام وبذا عند ابى حنيفة والى يوسف رحمة الله وان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورفيقهما يتولى اداء ذلك عن مالها الاب او وصى الاب او الجدة وذا لم يكن لهما الاب ولا وصى الاب او وصى الجد بعد الجدة او وصى النسيب القاضى لها وعلى قول محمد وزفرهما الله لا يجب صدقة الفطر عليها في مالها فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب سببها من مالها لو كانا يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا ادعى عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادعى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولا يشترط عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وجبته يتبني الوجوب واستحسن ابو حنيفة وجوبه فقال في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المنة فبا اعتبار معنى المنة لم يجب مع الفقر كالزكاة وبا اعتبار المنة مع الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والى اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمة الله اوضح قوله وموتة معنى التسمية وهى العشرة سبب العشر الارض النامية تحقيقه الخارج بما اعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على مسنيين وما اعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة كتعلق الزكاة ابا اعتبار ان مصرفة الفقر كمصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شيها بالزكاة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا يحمل شرطه الشرط تابع فكان معنى المنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعه ولهذا لا يثبت على الكافر اى لا يؤزم على ارض الكافر الشرع ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صوته ومنعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه وجاهز البقاء عليه بفقر العشر على الكافر من محمد رحمه الله حتى لو ملك له مائة ارضاء عشرة تحقق عشرة كما كانت عنده لان العشر يجب مؤنة الارض كالحراج فيكون الكافر باطلا لانه من اهل تحمل المنة الا ان في اداء العشر مؤنة من قرينة وثوابا تبعا لمعنى المنة كما في نفقة لايومن والا ولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لما يمكن الايجاب على الكافر فلا تقنين قرينة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يوجد لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع امكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع الحراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرة فيستقيم ايجابها على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تصير عشرة باسلام المالك وعنه ابى يوسف رحمه الله يجب تضييفه لان ما كان مأخوذا من السلم يجب تضييفه اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب وما يبرره الزم على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن النماء معنى العبادة من العشر لان معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها فلم يجب بحث يعرف للفقراء فان قال لا تصرفه لى القائمة فهو اذا حق اخر تبديل لما استتمه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا اسلمه عنه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان المشرع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجهه حتى آخر كان الخارج هو اولى من الية الشرعية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الحراج حيث سبق على السلم لانه من اهل

من الاتيمار فاما الكفر فثابت في القرية من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقوله وحق قائم بنفسه وهو نفس انسان
 والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب بيت باقيا . د على العبد اداؤه بطريق الطاعة
 او بغيره مثل صلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو نفس انسان والمعادن انفسه ما ينفذه المسلمون
 من اموال الكفار بالاستيلاء والملك اسم لما حصل له تعالى من الارض من الذهب والفضة سمي بلان الناس يقيمون به الصلوة
 والانشاء من معدن المكان اذا قام به وقيل لا ثبات الله تعالى في ذلك فوجوهها واشباته اياه في الاصل حتى عدل فيها اى ثبت كذا
 في القرية فانه اى نفس حق وجب اى ثبت الله تعالى يحكم الوتيرة لاحق لاحد في بناء على ان الجهاد حق لانه افراد دينه واعدا له نصيب
 المصايب بل كذا اى صار المصايب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومنى اجمعين
 ذكر الله الرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه فاعل بقوله لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع
 المصايب حق على فديوس كذا جعل جلاله اوجب اثبت اربعة فخاص المصايب للثمانين منه اى بطريق ائمة عليهم من الله عز وجل
 من غير ان يتصور جوبا بالجهاد لان العبد يملك لولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للثمانين جزاء جملا في الدنيا فضلا
 ورحمة فلو كان الخمس حقنا لمنا داؤه بطريق الطاعة بل لا يستحقه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى
 من ساءم في كذا به وتوكله سلطان اخذه ومنتسبه بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اى ولان المصايب بالجهاد
 حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جزوا تصرف خمس الغنيمة له من استحق اربعة انما ساءم من الثمانين والى
 بابهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس معدن الى الواجد منه حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة
 فان صرفها لا يجوز الى من ادارها وان انتصر حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حولان يجوز فان تصرف قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
 ان يتصرف بها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه كذا لو لم يستحق كفاية وهو فقير فلذلك من الطعام مقدر ما يؤدى به الكفاية مثلا
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها ما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتار هو المقصود ولا يحصل
 الايتار ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهنما فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
 امر بصرفه الى جهة فاذا وصدت تلك الجهة في انشاؤه كان هو وغيره سواء قوله وحل لى اشم عطف على قوله جزوا اى ولان هذا
 ليس بحق لزمنا اذ بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لى اشم لانه اى هذا المال على ما تمحيق الذي بيننا نحن
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان ينفذ منا داؤه بطريق الطاعة لم يصير من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا لصيرورته الى
 الواجب وحل لا تعال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير غيبسا كالما المستعمل في البدن يصبغ غيبسا طبعا تعال
 الاوساخ اليه او شرعا تعال الحديث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى طبعا كما كان حل لى اشم بخلاف مال الزكاة
 فانه صار غيبسا لما ذكرنا فلم يحل لهم لغضبتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى لحقوق الناحية اى كثيرة نحو ضمان الدية و بدل
 القتل او المنصوب وملك ابيح والظن وملك اطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما اشم الثاني فاربطة السبب اى من التيميم المذكور
 في الاول الفصل فاربطة لما ذكرت والدليل على انحصارها بان يتعلق بالاحكام اى ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر
 او لا يكون والاول هو العلة . الثاني اى ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اى ان يكون حلالا على وجوده او لا

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان السبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في التسمية اسم لما يتوصل اليه المقصود
 وبمنتهى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصد قال الله تعالى وابتداه من كل شيء سببا اي طريقا هو سبب لانه يسمى سببا لانه يتوصل
 الى البيت ويسمى سببا لانه يتوصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للتوصل الى الحكم من غير ان
 يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانه لا يستلزم بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريقين وبقوله من غير ان يضاف
 اليه وجوب من العلامة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يتصل فيه معنى في العلل اي لا يوجد جملته تائيد في الحكم بموجب سببته وبغير واسطة من سبب
 الذي لا يشبه العلامة ومن سبب الذي فيه معنى العلامة فان كان كلامنا طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
 لا يتصل عن معنى العلامة وكما تعرف وقد عرف التعريف ثم من خلوه عن معنى العلامة بقوله لكن يتصل فيه اي بين السبب والحكم على ما لا تضاف
 اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو الحقيقة على اختيار المصنف وهو اختيار غير الاسلام ومما لا يخفى عليه بما يكون تسمية
 وجوب التسمية والتعريف وسائر اذكار في فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في العلامة
 عبارة عما يتوصل به الى قصود ما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما يوافق من المفهوم اللغوي وهو كل مظهر من مظاهر الدلائل لعل السبب
 على كونه معناه حكم شرعي وفائدته نصيب سببا معناه الحكم سهرته وقول المصنفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بين القطع
 الواسع هذا من غير ان يكون كثير الوقائع من الاحكام الشرعية فليعلم ان التفسير يكون سببا معا ما متنا ولا لكل ما يدل على الحكم يتوصل
 اليه من العلل وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب حقيقة يتصل دلالة السارق اضافة المصدر الى الفعل
 بـ اي وشمل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر يسرق او على نفسه ليعمل لم يفسد الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في
 طريق الاصول الى المقصود وقد يتصل بينهما وبين حصول التقدير ما هو علة في معنى التسمية السبب بفعل الذي يباشره المدلول ايضا
 فلا يلزم اضافة الى السبب ما يلزم عليه دلالة الحرم انسانا على صيد وقيل المدلول باه حيث يحيا الضمان على الدلالة مع ان الدلالة
 سبب محض لتعمل فعل قائل متناهيما وبين الحكم لا ان السبب سبب محض في الدلالة في نالة من الصيد مباشرة جنائية اذا لاس نزول
 بها ان الصيد فانه من جده عن الناس لا يريه عن اعيانه كانه قد اترحم لعقد الاحرام الا ان الصيد عنه نصار ما بالذالة الا ان
 عنه بالدلالة فيعقبن كالمرور اذا حل السارق على الولاية يطعن لانه بان تبركه بالكرامة منه لا يترك ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سبب انسان
 الى سلطان ظالم في حق اخر بغير حق متى عزمه الا ان كان السامي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتعمل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
 دلالة السارق لانا نقول فلما اختار بعض شائخنا المتأخرين بطلانية السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره من
 ابو اليسر في اصول الفقه اذ سمي انسان الى السلطان في حق اخر متى عزمه لا بغير حق بعض شائخنا يقولون بان السامي يفسد بينهم
 قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم واخر من سمي به اليه يفسد السامي ان لم يكن معروفا به اليه فمن لا يفسد به فانه خلا
 اصول صوابنا فان السمي سبب محض لعل لال صاحب المال فان السلطان يعززه للتبذير لا للطبعا ولكن يرسى انما يفسد بين الناس
 له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فمن لكل الراي في القاصي حتى يجر السعاة من ايسر قوله فان اقيمت اي العلة اي السبب
 لذلك السبب على العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله الدلالة وسوقا اي كل باعدها سبب لما يتلف
 به على الدلالة من المال فيعرض حاله القود والسوق فانه سبب لعل لانه طريق الوصول الى المكاف غير موضوع له وقد يتصل بينه وبين

ازته الساعات فيبقى: بقاؤها ولا يسطل تنجيز الثلث وعندنا سطل تنجيز الثلث التلخيص حتى لو عادت اليه بعد نزع آخر ثم دعاه بـ ط
لا يقع شئ لان اليقين شرحت للبرهنة المقصود من شرعية اليقين سواء كانت بالشك تعالى او بغيره تحقيق المعلوم عليه من الفعل
او الترك فان المعلوم عليه قبل اعلف كان عبارة الاقدام والترك فاذا قصد المالحف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكد به اليقين التي
هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بـ من ان يصير البرهنة وبها يجرى السطل من ان لو فاق البرهنة
اجزاء لا محالة في اليقين بغيره تعالى كما يجرى الكفارة في اليقين بالمدعى على التحقيق معنى اليقين من كحل واللعن وادوار البرهنة
بالجواب في اليقين بغيره تعالى صالما ضمن البرهنة المحال شبهة الوجوب قيل الباد في به السبب والمراد من الوجوب الايجاب اي
صالح السطل الذي ضمن البرهنة وهو التلخيص شبهة كونه ايجابا للبرهنة او في احوال نصار كان قوله انت طالع ان قلت كذا ايجابا لطلال
في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا هذا المبدأ شبهة الحقيقة وقوله فيكون المنصب حال قيام اليقين شبهة ايجاب القيمة والاعمال
ان الباد صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صالما ضمن البرهنة والاطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل نفا
البرهنة المنصب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزم القيمة عند نفا المنصب لان حاله فيكون المنصب حال قيام اليقين المنصوبة في
بها انما نسب شبهة ايجاب القيمة مستخرج الايراد من القيمة والدين والكنافة بها قيام اليقين حتى وجب على الكفيل واليهين حال
بقاؤها وفي القيمة حالها كما ولو لم يكن لما ثبتت لوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يلحق قبل النصب وتحقيق ما ذكرنا ان البرهنة
لغية وهو الاحتراز من هتك حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبادة ايجاب باليس بواجب شرعا
لانه نصب شرعية وهو شريك في الشركة وما ثبت لغية فثبت في بـ دون بـ البرهنة شبهة وجوب كذا بتاسر وادرس عيشة غير واجب عليه كان
معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم واجزاء يلزم عند نفا البرهنة فثبت للبرهنة العدم ثبت بقدرها الوجوه والبرهنة فثبت
عرضية الوجوب ايضا يكون الحكم الوجوه تابا على قدر سببه عرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في احوال اليقين
في شره التقوم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبرهنة العدم من الوجوه الذي قلتم فلان سلمنا انه ثبت للبرهنة العدم من الوجوه ولا نثبت
البرهنة وتعلق نفا البرهنة بالثبوت الا العدم الاصل ولهذا لا يجب الكفارة في التمس لانه عدم البرهنة اسلا حلالا المنفعة وفيه
العدم للبرهنة انما ثبت من الاصل لان كون البرهنة واجبا يمينه يقتضيه ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية
بعد الوجوه وادان كان كذلك لم يثبت عرضية الوجوه للبرهنة العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التلخيص
قد ثبت اجزاء عدم البرهنة الاصل كما ثبت عند نفا البرهنة الوجوب فانه لو قال ان قلت اسر كذا فامرات طالع وقد كان قبل
يلحق الطلاق وانما بعد من هذا القبيل لعرضية عدم البرهنة اى على اسر وجب كانت لوجب عرضية وجودها بعد بقدرها وادان كان
كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السبب للمعلق قبل وجود الشرط لم يثبت شبهة السبب الا في ملكا على السبب والضمير راجع
شبهه فتدكيره باعتبار ان الثابت غير متب على التدكير ولا يقال شبهة وشبهة دسمة مثله سحرنا التدكير والتاثير اذا على امرن
قال الشيخ الامام في الاسلام لا يشبه السبب من محل متب فيه كما لا بد الحقيقة السبب من محل لان شبهة التاثير فيا لا يشبه التاثير
وكذا السبب فيه اذا شبهة ولا كذا دليل مع سائل المدلول وقطعنا دليل على ثبوت شئ من الاحكام في غير محل الا يري ان شبهة
الكفيل لا يثبت في احوال الاطلاق ولا في حق المحارم عندنا وان شبهة اليقين لا يثبت في حق الكفيل لان حقيقة النكاح واليهين

لا یثبت فیها فاذا قامت الحمل تنبیر الثلاث بطلان التعلیق لان التعلیق تمثیل بعصمة ویدی ان یمکن للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود
 الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بنوات الحمل لم یمن التعلیق لان الشی اذا ثبت بعصمة فی الشرع لا یبقی بدون تلك البعثة
 الا ترس انه یبطل بطلان حمل الشرط بان حمل الدار یستأنف قوله ان دخلت الدار فكذا یبطل بطلان حمل اجراء ایضا
 وانما لم یشر بقضاء الملك بقضاء التعلیق كما شرط الحمل لان عملية الطلاق تثبت بحلیة النکاح وعلیة بقاء الملك وعلیة انکاح
 ویفتقر الی بقاء الحمل فانیقتر الی بقاء الملك الی الشرع فی الطاریفة البریة قوله بطلان التعلیق الطلاق بالملك الی آخره وجرأ
 عما قال وقرره حاشیة علیة ان بقاء التعلیق لا یحتاج الی بقاء الحمل بدلیل ان التعلیق الثلاث بالملك فی امراته حرمة علی احوال
 بالثلاث یصح بان قال المعلقة ثلثا ان تزوجك وانت طالق فاما ما منع اجتماع التعلیق بدون الحمل فلان یقع بدون
 كان اولی لان ابتداء اصل من الاجراء فاجاب بان تعلیق الطلقات الثلاث ^{بطلان} لان عدم الحمل لان ذلك الشرط
 وهو النکاح الذی تعلیق به الطلاق فی حکم العمل لان تلك الطلاق یستفاد بالکحل فکانت النکاح بمنزلة علة العلة للطلاق
 فکان له شبهة العلة وتعلیق حکم تحقیقة فانه یبطل تحقیقة الايجاب لعدم الفائدة حتی لو قال بعد ان حلت فانت حرک ان
 باطلا وکذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوی الطلاق الذی هو موجب هذا التعلیق فالتعلیق بشبهة العلة یبطل
 الا یجاب باعتباره للشبهة بالتحقیقة ولا یبطل حمل التعلیق لان اشیة لا یقاوم تحقیقة فصل ذلك اسی کون به الشرط فی حکم
 العمل والتعلیق بشرط یجوز فی حکم العمل معارضه لهذه الشبهة اسی مانع لها من اثرات وسمی شبهة وقوع اجراء وثورات یستتبع
 للمعلق قبل تحقیق شرط ویدی منی فلا سابقه علیة والضمیر راجع الی الشرط ومنه المعارض ان حمل التعلیق یوجب ثبوت شبهة وقوع
 اجراء وکون الشرط فی منی العلة یقتضی عدم ثبوتها فانتی ثبوتها بمعارضة واذا انتی ثبوتها بمعارضة التعلیق بالشرط الذی حکم العمل لم یشرط
 قیام حمل اجراء بعد رد الی المعنی الموجب له بل یقتضی التعلیق مطلقا بمجرد العمل بالشبهة ومحل دونه احوال لانه یمکن منعه لیستی بقاءها
 ووجه آخر انما استأنف شبهة ثبوت اجراء فی احوال تاکید الی کون البصر مضمونا وذلك لان ضمان الیه یوقع اجراء حاله
 وجود الشرط لما کان بالاستصحاب لا بالتیقن احتیجا الی تاکید العمل بالتیقن فی فیصل کانه واقع فی احوال ومنه تعلیق الطلاق
 بالنکاح لاحاجة الی هذا النوع من التاکید للتیقن بوجود اجراء حال وجود الشرط لکونه تعلیقا بما یوحد علة ملک الطلاق فیکون
 اجراءه موجودا فی تلك احواله لا محالة واعر من علی اذکرنا بانہ اذا طلع بالطهارة ولا یلا و فقال ان دخلت الدار
 فانت علی کظهر الی او قال ان دخلت الدار فواند لا ترکک ثم طلقها ثلثا لا یبطل ذلك التعلیق حتی لو عادت
 الیه بعد زوج آخره وجب الشرع یخبر الاطهاره الا یلا وادیب حشبان لا یحکم لا یبطل حل العملية حتی اذا قامت الحمل
 لا یستتبع الطهارة لغوات محله باثره فی منع الزوج من الوطء الی وقت الکفیه فلما کان حکم المنع وبعده الطلقات الثلاث
 المنع باعتبار سرقة الحمل وان لم یمن بذلك الطريق فبقی الطهارة الا ان اجراء الطهارة فی غیره الملك لا یقصر
 وان کان المنع متصورا الا من الطهارة شبهة لمحلة بالسرقة ومنه فی ذلك الملك لا یحقق تحقیق ذلك فلما الطلاق
 فعله فی ابطال الحمل وقع الملك بعد وقوع الثلاث فانت حمل حکم فلا یستتبع الیمن بالطلاق فاما الا یلا والمعلق
 فلا حاجة الیه ان یمکن المرأة محلة فانه یستتبع من غیره الملك فلا یبطل بعزم الملك والا یلا ولا یستتبع

الخطا ايضا واستمر من عليه ايضا بان المرأة اذا رتدت والعياذ بالله وقت طلاقها بالشرع
 فان اليقين لا يقبل وقد بطل على محليته وان الالة اذا استولدت منه تعلق عقدا بوث اسيد فاعتقها المولى
 ثم ارتدت وسببت ومادت له المولى تحت العتق واجيب من الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بل بان
 امرأة اذا ارتدت من تحتها من زوجها ثم اطلقها في العدة وتك طلاقها ولوارثها جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع العتق
 لا لقطع العصبة بينهما ولما بقيت المحلة بقيت اليقين ومن الثاني بان العتق وعين دق بطل التعليل بالموت و
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق اخر بسبب حديثه وهو قسب ام نسب الولد في احوال كما استولدت
 بنكاح فاعضا لا تصح ايم ولده فان كلما صار ام ولده لان اقيام النسب في احوال قوله دام العلة منه في
 شريته فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعار من يتغير به وصف الحمل بحول الامن اختيارا ولهذا استمر
 علة فان الحمل يتغير لحوله من وصف العوة والقوة الى الضعف والمرض وقيل به ما خذ من العلة وسببه
 الشريعة وسببه الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل به في اللغة مستعمل فيا يورث من امر من الامور سواء
 كان المؤثر مفعولا او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجزئة لخرم حرمة حرمة يكون مجزئة لا متعارفة
 لخرم حرمة وسببه في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم من الشرع
 فان الشرط ايضا لا يوجد الحكم من حيث انه وجد عند لا وجوبه بقوله ابتداء من اسبب والعلامة وعلامة العلة فان المراد
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء لا تثبت الحكم لما واسطة ويدخل في هذا التعريف العلة الوصفية التي جعلها
 الشارع علما كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والادوات والعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلم في المؤثرة
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله
 ان العلة هي المنة الذي اذا وجب يجب الحكم به منه واحترز بقوله منه عن القول ببعض العتد رتبة ان العلة هي
 الامر الذي اذا وجد الحكم فثبت به فصل وثبوت الحكم بالعللة بعينها بطريق المعارضة لا بطريق التاخير وذلك اى ما يضاف
 الحكم اليها ابتداء مثل البيع اى البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والادوات والعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد
 كالعلم في المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بانه وعبارة الشيخ ابي منصور
 رحمه الله ان العلة هي المنة فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلة ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية حقيقة
 تتم باوصاف ثمانية احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبا ويضاف ذلك الموجب اليها لما بواسطة
 وثانها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجوده
 متعللا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الواجب كانت علة حقيقة واذ لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انما تقسم بسبب اشكال هذه الاوصاف وعدم اشكالها الى سبعة اقسام فسميت
 عقلية علة اسما وسنة حكما وفي نظائر كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكمها كالباع بشرط اعماره وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر
 وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف لادل منها وهو الاصل

عقلية

فی التقاب و منشا له شبهة السبل و علتہ اسما لا مینہ ولا حکما کما قالوا فی الملحق و علتہ حکما لا اسما ولا مینہ کما شرط الذی سلم
 عم. معارضة العلة مثل سطر البیروا العلة الشیخ لها شبهة بالاسباب فی خارجہ من ہذا الاقسام لانها اما علتہ اسما و مینہ کما لا یجوز
 الحضانة او علتہ مینہ کما لا یجوز باعتبار اشیت بالاسباب الذی قد یخلو القسمان عنہ یوزان بحیل تسمى آخر
 قوله و لیس من صفۃ العلة الحقيقية یقدم علی حکم بل لو اجب اقترانہا مع ذلك کالاستطاعة مع الفعل الاختلاف
 فی ان العلة عقلیة كانت او شرعیة تنقدم علی حکم رابطہ ولا خلاف بین اهل السنة فی ان العلة العقلیة تقارن
 معلولہا زمانا کما ذکرک الاصح تقارن حركۃ الخاتم واکسر فیقارن الانکسار و کالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم یکنوا متعلقین
 لزم بقار الا عراضا و وجود المعلول بلا علتہ و کلاما فاسد لکن الاختلاف سفہ و از تقدیم العلة الشرعیة الحقيقية علی
 معلولہا و تاخر حکم منہا تقدما و تاخر اذینا فذہب المحققون الی انما مثل العلة العقلیة فی اشتراط المقارنة و الیہ
 اشار الشیخ بقوله ذلک اسے العلة الشرعیة مع حکمہا فی اشتراط کالاستطاعة مع الفعل و قوله هذا متعلق بقوله
 الواجب کذا یعنی الواجب فی العلة الشرعیة الحقيقية اقتران العلة و حکم عندنا کما ان الواجب فی الاستطاعة و الفعل
 فی اقترانہما عند جمیع اهل السنة و ذہب بعض مشائخنا مثل ابی بکر و محمد بن الفضل و حمیدہ الی الفرق بین العلة
 و الشرعیة العقلیة لم یجوز تراخی حکم من العلة العقلیة و جودہ فی العلة الشرعیة کذا ذکرتم فی لایمة رحمہ اللہ
 و بذایر شیعہ الی عدم اشتراط الاتصال و ذکر ابو الیسر فی اصول الفقه قال یبعض النقاء حکم العلة یثبت بعد العلة
 بلا فصل و هذا یدل علی جواز تاخیر شرط الاتصال و جہ قولہم ان العلة مالم یوجد تمامہا لا یتصور ان یمکن ان یمکن
 حکمہا لان عدم لایوثر فی شئ و اذا کان العلة لوجب حکم بعد وجودہ بالیقین حکم عقیبہا حذرة و اذا جاز
 تقدما بزمان جاز تقدما بزمان و ازمنة بخلاف الاستطاعة لانہا عراض لا یبقی زمانین فیلزم القول بمقارنة
 الفعل الی ما لا یلزم وجود المعلول بلا علتہ و دخلوا مسئلة عن المعلول فاما العلة الشرعیة فموصوفة بالبقاء لانہا
 فی حکم اجہر ولا میان الارسے ان شیخ البیع و الاجارة و الرهن و الصرف و سائر العقود جائز بعد از منته و شرط
 و لو لم یمکن لما قام شرعا کما تصور فحما بعد مدة و اذا کان کذلک لایلزم من تاخر حکم عنہا انہا لایستطاعة و وجہ
 القول لتمامہا قد ثبت بالدلیل مقارنہ العلة العقلیة معلولہا فان حركۃ الخاتم لا یصح الکتبہ علی حركۃ الخاتم مقارنہ
 حركۃ الخاتم اذ لو لم یمکن کذلک لزم تماثل الاجسام و ہو محال علی ما عرفت و کذا الحسد کہ علتہ مسیر ورة اشخص بشرک
 و السواد علتہ لصیرورة الشیء امود و ہو یوجدان معا و لهذا تارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان یمکن ان یمکن العلة الشرعیة
 مقارنہ حکمہا لان الاصل تقاب العقل و الشرع علی ان اسئل الشیخ اعراض فی الحقيقة و کانت کالاستطاعة
 فی عدم قبول البقاء و ما قالوا لانہا موصوفة بالبقاء و غیر مسلم فان کثیرا من الفقہاء ذہبوا الی انہ لا یبقوا للعقود
 الشرعیة لان العقد کلام مخلوق و لا یبقا لہ حقيقة فلو یلتزم کتبتہ حکم احاجة الناس و لا حاجة لہم الی بقاء لانہما یحتاجان
 الی حکم و انہ یحتاجان الی ما وجہ یحتاج الی ما وجہ و یحتاج الی ما وجہ و یحتاج الی ما وجہ و یحتاج الی ما وجہ و یحتاج الی ما وجہ
 لا علی العقد و لکن سئلنا انہا موصوفة بالبقاء و کما ہو مذہب البعض فذلک ضروریہ ثبت و فاعلم حاجۃ الی

فسخ احکامها از فسخ احکام لا یکن الا بفسخ العقد لان احکام لم یس منفعته من یکن فسخه فکرم ثبت البعای و فیما و ساء موضوع
 الضرورة الیه اشار صمدی الاسلام فی اصول الفقه قوله و اذا اترأخى المحکم علی من البعای لما یفید کما فی البیع الموقر
 بان یباع مال غیره بغیر اذنه و البیع بشرط اختیار للبائع او مشتری او لهما کان علی ای کان باقراخی المحکم عند
 لما یفید علی ساء و یمنی لاحکام لان العقد فی المحکم و ما حزه عنه و بنوا القسم الثانی من الاقسام المذكورة قوله ان البیع
 المشترع ان یوجده من الیه فی محله و قد وجد هنا فکان علی ساء و معناه ان یتفید للملک لانه وضع لافادة
 الملک مشرعا و لکنه و البیع الموقوف هذه الصفة لانه العقد لافادة الملک و قد ظهر اثره فی الحال فان الملک
 المشترعی ثبت موقوفاً علی اجداده المملک من لواعن المبیع یتوقف اعتاقه و لا یتبطل و لو لم یثبت الملک موقوفاً
 لما توقف و یبطل کما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه و کان علی ساء من و لکنه و لطف لا یبیع فباع مال غیر بغیر اذنه و یثبت
 کذا فی اجابات الاسرار و کذا فی الشرط فی البیع بشرط اختیار و نقل علی المحکم و من العلة و ساء البیع لما مر فی اول
 الکتاب فثبت البیع مطلقاً غیر متعلق بالشرط کما یبیع و انما علی من اختیار و کان علی ساء لکنه و ساء لافادة الملک
 و یمنی لانه هو المؤثر فی اثبات المحکم عند و ال لما فی الان المحکم الاصل و هو اثبات الملک البات تراخی لما فی و هو
 من الملک فی البیع الموقوف لانه ملک محرم لا یجوز ابطاله علیه بغیر اذنه و التعلیق بالشرط فی البیع بشرط اختیار و اذا
 التعلق بالشرط معدوم قبل وجوه اشترط فلم یکن علی حکماً الا ان الفرق بین البیعین ان اصل الملک لما صار متعلقاً
 بالشرط فی البیع بشرط اختیار لم یکن موجوداً قبل الشرط فالا حقائق الوجود من المشترعی فیما اذا کان اختیار للبائع
 لا یتوقف علی ان ینفذ ثبوت الملک لانه سقوط اختیار و فی البیع الموقوف ثبت صفة التوقف فی الملک التعلیق
 بالشرط و توقف السی لا یعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ایضاً علی ان ینفذ ثبوت الملک کذا ذکر الام
 شمس لانه لکنه و ساء البیع قوله و لانه لکنه ای کون کل واحد من البیعین علی ساء لاسباب ان المانع و هو حق المملک او
 اختیار و ازال بالاجابة فی البیع الموقوف و باسقاط من له اختیار و یفید المدة فی البیع بشرط اختیار و وجب المحکم
 من الاصل من یتوقف المشترعی بزمانه ای ثبت الملک المشترعی بهذا البیع من وقت لا یجواب اسے یتوقف
 وقت العقد من ملک المشترعی المبیع بزمانه المتصلة و المتصلة جیسا فثبت انه علی لایبیت یعنی لا یتوقف بزمانه
 المحکم من ساء سبب لافادة لان العلة قد تیار حکماً لما فی فان شتھر رمضان علی لوجب الصوم فی حق المسافر
 و المحکم متاخر الی اذک مدة ایام از و اصل البیع صحیح من المملک و المحکم متاخر علی اصل الشافعی و کما ساء الی
 ان تیزر قالمانع و هو خيار المجلس کذا فی الاسرار و اعترض علیه بان قوله و اذا اترأخى المحکم لما فی غیر مستقیم علی
 اصل الشیخ و حرمانه لانه ینکر تخصیص العلة و هذا ینزع الی القول بالتقسیم و اوجباً عنه بانما ینکر التخصیص علی
 من ان یكون العلة تامة متعينة و یختلف المحکم عنها المانع و هنا و ان وجدت العلة اسماً و منی لکنها لیسیت بعلة
 حقیقة تختلف المحکم عنها فلا یكون تخصیصاً و القابل ان یقول لا یصور للتخصیص س قیام حقیقة العلة لان المحکم اذا
 تختلف عنها المانع لم یکن علی حقیقة و اذا کان کذا لکنه و ارفع الخلاف و جاز التخصیص بالمانع و الامر ساء لانه قوله

تحويله وكذا كذا مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار علة لانك المنفعة والاجرة اسماء لانه وقع له وحكم
 ايضا في اليد ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لا كماله لانه وارده على المعلوم وبهذا المنافع التي توجد في مدة الاجارة ولعمري
 ليس كمال الملك فانما ثبت الملك في المنافع في احوال لم يثبت في بدله وهو الاجارة لانه في الثبوت كالثمن والتمس فثبت ان
 ليس اجلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعلوم ليس كمال العقد كما ان كمال الملك المان العين المنفعة هي الاجارة
 في ملك العقار فثبت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزم للحاجة كما قيام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالتمسك في العقد فثبت
 وقيام الذمة التي هي محل السلم في مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذا هي كقوله هذه اسما ومنه تمثيل الاجارة قبل الوجوب
 ونسج اشتراط التمسك كما صح اذا الزكوة قبل السحول واذا العوض من السأقر لوجود العدة اما معنى كونه اسما فقد الاجارة ليشبه
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في احوال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة كونه
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما في مقدم وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو متى قول
 مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تفتقر الملك في الاخرة على حالة استيفاء المنفعة
 حقيقة او تقدير تسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامته العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب ودون الحكم
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معلوم سيوجد كماله لوصية المضاف ثم تحيل العام والطلاق المضاف الى شهر واذا
 تحقق معنى الاجارة فيه لعدم المعقود عليه في احوال ثبت فيه شبهة بسبب القدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد وجوب
 عدم العلية في احوال ولكن ما وجب من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان لا شبهة
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها ثابت في احوال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يمتح فيها
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها اسلم زمان الايجاب وان قصر فيما نحن فيه على زمان
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه يعني ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام
 محلها وهو الذمة فثبت بملك الاجارة في احوال كما ثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة ولكن
 لا يثبت ملك الاجارة في احوال رحاية للمساواة بين البديلين والخراسانيين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للساخر لا يثبت ملك الاجارة
 للواجر الصياح حتى لو شرط في العقد التحويل الاجارة ثبت الملك فيها للواجر ايضا لان حق الساخر يسقط لقبول شرط التحويل فلم يبق
 للمعاذلة واجبة الرحاية وهذا بخلاف ما ذكرنا من احوال الشترى الثمن الى البائع والخيار مشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع
 من ثبوت الملك وهو الخيار فانما ثبت الملك مع المانع كالمدين اذا تجمل الزكوة قبل السحول لا يقع
 زكوة بعد تمام السحول لان المانع وهو الدين تمامه كما المانع ههنا حق الساخر وقد سقط فثبت الملك في الاجارة قوله
 وكذلك اسما وكقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
 في المستقبل علة اسما كونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى تاشيره في ذلك الحكم لاحكامه لانه الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
 في احوال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر اوجب شبهة بسبب حقيقة الاضافة او لي بذلك فثبت الحكم عند متى
 تقتصر عليه مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل محي الوقت مع قبيل الاداء فيها اذا اتم الى الله على ان العقد

[illegible]

لا يمل دون الوصف كالارض عامة بوجوب العشر والخروج للصفة التامة تحقيقا وتقديرا من الممكن من الزاوية فانما هذا الوصف من الارض
لم يمت سببا للوجوب نعمات ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط النجاسة العذبة كسواء وصفا مجردة قبل وجود الاجابة والشرط
الا ان من المالك والتقليد بالشرط ممتنع ثبوت الحكم فنقد زوال المانع ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يمكن المشتري البيع بزواحدة
الصفة والتفصيلة بخلاف السابق اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودعي يقع من الواجب بلا شبهة لوجود العلة
مطلقة بصفته ولما شبهه بالنصاب للعلل فان اى النصاب يشترط لعل فيه املاكان وجوب الزكوة ثانيا من الاصل في التقدير لان الوصف في شبهة وهو لا
يقدم نسب بل يفهم بالوصف استدلالا لاصل النصاب وصار من اول المحول متصفا بانه محول لرجل عيش بالبركة يكون الوصف بهذا البقاء ذلك
الموعد لعينه من اول ما ولد في هذا الزمان واذا استدعاه الوصف عند الحكم وهو الوجوب في اوله ايضا فيخرج لتجديد الزكوة قبل تمام المحول على خلاف ذلك
الكل لوقوع الاداء بعد وجوب اصل العلة كذا في العمل بصير زكوة ليد المحول على خلاف احوال الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فانما تمام المحول والنصاب
كامل جازا للمودعي من الزكوة لاستئنا الوصف الى اول المحول وان لم يكن كمالا كان المودعي قد عصى حتى لو كان اياه الى الفقيه لم يكن له ولاية في ذلك
منه بحال لان الفقرة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان ادرك الى الامام كان له ان يستدعي منه اذا كان تاما في يده لان الرضا اليه
لا يبرئ ملكه من المدفوع فان قيل لو عمل الزكوة الى الفقيه فصار غنيا قبل المحول واراد العيا ذبا لثمة المحول والنصاب كامل به المودعي من الزكوة
كذا في التمسك ولو صار المودعي زكوة بعد تمام المحول بشرط انية المصروف عند تمام المحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب عوليا وان
بعد تمام المحول كذا ثبت استدلالا في المسبب به كما بيناه فيصير المودعي زكوة عند تمام المحول من بين الاداء لا تقتصر على تمام المحول فيصير له
المصرف عند الاداء الا ان تمام المحول مكان مقتضاؤه واراداه قبل المحول ولما سواه والمحول ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل لسلط
سبوت المدين ولصير الدين حال لا يؤخذ من تركته وموت صاحب المال في انشاء المحول من اية طالع الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المدين في ملك
الاستقلا لاجل اهلاك صاحب المال بهنا استقلا للمول فخر المودعي معنى الاجل قوله وكذلك اى ومثل النصاب مرفوض الموت هلته لتغير الاعمال
اى بالامكان التي تعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وجبر الميراث من التبرع بما تعلق به من الوارث من الهبة والعقد والتمسك بالهبة
والوصية ونحو اسماء لا وضع في الشرح للتغيير من الاطلاق الى التجرع ومعنى لا مودعي في حجر من التصرف فيما هو من الوارث بعد الموت كما يشهد
اليه النبي عليه السلام في حديثه حين اكل اكله لان تبرع ورثتك فضا بخر من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه من التبرع فيما وراء
ان قلت بحق الموت الا ان اى كمن حكم المرض وهو المحرر من التصرف ثبت بالمرض بوصفا اتصال بالموت وهو وصف يشبه العمل فاشبهه بالاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كوقف وجوب الزكوة على التام ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانا حتى
لوجوب المرض بجميع ماله وسله الى الموهوب ليعير لكان في الحال لان العلة التي تم بوجوبها اذا اتصل به الموت تمت العلة وانقص
المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مرضية تقوى المحسنة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيعتاد اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة حسرت الى الموت فانه يعطى الى الكل وذلنا في اخره واذا استدعاه الوصف الى اول المرض يستدعيه وهو المحرر
فيعير كانه تصرف بعد الحجر ولا يقتد الاجابة صاحب الحق واذا ابراه من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفته وبها اى المرض
اشبه بالعمل من النصاب لان الوصف الذي تراعى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تراوفا لامر التي يحدث بالمرض منقضى الى الموت
وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصابان الوصف فيه ليس بخادث به كما بينا قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شرا القريب علة للعق سببية بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضاعفا الى الاول والى الواسطة
الثنائية حكم المقضي مضاعف الى المقضي بواسطة المقضي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجوب الحكم بوصف هو تمام بالعلمه وكلما ان الحكم منهاك
ليضاف الى العلة دون اصفه فعمما اليها ليضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى يحكمها تضاعف الى الاول كانت الاول
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شيئا بالنسبة الى القريب علة للعق بواسطة الملك اذا شرا القريب الملك والملك
الى القريب لوجوب العقول عليه السلام بل كل واحد منهم من حيث علة فيصير العقول مضاعفا الى الشرا او يكون الواسطة هي الملك من جهة
او كان شرا القريب مضاعفا حتى لو عتق من شرا او دايم من الكفارة تبادى به ولكنه اخذ شيئا بالسبب باعتبار تحليل الواسطة التي هي من جهة
كالرعي علة تامة للفعل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه لوجوب تحرك السهم بصفته في الهواء ونفذه في المقصود بالرعي وذلك هو المراد
وهو حق المراد الحكم تراخي عن الرعي الى وجود هذه الواسطة حتى لم يجب القصاص بمجرد الرعي الا ان هذه الواسطة لما كانت من جهة
الرعي كان الرعي علة لاسباب الشرا للعق حتى وجب القصاص على الرعي ولم يصير هذه الواسطة شعبة وجوب القصاص قوله واذا علق الحكم
بوصفين مؤثرين احسن از احسن اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والاخر شرط كان اخرها وجود علة حكما لان الحكم لوجوب عنده وليضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود وعنده
وسبب لانه مؤثر فيه لا سيما لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يلحق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما ليضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يترجى على الاول لوجود الحكم عنده فليضاف الحكم اليه لا لغيره
لما شارك في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجى على الاول لوجود الحكم عندهم حكم الاول لعدم لان العلة
تامة متقدم بها لغة التراج وتامة متقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالراجع وصلا وحكم مضاعفا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
والقطع الاخير في السكر ووجه احدي الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احدهما الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انما اخذنا القرينة اليه لانه حاصم على ما عرف كذا ذكره في الاسلام في بعض مضغاة وقال القاضي الامام ابو زكريا ان الحكم انما يضاف الى
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فليصير الوصف الاخير كعلة العلة وكان الحكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
لكنك والملك للفق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان التقى صلة والقرابة مؤثر في ايجاب العلم والمرتبة وجب القطع
الاسئلة لا يستدل بالوجوب صيانة هذه القرابة عند التام في انما صيغت من ادنى الرقين وهو النكاح اذ ازرع القطع فلان تضاعف من
اعلاهما كان اولي وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلوة حتى استحق العيا النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يترتب النفقة
بقدر الملك والنفقة صلة والركن كوجوب صلة للفقير بالملك وكذا العشرة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كما
الجموع صلة واحدة ثم الحكم ليضاف الى الوصف الاخير متبادر وانا فا كانت القرابة سابعة ثم وجد الملك كان المقع مضاعفا
اليه حتى صار المشتري متقنا وكان اشرا اعتنا وقيوزان يقع عن الكفارة عند النسبة فيخرج المكلف عن العسرة
لانه قد رتبته على قدر الزم بالنفس ولو كان مضاعفا اليها لجا وجوب الوصف الثاني لما كان اشرا اعتنا ولما وقع عن الكفارة
كما احتاج ام الوالد متى ما خضعت القرابة اضيف التقى اليها حتى لو ورث اثنان جبا بمجمول النسب واشترط
ثم ادعى احدهما انه ابن عدم لشركه قيمة نصيبه لان القسمة اربعة اسلته هي اخس الوصفين وجودا حصلت

بعضه نضاف اليه ويجعل المدعى متقارباً لاسطة القربة كما جعل المشتري متقارباً لاسطة الملك قوله والاول اى
 هو اصف الاول شبهة العلل حتى قلنا يكون مؤثراً في الحكم وكونه احدى ركبي العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
 التقاضي الامام ابو زيد وشيخ الاسلام رحمه الله ان وجود بعض علة بالنظام بمعنى اخر اليه كاحد شرطى البع واحد وصفي علة
 الدرجة اسن الاسباب الخمسة لان الحكم لا يثبت بالم تيمم العلة فكان كلباً مقبلاً تمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذكر
 لغيره من صفات اليه يكون سبباً محضاً ولهذا ليس سبباً لغيره بل هو شرط في ثبوت الحكم بل هو شرط في ثبوت الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
 سبباً وليس لعلته خفية ايضا لغزات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلل كونه احدى ركبي العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
 حرمة النساء اثبت باحد وصفي علة الربو او بها كجنس والقدر حتى لو اسلم قوماً في قومي لا يجوز لوجود جنس ولو اسلم شعيراً في حنطة
 او حديد في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مرزى على النسبة عرفاً واداءً
 حتى كان الثمن في البيع كثر منه في البيع بالتقديس لثبوت النسبة العلة لان حرمة النسبة مبني على الاحتياط وهي اسرع ثبوتاً من حرمة
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت احداً الوصفين الذي له شبهة
 العلة ولا يثبت حرمة افضل لانه اقوى المحرمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها جهود ونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار علة
 تمامية لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان ثبت باحد الوصفين لبعض حرمة افضل ولم يثبت شيئاً منها به ولا يلزم عليه
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة افضل الثانية بالعلة حتى لو باع ثوباً بجداً
 ثوباً ردى من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو انصارت كالعدم حكماً الا ترى اناساً تعلقوا بالاعتبار
 عند وجود الوصفين فنجد وجود وصف واحد اى فاما الدنية والعينية فتأبى ان يصنع العباد فلا بد من اعتبارهما
 في باب الربو كالتفاوت بين القلية وخير القلية قوله والفرقة الرخص الثانية سما لان الرخص
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الانظار والقصر وكذا حكاه لان الرخص ثبتت متصلة به حتى اذا جاز وموت المص
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكماً وانما لم يثبت به رخصة الفطر
 فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد وجب الاتمام والعارض اختيارى فلا يؤثر في اقامة الانظار بعد
 بخلاف المرض وليس لعلته معنى لان الرخصة تعلقت بالشقة في الحقيقة دون النفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
 التي مبني على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد التدبك اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
 انشئت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن التوقف على حقيقة قايماً
 الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدأ ايضا فالحكم الى علة العلة عند تعذر رخصتها
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجوداً وعدواً ولما افضى تقريره الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانها وفقاً
 وهو نوعان اى وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامته بسبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ما لا اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الرخصة تقتضي معنى تخلف وان زاد المرض كمن لما كان المعنى امر بالانقطاع اعتباره من زيادة
 الحكم اليه وسار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والشقة وهذا دون السفر لان السفر موجب الشقة لكل حال واما المرض فمقتضى
 خوف الخلف والشقة وقد لا يوجد موجب هذا الخوف بنفس السفر ولم يتحقق بمطلق المرض بل لتعاقت بما هو سبب الشقة منه والاعانة
 تمام الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلوا عن تأثيره في السبب او اقضا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يجعل به
 العلم بالمدلول لا يخبر كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار من المجبة فانه قام مقام المجبة فيها اذا اتى الامر ان كنت تخبرني فانت طائر
 فقالت احيك لان اخبارا دليلا على وجود ما جله شرط فاقام مقام المدلول عند تقدير الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس
 لو اخبرت من المجبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر في الاخبار ومجبتها والتخيير يقتصر على المجلس
 ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الناس لان حقيقة المجبة لا يوقف عليها من جهة غير ما فلا من جهة
 لان القلب متقلب لا يتوقف على شيء ولا لا يوقف عليه يتحقق بحكمه بدليله كالسفر مع الشقة والندم مع الحدث فصار اشد
 الاخبار من المجبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط فخر الاسلام وكما في الطرائف الطهراني عن الجراح اقيم مقام المجبة
 الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مطلق في الاصل لما فيه من قطع النكاح المستنون ولكن المعلوم قد كمل
 مباشرة للضرورة كقوله المتيقن ومذيق الحاجة الى الطلاق عند الجز من المعنى على مقتضى العقد واما حقوق الله تعالى
 المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تغلب النكاح الشرع للمصالح فمفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم
 امر بالحق لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهراني عن الجراح
 مقام حقيقة الحاجة تيسر حال تكسب الأثرة رحمه الله فية ثلثة اوجه من الفقه اعدا للضرورة والعجز عن الوقوف على
 حقيقة العلة كاسنة المجبة وبه يتبدى الحكم الى الحيض ونحوه والثانية الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والعتق
 والبيع والثالثة دفع المحرم كذا في السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكله الشرط في اللغة العلامات ومنه الشرط
 للمصكوك لانها علامات والاشارة على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا
 اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا وجوبا بل كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
 طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وحصول الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا
 بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
 اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان ملازمة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان من العلة
 والعلة نسبية وشد لا شرا ليلحق حايها اسم الشرط فيقسم بحسب الاستقرا خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له
 حكم الاسباب وشرط اسمها لاحكام فكان مما زاني الباب وشرط هو بمعنى العلامة التي ذكرها الامام فخر الاسلام رحمه الله
 الاول فاذا ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يبارحه علة صالحة لاثباته الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة
 خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط لما تقتضي به الوجود من حيث انه يوجد عند
 وجوده صار سببا بالعللة من ثم الوجود وحمل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان خليف الشرط العلة

فان

في حق اضافة الحكم اليه عند تقدير الاضافة اليها تحقق التثنية من الجائزتين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الاستحالة لان
النقل من السقوط في البئر والمشى سبب بعض لانه منقول اليه وليس لهية دليل انه لو نام في موضع فخر فاستحق او نام على سقف قطع ماحوله او
كان على حصن قطع لانه يحتمل الوقوع بدون المشى فلهذا سبب وليس لهية لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع والاعمال النقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للنافع وبما والشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان جعلت الدار كذا شق الرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للنافع الذي فيه من السيلان وكان التفتيح
ازالة للنافع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للنافع ونقله علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العله في هذه الصورة لكن العلة ليست بصلحية لاضافة الحكم اليها لان النقل طبيعي ثابت يخلق الله تعالى لا يعدي فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدم وان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير ان الطير في فتح باب القصر لقطع بنية الحكم الى غيره والمشى مباح
بلا شبهة صحيح كان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب ليدل على اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشى مباح بلا شبهة فلم يجعل ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة عما يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة
اليها ايضا حتى لو وجدت منه التعدي فيجب ان يقر المرد على البئر فوقع فيها وبذلك نسيب تلف اليه دون المحاجر فصار كانه تلف نفسه
وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليها فالتعدي من العلة
عند تقدير الاضافة اليها شبهة بالعله من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس لغيره
فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لاختصاصه بغيره ولم يوجد ذكر في بعض الشروح ان تولد المشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر جبراني ارض نفسه فطلب فيها انسان فان تلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لانه الى المحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحفر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصنع علة في هذه الصورة بواسطة النقل
فلهذا لا يصلح احتراز عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجوده من التعدي فيه بل باعتبار ان العلة
التعدي عن المحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشى في هذه الصورة بان كان
ما دون المرد والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى المحفر حتى كان دمه يدار كما اذا كان المشى موصوف
بالتعدي وانما يصلح احتراز عن المشى الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في المحفر ايضا ومع ذلك يضاف
الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر وبذلك نهى كل واحد من
والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون المحفر حتى كان دمه يدار ولم يجب على المحفر ضمان يصلح قوله المشى
مباح احتراز عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى المحفر وجب الضمان على المحفر لم يكن قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسألة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لايكلمها بغير اذن المالك فهو ضامن لما وقع
فيها لانه متعدي بالتعدي في ملك الغير كما هو متعديا بالمحفر في الطريق فاما طلاق في الرواية يدل على ان الضمان على المحفر سواء

كان الشيء قد اذ لم يكن فعله ثم لم يكن قوله والشيء صباح احراز من شيء بل كان زيادة لقوله وجبنا لصلاحيته المشرط عليه وذكر في
التميز وكوجع بيراني ملك الغير لغير اذن المالك او وضع حجر اهلك بشيء للمالك الذي يجب الضمان على المحار ولو دخل رجل فملك
نظر ان دخل لغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على المحار وجب ان احد ما يجب التعدي به بالعلم والثاني لا يجب لان الدخول متعديا
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعله المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم بحجب الضمان على المحار ففعله هذا محتمل ان يكون
قوله والشيء صباح الاحراز من الخلف فان الضمان عند اوجه الشيء متغير على المحار فبالا اتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
لحكم اى لاضافته الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات اختلافه وذلك لان العلة اصول
في اثبات الاحكام واما ثبوتها اليها كالموصوفة في الاسباب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحيته لاضافته الحكم
اليها لان اضافة الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجمع عليه مع شرط ملك العلة كما اذا وقع نفسه في اليد لا يجب الضمان على
المحار لصلاحيته العلة لاضافته التالف اليها فاما اذا اجمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم اضافة اليها كمن فجع انسانا فوقع
في بئر عمق اخره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليها لان المحر شرط علة اخرى وهي القتل ودن علة الحج كذا في
بعض الشروح قوله ولهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة متعلقا في شهود الشرط واليمين اذ لا يجوز
بان يثبت في قول المرأة قبل الدخول بجهت تطبيق الزوج طلاقا بدخول الدار وشهدوا بالعبد يتلوق المولى فقه بشرط ثم شهد
اخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرة ان الضمان اى ضمان اداء
الزوج الى المرأة وهو نصف المهر وثمان العبد على شهود اليمين اى التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم ائتموا قول
الزوج لنت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافته الطلاق او التعلق اليه فلم يجر اضافة الى الشرط فلم يثبت
شهود الشرط شيئا وسمى شهود التعليق وشهود العلة وان لم يكن التعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان التعلق
يعرض ان يصير علة فكان هذا التسمية الشيء بما يؤيد او باعتبار ان الفرقين لما شهدوا وقضى القاضي بشبهة وتم قد ثبت التعلق
اتصال بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصير تسميتهم لشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بان تزوج هذه المرأة بالف ورسم وشهدا اقران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدةى الدخول وان كان شاهدةى شرط
والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شاهدةى الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما عرض من المهر وهذا استيفاء منافع البضع ومنها شهود الشرط لم يبرأ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضيف الضمان اليهم قوله وكذلك
اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافته الحكم اليها سقط حكم اسباب اذا اجمع السبب والعلة لصلاحيته لاضافته
اليها كشهود التيسر والاعتبار اذا اجمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بياني المحل
الفلاني اختارنى ففككته شهدا اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المحل بعد قول الزوج والعقار بان شهدا اخرين
بان المولى قال لعبدى في المجلس الفلاني انت حران شأيت او قال لا اختار عتقك وشهدا اخرين بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اختارت الحقت ثم رجعوا جميعا لم يبرأ الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وخمان متى العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر
ونوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لا بالتخيير والسبب لانه بطريق يقتضيه اليه فكان الحكم معناه الى العلة دون
السبب فلم يقتضيه شهود السبب شيئا كما لا يقتضيه شهود الشرط فان بيع شهود التخيير وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم يصح
الاضافة لهم وهو الضمان اليها حيث لم يربط شهود الاختيار بضيافة الى شهود السبب كما لا يضاف الى المحافر في مسألة البعير
كذا ذكر في بعض الشروح ويشيئ ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدمه في مسألة شهود الشرط واليمين قوله
وعلى ثم اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند ما رفته بالصحة علمه قلنا اذا اختلفت الولي اى ولي الملك الى البير والمحافر
نقال المحافر انه سقط نفسه كان القول قول المحافر استمسا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول
قول الولي وهو قول ابني يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاتقه المحافر بدعيه الفاء النفس يريد اسقاطها
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يطبق نفسه عدل في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لنا
ولا تلحقوا باديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسننا في قبول قول المحافر لما ذكره
في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ويكره فلا الشرط التي هي امر ضروري وكان القول
قوله ولان الظاهر حجة للرفع والولي يتكلم الى الاستحقاق الدية على عاتقه المحافر فلا يغيثه التمسك بالظاهر بل يحتاج
الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعد منه مع ان الظاهر لما رضى ظاهره وهو ان البعير سوي البير امامه في ممثله
فوقع فيها الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويقبى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا تجوز بالشك بخلاف الجراح
اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصح لان الجراح صاحب حلة اذا اخرج حلة موجهة للضمان فعدت وجودا له
لا يقبل في الدارض السقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى ثم اى على الاصل الذي
بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى البير
لم يضمن المال قيمة العبد لما كانه باع اتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي والينا على ما اول عليه عبارة الاسرار وبها اذا كان العبد
ماتلا وان كان بمنونا فالمال قاصر عند محد رجه الشد كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المالك من
الاباق كما يحفر ازالة المالك من السقوط فكان شرطه قد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
متمم لصالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافة الى الشرط ولذا اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سالب على الاباق الذي هو
علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتقدم
الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المتأخر وجوده عن وجود صورة العلة
وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قولنا ان طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب
الشرط ووجوده انما سالب على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متأخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما
عليه كما لا يشهد وفي النكاح فانه يتقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا نكر تقدم الشرط على
صورة العلة ولكن نقول اذا تقدم لم يمتنع شرطا بل كان شرطا مشاهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يمتنع

معنى الانتظار الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجد بعد وجوده لا يتوقف انتقاده على شيء وكان
وجوده سابقا فليس له الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانتقاد
العلة بعد وجود صورته متوقف عليه فلهذا لم تكن شرطاً بل واردة ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه اسما بان الشرط اذا جازمه
علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متاخرنا او متزامنا كان شرطاً مضافاً الى معنى العلة
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافاً اليه
ومعاً يشبه كقول الدابة وهو قائم وهو العلة وهو الباقي غير عارضة بالشرط وهو على القيد بل هو عارضة باختصاصه فاعلم به
نسبة من الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب الخاص فكان الكلف مضافاً الى ما اعترض من العلة ودون ما يستوي من الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالباقي فابق حيثما لم يكن الامر وان اعترض فعل فاعمل بمقتضى الامر لان الامر بالباقي
استمال العبد فاذا اقلع به الا باق يصير فاصح له باستقلاله كما اذا استخذه فمده يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بغيره الا ان
لا اختيار له فمضافاً الى الفعل فاعمل القيد نازلة للماضي فلا يضاف اليه عند اعترض من فعل مختار عليه قوله فاعمل على القيد
من ثم العمل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبعية وليس من سنن الطريق ثم سارت او توقفت ثم سارت
في ذلك الطريق فاصابت شيئاً لم يقو له الرسل لانه حكم ارساله قد قطع بالبحران والوقوف ثم انها انشأت سبلاً باختيارها وكان
كالسنة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون مضافاً لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقاً لها كذا في المبسوط واقره بقوله فبالتبعية وليس من سنن الطريق فبالتبعية في ذلك
نسارت فاصابت في وجهها شيئاً ممن الرسل كما اذا صار بها لانه سابق لما نادى تسير على سنن ارساله الا ان اى كسار
وكان تالياً يقول كيف يكون على القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال الرسل متب سبب الاصل لان الرسل
ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختاره وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب من ارساله وهذا الذي على القيد
صاحب شرط لان العمل ازالة المانع من الباقي جعل سبباً باعتبار تعميم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وكان في انتقاج الحكم ممتنعاً ومضافاً الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي
راه قال الامين فتح باب تفسير مطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار فبعد ساعة لا يلحق الفتح بالاختلاف
وفي ذكر القادر شابة اليه اى الفتح لا يلحق لان هذا هو فتح باب القفس شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب
لاننا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
تلف الطير لم يجعل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بقوله الاول وهو فتح الباب سبباً مضافاً الى شرطاني معنى السبب الخاص
لم يجعل السبب مضافاً اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الباقي في
سنة حل القيد بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف القيد فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط
من السقوط هناك حصل لاعترضا حيث لم يكن عالماً بمقتضى ذلك المكان فلم يجعل السقوط لقطع الحكم من الشرط ومضافاً اليه حتى
اذا سقطت النفس في البئر ومده ولم يلحق بها لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البئر ممتنعاً لا خافه الحكم بالصدور

من تشارك على وجه المقصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط وافتقار المادة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق منقضي فاعل
على الذباب كرايا فاستند الى المكرة والفتح رفق لما لم يزل على الخرج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله فقتله كلبا فقتله فقتله
لان الارسال سلب عامل على الذباب بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتح الباب فلا المايرى انه لو فتح باب الكلب فقتل خرج
فصا ولم يزل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير ان في نور الفتح فتمتن
افترج لان فعل الطير بدور شرع فاعلم على الاضافة الحكم اليه وكان فان الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان عادة والعادة
اذا ما كدت صار لبيقة لا يمكن الاكثر ازعمها فافتح على الفور ولا مثل عادة كان انخرج على العادة بمنزلة سيلان الهمز
صند شئ الزرق فيكون الفتح سبب وجب فحان كالشئ ولم يزل الاضافة اليه باختيار الطير في السير ان لانه اختيار فاسد
كما اذا اصاح باللدابة فذهبت صار ضا سناد ان ذهبت فمخارة لانه اختيار فاسد اذا الصبح سابق فاشبه القوة جبر الكا ولو
القي ميتة على النان فلسفة وبسبب الضمان وان كانت في البيع فمخارة لان للبع له عادة متداكبة فالتفتت بالطبيعة ونقط
اختيارا فاذ لم يخرج في نور الفتح لا يضمن الفاعل لانه اذا لم يخرج في نور الفتح علم اختيارا استخار كست عاودتا فكان ان يخرج
بعد ذلك حكم الاختيار فاشبه حل القيد والسجواب ان فعل البعيرة لا يعتبر لا يسبب حكم فاما المقطعة فباعتبار كلب سبيل عن
سنة الارسال وكذا لداية تحول لبع الارسال فكذا اذا ولان الاصل ان ليعتد الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
فما يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس بها كلسوق لان السوق حمل على الذباب كرايا كما بينا فنفيت نقل الفعل الى المكرة
ولا كالتا الميعة لانه مباشرة الاتلاف اذا الاتلاف عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا في الجارية لو فتح جوار فخرجت ليست
لا ضمان عليه العيان اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان او لم يكن
شرطا اسما لا اعتبارا حكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فليكن الاول شرطا الا اسما
واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فنقل الاضمان في باب الزنا كما يجب بيانه قوله واما العلامة هي الابارة
في الامة كالبيل للطلوق والتمارة للسبي وفي الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده والوجود يكون
ولما على طريق الحكم عند وجوده فاحسب البكيرة في العلامة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والا فان علمه هو
واقعية شمارا في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف بحض الزمان الذي
يتبع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق الجواز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عا
عن اجتماع سبعة مشايير العقل والبلوغ والحجيرة والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح
الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحجيرة شرطا كسبيل
العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقوبة عنه للرحم على الصل
سيدت بعده فان الاحصان كونه بعد الزنا لا يثبت لوجوده الرحم وعلوم انه ليس لبعيرة ولا سبب ايضا لانه ليس لبعيرة
منفض اليه فمعرفة ان الرحم غير مضاف اليه وجوبا به والوجود واعند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في بعيرة الزنا في

لكماله سبحانه للرحم وكان معناه ان الزنا حين وجد كان موجبا للرحم فكان علامته لا شرطا لها هو طرية القاضي الامام ابي زيد
في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا
لوجوب الرحم لعلامة فيه من بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه الثابتة لان وجوب الرحم بالزنا متوقف
سقط وجود الاحصان فكونه سابقا على الزني غير متأخر عنه لا يخل بشرطية كالمطالبة بشرط العورة والدية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف العقد والصلوة عليها وكذا الاشهاد في الفكاك سابق على بحيث لا يتصور تأخره
عنه وتوقف العقد عليه ابد وجوب صورته ثم انها شروط حقيقة بخلاف لتوقف صحة الصلوة والفكاك عليها وليست
بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتحقق وجوبه غير مسلم عند عدم بل ثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحصان
بجمل كالمسقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة كذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن
صورته العلة ليتوقف العقد دأمة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون مقدما على صورة العلة كما يتبادر وقد يكون متأخرا عنها كما
في تعليق الطلاق والعاق بنا على ان العقد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كالفكاك والبيع ولبعضها يقبل
فك كالمطلق المعلق والعاق المطلق وسائر ما يقبل التعليل بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والمشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
منها ضرورة قوله ولقد اسي ولان الاحصان علامته وليس بشرط حقيقة لم يفتن شهود الاحصان اذ ارجو اجمال بعض سوار رجوعا
مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة كمالها من العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يخلو
بما وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلاف ما اذا اجمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يفتن
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند تقدم اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زعمه المذاهب رجع شهود الشرط
وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا ليشكون في اضمات لان الاحصان شرط الرحم
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة اضمات اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور ثبوته
الا عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منها والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوجوبه
ولكن سلنا انه شرط على اختياره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يفتنون بالرجوع عند نظام
العلة الاضافة اليها ومنها شهود الزنا شهود العلة وسبب صالحه الاضافة الحكم اليها فيضاف الكلف اليه فان
رجعوا وجب القمان عليهم فان ثبتوا القطع الحكم بشهادتهم من الشرط ولا يزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في المسئلة
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس المأثرة رحمه الله والابن السير والامام الزكي
وغيرهم فيهم لا يفتنون شيئا على ان هذا الشرط هو الاحصان تحيل اضافة الحكم اليه لان الحكم عقوبة متناهية والاحصان
انصاف حميدة يستعمل اضافة العقوبة في الشرع الى انصاف الحميدة وصار مضاعفا اسل الزنا من كل وجه ٤
وحصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان فيجيب الاربعة التي هي خطايات الشارع وما يتعلق بها شرعا في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قول اخف الناس اى اهل القبلة في

ان كذا افعال العقل ممتدة الى ما يستحسنه مثل منقذ اهل النار بالارباب وسفرته لنفسه بالعبودية وشكر الله تعالى والافاضة الى الخلق والافاضة الى ما يستحقه مثل الجمل بالصلح على حاله والكفران بنهار والعبث والسفاهة والظلم على القطع والنبات فوق الكل الشرعية لان كل الشرع
 ليس بموجبه بله والتمثيل في المراتب في الحقيقة ويجوز فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجوز فيها
 التبديل فكان في الايجاب والتحكم فوق الكل الشرعية والمراد من الايجاب والتحكم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء لكان
 والمحكم حكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع والاعتقالي بالوجوب والحرمة انما يستحق الثواب والعقاب بتركها لانها لا تكون
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بما حسنه ونوع ترجيح للاستغناء عما تحجه بحيث لا يحكم العقل لان الفعل
 والترك فيها سواء بل العقل ضروري ان الايمان بما حسنه يوجب فروع مدته والاستغناء عنه يوجب لوجوه الاستغناء
 مما تحجه يوجب نوع مدته والايمان به يوجب نوع لانه اليقين في الكفاية وقوله لا ان شئت كذا المعنى لما كان العقل فوق الكل الشرعية
 عندهم لم يجوز لان ثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فأكبر ما تبوت ركوبه الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليه تأمين
 بان رويته سرور وعلانية وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسانة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتدنى اليه
 بالعقل فلا يجوز ان يرد بخبرنا النص ما ذكره وان يكون القبح من الكفر والمعاصي وانما تحت اراوة الله تعالى شئته لان اخلافتها
 الى اراوته وشئته مما يقبض العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك واكثر وان يكون الشبهة مما لا يلاحظ الاخرين فيه لانه لو كان كذلك
 لكان انزال الشبهة امرا باعقدا ولا يدركه العقل ولا لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان يحلل عقله الاستدلال بالمشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيترتب عليه التكليف
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا الا عذر لمن عقل معني ان اوكبر في الوقفا على الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
 وكان العصى العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم يبلد الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل ولم يصدق ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك
 من اهل النار لوجوب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا يجوز العقل اصلا يعني لا يدخل في سفرته من الاشياء وقبحا بدو
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتوحيها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف من الايمان والصدق والعدل ويخرج اضدادا بالعقل بل
 السمع فالقول الايمان العصى لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقده فكان ايمانه كايمن العصى غير عاقل فلا يميز وتماثل من اعتقد الشرك
 ولم يبلد الدعوة فهو معذور حتى يباين يكون من اهل الجنة وتساوى في ذلك بقوله تعالى وما كنا منذرين حتى يبعث رسولنا في العذاب
 قبل البشارة ولما استفي العذاب عنهم اتفقت عليهم حكم الكفر والقبول على الفطوة بقوله تعالى لتلايكون لنا من على التذمجة بعد الرسل
 اجزائا ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع سوجبا لكانت حجة الله تعالى قبل البشارة الرسل است
 في مقامه وان الله تعالى اجبر في غير موضع ان ختمه النار ليقولون للكافرين ألم ياتكم رسل منكم فيقولون بل قبلنا منهم ما يحرمنا من
 استيبارهم النار بالرسول لا بالعقول وحدها وان الله تعالى جعل السوى خاليا في النفوس شاعلا للعقول ليعاين السلف والخطوط
 يصورح الانسان على ما عليه اصل البنية في حكم عقده من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم السفلة بلا شعير حرجا اكثر من حرج العصى العاقل
 بسبب نقصان عقده لا اذراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن العصى وجوبا للاستدلال بقوله اسقط عنه الخطاب فلان
 يستقط الاستدلال بجور العقل قبل اعمية الهوى كان اولى وتسك من جعل العقل حجة موجهة بدون السمع لقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لا يهني اني اراك وتوكل في ضلال سبعين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل ادعي الي ولو لم يكن العقل في غير
 ذلك لزاما. وحين لما كان في ضلال سبعين وكذا كنهه لانه بالقرآن يعرف ربه من غير وحي الشدة الى بدل ذلك الاستدلال منه بحججه
 على قومه لقوله عز ذكره وبك تحبنا ايها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بالاولم يسيرا في الارض ليعلموا
 كيف كان عاقبتهم الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم غشيت تبرك العالم ولو كانا سعدو من لما عوتوا بطلن الشرك وبان اخوة العباد
 الدعوة لا يعرف الا بدليل عقل وامايات المحدث في العالم اول على المحدث من علامات معجزة هذا انما من الله تعالى فلما كان بالعقل
 كفاية معرفة المعجزة والمرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون
 الشرح ولزم العقل به كفاية بالشرح وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والامرار قوله والعقل الصحيح في الباب ابي باب العقل
 ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغير مبدرا لهما كما قال الفریق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
 بدلالات العقل وحده ما فقد قصر من الزعم الاستدلال بلا وحي ولم يعذر به لعلته الوحي مع انه ثابت في أصل الحكمة نقابة
 بل العقل معتبر لاثبات الالهية اى اولى بالخطاب لانه لا يفهم بدون العقل فخطاب من لم يفهم شي كان العقل معتبرا لاثبات
 الالهية وهو من احد القسم لانه ان يثبت انه من سائر الحيوانات فهو لا يفرق بين ما في العلم والشيء اى علم الله واما علما وادلة فانه صانع
 والدينا وهو اى العقل لو لم يكن في بدن الادمي وقيل منه الراس وقيل القلب فليس به اى غير ذلك الكون بطريق يتبادر به من حيث
 ينشئ اليه ورك المحسوس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور لا ادراك فان النور هو الظاهر الظاهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
 التي هي عبادة من عين الباطن كالشمس والبرق العين الظاهر بل هو اولى بسميته النور من الانوار بحسبه لانه لا يظهر بها الا الظاهر
 والاشياء فيدرك العين بياضها لظهورها في العقل فيستبين به لواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقا لعمدا واسرارها وكان
 باسم النور وقوله يتبادر استدلال الطرف وهو التجار والمجوز والجملة صفة للطريق في الغمير به راجع الى الطريق ومنه الى حيث
 ومنه فيدرك الى المطلوب ومنه يتابع الى القلب لانه اجزاء عقل من حيث ينشئ اليه فيدرك المحسوس
 ومنه فيقبل بداية العقولات من حيث هي حسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا تفهمه فليطريق الاستدلال بنور العقل
 فماذا انظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه يعبر ويدرك بنور عقده ان له باقيا لا اى له ذاتية وقدرة وعلم كسائر اوصافه
 التي لا بد للبنا منه واذا انظر الى السماء وراسي احياءها ورفعتها واستنارة كواكبها وخطمها كواكبها كواكبها من العجايب
 استدلال بنور عقده لانه لا بد لها من صانع قديم حكيم تاد وعليم حتى يعلم فهو معنى قوله فينبغي اى انظر المطلوب لقلب فيدرك القلب
 المطلوب اذا تأمل ان دفقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فانما لا يحس اصلا فانما يتبادر طريق العلم من حيث
 يوجد كالعلم مثلا فانه ليس محسوسا لا يمتنع فيه الى معرفة انه معنى رابع الى ذات العالم ابراهيم الى اخيرة انه يعرف ذلك بالعقل
 من غير انقطاع اشرا محسوس وقيل هو قوة ضرورية يوجب وما يوجب درك الاشياء وتوجبه فكيفه الشرح وهو مما يعرف لكل انسان
 من نفسه وفي الاشياء هو جوهر يدرك بها الغايات بالوسائل والحواسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر سما والقدس وروح
 بروائح الانس واديع في قواها البشرية واصناف الانسان كالاشياء استنارة به نتائج القين واذا انظر حتى عاين الدين
 وهو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اى انما ظهرت اى طلعت كانت اى عين مدركه للاشياء البتة بياض نورها

لابد من الاستيفار بشروط التجرة والاستحسان في الغالب لانما سده يوم حيرته جوازيها والبلوغ تحقيق في الكلام بعد ثبوت عشرة سنة يمكن
 ان يولد له ابن ستة اشهر ثم ان ولد عليه ثلثي عشرة سنة ويولد له ابن ستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
 فرجه اصلا فقد تناهت في الاصل فلا بد من الاستيفار بشروط نسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط المذكور وقد وجد اما
 تحقيقا او تقديره باستيفار مدة التجرة فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لابد من الاستيفار العاقل البصيرة وعنده
 بصيرة العقل في الامانة والظاهرة في الحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحق كما يكون بعد دعوة الرسل
 فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب ولعل قاطع ابي ليس على هذا السبيل ولتقدير زمان الاستحسان والتجرة في
 هذه النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدد وهو باب التجرة والاستحسان ولعل قاطع ليعتمد عليه
 وحكمه ان كان له عقل في ان يقدر بثبوت ايام اعتبارا بالمرتبعة اذا احتمل لسل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو مختلف
 باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل قيل في زمان قليل الى ما لا يتبدى الرجوع في زمان كثير
 فيفرض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفرضه قبل ادراكه وليا قبله استيفار
 ويؤيده ما ذكر في التقرير في هذا الموضوع ثم قد مدد العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فعمله في الوجه يكون قوله ليس كذلك ان
 تمتة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
 معناه وليس على السجد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه لغيره موجب اصلا او كونه حجة عند استيفار هذه العقل
 ولعل قاطع من نص حكيم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله حسن جعل العقل من تمتة
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرح اسي وروا الشرع بخلق الله او يمتنع شراح الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرح
 بخلافه فليس معه دليل ليعتمد عليه اي ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتمد عليه اذ لم يرد في الشرح دليل قطعي على ان العقل هو
 بنفسه لم يوجد عليه دليل عقل بل اعتمد امور الظاهرة تسليها لولا يلزم من تسليها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن لبعض
 الاشياء كالايام وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبغى به وعلم ان الشرع لم يرد تبين باقوه العقل فلا يقع حسنة
 حتى لم يرد وروا نسخ الايمان والا وروا شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنة
 وتبعية وتبين فسلم صفة الحسن والعقل بالعلم والافتقار لسلح احسنه شرع ما توجه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
 ما جزمه بل المرجح هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
 موجبا ومن انى العقل من كل وجه وهم الاشعية ولا دليل له اسي ليس له دليل قاطع ايضا فهو منسب الشافعي رحمه الله بدليل انه
 قال في قوم لم يلبثهم الدعوة لوقلتهم المسلمون قبل الدعوة فممنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث يعلمهم كالسلبين ايمان واما جازا
 قالوا الا يضمنون لان قتالهم وانكاح حراما قبل الدعوة ليس بسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفو احوال ولم نجعل عفوهم حلالا
 واكفر حذرنا بعد استيفار مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتال نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا موجب الايمان وقوله وكذب
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفرقتين لان القائل يكون طغي لا يصدق في بعض
 الشرع ان العقل غير معتبر لانه فلو انما نعلمه بطريق الاجتهاد والعقل لانه لما لم يصدق ايضا لا بد له من الرجوع الى القول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من اتفق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه مشركا كالعقل القاطل ففرقنا
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول تعالى وان العقل كبر العترة ويحوز الفقه ايضا حطف على قوله انه لا يجوز وهو الاظهر اى لا يتصور
ايضا جملته موجبة بنفسه لان العقل لا يتفك من الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس خالصة بهواها واذا احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه الله برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا اعتبار بنفسه
الا يري انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حصا والعامل مغلوب للمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغفولة لغيرها واذا كان
كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او بما يقوم مقامها من ادراك ضمان الناطل والتجربة لثمة الحجة فان قيل قد تنكس كل فرق فيصير
كل كونه تكليف ذكر كاشح انه لا دليل لهم على تلك النصوص وله بعضها معارض ببعض فتم تتم الحجة لاحد الفرقين وبالتالي والفرق الاخر
ايما سببا لا يوافق مذهبهم فصار كانهما ساقطة في حق التنكس بجاني يذر المسئلة لتعارضها على التنكس اذا علمت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملحق اليها كما ذهب اليه الفرق الثاني
فكانت عن محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخ زحمة الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات خبثت بها
بالالهية قلنا الكلام في هذا في الالهية على ما ولى المذكور تنقسم على كتاب

فصل في بيان الالهية الالهية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها ليقوله وحملها الانسان
اما الالهية الوجوب فعبارة على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صاحبه لان الزمة هي محل الوجوب ولهذا
يعتقد اليها ولا يقيناف الى غير اجمال ولهذا اختص الانسان بالوجوب ودون سائر المخلوقات التي لا يستلها ذمة وقوله
فان الادعى بولده دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صاحبه لوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك المرتبة وملك
الكلام بشره الولي وتبني ذمته اياه ويحب عليه العن والمهر والعقد الولي وهو رد لما ذكره بعض من لم يشم راسخ الفقه في مصنفه في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا يقتضي له وان تقدير الذمة من الثمرات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنته
بان ايتاليه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرفا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة
العمدة في الذمة لان مقتضى وجوب الذم قال الله تعالى لا يبرقون في سؤن الا ولا ذمة اى عمدا وقال عليه السلام وان ارادكم
بالتعظيم ذمة الله فلا تظلموه اى عمدا والله رباني بشره لنفسه فثبت له ذمة وعده سابق كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بنا على عمدا
والماضي يعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اهلا للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد
الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذ بك من بني آدم من ظهورهم ذمتهم
الاية روى سيده بن جبر عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
فخرج من صلبه كل ذرية ذراعا فقتل بين يديه ثم كلمهم قبحا اى عيانا بحيث لينا يمهم اوم وقال الست بركبهم قالوا بلى شددنا
ثم انا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جملة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس عن ابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود والابن كعب وكس والسدي ومقاتل ومجاهد والزهري ومطهر بن النعمان وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فذهبوا الى ان قوله تعالى على عبد المولى يعني العبد الذي اخذ عليه لونه الميثاق فكان كمثل ظاهر الآية لا
يرافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزرية من طوبى بنى ادم فان قوله من طوبى بنى ادم تدل على ان قوله على عبد المولى يعني العبد الذي اخذ عليه لونه الميثاق
والسدي يدل على ان قوله على عبد المولى يعني العبد الذي اخذ عليه لونه الميثاق فان قوله على عبد المولى يعني العبد الذي اخذ عليه لونه الميثاق
من ظهور بعض على مسببه فيقولون ان قوله على عبد المولى يعني العبد الذي اخذ عليه لونه الميثاق فان قوله على عبد المولى يعني العبد الذي اخذ عليه لونه الميثاق
في الصور وصورة الكل بالفتح الثانية فان قيل فاذبح التزم بحجة هذه الآية ونحن لا نذكر في الميثاق وان تفكرنا وجدنا في ذلك
علما ان الله تعالى في ذلك ابتلاء لان الدنيا دار حجب عينها الايمان بانبياء ولو تذكرنا ذلك الالتماء وليس فاشي تنزل
به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا اعضاء الذنوب واذبح انفسنا بها والان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
هذا العهد انفسنا بجلالنا الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا في التفسير والطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذرية من طوبى بنى ادم
اذبحهم لسلطانهم على انفسهم وقوله الست بركبكم قالوا الى شهدنا من باب التمثيل والتفصيل ومعنى ذلك انه نصب لهم الاداء على
ربوبية ووحداية وشهدت سبحانه حقولهم وابصارهم التي ركبنا في انفسهم وجعلناهم بين يديهم فكانت شهدتهم على انفسهم و
قربهم وقال الست بركبكم وكانهم قالوا الى انتم ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا لربنا انكم وبالتجسس واست في كلام الله تعالى ورواه
عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فلهذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بعبده
فما بنا بالسنه دون الآية قوله وقيل الانفصال هو خبر من وجهه يعني في كمين قبل انفصاله عن الامم خبرا من وجهه سا وعلما
اما خلافان قراره وانتقاله لقرارات الامم وانتقالها كيدنا وجعلنا وسائر اعضاءها ولهذا يتقرض بالمقرض عنها عند الولادة
واما حكمنا فلا يفتق لبعثها ويرش باسرها فاما ويدخل في البيع مبيعها ولكنه لما كان منفردا باجماعه سعدا لان انفصال وصية ورث
انفسا براسم لمن خبر الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اسي كماله حتى صلح كمين لان يجب له الحق من الحق والارث والوصية
والنسب لم يجب عليه اسي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الا انما ربح
واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة ورثة انفسا من كل وجه وهو ملغى على الشرط والجواب كان اسي صادرا عن السبب
ورثة للجواب له وصية كان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملة كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب
لكن انفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء عن اختيار لتحقيق الالتماء ولم يتصور ذلك في حق العبد
لجوره فجاز ان يبطل الوجوب اسي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بانا واذا وغرضه وهو الالتماء لغوات تصور الاداء
من اختيارا كما ان عدم موهبة مثل بيع المحر وعاقبة البيعة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم بدار هذا القسم فتمت انفسا
الاحكام فكل قسم يتصور شرعية في حق العبد يجوز ان يثبت وجوبه في حقه ما لا تلائم الاحكام منتقلة الى حق الله تعالى و
حق العبد والذي اجمع فيه المحققان الى اخر الانقسام المذكورة في فصل بانيث بالبحر وبعضها مشروعة في حق العبد كحق العبد
من اسوان فيكون الامم الوجوب وبعضها ليس مشروعة صلا في حقه كالعقوبات فلا يكون الامم الوجوب فينقسم الوجوب بحسب
انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها ذكر في الطول ثم بعض ما نحن في القاضى الامم ابى زيد

وغيره مما هو واجب حقوق الله جميعا على العبي من عين لولده كوجوب با على البالغ ثم يسقط عنه بعد الوجوب بعد الصبا لرفع الحجر
 بذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد تحقق في حق البالغ لان العبي
 البالغ في حق الذمة والسبب هو اذ انما يفترقان في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب والحمل ونه الان محمول
 الشرعية التي تترجم الادامى بعد البلوغ تجب جبراً واختياراً منه شيئاً او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
 بالفعل ولا قدرته التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا تترى ان التاكيد والتعني عليه لكون
 فيه مهم العلوة على اصلها لوجوب النسب والتميز والقدرة على الاداء في الحال كذلك العبي الا انما تسقط بعد الصبا
 بعد الوجوب دفعا لوجوب ذهاب المحقق منهم الى استغفار الوجوب عنه اصلا لان المحول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من
 غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء المجازاة الحمد في القلود واطار لا يجب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخره لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخره الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه نظير الطبع من العاصي لتحقيق
 المذكور في قوله تعالى سيلوكم اكم احسن حملا وكذا المجازاة في الآخره تبتى عليه كما قال الله تعالى جزاء بها كانوا يعملون فثبت
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يحيز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد وصورة لان العبي غير متما
 بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقطها عنه لا يخلو عن فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
 اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء يتفادى الخلل عن الفائدة فكان فاسدا معني والقول بعدم الوجوب
 اسلم لمن هذا الفساد المعنوي وتبطل السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العبي اصلا واستدلوا لان الوجوب لو كان ثابتا عليه
 ثم سقط لدفع الحجج لكان يبين انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذ اصابه في رمضان في اسفر وحيث لم يقع المكروه
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب بعباده وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن العبي حتى يتكلم بديل لظاهره على انتفاء
 الوجوب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولذا اى ولان الوجوب بلا يثبت عندنا انتفاء حكمه لم يجب
 على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات اخلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجبا وجبه الله تعالى مثل العبادات والعقوبات من
 الحمد ودفع العقاص لانه اهل الاداء اذ المطلوب من العبادات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اشرو الدنيا على
 الآخره وكذا القعود عن العقوبات الشرعة في الدنيا المترجاء على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجر اسن المؤمن والاخلاق ان الكافر لو اخذون تبرك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيؤمنون عليه في الآخره فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو منه ما لا يشاقق وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يسخطون باذراء ما يحتمل السقوط
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مالى القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المتأخر وفائدة الجملة
 لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون مستثيرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاتية
 بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الآخره فان الكفار ليعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون تبرك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون تبرك العبادات كذا في الميزان فتسلك الفرق الاول بان سبب

الوجوب مستقر وصلاحيته الذممة للوجوب موجوده وشروطه بالاداء ومن لم يكن منه غير معدوم في حقهم لم تكن من الاداء او ليشط القدر الايمان كالتجيب
والحدث فيما طمان باء العصوره لم تكن من ادائها بقدر الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء والبذر كان ذلك نكاحا لخصا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تسمى ان زوال الحكم بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان من تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر
الذي هو راسل الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء او غير فان الايمان واجب كافر قد علم القدر لا يثبت على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى انه لا يصلح بهذه الصلوة ولا يقوى بها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولذا وجب لفائدة توجيه العذاب على من
وجبه القول انما رايه اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء انزل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكا فرس حصة
الكفر ليس باهل للثواب بحدته بل على كونه حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك المتعة لها على الرجل بسبب
الكتاب ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى وانما مقتضى الآية ما هو المطلوب بالاداء وانما مقتضى الآية الاداء ويدرر الالاهية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فان اهل الاداءية حيث يصير بها الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر بالتخفيف
عليهم كما طوا بل التبعيض معنى العقوبة والتمتة في حقهم باخر اجهم من الالهية ثواب العباد و ذلك لان الامر الاداء العباد وانه في اداء العباد
للموكل في المأمور لا للمأمور فالكفر لم يمتحن في النظر والتفتة عقوبة له على كونه نكاحا يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايمان لا يمتحن في النظر
لما هو نفس ان تقصيرها لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائها ما هو واجب عليه والكا فر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكا فر تغلظا عليهم والما تالهم بالما تالهم بالتخفيفا وتولهم فائدة الوجوب الا تالهم بالعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء الا تالهم في حقهم
لكن الا تالهم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قيل ان العقل لعدم الالهية الاداء يعني لانه ثبت نفس الوجوب
في جنسها لا لعدم الفائدة وهو الاداء ومن اختياره لا يجوز ان لا يتصور بدون الالهية وهو عليم الالهية لعدم العقل وادعى الصبي العقل الاداء
اي اداء الايمان طلبا للوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسيا
وصلاحيته الذممة والامر بعد ذلك للزامه ادا الواجب عليه ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه مستقر في حق الله وانه مستقر
لوجوبه لان العباد لم يكن متاخيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب فانما تضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقله لانه مما يتعلق به
يبدأ بلوغه بعد النجوم والاعمار فكذا اذا دعت مولاه غير مائة شيا فسقط لعذر العباد والعباد اذا كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه
وهو الشهادة عن معرفته مع وال لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه ادا الصلوة وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
متاخيا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متزوج بين عقل وفرض ولذا لا يلزمه تجديد الاقرار لعاد البلوغ بخلاف الصلوة متاخيا
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متزوج بين عقل وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه ما يتردده
ان في فرضه يقع فعلا وان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه يدل على ان امراته لو اعلنت واني هو الاسلام بعد ما عرض عليه الفاضل
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يمكن السقوط لعذر فعلا يسقط بالعباد يقع اداؤه فرضا لماله والصلوة لا يمكن السقوط با مائة كثره فيسقط
بالعباد العباد ولا يسقط احصل لوجوب استقام اثباتها فعلا وخروج السبب عن اسببيه هذا هو مقتضى الفاضل
الا ما من ابي يزيد وشس الائمة اسلموا اى ونحو الاسلام منهم الله وجماعة سواهم وتعالى الا ما من شمس الائمة الشريفة رحمه الله

الامم عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يتبدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يقع باعتبار عقله وصحة الاداء لا
 كون الحكم مشروعا ولا تشدي كونه واجب الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء منه في حقه وقد بينا ان الوجوب
 لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه الوجوب فرضا لان ما هو حكم الوجوب بل وجوب الاداء
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان الوجوب فرضا لانه
 البعد فان وجوبه لم يثبت في حق غير ثابت حتى انه ان اذن للمولى او حصر الجاهل لم يكن له ان لا يودى ولكن اذا ادى
 كان الوجوب فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا لو ادى
 ادى الجملة كان موقفا لا فرض مع ان وجوبه لم يثبت لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما البنية الاداء
 فنوعان عرف ذلك بالاستقرار الكامل وقاصرا الى نوع كامل في حق الله تعالى فثبت بذلك لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد
 نهم خطاب دهي العقل وقدرة العقل به دهي البدن والاشارة في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجوبه لان
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا شائيا فيحق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال
 كانت كل واحدة منهما ماضية كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما ماضية لبلوغه كمالا في المعنوية فانه تاهر
 العقل مثل البصبي وان كان تحوي البدن ولهذا الحق بالبصبي في حق الاحكام فالأولية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرح والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغها او بلوغ احداهما
 الكمال ثم الشرح نبي على الأولية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم صدق الكماله وجوب الاداء وتوجه الخطاب للآخرة
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرته لاحلا والزامه بالقدرة له عليه منتف شرعا وعقلا ولبلوغه واصل
 والعقل واصل قدرته البدن قبل الكمال في الزام الاداء اخرج لانه يخرج في الغصم بادي عقله وقيل عليه الاداء بادي
 قدرته البدن واسمح منفي الغيا ليقول تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا ولا في امر حكمه ولا في
 العقل ولقد رجعت الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتضي عليه القوم والعقل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر
 على وجه تميزه عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وكلف عظيم فاقام الشرح البلوغ الذي يعتدل عليه
 العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد واداءه وتوهم وصف الكمال قبل بلوغه القوم لقوله تعالى
 بعد ذلك السجدة قطعي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن واداء الحكم معد وجودا وعما واداءه كماله
 قوله عليه السلام رفيع القلم عن ثلث من البصبي حتى يحكم والمجنون حتى يفهم والناكح حتى يستيقظ والمراد القلم الحساب على ما قيل
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالابنية الكاملة وهي اعتدال الاحمال بالبلوغ عن
 عقل ثم الاحكام البينية على الابنية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسمة
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالاسمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا لوجه
 كالمردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الادوات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج والكسب من
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو لائق بحض كقبول الهبة والصدقة والمال الخطاب حسنا والاسماء والى ما هو

محقق كالمطلق والتمام والى ما هو متروك من الامرين كالبيع والاحارة وفى الكتاب اشارة الى احكامهم ههنا كما ستقف عليه
 قوله وعلى هذا اى على ان صفة الاداء تقتضى على الالبية القاهرة فلذا انما التغير للشان صح من العصى العاقل الاسلام ليعنى حق احكام
 الدنيا والاخرة جميعا وما يتحقق منفعة اى صح منه تخلص منفعة كيقول البتة والعدوتة لمخوفة من العدة فهذا بيان حكم القسم الاول
 من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايماننى من احكام الدنيا حتى يرث اباؤا الكافر لعبد الاسلام ولا يضمن منه امراته الشكرية لانه
 مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالعصى الذى لا يعقل ولا يضمن وذلك لان الشفيع انما يصير
 مولى عليه من جهة غير حال مجزءة عن التصرف لنفسه بنفسه ومضى كان قادرا لا يجعل مولى عليه تدل بثبوت الولاية عليه على انه عاجز
 فاما فى احكام الاخرة فهو نفخ محقق فوجب القول بعينه للمحقق الاحتمال ومن معرفته وليس من ضرورية ثبوت الاسلام فى احكام الا
 ثبوت فى احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الاخر ثان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يبان
 الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولذا كان يحرمى احكام المسلمين على المنافقين فى رهن الرسول
 عليه السلام عليه وسلم ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من امله بعد تحقق سببه فوجب القول بعينه كما تحققته من البالغ وذلك
 لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتقدري وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
 التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل حسيه وكلاهما فى عاقل يتاخر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام
 ويلزم انهم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو البالغ سواء والالبية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى العصى العاقل
 وكذا احكاما لانه ابتداء بالهدى واجابة للداوى وقد ثبت بالنص ان العصى من اهل ان يكون اديا واعيا لغيره الى الهدى
 تعالى الله تعالى واثباته الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون مستديما بجميعا للداوى بالطريق
 الاول ولابد وجود له سبب الكرم من الابل لو امتنع انما يمتنع كجرح شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان
 الايمان نفخ محقق وانما كرهه كذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحتمل
 من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر العصى عنه ويكمل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان
 قيل نحن نسلم ان نفخ محقق فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام الشروع وهو دائر من
 النفع والضرر حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر فثبت من امراته الشكرية والكان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة
 وكان نظر البيع والشرا فلا يصح منه فلذا ما تترتب عليهم من حرمان الارث والعقبة الواقعة بنية وبين امراته لغيره الى
 كفر البياى على الكفر واباؤه عن الاسلام لا الى الاسلام من اهل لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما بسبب القاطع ككفر الكافر
 منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف ماصحا لمحقق لا قاطعا لهما فيصاف الفقرة الى كفر الاخر واباؤه عن الاسلام
 لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير ترتيب
 يرثه ولا امراته لفسد كذا حابل هو ثبت بنا على صحة الاسلام وتحققه لان يكون متممها به شدة لا يمنع صحة الايمان
 لان تعرف كذا حابل هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من شرائه الا يرى ان
 العصى لو ورث قرىبه او وحب له قرىبه فقبله ليقضى عليه مع ان العصى ضرر محقق ولا يمتنع شرعية الارث والبتة فى حقه بهذا

السبب ان الحكم الذي يملكه الارث والهبه ثبوت الملك بالعرض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبتت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصور بالارث والهبه وانما تحقق الارث والهبه من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الراسطة كذا لو قيل لشرع العتق بملك شراري لا امر وليتبع عليه لانه في اصل الشرع مؤثر بامره والعتق ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من شرائع الاسلام لم يرد اذ ثبتت الاحكام الايمان بما لا يغيره بان اسلم احد البوية ولم يعد له وما عداه فخر الما تكلنا ان النظم اليه الحكم الا على ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم بنفسه لا سلم له مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد اقل على ما شرع انصرف على غيره والاب لا يملك ان ينفذ عقد الاسلام له ولده بل ينفذ لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده والدليل عليه ان الولاية سلمت بالاسلام السجد حال عدم الاب وصير مسلما اسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن مثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان العبي عندنا يجوز ان يكون موكلا عليه ووليا بنفسه اذا كان انصرف عنه ما سمحنا كذا في الآية فان الاب يقبل عليه وقبيل هو بنفسه عندنا لان الولاية انثبتت للمولى عليه نظر اليه فلا يوجب عزرا عما هو نظر له محض بل ثبتت الامران جميعا لينتفع بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عتق عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لعين صح منه اداء العبادات البدنية بطريق النطق من غير لزوم معنى وضمان لان ذلك انفع محض لانه ليعتاد اداءه او فلا يشق ذلك عليه لعدا البلوغ ولذا صح منه التفضل بحبس هذه العبادات لعدا اداءها مشورع بصفة الفرعية في حق البالغين بالزوم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم تضامها اذا افسدنا لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ثلث انما عليه ثم معين لها ليست عليه لصح منه الاتمام مع ثرات صفة الزوم حتى اذا افسد لا يجب عليه شيء فكذا العبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكاة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيها ضررا انه في المعامل باعتبار نقصان ما له فيقتضي ذلك في الالبية الكاملة وكون القاصرة ولان الوجوب لما ثبت في حقه يكون الاداء منه تبعا سمحا بالمال وهو ليس من ابد قوله وملكك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملكك باجارة الولي واداء ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والملك والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالفضب والاستملاك والرهن وغيره لان العبي اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات مباشرة الولي حيث ثبتت له حكم التصرف من ملك المبيع والشئ والآخره والمهر للولي وقد صار اهل المباشرة بالوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصوة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برامى الولي لتحق بهذا القسم من تصرفات نفعا يصح من العبي مباشرة وفي القول ليجب مباشرة برامى الولي اصابه شئ والعيب برامى الولي من النفع مع فصل فلم يملك لان في القسم عبارة نفعا لا يحصل لمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل لمباشرة مباشرة مباشرة وليه وذلك لانه من ان يستد عليه احد البابين ويحصل تحصيل هذه المنفعة بطريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انقضاء رامي الولي الى رايه باعتبار ان تصوراته لا يدفع ذلك برامى الولي لتحق العبي بالبالغ وصار ينظر لما ندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اي ميروية بمنزلة البالغ فتمتار اجميعة رحمه الله حيث تمال نفي جميعه الى الجا بمنع من شئ كما يتقد من غير من البالغين او كما نفي عنه لعدا البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رهما الله افرو

تصرفه لما كان باعتبار رأي الولي فان اضرارهم رأت الى رأي العبد بشرط جواز تصرفه لغيره لما العام وهو اذ لا تصرف في حصة العبد
برأه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من الولي بالعين الفاضل لا ينفذ بما يشاء العبد اذن الولي او العفة
فيه ان العبد الفاضل بمنزلة العفة فان من لا يملك العفة كالاب والوصي في مال العبد لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل
من المرفوض ليعتبر من الثلث كالعفة ثم العبد لا يملك العفة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اختلف كالعفة والعفة
رحمة الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فغيره تحت الاذن بخلاف العفة
فانها ليست تجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الا حسن والاصح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من العبد كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التبراة فان لم يقصد
بذلك استخلاص قلوب الجاهلين لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان بها والعين الميسرة او عن المجتنب
في تصرف العبد المأذون مع الولي لعين فاضل في رواية ابيان في رواية ابارة لما قلنا انه صار كالبايع بالاضمار رأي عليه الى راء
فلم يكن فرق بين ان يكون مع العبد او مع وليه وبذا لانه حامل لنفسه فخالص ملكه لا يكون نائباً عن وليه في رواية اخرى
رواه ابي التصرف بعين فاضل مع الولي شبهة النية وذلك لان العبد في الملك اصلاً انه مالك حقيقة واصل العقل والراسي في
له شبهة تصرف لما لك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في راء خلا وبغير ذلك برأي الولي فيثبت شبهة
النية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النية في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذا تمكن فيه تمتع ان الولي
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبد فكما لا يبيع الولي مال من نفسه بعين الفاضل المبيع العبد منه لعين فاضل
ومقتضى هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتفان الناس في شبهة نظر الى اكل
قوله وسئل هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العبد بنفسه ويملك برأى الولي قلنا في الجور رأي في العبد الجور حذافاً
يتوكل اى قبل الوكالة او لولي الوكالة لغير وجه لان فيه تعجب عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
المخلوقات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيما ابتدأه الى التصرفات ودرك منها
ومضارها بالتجربة فكانت لغا بخلاف عبارته في ادراك الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت لغا معنا لان حجة ادراك الشهادة بينة
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فيصح فكل العبد
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمتع والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها حتى الضرر
ولا يثبت ذلك بالادلة القاهرة وباذن الولي يلزمه لان تصور راء اندفع باذن الولي فصار اهل المزدوم العدة وعلى العبد
المنع وباذن الولي يلزمه فكان المراد من الجور على هذه النسخة العبد الجور بحكمه وان كان حكم العبد فيما ذكرنا حتى مع الوكلاء
بدون اذن الولي كمال حقه ولم يلزمه العدة ونحو الضرر من الولي وباذن الولي يلزمه الا لزام المولى بالاذن
كن بناءً على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن ليعسر الاصل بمعنى اخبرني فيتم تحريمها عليه ولا يخلو من كل يكون
النسخة الاولى اظهر قوله من افعال البر ليس لعقد فان وصية العبد عندنا سوا كانت في البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف في اوصاياه في
البرودون غير معين بهذه العدة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية العبد فيما قبل المدنية يجوزون من وصاياه

ما دامنا نحن وما اخذنا الشافعي رحمه الله لان هذه الرواية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة لانه يستغنى عن المال بقصد الموت لان
 اعدان نفوذ الرواية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان ولما فيها لنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الرواية احب
 اليه من العبي في الارض عنه بعد الموت ليساوي البالغ فكذلك في الرواية بخلاف شرعها بالبدن والصدقة في حال الحيوة لانه يضره في
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون ولما بنفسه وقتنا وميتة بالمل
 سوارات كبل البلوغ او بعده لاننا انما الملك بطريق التبرع متعاقبة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيستبرأ به الله بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق بحال وهو انما حاله الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص وما يتقلب فعلا بالطلاق
 اسما لا لا يتبرك لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزياد ملكه بغير
 يد ولكن البيع في اصله لا يفسد ضررا لم يصح وكذا لو باع شيئا من ماله باضاف فيه لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق اسما وكذا لو طلق
 امرأة المصرة الشوا انما يخرج عنها الموصية وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المصار
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيه يترتب في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولكن سلمنا ان في الفداء نفعا من حيث حصول
 الثواب في القول بغيره ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع في ما محضا لم يورث فان قلل ملكه الى اقرار به عن استغناء عنه يكون اولى من
 من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه يصل الى النفع الى القريب وصدقة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله
 لان يرح ورثتك اخيرا خير من ان تدمهم حاله يتكفون الناس لكونه نفعا محضا شرعا في حق العبي وفي الانتقال عنه من الارث
 تركه الا افضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا انه اسي الالهي اذ اكد اجواب عما يقال لو كان الالهي اضر رايه في ان
 لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اية كانه فيوزان لشرع في حقه الضار كما شرع في حقه الطلاق ولما كان لا بد من
 والتفرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهله ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اسي المضار في حق العبي لانه مظنة المحرمه والاشفاق لانه لخطه الاضرار والنفذ كما في ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار بمقتضى
 ولم يملك ذلك اسي ما هو ضرر محض على العبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولا
 فيها هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر عند الضرورة والحاجة فاما عند
 تتحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصله في حق العبي حتى ان امرائه لا يكونون محلا للطلاق قال وبذا وهم عندى فان الطلاق يملك بكلمة النكاح اذ لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى احواله ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 جميعا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن ملكه وهو ولاية الايقاع والسبب
 انما في حقه غير معتبر شرعا كبيع المحر وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن ملكه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
 امراته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك ملاتا في قول بينية رحمه الله ومحمد واذا اراد تعدد العرقه بينه
 وبين امراته وكانت ملاتا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبوا فحاصمه في ذلك فرق بينهما وكان ملاتا عند بعض
 المشايخ واذا كان الاب والوصي نفسيهما العبي من عبيد مشترك بينه وبين غيره يستوفى بدل الكتابة فصار العبي متعاقبا فيصير

حتى يضمن قيمة الغيب بشركه ان كان مرسوا وهذا لضمان لا يجب الا بالاعتقاد فيكفي بالادلة القاصرة في حبله متقنا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فخرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يمكن ثباته لان الاعتقاد بالادلة القاصرة لتوفير النفع
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله باخلا القرض اي الا قراض فان القاضى يمكنه على الصبي ويذهب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى العضاة انقلب القرض بحال القضاء لنفعا محضاً وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العيين
ببدل في ذمة المفلس او الاستدراج في العادات ممن هو فقير غير على ولهذا حصل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الجحيم
فما شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يمكنه من لا يمكنه التبرع ولهذا لا يمكنه الوصي الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو منه
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى ليعدل العيين وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا
على خلاف العادة ولا يرضى مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبديل مأمون عن التوى باعتبار الملاوة وباعتبار علم القاضى
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وعوى وبنية فكان مصوناً عن التلف فوق صيانة العيين فان العيين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض متقناً بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيل النافع الخاص له فذلك كان القرض
نظراً من القاضى فيملكه على الصبي وضرراً من الوصى لترجح جهة التملك في حقه فلا يمكنه واللب في رواية يملكه لانه ملك المقرض في
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يمكنه لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
فاما الاستقرض فقد ذكر في شرح وصايا الامام جعفر القاضى فان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه لا يمكنه عليه
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول المجتهد رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان ملياً قادراً على الوفاء وذكر
في احكام الصغار لقدا عن المتفق انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والقاب لنفسه قوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم
الشافى من حقوق الردة من الصبي العاقل صحيح اي مستبررة غير مدرة في احكام الدنيا والخرة عندا مجتهد
محمد رحمه الله سبحانه لانه لا يحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحيل ذلك عقوا
بعذر الصبا يفتين منه امراته المسلمة ويحرم من الميراث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافى رحمه الله لا يحكم بصحتها
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيح على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والافان
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الحبة مع اعتقاد الردة
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوب منفعة وذلك لا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوب منفعة كالبيع فما يخص ضرراً ويجز منه على وجه
لا يتصور عنه تواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردة لوجب قتله
بعذر البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردة لتحققها منه وكونها محظورة
الا لكونها مسترددة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها لا يتحقق من الصبي العاقل كاليان وثبت الخطأ في حقه
لانها لا يحتمل ان يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة المحررها فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يقطعهما بعذر الصبا لانها لا يقطع العبد

البلوغ بعد العبا أو نحوه ان جلد غیر الله تعالى لا یعد منه ملاحتی لا یجمل عارفا بشیء جلد کفیف الجمل بالذک تعالى بعد علاج انه
 اتبع من الجمل من غیره فلم یجمل ارتداد و عفووا بل کان صحیحاً فی احکام الآخرة بلا خلاف لان سداد الآخرة لا یتصور حصولها الا باحسان
 و قد زال بالارتداد و حقیقته لانه اعتقد الکفر فلم یبق اعتقاد الاسلام ضروره کما لو تکلم فی صلوة او جالس فی حجه و اعتکاف ذاکل
 من صومه متعمدا لم یبق هذه العبادات وان کان فی فساد بالضرر لانه باشر بانها و کذا فی احکام الدنيا لان الیوم یصیب من حکام
 الدنيا کما بان البیاض و و توح الفرقة انما یلزم حکم بصحة اسی لصحة ارتداده لا قصد الیه بصیر رابع الی بالعی لزوم هذه الاحکام
 من ضروره حکم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لان یتصور ان یكون حکم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحکام فلم یصح العفو عن من یصیر
 الارتداد ای لا یصح العفو عن مثل هذا الامر العظیم الذی لا یتحمل العفو لوجوبه بواسطه لزوم هذه الاحکام کما اذا ثبت الارتداد تبعا
 لا بوجوبه بان الارتداد و حکما به بدایا بحرب و لزوم هذه الاحکام لا یتنبه ثبوته بواسطه لزومها لعدم جواز قسده الارتداد و لان القتل
 لیس من الردة حکم عین الردة و من لوازمها بل یوجب بالحرارۃ و یوجب لیس من الیه فلا یتنبه مدیه جزا و کما لا یجب علی المرأة
 و کان من یجب ان یقتل اذا بلغ مرتدا کما هو جواب القیاس لوجوب الارتداد بعد الاسلام و زوال العذر و هو العبا و یحقق یعنی الحیاة
 بعد البلوغ الا انه فی الاستحسان لا یقتل و یجوز علی الاسلام لان اختلاف العلماء فی صحة اسلام فی الصغر حدیثیه فی مقام القتل
 و لكن لو قتل الانسان قبل البلوغ او بعده لا یغیر شیء لان من ضروره صحة ردة ابدار و منه و لیس من ضروراته استحقاق قتله
 کالمرأة اذا ارتدت لا یقبل و یقتلها الانسان لا یلزم شیء کذا فی المبسوط قوله

فصل فی الاسرار العتره علی الالهیه و لما فرغ الشیخ رحمه الله من بیان الالهیه و ما یتنبی علیها من الاحکام شرع فی بیان امور
 تقتضی علیها فتمنعها عن لقائها علی حالها فبعد ضما نیر علی الالهیه الوجوب کالموت و بعضها نیر علی الالهیه الاداکا النوم و الاغما
 و بعضها توجب تیسیر فی بعض الاحکام مع لقائها اصل الالهیه للوجوب و الاداکا السفر علی ما ستقف علی تفصیلها و العوارض
 جمع عارضة ای فصلة عارضة و ان عارضة من عرض له کذا اذا نظر لمرأته لصدیه عن المضي علی ما کان فیه من حد ضرب و منه
 سمیت العارضة معارضة لان کل واحد من الیومین لقاء الآخرة علی وجه متبعه عن اثبات حکم لیسیم السحاب عارضا لمتعة اثر
 الشمس و شفاها و سمیت هذه الاسرار التي لها تاثیر فی تغییر الاحکام عوارض لمتنها الاحکام التي یتعلق بالیه الوجوب و الیه
 الاداکا من الثبوت و لهذا لم یدکر شیخ حقه و الکهل و لیه و نحوها فی جملة العوارض و ان کانت منها لانه لا تاثیر لهما فی تغییر الاحکام
 و انما لم یدکر الجمل و الارض و شیخ حقه القرینة الی القتال فی العوارض و ان تغییر سبب بعض الاحکام لدخولها فی المرض
 کما کان ذلک المرض ذکرها کذا قیل و او دعه لیه و انما و انما من الامراض و قد ذکرهما علی الانفراد و حسب
 عنه بانها و ان دخل فی المرض کتفهما اختصا باحکام كثيرة یتحتاج الی بیانها فافترجها بالذکر سماوی و هو ما یثبت من
 قبل صاحب الشرح بدون اختیار العبد فیه و لهذا نسب الی السما فان ما لا اختیار للعبد فیه ینسب الی السما و علی معنی انه خارج
 من قدرته العبد نازل من السما و یتسبب هو ما کان لا اختیار للعبد فیه و دخل و قدم السما علی المكتسب ذکر لانه ظهر
 فی العارضة و خرج عن اختیار العبد و اشد تاثیر فی تغییر الاحکام من المكتسب و ذکر العارضة فی العوارض مع الاثبات
 باصلها فکل انسان لان الانسان قد یخلو عن نفسه کما دم و حواء علیها السلام فانها خلقا کما کان من عنصر

تقدم صغر الانسان ثم تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان لصغر امره عارضا حقيقة الانسان ضرورية ولما
 جعل الجمل من العوارض مع انه كان امرا على حال التداعي والمقدار غير حكم من بطون امهاتكم لا تتكون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
 وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من الكسبة وان لم يكن البعدية اختيارا لان العبد قادرا على الزالة فيحصل له علم وكان ترك التحصيل بالاعتبار مع تقديره
 عليه بغيره اختيارا بجعل كسبه باختياره فيكون له في اختلاف الرق حيث لم يجد من العوارض المكتسبة وان كان العبد يمكنه من الزالة في الاصل
 بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاءه الكفر والانتها للعبودية في ثبوت الاجرة بل هي مثبتة في الزنا والقتل والسرقة ولما ثبت
 لا يمكن العبد من الزالة فكان من العوارض السماوية ثم انه تقدم الصغر في تعدد العوارض السماوية والجملة في تعدد العوارض المكتسبة
 لانها ثابتة في اول احوال الادنى وتقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
 الجنون تقدم بيان الجنون كيكية السماق الصغر في قوله وانما الجنون بمكة انال الشيخ ابو امين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون بالبعد
 الوقوف على حقيقة العقل ومقدار اناله العقل معنى يمكن بالاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حواقيب الامور فيميز
 بين الخير والشر وحمله الدماغ والمعنى الموجب لانداده اثاره وتعطيل اناله الباحث للانسان على انحال مضادة تلك الانحال
 من خفيضة في حلة اطرافه وتورده في سائر اعضاءه ليسى جنونا ثم انه من اسباب الجحيم في توقف صوره على العقل نظر الجنون كالصبا
 والوق في انهما من اسباب الجحيم في نظر الصغير والمولى والجحيم عن الاقوال يمكن لان اعتبارا في الشرع بالقتل والتمييز فبذلك لا يمكن
 اعتبارا في انزاله لغيره عباداته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه المولى فكان المراد من الجحيم اخراجا من الاعتبار
 من الاصل وتسمية مجرعا عندا تسمى بخلاف الجحيم في اقوال العبد وبعض الانما صوره عن عقيدتي جبران ليرى ولكنها لم يترس عن التور
 واصبى فيكون الطلاق الجحيم بطريق الحقيقة فاما الافعال فاما انما توجبها الامر ولما فلا يتصور الجحيم عندا شرعا فلهذا لم يؤخذ
 بغيره من الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك على الجحيم وهو ثبوت الملك في المصنوع ويسقط به ما كان ضررا فيحصل السقوط
 اخصر به مما لا يتحمل السقوط الا بالاداء وبسقاط من له الحق في ضمان التسلفات وجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
 لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يتحمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
 نوع ضرر في حقه وان لم يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد شرطه وهو الاستعداد على هيبه وكذا المحذور
 والكفارات لانها تسقط بشبهات واحدا فيسقط بالجنون المنزل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والدية واما
 اشبهها من الفنا غير شروع في حقه حتى لا يملكها عليه ولي كما لا يشرع في حق الصبي لانها من الفنا المقتضية قوله واذا استدلال اخره كان
 القياس ان يكون الجنون مائلا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله
 لان الهية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الهية لا تحسب الوجوب بخلاف الاخفاء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو مجز
 من استكمال الة العقل فكان النوم فكان العقل ثابتا كما كان لكن مجز عن استعمال السيف لم يوشرك في السيف بالاحكام لان
 علمنا اننا انما لا نحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فعملوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاخفاء وذلك لان الجنون
 من العوارض كالانعا والنوم وقد امكن النوم والاخفاء بالعدم في حق كل عبادة لا يوجبها الايجاب بها الى الجحيم سعة
 المكلف بعد زوالها وجعل كانهما لم يوجد اصلا في حق ايجاب القضا لان العبادات كانت واجبة ففانت من غير حذر

فليس المجنون الموصوف بكونه عارضا بما يجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد الايرسي ان الشرح الحق العارض بالعدم
 في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام وانعم عليه وجن ولم يتنبه ولم يفتق الا بعد غروب الشمس لصح موصوف
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد منه مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عذر زوال العذر
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق السحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توحيه ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرر حيث حكم
 بصحة الفعل الموجد له في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب بتحقق العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجد في تلك الحالة
 متباعد في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولي بالصحة فاما اذا اكثر المجنون بان استدعاء لزوم القضاء صوابا
 الى المخرج وهو الحجج في القضاء المذكور في حد التكرار فبطل القول بالاداء اى بزواله ودفع الحجج في القضاء وعدم الوجوب
 ايضا لا لعدم الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الاثباتية الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المجنون العارض بان بلغ عاقله ثم جن ثباتا باخلاف بين اصحابنا فاما المجنون الاصيل
 بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ايجافه رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات حده وعند محرم وهو طاهر الرواية
 هو بمنزلة المجنون العارض وقيل بالاختلاف على العكس وجه الفرق ان المجنون الساقط قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الباطن
 لاقاة فيه ما لم يكن قبول الكمال بمقتضى له على ما خلق عليه من النصف الاصيل فكان امر اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فليزى بمحقق
 مختصه على السهل فاما الساقط بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاحضاء واستيفاء كل منها القوة فكان مقتضا على العمل الكمال
 بل هو اشد عارضا فيمكن الحاقه بالعدم عند استيفاء الحجج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الساقط
 قبل البلوغ من قبيل العارض الضال لا زال قد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل الخلقة لا نقصان جبل عليه فاما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكلية
 الموقعة في البحر لان المجنون اذا استدلا به من ان يكون ايجابا للعبادة معه موقعا في البحر لانه لا يمكنه اداء العبادات مع
 المجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المجنون اتممت واجبات حال المجنون وحال الاقامة في وقت وجد
 فيخرج في اداها اكثر مما شغل لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبارا وانا وهو ان يستوعب العذر وظيفته والوقت الا ان
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت تقصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فعد الاستدراك في الصوم بان يستوعب
 المجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر لكان ارضا لا يجب على القضاء وهو طاهر الرواية
 روى كثر في الكمال نقلا عن شمس الائمة الامهوا في اذ كان يفتق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا وهو حجب المجنون بالي شهر
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصام فيه وكان المجنون والاقامة فيه سوا وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم جمع مجنونا
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعدة فقلعوا فيه واصلح لاي لزمه القضاء لان الصوم
 لا يقتضيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدها انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الأكثره فان اصل الأكثره يحصل باستيعاب خمس واسما يصار الى المؤكدا الميزود المؤكدا على الاصل رضى بالعلوم
يزود المؤكدا على الاصل او لا ياتي وقت وظيفة اخرى بالمعنى احد عشر شهرا فيزود او لا يجعل تألبا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المراتب على المرة الواحدة في الوضوء فانما شربت لتأكيد الفرض مع انها اكثر حاد من الاصل لانها لم تشترط
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضا لان
المطلوب نفي المباشرة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كما لا يصلح فلم يحجر ان يكون مثالا وانما
ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقات كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان
اداءه في بعض الاوقات وهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست سن الشوال بمنزلة
صيام الدهر كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذا الاستيعاب لتحقيق الوجود من الشوال
فكان الخمس كالشكر بتكرير وقته وتأكيد الأكثره به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل احوال البهنية والبولي
في الصلوة على ما ستعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيد الجئون على يوم وليلة اقلعت اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل به التكرار فاشترط
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في هذا التكرار بان ليس الصلوة سنا لان التكرار تحقيق به واعتبر البهنية والبولي
وقت الصلوة في هذا التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليالي لفظا الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيها اذا جاز ليدخلوا الشمس ثم اتفاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت السفر عند محمد رحمه الله تعالى
عليه القضا لان الصلوة لم يصح ما لم يدخل الواجب في هذا التكرار حقيقة وعندها لا قضاء عليه لان وقت الصلوة هو
وهو اليوم والليلة قد دخل في هذا التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب قيام مقام الواجب الذي هو سببه
لا يسهل المكلف باسقاط الواجب عنه قبل حيدورته كذا كما اقيم السفر مقام المشقة في الزكوة اى الاستداده في حق
الزكوة ان يستقر جئون المحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن عبيدة عن ابي بكر
في الامالي قال صدر لنا منه البر السيرة هذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في هذا التكرار بدخول السنة الثانية وروى مشاهير
ابن يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة طمحا بالاقبل لان كل وقتها المحول الا انه سدل هذا القدر
باكثر المحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر ونف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقة اداؤها اذا زال الجئون قبل الحمد الذي ذكرناه في
كل عبادة وهو ما ينبغي ان كان على الاختلاف المذكورين الى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وما ياتي في حق الزكوة فيها
اذا بلغ العصى مجتوبا وهو ما لا يك نصا بزال جنونه بعد مضي سنة اشهر ثم لم يحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عند محمد
لان لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف قبل استيفاء المحول من وقت الاقامة لانه بمنزلة العصى الذي بلغ الا
عنه ولو كان الجئون عارضا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام المحول بالاتفاق لانه زوال قبل الاستداده
لكل ولو زال الجئون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستداده
ولسادة الاصل العارضى عنه وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروع في حق بطريق التبعية كما شرع في حق العبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لالويه او لاحد ما
 واما ان تبعا لا يتحمل العفو مثل الكفر فتثبت في حق بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مؤمنا تبعا لالويه لان انصرف العباد والكان غير ثابت في
 حقدان الكفر بالتدبر وجل قبيح لا يتحمل العفو فلا يمكن القول ببرودة التبعية من الالوين واذا ثبتت في حقدان تبعت في حقدان ايضا لانه تبعت لهما في
 الدين الالوي ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حق بطريق الاحالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ابدى الواو ونالت
 التبعية في الاسلام لا وجه له حمله سلبا بطريق الاحالة فلو لم يحكم ببرودة لوجب ان تفور وتماو وهو فاسد فليزيم القول بثبوت الردة في حق
 ضرورة وانما ثبت الردة في حق تبعا اذا بلغ غيبوا والواو مسلمان فارتد او لحقا به بدار الحرب فان لحقا به دار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت
 الردة في حق لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستغنا بقاء الالوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الالوين ظهر اثر دار الاسلام
 لانه خلف عن الالوين والواو رك عاقلا مسلما والواو مسلمان ثم من غارتا وحقا به دار الحرب لم يصير تبعا لها في الردة لانه صار اصلا في
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم من لم تبغ البرية لانه صار اصلا في الايمان تبقر ركنه منه ولو لا اقطاع
 والاقرار فلم يعدم ذلك بالاسباب التي اقرضت فبقي مسلما كذا في كل ما مع قوله واما الصغير فانه في اول احواله مثل الجنون والستط
 عن الصغير والستط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به لوجه لانه اسي الصغير الصغير راجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كما الجنون وان
 مني لهم جميع المحرمات به لغيره فيحتاج اليه من النافع والضار التي يتعلق بها بقاؤا ركنيه الله تعالى في طباهما والعقل مختص بالانسان
 به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء او قد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون في اذني حالته لانه قد يكون الجنون
 تميزا وان لم يكن له عقل وهو عدمه كما الامر من واما اذا عقل اسي ثم في العبي عن اول درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من العقل
 فقط صاحب خبر اسي لزعمان اية الاوا ان كان ينبغي ان يثبت في حق وجوب الاداء يجب لك لكن الصبا اعذر مع ذلك اسي مع انه قد اصاب
 ضرا من الالبية لانه ناقص العقل بعد ابقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اسي بهذا العذر كما يتحمل السقوط عن البالغ من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشمل الحدود والكفارات فانها يتحمل السقوط باعذار كجمل النسخ في نفسها واثبت
 باسباب جلية مثل الرقت والمال والبسب فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو اس الاعذار وان لا يتحمل تلك الاسباب باسباب في حق العبي
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يتحمل السقوط مثل فرضية الاما لانه فانه فرض واسم لا يتحمل السقوط لانه تعالى له واسم منه عن التمييز
 والذوال فكان وجوب التوحيد اسما بدوام الالوية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد حقيقته او تقديره مع ابقاء الوجوب كما لو عذر
 في اداء الصلوة بعد حقيقته او تقديره كالنوم وفقد الطهارة مع ابقاء الوجوب فلا جرم اذا اداه العبي كان فرضا لا نفلا على
 ما سميانه قوله وجملة الامراي الامر الكلي في باب العفو وحاصل احكامه ان يوضع عن العبي العمدة اسي يسقط عنه حمده ما يتحمل العفو
 والمراد بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والواحدة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب واسم ما حصل من العرف
 ويصح منه وله اسي من العبي بان يباشر نفسه للعبي بان يباشر غيره لاجله بالاحد فانه اسي لا ضرر فيه لقبول الهبة ونحوه مما هو يقع بمحض
 لان الصبا من اسباب الحرمة ليعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرا على قوله عليه السلام من لم يرحم صغيره فلم يرحم
 كبيرا فليس منافع جعل سببا للعفو اسي عن كل حمدة يتحمل العفو اسي جعل الصبا اسبابا لا سقوط كل تبعه وضمان يتحمل السقوط عن البالغ لوجه
 واخر من الردة فانها لا يتحمل العفو من حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقاء سببا فلا يمتنع

وجوبها بسبب العيب كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولذا اى ولان العيب اسباب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم العصى عن الارث
 سبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فليس سقط لعذر العيب او كجمل
 كان المورث مات خف الفة ولان الخزان ثبت بطريق العقوبة فعمل العصى لا يصح سببا للعقوبة لعقود معنى العصى اى في فعله بخلاف لدية
 فانما تجب بعصمة الحمل به لاجل وجوبها عليه اذ العيب لا ينفى عصمة الحمل ولا يلزم عليه اى من عدم حرمان العصى عن الارث بالقتل
 حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد العصى العاقل والعاقل بالثبوت او كان رقيقا لا يستحق الارث من قريبه لان الرق ينافى ابيه الارث
 لان ابيه باليه الملك اذ لو رثه خلافة الملك والرق ينافى الملك لما سببه ولان تورث الرقيق من قريبه اشد من تورث الابن من ابيه
 من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لا يمكن اطلاق الملك عليه الملك اى بالثبوت او كان رقيقا لا يستحق الارث من قريبه لان الرق ينافى ابيه الارث
 وكذلك الكفر اى كالف في ان ينافى الارث لان الكفر ينافى ابيه الولاية على السلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
 على المؤمنين بيلا والارث منبى على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل ابا عن زكريا عليه السلام فنب لي من لذك ولدا
 يرثني فانه يشير الى ان الارث منبى على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقييم والعدم بحق وهو الارث جهنا لعدم
 سببه وهو الولاية كفا في الكفر وعدم ابيه اى ابيه استحق او عدم ابيه بحق للشخص كفا في الرق لا يعذر اى عقوبة ولا يمتنع
 بسبب العيب الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعذر ذلك حقوقيه وكذلك هذا
 ايشخ اشار بهنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في حاشية الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص باليه باليه نفراية
 هو زوجية او ولاء فلهذا كانت الولاية من شروط ابيه كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرس بكفوه
 عن ابيه الارث سلفا فانه يرث من كافه اخر وذلك لا يثبت بدون الا بيه بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
 اصلا فلم يكن اطلاق الارث لوجبه جعل الكفر منيل السبب والرق منيل الا بيه فلهذا يكون الاتصال باليه مع الولاية
 سببا فبان ان الولاية قسبي اسببية قوله واما العتة لعبد المومن فكذا العتة اذ توجب خلافا في العقل فبصير صاحب مختلط الكلام فبشبه
 بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام الجاهل وكذا سائر امور فكذا ان اجتمع شيان اول احوال العبد اى عدم العقل
 يشبه العتة احوال العبد اى وجود اصل العقل مع تمكن العقل فلهذا ان اجتمع شيان اول احوال العبد اى عدم العقل
 احوال العبد اى جميع الاحكام ايضا متى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها العبد اى مع العقل فبصير اسلام العتة
 ولو كان في بيع مال غيره وطلاق منكوبة غيره واعتاق عبد غيره وبيع منه قبول ابيه كما يصح من العصى كذا اى العتة يمنع العتة اى
 ما يوجب الزام شي فيه ومضرة كالصبا فلا يلزم العتة في الوكالة بالبيع والشراء ونقد الشئ تسليم البيع ولا يرد عليه ببيع
 ولا يورم بالتصوم فيه ولا يصح طلاقا امرأة نفسه ولا اعتقائه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
 اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولو لم يذكر ان العتة ساقطة عن العصى والعقود لترسم عليه وجوب ضمان ما
 يملك العصى والعقود من الاعمال عليهما فانه من العتة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك
 من الاموال فليس بعتة اسه ليس من العتة المنقبة عنها لان المنقبة عنها عتة يحتمل العفو في الشرع وضمان
 المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتة اذا استعملت في حقوق العباد اذ يرد سببا ما يلزم بالعقود

في انفس الاستعمال وهو المراد بها معناه وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة كذا في الضمان بشرط جبره لما استهلك من
 الحمل المعلوم ولذا قدر بالمثل وكون المستهلك ميسرا معذورا ومعتوبا اي بالقادر معتوبا لا يثني في عمدة الحمل لانها بائنة لحاجة الجسد
 السليم لتعاقب بقائه وقوامه صالحا وبالغيا والعتة لا تزدل عاجبة اليه عتة في معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعد
 ايعتاده العتة بخلاف حقوق امره فانما يجب للجسم ان لا يفتقد ذلك ويتوقع على كمال العقل والقدره وبخلاف الحقوق
 الواجبة العتة ولا سيما وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزامه المشار له بمحل العتوة اسبابا بالتكليف في
 حقها قوله ويوضع منه اي من المعتوه الخطاب كما يوضع من الصبي والرجل عليه العبادات ولا يثبت في حق العتوبات
 كما في حق الصبي وهو اختصار عاقبة المتأخرين وذكر القاضى الامام ابو زيد في التقدير ان حكم العتة حكم الصبي لاني حق العبادات
 فانما تسقط به الوجوب اعتبارا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وذكر منه بالاسلام
 مشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا يخرج العتة غير ملحق بالصبي بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
 قلنا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يثق على عواقب الامور كصبي طهره فله تليل عقل وتحقيقا
 نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب من الصبي كما لا اثر عتة العقل في عتة في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما لا اثر عتة في سقوط
 بان صارا بمنزلة الالة لا اثر لاي في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد واثبت في الآفة كان البلوغ ويذهب سواء بالخطاب يسقط من
 المجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعقل وهو ان لا يودى الى تشكيله باليس في الوسخ ويسقط من المعتوه كما يسقط
 من الصبي في آخر احواله تحقيقا للعقل وهو يثق المخرج منه فلهذا وجهه ويؤيد عليه اي يثبت الولاية على المعتوه وغيره كما
 على الصبي لان بؤت الولاية من باب النظر ونقصان العقل بسلطة النظر والرحمة لانه دليل الخبز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن النظر
 بنفسه فلا يثبت له قسمة المقر على غيره لانه عاجز ولما جاع الشئ من اول احواله الصبي والمجنون من آخر احواله والعتة ذكر
 ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفتقر المجنون والصغرى لا فرق بين المجنون والصغرى والمراد به اول احواله
 الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي المجنون غير مدودا وليس لزواله وقت معين فينظر له قليل اذا سلت امرأة المجنون
 على امه وامه الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه البطال حق المرأة والصغرى مدود فوجب تأخير العرض
 الى طوره واشره العقل حتى لو زوج النضر في ابنه الصغرى الذي لا عقل امرأة نضرته واسلت المرأة وطلبت الفدية لم يفرق بينهما
 عليه حتى يعقل الصبي والاصح عرض الاسلام على اعدى في الحال لان للصغرى حق الامساك للنكاح باسلامه مثله في التعجيل لقوته وليس
 ترك الفدية الا تأخير من غير ضرورة ولا مسا في الحال لان عقل الصبي او انه معمود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التأخير اول فاذا قل
 عرض عليه القاضى الاسلام فان علم والافرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يتخاطب باسلامه لان الخطاب انما يسقط منه فيما هو حق
 المدون حق العبادات ووجوب العرض منها حتى المرأة فيتوجب الخطاب عليه فلا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح منتهى
 الابار منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله وانما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب
 في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام متى لو اسلت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في
 اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجوده على العقل كاسلام الصبي

العاقل نفس على صحة اسلامه في حق الجنون لان اسلامه لا لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
 ونما الظلم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعقل اضرا من الجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والجنون وان
 في وجوب العرض في الحال قد اختلفا في ان الواجب في حق الصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويغارقا في ان الواجب في حق الجنون العرض على وليه دون نفسه
 فحصل ما ذكرنا ان الجنون ساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويغارقا في ان الواجب في حق الجنون العرض على وليه
 وفي حق العرض على النفسا ويغارق الجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويغارق المعتوه الصغير الذي
 لا يعقل في الوجوب في الحال ويساوي في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله والانسانيان فكذلك قيل النسيان
 يعتبر بالانسان بدون امتيازه فيوجب الغفلة من الحفظ وقيل هو عبارة من الجهل الطاري ويطلق المراد من التعميق في النوم والانسانيان
 وقيل هو جهل الانسان بما كان يعمل من ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة من النائم والمعنى عليه فانما
 خرج بالنوم والاختلاس ان يكونا عاليتين باشيا كانا يعملتا قبل النوم والاعتناء بقوله لا بآفة من الجنون فان جهل بما كان
 يعمل الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان ما نعه من الطبع ما يرد من الذكر فيها
 وقيل هو امر به يسهل الاحتياج الى التعريف اذ كل ما قل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء للتاكيد بالالمانية وايحاب الحقوق على الناس لا يودى الى ايقاعه في الوجوب
 به اذ الانسان لا ينسى مبادات متواترة تدفع فيه حد التكرار فلا يضره كالنوم لكنه اى النسيان اذ كان غالباً في حق من حقوق
 صاحب الشرع بحيث يلزمه واراد بالامانة ان لا يخلق الطامة منه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
 لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سبب الغفلة
 من غير عادة والتسوية في الذبيحة اى ومثل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفاً وهدية لتفوق الطبع
 عنه وتغييره حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
 جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المفضل لم يوجد في الصوم وجعل كان التسوية
 قد وجدت في فعل الذبيحة وانما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحمل ومنه مدرها الحرمة وهما من حقوق
 الله تعالى عز وجل اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه يمنع الله تعالى وانقطع اعتبار العبد عنه بالكلية
 فيصالح سبب الغفلة لا في حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبب للغفلة لوجه حتى لو اختلف مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه
 لان حقوق العباد محترمة لما جرت كما مر بان لا ابتداء لانه ليس للعبد على العبد حق الا ابتداء لحقه في نفسه وهي محترمة في حقها فاعتل
 بها قوله اصحاب كرامته من العبد وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتداء لانه
 جل جلاله غنى من العالمين وله ان يتلوه مباداة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتداء لهم مع فناء من افعالهم
 ونسأل الله تعالى ومن جاهدنا ناسيا بغير نفسه ان الله غنى عن العالمين ولا ابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
 العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولذا اى ولان النسيان انما
 جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالباً بان وقع في القعدة الاولى على من انما القعدة الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للمصلي سبب تذكره انما الله قدوة الاولى ام الاخرة فيمكن شل النسيان في الصلوة
 فيجعل مذكرا لحوادث السلام في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان سبب النسيان ذكره
 له فانته من النسيان اذا نظر اليها فكان وقومه فيه لغلة وتقصير فلا يجعل مذكرا لانه ليس في معنى النسيان المنع من عايد قوله والناموس
 فكذا النوم فتمترة طبعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والباطنة من العمل مع سلاستها واستعمال العقل
 مع قياسه فيجبر العبد به عند ادراكه الحق وفي مبارء اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدته لشهوة في الدماغ الرخ
 النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيجبر العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس بجبر النسيان من عدم الانتباه داخل فيه لكنه بيان
 اثر النوم وقوله فاجب تاخير الخطاب لانه انما يتبعه قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
 عجزا من كذا كان مكاتبه تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال غلظه وهو الغفلة
 تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يقطع اصل الوجوب وانما يقطع وجوب العمل الى اخر القدرة لان يطول
 زمان الوجوب فيحينئذ يقطع فعله للخروج والنوم لا يستدعي عايد بحيث يخرج العبد في وقتا ما يفوته فسر حاله لانه لا يستدعي
 ومنها عايد فلم يقطع الوجوب به لانه لا يحل بالامانة وقوله فبطلت مباراته نتيجة قوله وهو بيان في الاختيار يعني لما كان في النوم
 لا اختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للشأن تميز بطلت مباراته فيما بين على الاختيار مثل الطلاق والعاقبة والاسلام والردة والبيع والشر
 صار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقره المصلي في صلوة قائما وهو نايم
 لم يصح قرائته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتبر قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدره لما من
 اختيار واما العقدة الاخرة فلا تنص فيها من محمد رحمه الله وقيل انما تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
 جملة الفروض وقرئ بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفرضه ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع باقيها
 والركعة والركوع والسجود ولهذا لم يعلق لا يصح فقام وقرأ وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الاماكن
 لتوقع الحث عليه فان الحث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشيء وبناء على الاستراحة فيما بعد بالنوم فيجوز ان
 يستحب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناء على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم وذكر في النسيان اذا نام في العقدة
 كلما فعله ان يقعه قدر التشديد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب من الفرض لان الشرح جعل النائم
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام بصدره ومن لا تميز له وهو
 مختار الشرح لان النائم في الاسلام وذكر في الغني وقام في قاضيه ان والخصا صلتا بصلوة والخصا صلتا بصلوة تقصد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم
 في الصلوة وهو في النوم تقصد صلوة هو المختار فانما اذا اعتقدت النائم في صلوة فلا رواية فيها من محمد ايضا فقال لما لم يوجبه الكف في قصد صلوة
 ويكون محدثا لانه قد ثبت بالنص ان التعبد في صلوة ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ان ركوع وسجود
 لو انزل الشبهة في اليقظة وتقصير صلوة لان النائم في الصلوة كالسقيطة وهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في الغني وعن
 شهاب ابن اوس من ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويثني على صلوة بعد الانتباه لان فساد الصلوة
 بالعمية باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لغوات الاختيار فلما تحقق الحديث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فكذا

والحقيقة في هذه الحالة حدثا سهاويا بمنزلة الرماح فلا تغيب الصلوة وقيل تغيب صلوة ولا تكون حدثا وهو البذر في عاتق
 منقح الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في الحقيقة والنوم كالتيقظ في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا ولما
 كونهما حدثا باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم الا ترى ان حقيقة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا الزوال معنى الجنابة
 من فعله ومختار المصنف ومختار الاسلام جميعا اذ انهما لا يكون حدثا الزوال معنى الجنابة عندنا بالنوم ولا تغيب الصلوة ايضا
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الأخيرة وحده قوله والاعمال
 كذا الاغلب فتوريزيل القوي ويعجز به ذوالعقل عن استعمال قياس حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين رحمه الله وكانه وادار فتورا
 غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز منه يحصل بقول زيل القوي انه لا يحل بالبلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل فبقي الالبية بمقتضى فلا ينافي في الوجوب لكنه لما قوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة او جباية
 الخطاب بالادارة والبطان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاعمال أشد
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميلية اي طبيعة بحيث لا يتخلوا الانسان عنه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزال أصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وممكن ان الله بالتبعية وهذا اي الاعمال عارض من كل وجه لان الانسان قد يتخلوا عنه في مدة
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية ثانيا في القوة اصلا لما بينا انه مرض مزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ان الله يفعل احد بخلاف
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه أشد من النوم كان الاعمال حدثا في كل الاحوال مسطحا كان
 او قاعا او قاسما او ركعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه نباته لا يوجب سترعا الفاصل لا اذا غلب
 فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاعمال البنا قليلا كان الاعمال او اكثره مسطحا كان البعني عليه غير مسطحا
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يخلب وجوده في جوار البنا ولانه فوق الحد
 في المنع عن الصلوة لانه كونه حدثا في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منها يؤثر في المنع من الادارة لانه يغفل الى كل واحد
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لا يزل الانسان باصل الخلفه فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرماح وذكر
 في فتاوى قاضي خان اذ انفس في الصلوة من غير تعذر فالناحية حتى اصطبح فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تغيب
 صلوة لانه حدث سهاوي فله ان يتوضا ويشي وقيل لا تغيب صلوة ولا يتقضى طهارته كما لو نام في السجود قاعا اذا نام مسطحا
 متعمدا ينقض وضوءه وبطلت صلوة بلا غلات واعتبر استدلال الاعمال استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقطت الصلوة اذا
 استد ولم يغيب استدا والنوم في شئ اصلا وكان القياس ان لا يسقط باقها بشي وان طال كما ذهب اليه بشي بن حياث الرئيس لما
 يزول العقل ولكنه يجب خلا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الادارة دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاعمال
 قد يقصر وقد يلغول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر احتسب بيا يقصر عادة وهو النوم لا يسقط القضاء واذا طال اعتبر بيا
 عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم استداده في حق الصلوة ان رمد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عندنا في منغية
 رحمه الله تعالى والى يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان معنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يقتضي على وجوب الاداء وفرق بين النوم والافاقان النوم عن اختياره بخلاف افاقا ولكن تخشنا
بحديث علي رضي الله عنه فانه اعني عليه اربع صلوات فقتلن وعملن يا سر اعني عليه يوما وليد فقتل الصلوات بل من مرضى
استداه اعني عليه اكثر من يوم وليد فلم ينفذ الصلوات فخرنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اعني عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مغيبته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول بسبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه زوال عقله بالافاقا ووجوب القضاء يقتضي عليه
وقلنا لان الافاقا عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقاط لان سقوطه بزوال الالهية او بالخروج ولا تزول الالهية بل لما
بيننا ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكسر وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
وحياة الانسان شهرا به وسخا لا يتحقق الا نادرا فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده نفي نادرا فيوجب حرجا فيجب اعتنا
قوله وما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يتبين الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واهتم
بالحكمي من المحس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر سالان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البينة ظاهرا وباطنا لكنه وان توك
عاجز عما يملكه الحر من الشهاده والقضاء والولاية والتزوج والمالكية المال وغيره لا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان نفر قاتلهم فاخذوا كلهم محبته وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة التملك في وقتنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا حرا ببناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت له الاحكام
في حكم شرعي اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه بانه ثبوت فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وعصوا
انفسهم لمحققة بالجدات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل
ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبدة والخلقهم باليهائم في التملك الابتدال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في مال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد في معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعق العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالحراج
فانه في الابدان يثبت بطريق العقوبة حتى لا ابتداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم
ارض الحراج لزم عليه اخراج والعرضية المعترض للامر اي الذي انشأ الامر فعلته من العرض يقال فلان جعل عرضة
الكلية اي منصوبا بالحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايماكم اي عرضا لها فتبذلوه بكثرة الخلق
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للتملك والابتدال اي الامة ان قوله وهو وصف لا يخل
التجزي اصله التجزؤا بالهجرة لكن الفقهاء ليسوا بالهجرة تحقيقا كما هو مذهب بعض العرب في الممنون فصار تجزؤا بالواو ثم
قلبو الواو لو وقع ما طرأ فاء فتألو التجزؤا وشبهة توضع والتوضي اي الرق لا يحمل التجزؤا شبه تاور والاد قال محمد بن سنان

من مشائخنا انه يحمل التجزى بتوحيه لفتح الامام بلدة وداي العوالب في ان يسترق النصارى ونفذ ذلك منه والاصح انه لا تجزى
لان سببه وهو القدر لا تجزى اذا لا يتصور قدر نصف الشخص شاتعا دون النصف والحكم تبني على السبب كذا في المبسوط ولا
الكفر وهو لا تجزى ولا شرع عقوبة وجزا ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شاتعا دون النصف والحاصل ان الحمل لا تجزى
في قبول هذا الوصف كما تجزى في انصافه بالعلم والحمل وكما ان المرأة لا تجزى في انصافها بالحمل والحرسة والمراد من التجزى وعده
فيما نحن بصدده من المسائل ان الحمل في حق قبول حكم الرق او العتق او الامتاق او الملك والاتصاف يقبل التجزى باو لا يقبل فانهم
ثم استدلل على ان ما ذكره هو مذنب اصحابنا بالسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا
جميعا لا يحمل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه شئ لم يحل بمنزلة تجزى واحد في الشهادة كما
المراتب بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والبيعة وكذلك العتق الذي هو من الرق لا يقبل
التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكيمية يصير الشخص به اهل للملكية والشهادة والولاية وغير
بها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قدره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وشبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع
بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق وانعقد اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الجاسع للغير
عنه التجزى بثبوتها وزوالها اجماع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من ابيمن يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالاجماع وينزل من النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام الرق
والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الامتاق فقال ابو يوسف ومحمد رجعا الى امتاق لا تجزى
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده عتق كله ليس
فيه شريك ولان الامتاق انصاف العتق اسي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال معتقه فعتق كما يقال كسبه فالكسبه
فلا يتصور الامتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسبه بدون الانكسار الاستحالة وجود المملوك بدون اللانزع فاذا لم يكن اللانزع
وهو العتق تجزى المكين الفعل وهو الامتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق لما لم يكن تجزى المكين
التطلاق الذي هو الفعل مستجريا ولا وجه للقول يتوقف الامتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستجى
شبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رجعا الى امتاق تجزى حتى لو اعتق شقصاله من عبدا لعتق الكل ولكن عند الملك
الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يهبه في ملكه بل يصير كالكتاب حتى كان احق به كسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه
لا يراد الى الرق بالتجزي بخلاف الكتاب لان السبب في حق الكتاب عقلة يحل الفسخ وهو الكتاب والسبب هنا انه الملك
الا الى احد ذلك لا يحل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبدا عتق بقبته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق
كله اى يصير مقبلا خارج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدرك فيه الرق ولان الامتاق انزاله ملك البعين بالقول
في تجزى في العمل لا البيع وذلك ان نفوذ تصرفه لا يملكه وهو مالك للباقي دون الرق لانه اسم لصفت شرعية
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحل النكاح لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرسة الكفر حق على المملوك
فيكون جزاؤه حق له لئلا يملك ان يكون مملوكا للمولى ومعلق بقرار الملك بقرار الرق في العمل لا يدل على انه مملوك

لتعلق بالحيوة فانها شرط للملك فلو تابدان وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مالي متجزى كالشواب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان استقالا للمالية واستقالا يوجب زوال الرقي وثبوت العتق فكان فعله استقالا واعتاقا بواحدة استقال ازاله للمالية على معنى انه اذا اتم ازاله للملك بطريق الاستقال يعقبه العتق لان يكون مفصل الرقي ملائقا للرقي كالعتاق فعله لا يحل الزوج وانما يحل البينة ثم تزويج الزوج ينقض البينة فيكون فعله قسما او كثر القرب يكون اعتاقا بواحدة للملك لا بدون الواسطة فعند معنى قوله الاعتاق ازاله للملك وهو متجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما استقال الملك الذي هو متجزى لثبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه متجزى حتى كان فاسلا بعض الاعضاء تظهر او مزينا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اجابة الصلوة التي هي غير متجزية اصيلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي خير متجزية كان موافق الطلقة والطلاقين سلفا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازاله الملك عن البعض حق العتق لان ازاله لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التبريد والاستيلاء ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكليته من طريق السعاية فيجعل العبد كاتبا بن حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الامر لمر فالخاصل ان الاعتاق عند ثبات العتق قصد ازالة الملك منها واشتات بازاله الرقي الذي هو ضده واما لا تجزيان فلا تجزى الاعتاق واذا لم تجزى كان اثباته في بعض الحمل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وايضا نصف النصفية وعنده الاعتاق ازاله للملك قصد اثبات العتق منها لانه لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقق في الملك وهو متجزى فكان الاعتاق الذي هو استقال متجزيا قوله وبذا الرقي الذي نحن في بيان احكامه وكان احتره ليقتطع الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع ملكية المال نيانه بالملكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملك المولى لقيام المملوكية لا لا يعنى مملوكية من حيث المالية لاس حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون بالكاس هذا الوجه لان للملكية بمعنى العتق والمملوكية بمعنى من العجز واما متناقيان فلا يجتمعان سمجة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال للمال من حيث انه ادعى لاس حيث انه مال كما قلنا في ملكية غير المال قلنا لو قيل بالملكية من حيث انه ادعى يلزم منه ان يكون المال مال للمال وذلك لا يجوز لان المال كالمقتدر للمال والمال متدل ولا يجوز ان يكون القيدل متدلا في حالة واحدة بجناسات فليس بمال لان الضرورة ادعية الى اثباته كذا في بعض الشرح ولا يخافوا من وبار فالاولى ان يمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل حتى ان لا يبقى بالرقي ابيه ملك التصرف كالمقتضى ابيه ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك لا تصرفا في نفسه بحدود و قد فاته له ابيه هذا التصرف وكان ثابتا من المولى حتى باشره بامرهم ولكن لم يصير مملوكا من حيث التصرف في نفسه حتى ان المولى لا يملك الشرا بحدود يجب في ذمة عبده ابتداء فيقتل للمالية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالمحمد ود القصاص يبقى مال لذلك التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرقي يبطل ملكية المال لا يثبت الحكم بالملك

على المالك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتسيري وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاحتياقي لانه من احكام المالك
 كالاعتاق وقال مالك يجر بوزنها التسيري لان ملكا لمصلحة ثابت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سبه وبسبب ملك
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم المصلحة فكذلك حكمه بخلاف النكاح ولا تاتر لاذن المولى في اثبات المالكية فانما في استقاطقه عند قيام
 المصلحة العبد والمصلحة الاله التي بوجوبها بيننا واعدتها لا على فعلية من التسير وهو النكاح يقال تسيرت جارية وتسيرت كما يقال تظنت وتظنيت
 وخص المالك بالتسير ان حكم المالك كذلك من مصاديق بركاته لحيث يدا فيهم ذلك جواز التسير لرفا زال الوهم بذكره قوله ولا يصح منها جهة
 الاسلام يعني لما ابطال الرق مالم يملك المالك لا يصح من العبد والمالك جهة الاسلام حتى لو جابقع فظا وان كان باقن المولى لان العترة
 واستلما من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لا سنا في البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها انا المال فلما قلنا واما المنافع
 فخلل المولى للمالك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك لذات ملكه للصفات وكانت المنفعة للمولى واذا عدت القدرة اصلا لم
 يثبت الوجوب الا ما هي عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تجعل بها الصوم والوضوء
 والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مشع على اصل الحرية واذا كان كذلك ان الحج المودى قبل وجود شرط فظا فلا يجر
 عن الفرض بخلاف الفقير اذا جزم ثم استغنى حيث صار مادي عن الفرض لان ملك المال ليس شرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من المولى
 الى سون الادار فبأي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا للمنفعة التي هي حقه فكان قرضا فاما ساق العبد
 فمولا وبان المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فاما وقع اداؤه بملك لغيره فلا ياتي به الفرض كما لو ادعى الكفارة بالمال لا يصح لانها مادية
 بتملك للمال وهو للمولى لا لنفسه وبهذا بخلاف الجمعة اذا ابا اذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظاهر خلاف الظاهر
 ومنفعة الاداء الظاهر مستترة من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله لا ياتي في المالكية
 غير المال فهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع المالكية
 لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مباح على اصل الحرية لا من خاص خواص الانسانية وللضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا
 لان العبد مع صفته الرقي اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة لها وهو لا يملك الانتفاع بها المولى وطعا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بها
 سواه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست المصلحة ملكا للمولى فاذا اطرقت له دفع هذا الحاجة الا النكاح فيثبت المالكية النكاح وانما وقف نفاذه منه على
 اذن المولى ودفع الضرر منه فان النكاح مستلزم للشهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان الشهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد له اثر يتعلق
 وما يتعلق حق المولى فلم يكن يرد من اجازته الا يرى ان المولى لو استقطقه من المالكية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبيوع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فنعرف ان حكم النكاح يثبت للعبد وللمالك
 النكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجازته على النكاح ولو كان العبد مملوكا للنكاح لا يملك المولى اجازته عليه لاننا نقول انما يملك اجازته حين
 الملك من الزنا الذي هو سبب لملكه النقصان لا لانه مالك لانه كان العبد هو المالك للبيوع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فسخ
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لا لابقا سنا فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبت المالكية النكاح ولذا لا
 يملك المولى تلافيه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقراران ولي القصاص مسجتي اقراره ومودى في ذلك مثل الحسر
 وكان هذا اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل المحرمة لانه مشع على

[illegible]

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفتين لكن الحيفه الواحدة لا تقبل التخصيف فيكامل ولا تسقط لان
 الوجود راجع على جانب عدم والاعتبار فيه ايضا ولقسمته كان لامة اثنت من لشم ولحرة الثلثان لانه لشمه بنيه على كل فتمتعت بارق
 لشم وقد روى انه عليه السلام قال لحره يوم لشم ولامة يوم قولهم ولشمه لامة تصفت لشمه وشمه حق العبد والامة لان تملك العتوبه
 تملك اجناتيه وتملك اجناتيه يتوافر النعم فان التملك ملكه في حق لشمه كانت جناتيه على حق لشمه اعظم من جناتيه من لم يملك النعمه في
 حقه والدليل عليه ان النعمه لما ملكت في حق لشمهين باستيفاء حفظه من الحره كانت جناتيه الزمانه اعظم من الجناتيه من لشمه والامة النعمه في
 ازواج النبي عليه السلام وشمه من لشمه فمن لشمه كان شرع العقوبه على تعدد اجناتيه نصف العقوبه المشروطه في حق غير من
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من يات منكم بغير احسنه مبدية ايضا عا لما العذاب لشمهين ولما اثر الرق في تصفيف النعمه في حق العبد
 والامة كما بينا اثره في تصفيف النعمه في حق العبد والامة كما بينا اثره في تصفيف العقوبه ايضا قال الله تعالى فعلمين نصف ما على المحصنات
 من العذاب وهذا في كل الذي يمكن تصفيفه فاما فيما لم يمكن فيكامل كالقطيعه لشمه فان لشمه والعبد فيه سواء قوله وقد تمتعت بغيره
 الى اخره ولما في الرق كمال الحال انتمقت قيمته نفس العبد من قيمه الحره اذ قل العبد خطاه وجبت على عاقله العجا في قيمه ولا تزد على عشرة
 الاف وشمه لكن ينقص منها عشرة ما هم وان كانت قيمه عشرين الفا واكثر وعنده اني يوسف والشافعي رحمه الله يوجب قيمه على العجا في
 لشمه العاقله بالغة بالمت لان معنى الماليه في العبد لشمه على معنى النفسيه في ذال الباب بدليل ان القيمة اذا انتمقت من الدية سبب القيمة
 وان ذال الضمان سبب للمولى ومكته في العبد ملك مال ان كان الواجب بدل المال لشمه سبب تقديره بالقيمة بالغة بالمت كما في التفسير
 نقول اعتبار معنى النفسيه اولى من اعتبار معنى الماليه لانها اصل الماليه فاشتم بها فان النفسيه لو زالت بالموت لم يبق المالح لو
 زالت الماليه بالاتفاق بقيت النفسيه ولهذا كان المعبر في ايجاب نقصان الكفارة معنى النفسيه منه دون معنى الماليه فكذا في ايجاب
 المالح ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسيه لاظهار خطر الحال وخطره باقتبا نصفه المالكه لان كمال حال الانسان في الاماله ينته كمال
 المالكه بالحره المذكوره فباحية ثبت مالكيه المالح بالزكوة ثبت مالكيه النكاح وقد انتمقت مالكيه العبد بالرق فانه في مالكيه المالح فلا
 من ان ينقص بدل كما انتمقت وية الانثى من دية الرجل بصفة الانثيه التي توجب نقصانها في المالكه الا ان الرق ينقص احد طرفي
 المالكه واما مالكيه المالح ومالكه النكاح ولا يبعد منها لان العبد في مالكيه النكاح مثل الحر ومالكه المالح لم تنزل مدينه بالكلية فاشتمت
 بامر من ملك الرقبه وملك التصرف واتوى الامر من ملك التصرف لان الرق لم يتعلق بالمالكه وهو لا يتعلق بالملك يحصل به ملك الرقبه وسيله
 اليه والعبد وان لم يربط بالملك الرقبه فمولى التصرف المالح الذي هو اصل اهل الاستحقاق اليه على المالح لانه مع صفه الرق اهل الحاجة
 فيكون اهل القضاة وادنى طريق قضاء حاجته ملك العبد الا انه ان الما دون اتحق العبد على كسبه كما كاتب لشمه لشمه الدين
 يكسبه الذي فيه الا ان الما لا يربط بالزكوة لاجارة مع العارية وكذا الواويع العبد مالا لغيره لا يملك له الاستداده من المودع ما وذا
 كان العبد اوجو كذا في عاشره شرح اجماع الصنفه فوجب القول بنقصان في دية لشمه بالتصنيف واما بالانثيه فينعدم احد طرفي المالكه وهو
 مالكيه النكاح فاشتم وان ملك المالح رقبه وتعرفا ودية لشمه النكاح بل في ملكه فيه فله والاحد المالكين بالكلية وجب تصفيف ويناها وذا
 عرج ايجاب عاقله سبب على ذال التخرج ان ينقص دية ما دية العبد من دية الحر بمقدار الربع لانها من مالكيه عن مالكيه الحر بالربع لانه ما دية
 ان مالكيه العبد والتصرف اوسع من مالكيه الرقبه فلا يمكن في تصفيف اعتبار الربع بل ينقص مالا لغيره في شمس وهو عشرة واهل لشمه

[illegible]

لما يتبادر العبد من هذا الوجه لم يعرف ملكا للمولى ولهذا سلبت له مخاطبة يستحق الله تعالى ويصح اقراره بامره ودفعه لقصاص لو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى بقدر ملكه وقابلة الدين ليعضد به دليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته ودليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل ان يبيع ويشتري واخذ به في احوال الكان العبد لو اخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا تسري الى ديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقية العبد لما للعتق وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امره صلى الله عليه وسلم وملك العبد وكان عالما في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يرجع بطلان المولى بما عتق من الديون ولو كان نائباً لرجع عليه لو كفل له بيع على المولى والمولى يملكه اى العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب الا ان قبل الاذن كان مؤثراً عن التصرف لمحق المولى مع قيام الابهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يعلق بالابهلية الرقبة واكسب استقدا وبما ملك المولى فلا يتحقق الاستيغناء به دون لصاحه واذا اذن فقد رخص ليقط حقه فكان الاذن فكان للمحق كالمكاتب فلا يقتل لتفويض بنوع دون نوع فان قيل لو كان للعبد تصرف بالنفس وكان ملك واقعا لكان شيئا ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيها اذا اشترى شيئا ثم احمق بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم احمق وكما لو باع الراهن الرهن ثم احمق فكذا في هذا الكلام والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ لم انه نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انقضى التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذ ما على العبد بعد ائتمن عند زوال المانع من ثبوت لئان التفرغ منه وقع بجمته لا ينفذ بجمته آخره بخلاف الكلام لا ينفذ على الوجه الذي توفقت اذ الملك وقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للرهن فليكن تنفيذ ما عند زوال المانع من غيبة قضيه واعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى لم يثبت له احد هاهنا ان ملك العبد بالتصرف يقع للعبد ملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا ما لنفسه لان كل انسان من دارين ان يقع له دين ان يقع له غيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه لبيد من وجهه ونفسه من وجه لم يجعل نائباً عن المولى بل هو مال لنفسه فكذا هذا وانما في ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون ملكه لانه نتيجة تصرفه لانه لما لم يكن اهل الملك فقد رلا يقطع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق اخر لانه عن العبد لانه اقرب الناس الى اقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه العبد يبيع ملك المولى في كسبه لانه انما يفتقر الملك من جهة العبد كالوارث مع الميراث فيثبت ان للمولى كسبه بسبب ملكه في رقبته لا يتصرف العبد والى هذا الطريق انما اخرج بقوله والمولى يملكه فيما هو من الزوائد فانما جلي من الزوائد لانه مشروع وسيله له ملك السيد الذي هو المقصود والتمكن من الاستطلاع والوسائل غير مقصود بل هي من الزوائد قوله ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى يملكه فلهذا في ذمته غير لازم جلدنا العبد في حكم الملك وفي حكم قضاء الاذن كالمكاتب وان كان هو مالا في نفسه فالتصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالمكاتب والمولى كالمولى حتى يثبت الملك له ولما كان للمولى حق المحجور عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزال لو كفل بدون رضاه كان العبد لما اذن له في حكم قضاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان للمولى لا يملك عزاله بدون تمييزه نفسه فلم يكن جلد بمنزلة الوكيل في حكم قضاء المكاتب بقوله في مسائل من المولى متعلق بقوله دعائه مسائل الماذون اى اكثر ما يتعلق بقضاء الاذن اى جلدنا في حكم الملك

ففي سائل مرض المولى وفي حق تبادل الاذن في حادثة سائل لما ذون كاديسيل فمن يشاء القسم الاول فاذا اذن العبد في التجارة فممن مرن
المولى فيل العبد بعض ما كان في يده وابتاعه شيئا وعابى في ذلك بغيره فاحش او غيرهم من المولى فجميع افعال العبد عابى عند
الى ضيقه من احد من ثلثه مال المولى لان الملك لما كان واقفا للمولى كما كان واقفا للمولى في تصرف المولى تغيير تصرف العبد
المولى لتعلق من ورثته بملكه كما يتغير تصرف المولى بمرض المولى وصار كما اذا باشر المولى بنفسه لانه اذا اذن العبد بعد مرضه فيعتبر من ثلثه
وكذا الحكم عند ما في الحماية بغيره فاما الحماية بغيره فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند ما لا
يملك هذه الحماية حتى لو باشر ما في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي عاباه بعض حصة المولى كان الحمايات لان ما يشترط به
كما يشترط المولى والمريض لا يملك الحماية فانه في صحة المولى كانت باطلة ولو اقر الماذون في مرضه مولا به دين او غصبا ودوية فائمه وستملكه و
او غيرهما من يول التجارة وطع المولى دين ثبت في صحة دين المولى من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شئ فهو له اقر العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة شديدا فاما هذا
ففي هذه المسائل اشتراط الماحيل للماذون فيما يرجع الى الملك وكما لو قيل والمولى بمنزلة المولى يستمر اعتبار مرضه في هذه التفريقات ولم يعتبر
صحة العبد ومن اشتراط الماحيل للماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجب ان لا يكون الماحيل باذول وقد قال له المولى عمل
برأيه لا ينزل لغيره لان ملك المولى صار مجوزين كما لو اقر المولى صلا المعزولين ويشترط العلم للماذون بالمرحوم لصحة ما
علم المولى بالعدل ولو جرح الماذون من ملكه لم يبرأ من ملكه لم يبرأ للعبد ولاية ان يقتض شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن
كما لو قيل بالبيع ليس له ولاية فيض النعم بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة فممن مرن المولى جنونا مطبقا وادته والعياء وباعده
وقتل فيلوا وحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالمولى يصير مع ولائته هذه اسائل ونظائر باجل العبد كالمولى في حال تبادل الاذن
قولك والرق لا يورث في عصمة الدم الى اثره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالانكاف فقال له وبصاحب الشرع على نوعين موثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الفمان احلها وموتت وهي التي توجب الاثم والعصمان جميعا على تقدير
التعرض فممن ان كان التعرض عمدا فالفمان هو القصاص الكان خطأ فالدية والاثم يرتفع في المعتقلين بالكتابة ان كان
القتل خطأ وبالقبول والاستتار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاستقاطا والتنقيض وانما يكون
في قيمة امة قيمة الدم ج ابا عايقا كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفرت قيمة الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره
في تنقيض القيمة لما بينا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت بالايان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالامانة والعبد فيه
في كل احد من الامرين مثل امر القصاص اما في الايمان فظاهر فلا تيمم بدو وجود حقيقة بما يجيب اقرار في هذه
الدار بان سلم والتمتع عقد الذمة والرق مما يوجب فلكل انسان بالرق يصير شعبا للمولى فاذا كان المولى ممرضا لم يملك ليعطيه
محررا بها ايضا كسائر امواله ولذلك ابي ولكن العبد مماثل للحر في العصمة يقتل محررا لعبد قضاها عند ما قال شافعي رحمه الله قبل الحرية
الاتقاء المتأخر بينهما فيما تبني عليه القصاص هو النفقة لانهما عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي احتضت بها وصارت بها
اشرف من الرزاقات وقد تمكن في العبد من المانية التي تحمل تلك الكرامات فاستغفرت النفقة بمجازة المانية فكان العبد قاطبة
محررون في النفقة فاحترفس من كل وجه والعائيس والفاشقين القصاص الدليل على الاتقاء النفقة استغفرت لغيره لانه لا يملك

عليه قتل المذكور لا يخرج من اشتداد ذكره في استحقاق الكرامة ولذا انفرد به سماع من جملهم لا يعلل لان ذلك ثبت لنفسه على خلاف اقسامنا ما ذكرنا
 ان الحسن المبدع هو على سبيل الكمال المساواة احدى سبب العفة والديس على كمال العفة وجوب القصاص قبله اذا كان قاتل حشدا ولو خلف العفة لا وجب
 القصاص قبله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاجتهاد ولا يحجب القصاص عنه ومجاورة المالقة لا يحل بالعفة والعفة لان الاوصاف الذي ينبغي عليه
 القصاص من حيث لا جلا للعفة كونه مثالا امانة الله تعالى اذ احل والمادة لا يمكن الا بالبقار والبقاء لا يتحقق بدون العفة وهذا
 اصله لا ينفك عنه واعدا من الحرة والمالكية والعفة صفات دائمة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق بالقصاص بها وقد وجدت
 المساواة بيننا في احدى الاصلين الذي ينبغي عليه القصاص وملكنا للعفة لا جلا فلا وجه لسلخ القصاص من القصاص البديل فلنقصان الاوجه
 الزائدة فهي معتبرة في تفتيش البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا يخلل جريان القصاص من المذكور ولا يشترط في وجوب التعاقب بينهما
 في البديل قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد اى نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خلافا في قوى البدن مستلكن
 القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي في المالكية المال يناله في ملكية منافع البدن لا امتناع البدن اقسامها
 به والبدن ملكا للمولى وملك الاصل عليه ملكا للرب وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع يستثنى منافع بدنه عن الملك في بعض
 العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود لم يشترط في بعض نظر المولى كالجماع والجهاد فلهذا المالك لا يقتل بغير اذن المولى بالا جماع اى
 ولان الرق اوجب القصاص فيجب العبد اسم كمال من الغنيمة بحال وهو من سبب العفة لانه اى حشر ولم يقال لا يكون له شبهة لان
 مولاه التزم مؤنة الخدمته لا يقتل به فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه وبغير اذنه يوجب لاولاد اسم ومقتضى الشام ليسم العبد
 واصبح حرة لان الهن عليه السلام اسم يوم خيم للنساء والعصبان والعبيد وتسكت العامة بمحدث فضالة ان عبدا رضى بعبده عنه انه
 عليه السلام كان يرضع لوالده ولا يسلم لهم وبان العبد غير حرا بغيره فان المولى ان يبيعه من الخمر والقتال فلا يسوسه بينه وبين امر
 الذم هو اهل الجهاد بغيره ولكن يرضع له اذا قاتل المعنى الترخيص لا يلزم عليه ان لا يملك اقل ما بان قال من قتل فتيلا فله سلب فانه يستوى في
 استحقاق اسبب بين العبد والحرة وان كان سلب قتله اكثر من سبب المولى في استحقاق اسم لاننا نقول استحقاق اسبب بعد
 التفتيش ابا القتل او بايجاب من الامام ولا تغرق بينهما في ذلك بكمالات استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في ابلية الكرامة
 انقص ما لا من الحرة الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التفتيش بين الفارين الراسل ولا يدل ذلك على انه يجوز التيسير بينهما في استحقاق
 الغنيمة وما يسكب من احدى ريش محمول على الرشح لما ادى من عمر مولى ابى البراءة قال شهدت حروا ملك فسلم لي رسول الله عليه السلام
 كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكره بعض شيوخ هذا الكتاب ان الجور هو الذي يستوجب الرشح لما اذن له في القتال فيستوجب
 السهم الكامل لا استخافه بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات تسلسل بقوله مثل الذمة واحمل والولاية فتبين الذمة ختم حمل
 شرع في بيان الولاية فينبى للثبوت الولايات المتعدية مثل مائة القضاء والمشاورة والترجيح وغيره للعبد لا يمتنع من الحقيقة
 الحكمية اذا الولاية تنفيذ القول على الغير شادا وادبي والرق عجز على تنفيذ الولاية كما ينافي في ملكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
 المرء على نفسه ثم التعدية منه لغيره وعند وجود شرط التعدى وكذا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله اجمع السبب ان
 العبد المأذون له في القتال فلما ذكره جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق فينبى ان لا يصح ايمان المأذون في القتال
 كما لا يصح ايمان الجور عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله واحد من الروايتين من ابى يوسف رحمه الله ان الايمان من باب الولاية تعرف

منه ذلك فإما في حق القطع قبله فنعته والتمسك بحكم الماذون لم يتنازلنا لا ليرى انه لو اقر بان نفسه لكان كان اقراره باطلا و
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جز منها يكون باطلا وجبه قولنا ان وجوب العبد بالعبد باعتبار انه اقر من مطالب لا باعتبار
 انه مال ملوك وهو في هذا الموضع مثل المحر اذا وناذ وجوز ان اقراره فيطابق الحق وجوز ان اقراره لا يملك المولى الا اقراره
 عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة المحر كالمطابق وبالاتمة مع من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
 بسرقته مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المصدق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملك لانه منفك المحر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوهمين وفي المحر ما يختلف معرو
 فعندنا في حقيقته رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المصدق منه وعند
 محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لا يوجب القطع ولا الرد على المصدق منه وعندنا في يوسف رحمه الله يصح في حق الماذون المال فيقطع
 يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذب المولى في حق المال فانما انا صرقة فانه ليقطع ويرد المال الى المصدق منه بخلاف وجه قوله
 محمد رحمه الله ان اقرار المحر عليه باطلا لان كسبه مولا له وان في يده كان في يد المولى الا يري انه لو اقر فيه بالنصب لا يصح
 فكذا في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بغير المال على مولا فلا يمكن ان يقطع في حق المال لانه ملك المولى ولا
 في مال اخر لانه لم يقر بسرقة فيه وجه قولنا في يوسف رحمه الله ان يثبت بالقطع وبالمال المصدق منه واقراره محبة في قطع
 دون المال فيثبت ما كان اقراره محبة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يري انه قد ثبت الكمال دون
 القطع كما اذا اشد بالسرقه رجل فامر امان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قولنا في حقيقته
 رحمه الله لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل المحرته ولان القطع هو الاصل لان
 القاطع يقطع بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنسبة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال ملوكا بغير مولا استحالة
 ان يقطع العبد في مال هو ملوك لمولا وبثبوت النسبة يثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد التامين فاحقة الشريعة
 ثم اوعى الباقى نسب الذم عنده ثبت نسب لاخر منه ويطلب حقيق الشريعة فيه للضرورة فكذا في المبسوط قوله
 و لكذا اى ولان الرق ينال في ملكية المال ولان الرق ينال في كمال الاحمال في اية الكرامات حتى ان ذم ضعف
 به قد سميت لم يحتمل الدين بنفسا قلنا في جنات العبد خطا انه اى العبد يصير جزا بجناية يعني يصير العبد للجنه عليه اولوية
 جزا والجناية فيقال للمولى ملك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان يتقوا الفدا والارشاد الى الواجب باب القتل ضمان هو صلة في جاز
 من وجبة ثانيا سببا لان كون التمسك غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف دكون الدم مالا يعني ان يهدر بوجوب الحق
 التمسك عليه فوجب الضمان صلة في جانب التمسك لانه لا يستغنى به شيئا وهو مناه في جانب التمسك عليه ولو كانت صلة لا يصح كذا
 بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كانه لم يجب بعد ولا يجب الزكاة فيها لا يجوز بعد ليقبض كانهما هبة ثم كون هذا الضمان
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو منقوله
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال فاذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة ولا ما قلناه بالاجماع ليجب عليه ولا يكره
 ابدال الدم جعل لشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدا ليعتد اذا الاصل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله لان نيتنا المولى الفدا استعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الادوال الاحال شبيهة به
 الفدا ان يصير الى الواجب عائد الى الاصل وهذا لا يشترط في النكاح عبده وانقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاود الامر الى الاصل لا يسلط
 بالافلاس وعندما يصير الواجب بمنزلة المحو الى اى منزلة الحال على المولى او يصير الزم الفدا بمنزلة المحو لكان العبد احال بالواجب المحو
 فيعود بالافلاس الى رتبة كفاي المحو المحيطة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفدا وليس عنده ما يودي الى مولى العبدية كان الارش
 ونيا في ذمة والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء
 الا ان ضوابط تبوه بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجبه قولها ان نفس العبد صار حقا لوسل العبدية
 لان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد اسل الارش باختياره الفدا فاذا اسطاع الارش كان تحويلا يحتمل من اصل الى محل
 فيه وقا يحتمل فيكون صحيحا منه واذا كان منسا كان نال الباطل اسقطهم لا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاول
 ان يكون السجاسة هو المصروف الى جنسية كفاي العبد انما يصير الى الارش في النكاح اذا كان السجاسي حرا فقدر الدفع مكان اختيار
 المولى الفدا نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحو كان صاحب الحق يحصل على المولى فاذا نوى ما عليه بقله
 يعود الى الاصل كفاي سائر المحالات والوجيئة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنسية العبد من الدفع والفدا والجزم في اختيار
 اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالقرف اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فمنا باختياره الفدا ايهما ان الواجب هو الدية
 في ذمة المولى من الاصل وان العبد فانه من الجنسية فلا يكون الاولياء السجاسة سبيلها ولان الواجب الاصل في القتل النكاح
 هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤنته ودية مسلمة الى اهله الا ان يصيدوا في العبد
 انما يصير الى الرفق ضرورة على انه ليس باهل للمصلحة فلا رقت الضرورة باختيار المولى الفدا عا والامر للاصل فلا يسلط بالافلاس
 وقيل هذه المسئلة بينه في التفتيش على اختلافهم في الفطيس فعنده لما لم يكن الفطيس معتبرا لان المال فادوا راجح كان هذا التصرف
 من المولى تحويلا في الاولياء الى ذمة لا ابطلا وعندما لما كان الفطيس معتبرا والمال في ذمة الفطيس كان ما ديا كان هذا اختيار
 من المولى ابطلا لا يوجب الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكلما قيل المرض ماله للبدن خارجة عن المجرى
 الطبيعى والذكر في بعض كتب الطب ان المرض هيئة طبيعية في بدن الانسان يحجب عنها بالذات اذ في افضل ذمة
 الفصل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تحيل صورة لا وجود لها خارجا والنقصان ان ينعف لصبر مثلا والبطلان
 المعنى فانه لا ياتي في الهية الحكم اى ثبوت الحكم وجوب على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من
 حقوق العباد كالنكاح والطلاق والاداء والعبادة الهية العبادية لا لا تحيل بالعقل ولا يمينه من احتمال حتى يصح كقبح
 المرض فطلا في اسلامه وسائما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض متافيا للاطمين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت حجر عليه
 بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا لالامر والموت عند النكاح الورثة والغرماء في المال لان الهية الملك تبطل بالموت
 فيملكه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل تمنا الدين مشغولا بالدين فيملكه الغريم في المال كان المرض
 من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم ثبت مقدرا وليد ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة لم يمتد الحكم
 الى اول المرض اذ الحكم يمتد الى اول السبب كمن خرب رجلا فظا اثم كفر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان رجلا فكفر حكم

تعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة انه اذا اصاب الوجب فيجوز كذلك مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
 فيستند الى سبب هو المرض ثم يكون المرض من اسباب النجس شرعت العبادات على المريض لقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم التي اقربوا بها ولا تأكلوا أموالكم التي اقربوا بها ولا تأكلوا أموالكم التي اقربوا بها
 ويكون من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد راقب بعضنا بعضا في حق الوارث والغريم وهو متقدر بالشرع في حق
 الوارث تعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم فكان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به من عديم او وارث مثل
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
 الطبيب والكساح ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
 المرض فقبل وجوب الوصف لا يثبت الحجر لعدم التماس بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والشرية الى الموت
 من اوله لان الموت يحصل بصف القومى وتراصف الا لاصره وكل امرجوه من المرض منصف موجب لالم ينشأ له جرائم متفرقة
 سرت الى الموت فانه ايضا الى كفاه وان الاخرة فتم المرض عند الحجر بالقائه بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصاب
 صار متصفا بالتمام وعند تمام التحول من اول التحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف بعد تصدق محو راعيه ولكن
 لالم يعلم قبل القائه بالموت انه يتصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقول كل تصرف وقع من المريض يحل الشئ
 كالميتة ويجب المجاماة فان القول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والتفويض عند
 تحقق الحاجة اليه بالتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يكتفى بالفسخ جعل كالتعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غير مهم بان
 احتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فميتة تزيد على ثلث مال تحكم هذا المقتضى حكم التمتع بعمل الموت
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر حكماته واذا لم يقع اعتاقه على من غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق من احدى بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرحوم في ملك اليد دون ملك الرقبة فموت
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تثبت على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق السابق مع ان اليد قد
 زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالميتة والدة مته وكومها والدة
 المستوفى المالية للثقل كالتزكوة وصدقة العطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اسي بالصلة واذا اوصى بالمالية له فلما ان
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للكم وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض مكنون بمجر راعيه كما اتفق من
 يابص الا ان الشرح اسي لكن الشارع حذر ذلك من الثلث نظر الى ان الانسان مغرور ببله مقصدي في عمله فيحتاج عند حلول آثار الوصية
 الى بلاني فله فيه تنظر الشارع له بالبقاء لثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما تصرفه لقوله عليه السلام ان الله تعالى يصدق عليكم
 ثلث امواكم في اخر اعمالكم زيادة على امواكم فصنوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشرح الا ليعا للورثه موقوفه الى المرض في ابتداء
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم ان اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك
 ميل الى البعض من هذه للبعض ففسخ ذلك بقوله من ذكره ليوصلكم التذني او لادكم وتبين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله
 اعطى كل ذي حق حقه الا وصية الورث فاشيخ رحمه الله اشترى الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اسي الشارع الا ليعا
 للورثه بقوله تعالى ليوصلكم التذني او لادكم والبلل الصاؤه اسي نسخ الصاؤه المرض للورثه بتولية نفسه لعجز العبد عن جميعها التبرير

مستند الى موسى بكل واحد من ذلك كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقربكم فعلمنا ان مقتضى البعض كما وقعت الاشارة اليه في
 قوله تعالى غير ضار وكان هذا النسخ تحريك كسح القبلة الى الكعبة بطل ذلك أي العباد العبد لهم من كل وجه ولكن ان يجعل ثم اجاب بسؤال
 وهو ان يقال لما اجابنا الشرح له الا ليعاد بالثبوت واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايعاؤه بذلك لوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز لنا جيني وكما لو سب شيئا من الماله بعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح شرح في حق المريض الوصية لورثته يقول تعالى كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية لكن الشرح لما تولى ايعاؤه الورثة بنفسه ونسخ ايعاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه وصورة ومضى حقيقة ورثته لان
 الشرح لما جرد عن ايعااله الفسخ الى وارثه من الماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال الفسخ ومبناه وحقيقته وشبهه سواء لان الصورة وشبهه
 المحققان بالحققة في وضع الترخيم اشهد به الاشياء اتصال الصورة ببيع المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اتصاله بغيره
 من الماله سواء كان بمثل القية او لم يكن وعده بالبيع بمثل القية لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شئ مما يتعلق بمقتضى وهو الماله فلا
 الوارث والا جيني فيه سواء ولو جيفته رحمة الله يقول انه اثر لبعض ورثته يتبين من اعيان الماله بقوله وهو يجوز عن ذلك الحق سائر الوارثة
 فلا يجوز كما لو وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وبما لان حق الورثة كما يتعلق بالماله يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
 لو اراد بعضهم ان يحمل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضاه سائر الوارثة حكما انه لو تصد اشياء لبعض شئ
 من الماله رد عليه تصد كذلك اذا تصد بالعين فكذا لك يستغنى به منه مثل القية باكثر فبقين ان البيع من الوارث ايعاؤه
 من حيث انه اشياء بالعين وان لم يكن ايعاؤه معنى لا يستر او العوض منه بقصته عقد المعاوضة فكذا لا يصح ومثال الايعاؤه
 الا انما يريد فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تمتة الكذب
 او من اخاير ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايعااله الماله المقر الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لم يقر الوارث
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ايعاؤه بالماله الدين من حيث معنى فاننا نسلط لغير عوض وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز ان الوارث عالمه في الصحة فكذا يمكن براءة ذمته عند اقراره باستيفاء
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق برفضه الا يري انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرامة الصحة
 كذا يقول اقراره بالاستيفاء في الصحة اصل اقراره بالدين لان الدينون تقتضى ايشاءها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان الشئ هناك بحق غرامة الصحة وحق الغرامة عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين
 ويؤسسه منهم فلم يعادف اقراره بالاستيفاء محققا فحقهم فانما حق الورثة فيستعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثة خلاف
 والنسخ من الاقرار هو ارث انما كان معنى الورثة فاقرا به بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه ليعادف محلا هو شقيل بحق الورثة
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر وهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو اذا باع المريض المحضة الجيدة
 بالروية او الفضة الجيدة بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجوذة اذ عدوله عن خلاف الكسب الى الكسب بل
 سطر ان غرضه ايعااله شفقة الجوزة اليه فانما لا يقوم عند القابل بيمينها فتقوست الجوزة في حقه ونفعا لغيره من الورثة فانما
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوست في حق العتار ونفعا لغيره عنهم فان الاب او الوصى لو باع ماله لغيره من نفسه ونفسه

فيقوم الجوده فيه حتى لم يحركه يبع الجيد من الما بالردى من جنبه اصلا كما انها لا يرى ان المرض لو ابرح المحيد بالردى من الجانب
 يعتبر خروجه من الثالث ولو لم يكن الجوده معتبره بجواز مطلقا كما لو ابرح شيئا بشل القيمة قوله اما الحيض والنفس فكذا المحيض في الشهر
 وم ينفيه رحم المرأة المسلمة عن الرأ والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرمان والدا النخارجة عن اجزاعات ومن دم
 الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الرأ عن النفس فان النفس في حكم المرفقة حتى اجتر قصرنا من الثالث
 وبالصفر عن دم تراه من سهه وولن ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في المشرع والنفس الدم النخارج من قبل المرأة عتيق اليه لانه
 فانها لا يلد ان الهية الالهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا يتجان بالذمة ولا بالعقل والتيميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة من الحيض والنفس شرط الجواز اما الصوم فصارت بخلاف القياس اذ
 الصوم يتاوى مع السحرة وبجناية بالالتفاق فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لو لا النفس وهو ما ردى انه عليه السلام
 قال لما نزلت صوم الصلوة والصوم في ايام اقرأها ولجواز الصلوة قياसानا لا يتاوى مع الاحداث والانتاجاس فيقول
 الاداء بما اى بسبب وجود الحيض والنفس لغوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة
 خرج لقضاءها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اكل من ثلثة ايام وليا ليا كانت الواجبات داخله في
 هذا التكرار لا محالة والنفس في المداة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الفضا وهو مستلزم لمخرج الذي
 وهو مد فوج شرعا فلذلك يسقط عن الحيض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
 حصة ايام وليا ليا فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن وقت الحكم
 وان سقط ادائه عنه كمن اعمى عليه ما دون يوم ولية فان قلت ينبغي ان يكون النفس مستقلا لقضاء اذا استوفى
 كما كان مستقلا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مستقلا للصوم لوجه كان
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لاسيما لاسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم
 والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا يبيح احكامه عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فانه في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا كان القياس
 فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا شركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم
 سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بمن قال الحيوة تفسير بالارادة لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده رد
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للخير لاسيما لغوات الشروط ولهذا قال لانه غير خالص
 اى ليس فيه جهة القدرة لوجه واخره عن المرض والرق والصفر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
 سينا لصولها لاجته قد رة فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالبيت احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام
 الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه كالحاجة غير وهو الفروع

ومنها ما شاع من حاجة ومنها ما لا يصلح لقضائه فقولنا ليقطبه اسه الموت ما هو من باب التكليف بيان ان القسم الاول من احكام الدنيا
وانها ليست بالان تكليف لعدم القدرة على اذات تحقق العجز اللازم الذي لا يربطه زواله مستطاع التكليف ضرورة وقوله لغوات
نعمه وهو الاداء عن اختياره اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث انما هو ظاهره فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الامتثال بطريق علم على علمه سبحانه بقاء امتثال ما يقتضيه من ان الفعل باختياره فيصاب بين ان يفسد
باختياره فيصاب عليه ولهذا اي لغوات هذا السر من وهو الاداء عن اختياره ان الزكاة ليست من الميت في
حكم الدنيا فيجب ادائها من الشركة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على انه افضل هو المقصود في حقوق الله تعالى
منه ما قد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو نظر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة
وسقطت الزكاة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكاة على ما عرف وكذا حكم
سائر القربى في السقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يقتضي عليه لما ثم لا يخفى لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شاع عليه كما جرت عليه بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بعين
او لم يكن فان كان متعلقا بعين كالميت والميتون والمتاجر والعقوب والبيع والود واليتيم يبقى بقاءه اي بقاء العين
على ما ويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل متعلق
به الجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لم يحصل المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخفى من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنقطة او لم يكن كالذمة
الواجبة بالعاضة فان كان دينا لم يبق بجزء الذمة مستغنى عن الذمة على ما ويل المذكور او الضمير الى
الجود ما يوجب الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرحى زواله
فانها بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرحى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
اليه الرقبة واكسب اليها الضعفاء لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاول في قوله ولهذا اسسه ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت انفس لا تصح اذ الميت يترك كفيل لان الذمة لا تجزئ
او ضعف بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين وموجده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي الظاهر انه في توجيه المطالبة سقطت المطالبة بهذا الاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز المطالبة بغيره اذ الميت يترك مال يؤمر الولد والوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب كلفها
شرحت الالتزام بالمطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يسهل ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه ومنها لا يصح
الكفالة لتأديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فنهبتا اولى عن ان لا يصح لانتها توذي الى ان
يرحم على الكفيل باليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر يقر بالدين ثم تكفيل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا
لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي ما قبل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمال له ثمانية او تيسر ان يصعد

المولى فطالب في المال وتصور ان يتقدم المولى فطالب بعد الموت فلا تصور المطالبة في الحال وفي ثانی الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح ان لا يصدق الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة من الاصيل مع توجعها بعد مده في حق الكفيل كمن كفيل بين من مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يوافق هذا الاصيل به لان العذر المورث هو الا فلا ينقص بالاصيل بخلاف ما اذا كفيل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاصل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى العتق والاصل فلا يقدر الكفيل على ان يحايل قوله وانما ضمت اليه المالية جراب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم المالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق المحرقال انما ضمت المالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمته ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا الموت لم يشترع ميراثا للمعقود الواجب وسببها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بأنه مطالب بها له ولهذا يطالب به الا خمسة بالاجمل ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت مالا وادبثت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه يحرم عن المطالبة لا فلا من الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفيل عن من مفلس وعن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في المحل هو ضعف الذمته وخراجه فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا لعجز بالمعنى فينا كالدس ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجزه عن المطالبة كما هي بخلاف الكفالة عن النفس المحي فان الذمته كاملة متحقة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة بالنفس خصوصا عندما يحنف رحمه الله ولان الان فلا لا تحقيق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اسي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة العقر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمته بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوسع فيصح من الثالث لان الشرع جوز قصره في الثالث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب انظر اليه قوله واما الذي اسي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث منها على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا تصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثابت فيهم كونه من مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحدا من العبودية مستلزما للحاجة لانها تبين على العجز والافتقار ونشرت لهم من المرافق ما يندفع به جو الجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ناشئة عن العجز الذي هو واصل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالطلب ويخبر به ولا يجوز فوق الموت فعرنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اسي الميت مما كان مشروعا لها جبهه يقتضي به حاجته ولذلك اسي ولا يبقى المانع في حاجته قدم جواره على ويؤنه لان الحاجة الى التجيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجيز على قضاء الدين الا يري ان لاسه في حال العبودية مقدم على حق الغرض حتى لم يكن لهم ان ينزعوا شابا به لساس حاجته اليه هكذا بعد المات وانما يقدم التجيز على

الدين اذا لم يكن حق لا يشرع له بالعين فاما اذا شقها بما كان في المستاجر والمهر من قبل القبض والعبد المجاني ونحوه فاصح ان يشرع
 بالعين او من صرفها اسلما بالتجسس لثقل حقه بالعين لثقل ما كذا ثم ولو لم يشرع له من قبل القبض والعبد المجاني ونحوه فاصح ان يشرع
 اسس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان استقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل منه وبين وجهه وبينه كما قلنا
 باسنة وكان النظر في تقديم الوصية ثم وصاياهم من ثلثه وانما عدم وصاياه على اليراث اذا لم تجزوا الثلث لان الشرع نظر له
 في قطع حق الوراثة من الثلث لم حاجة الى تدارك ما فرط في حياته وبذره الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوراثة عندئذ الدال
 تقدم الوصية على اليراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم حيث ما ثبت الوراثة بطريق الخلافة
 من الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن الملة الملك باقية فاقام شرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
 انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه يشير بقوله عليه الصلوة والسلام لا تتبع ورثتك اغنيا وخير ان تدعهم عالة يتكفون
 الناس وقوله نظر الله متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر الله لانه التفتيح رابع اليه الكمال كما بينا قوله
 ولذا احيى وبقا راقتضى بالحاجة لثقل الكسابة بعد موت المولى بلا خلاف لان حصة الكسابة باحتياجها لملكه ليصير متقاعا يحصل
 له البديل مع ذلك ببقاء فوات ملك الرتبة وحاجة الى الاصرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحصان منه بعد الموت
 ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت باسنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكسابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتمتع
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكسابة بعد موت المولى ولقيت بعد موت الكاتب عن يدها عند انقضاء كسبته منه ويحكم بحرية
 في اخر جزء من اجزاء حيوة حتى يكون ما يقع ميراثا لورثته وليتقن اولاده المولودون في الشتر في حال كسبته وهو عند موت
 وابن مسعود وقال زيد بن ثابت نفي الكسابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانه لو ثبت انما يبقى ليعطي الكاتب لمولاه
 البديل الى المولى اذا المقصود من العقد في جانيه يحصل الحرية والميت ليس يحمل العلق ابتداء لما في العلق من اعداب قوة المالكية ذلك
 لا يصحور في الميت ولا يجوز ان يستند العلق الى حال حيوة لان العلق بالشروط يبقى الشرط في مساندة الى حال حيوة اثبات العلق قبل
 وجوب الشرط وهو الاول وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكسابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعلق والمولى انما
 يصير متقاعا واراد البديل بالكلام السابق وذلك قد مضى والزم في حال الحرية لانه لا يبطل الكسابة فاما العبد فمحل العلق وانما يحتاج الى محمية
 العلق حال نفوذه وشيئ من كونه قد بطلت محمية فيبطل الحكم ونحوه نقول المكاتبه عقد سارعة وتملك على سبيل الاستحقاق فاللزم فان
 المكاتبه كسبته من حيث الاكساب وكما سب من حيث اليد والعرق ايضا على سبيل اللزوم وثبت المكاتب بالملك حق ان يكون
 الكسابة من كسبه فحرية كسبته لا لاك من ان يقتصر قيمته على كسبه لانه لا يملك الكسابة لثقل حاجته اسلما احتراز
 نفسه وصيرورة متقاعا بواسطة هذه المالكية المولدة لثبته بهذا العقد سرحت لم حاجة الى ملك البديل وصيرورة متقاعا بواسطة
 واحدة واحراز الولاء اليه صار العلق بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اتوا الى لان الحرية راس المال في احكام الدنيا
 اذ الرقيق في حكم الاسوات والدليل على كونها اتوى الميراث انه نذ في هذا العقد الى حظر بعض البديل بقوله عز ذكره والذين هم من
 مال الله لذاتهم انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العلق ثم ما ثبت المالكية المولدة بغير البديل لم حاجة اسلما ملك البديل
 ونسبة الولاء اليه بصيرورة متقاعا فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لم حاجة اسلما حصول الحرية كان اولى لان

حاجة المستعصم الموت فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء المالكية الكتاب لزعم القول ببقاء ملكية اذا المالك
 حيا لم يبق عليه درهم ولا يكن القول به بعد الموت لان البقاء المالكية لغنى الكرامة ولكرامة في البقاء الملوكة لانها من
 العدل والعدل ان الموت يبق الملوكة لا يتصور ان يصير متعاقبا بعد موته فيفسخ الكرامة لان القول بقاء الملوكة تبع لبقاء المالكية
 لان لا تلتزم ولا يمكن ذلك الا بقاء مملوكة ومحملة التفرق الى وقت الاداء فيبقى الملوكة شرط التحقيق المالكية وليست به
 مقصودة بالبقاء انما المالكية به المقصودة لكن من شرط بقاء مملوكة مملوكة ليس انزال الحق فيها فيحقق المالكية والشروط
 اتباع فبقينا ما تبعنا وما ثبت ان الملوكة باقية من وجه حكما بنفوذ الحق لوجود مشروط وتقررت بما لكيت التي استفادنا
 بالعقد وانما ثبت استندت الى اخراج احواله لان الارث مثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والحق
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البديل عند القبض ويستند ملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله
 وذلك حلف على قول بقيت اى ولبقاء ما يبقى به الحاجة لثبوت الكرامة وقلنا ان السراة افضل لوجه بعد الموت في
 حدتها لان النكاح في حكم القاطم للحاجة ما لم تقصص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوف على
 الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وبها العدة وهي حق النكاح
 فيقام مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما استقبلنا فمحل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يعني لو قلنا ان رسول الله عليه السلام ليس بعد الفوات لما فصلت النساء بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها النسلها
 خلافا لما في النكاح بموتها ارتفع جميع ملائكة فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
 سلوكة في النكاح لثبوتها اية الملوكة حقيقة بالموت اذا لم يبق سلا لتصرفات المخصوصة بالموكة ولا يمكن البقاء كما بعد
 فوات الحمل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء كما بالنظر الى الاصل لا تخالف لشرح الحاجة للموكة اليها بل شرعت فقا عليها فلو بقيت شيئا
 اصارت محالة لان الحاجة منها الى النسل وهو من باب الحاجة فبقا مملوكة لهذه الحاجة ليدعى الى اعتبارها لاثبات ضد جها
 وهو ما يختلف المالكية فانما شرعت للحاجة فيموت ان يكون بقاءها بعد الموت عند بقاء وحمل الملك للحاجة قوله ولذا اى ولما
 ذكرنا ان ما شرع للحديد في بعد موته لا بد من انقضى به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا قلب القصاص بالا بالعلم واليقين
 ببعض المقتول حتى تقضى منه ديونته وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتداء
 لا للمقتول ذلك لان القصاص ثبت شرعا لثبوت الشئ العدم ولا بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شرقات والميت لم يبق اهل
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعندنا ان الحاجة لا يجب له الا بالعلم والقصاص هو الحي من تميز كونه
 وقضاء ديونته وتنفذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاجات اصلها واجبات وقعت على من الاولياء ومن وجه لا تنفعهم بحياة بالاستعانة
 ولا تنفعهم برب على الاعاء والافتقار به عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لان ثبوت الميت ثم ينقل اليهم كما ينقل سائر الحقوق
 لمحصل منفعة اشقي لهم وان الميت ولو تورع الجناية على قتله ولكن السبب في ثبوت الميت لان السلف نفسه حيوة وقد كان متنعنا
 بحيوة اكثر من انتفاع اولياءه بها كانت الجناية واحدة على قتله فبقين ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم من
 اية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القاطم مقامه على سبيل المخلصة كما ثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون لا ابتداء على سبيل المخلصة

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلاصه عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لولييه سلطانا إن ابتداء ثبوت القصاص للولي القاسم مقام المقتول ولهذا صح عقوبته لو دلت قبل موت المجرم وصح خروج
اليضا استحقاقه لان القصاص يثبت للموكل لا للموكل فثبت ثبوت القصاص من ثبوت اللورثة ابتداء بسبب القصد للموكل
وبما اشار الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وانما ثبت ثبوت اللورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند القتل بالالموثة
ابتداء من غير ان يثبت للميت ميراث من غير ان يجري فيه سهام الارث لان اخلاف لا ينفق الا اصل في الحكم لان اخلاف لم يولد
سواء كان الميت من التجرة أو قضا الدايون وتبين هذا الوصايا فيجعل مورثا كاسر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق اللورثة ويجعل
عند ضرورة ثبوت القصاص كانه هو الواجب الاصل لان اخلاف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وبما يقتل العقل للميت
فيستند وجوب اخلاف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل اسخطا وكان الاصل في القصاص ان يكون
اليضا لانه واجب لمقابلة تقويت دمه وحيوته الا انما ثبتناه للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يبيع كحاجة الميت بعد انقضاء حياته
وان درك النثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للمورث لا للمقتول في اخلاف عدم هذه المانع فيجعل مورثا فافارق اخلاف
الاصل اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت له شبهة واخلاف يصلح لذلك ويثبت له
الشبهة واخلاف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كالتيتم لبقا في الوضوء فيختل في الغيبة اختلاف حالها وهو ان المار بنفسه و
التراب ملوث فكذلك اهلنا قولنا وما احكام الآخرة وهي اربعة كل احكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والنظام
التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يقاوم من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والكتساب
الطاعات والنجارات وما يقاوم من عقاب ملازمة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولذا في جميع هذه الاحكام حكم التباين
لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه الخروج وللحقوق كغيره
القنار والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا
روضة دار امي عورضة دار اسكان من اهل الكرامة والثواب او حرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فيجوز ان
ان يصير لدار روضة كبره وفضل وان يعيد ناس من قنعة القبر وعذابه بسببه وطول ان الكبر المنعم والمديان هذا للطف والفضل الاحسان
فصل في العوارض المكتبة قولنا وما اجمل فكذلك قيل اجمل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون
العدم مستلزما لاجمل محقق بالعدم كما تحقق بالموجود اذ كون العدم مجهول غير داخل في اجمل وكلاهما فاسد وقيل لا يوجب
تفاد العلم عند احتمال وتصوره واحترار الشك الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالاجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح
في الآخرة اصلا ذكر في بعض الشرح انه انما قيل ليقول في الآخرة لانه اختلف في ديانته انما فراس في اعتقاده كذا من الاحكام علم
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما يصلح واخذ للعرض وادخل دليل الشرع في الاحكام المستنة
احتملت التغيير مثل حرمة اعمرو وكبح الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد يصلح وادخل دليل الوجوب للموت فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا
حتى انه لا يعطى للكفر مع صحة بحال كذلك قل ابو يوسف محمد رحمه الله لا انما فراس في اعتقاده كذا من الاحكام علم
في اصول الفقه انما لا يحتمل انما قيل به لانه لا يمكن جعل عندنا في احكام الدنيا بان التزم عقدا الذمة فان جهل حينئذ في

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع منه عذاب الآخرة قوله لانه مكابرة ومجودهما الاصلاح الا انكارا لحصول العلم ووضع الدليل
قال الله تعالى وجمدا وبابا واستيقنتها انفسهم علما وعادوا ومن غابيل لوسال القاضي المدعي عليه لعبد عوى الى ان يجد امام
تقر فيهما اجاب يكون اقرارا للكفر جودا بعد نكاح الدليل لان الايات الدلالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
غلت الوسيطة لا تعد كثرة ولا تنفي على من الدليل من ان قال ابو القاسم بن شاذان في بعض الايام انه كيف يحجب جوده
ففي كل شئ له آية عليه تدل على انه واحد ولم يذكر الا لئلا يظن على محرم من الرسل من المذاهب الفاسدة فالحج الباسرة فلا سواد
محبوبة في زمانهم او جبال في ارضهم او دواب في سمواتهم او ذوات في الارض والسموات او في السموات والارض او في السموات والارض او في السموات والارض
اشكال الجبر فكذلك لم يحجب جلال الكافر من الجبر الاخر قوله وجل هو ذو الاسماء جل جلاله لا يصح على من في الآخرة ايضا وهو جل جلاله
في صفاته انه عز وجل مثل مثل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سمع بلا سمع بصير
وكذا في سائر الصفات ومثل مثل الكثرية فانهم قالوا انهم احدث صفات الله عز وجل وزواكرا عنه تشبيهين الله تعالى بخلافه
صفاته وهذا النوع من الجدل باطل لا يصلح عندنا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمع وعقل اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشئ من علم الا بما نشاء انزل يعلم ان الله عز وجل ذو القوة المتين ان الله عز وجل فضل على الناس الى غير ما روي
فانما تدل على ان الله تعالى صفات هي صفات واما الذات واما العقل فهو ان المحذرات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
ولست على كونه جاتا كما سمعنا عالم البصير فوجب ان يكون له حية وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معاني ورا
الذات لا يحيل العقل ان يحكم لعالم لا علم له وحى لا شبهة له وقام لا يدرك ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وبين قوله لا علم له
كنا في جميع الصفات وقد عرفت بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل حوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا
حدث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه ان الله تعالى هو صفات الصفات الكمال منزه عن النقص والزال وان
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها محال ما ذهب اليه من الجاهل بالباطل او جهلا بعبودية
الدليل فلا يصلح عندنا في الآخرة وكنا جلالهم بالحكام الآخرة مثل جلال المعتزلة بسؤال النكرو والتكيد وعذاب القدر والميزان والشفاعة لا
الكبار وجوار الصغرى دون الشكر جوار اخر الى اهل الكبار الموحدين من النار والكارهين اياها ومثل انكار التمجيد في علو النواحي
واما الجدل باطل لان الدلائل في الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا ينفي على من تأمل فيها على الصانع
فاجعل بها لا يكون عندنا في الآخرة كجمل الكافر وكذلك جعل الباعث وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفة انما على الحق
والامام على الباطل متمسكان في ذلك تباهيل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كما بيناه لا يصلح عندنا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراسخين من سلك طريق الحق لا يحجب على وجه
جمله اسكابر ساعد لا وصية توقف على معرفة قصته البينة وهي ما روي ان الخليفة لما استخلت بين علي وسعيد رضي الله عنهما
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه مثلنا منكم
كتاب الله تعالى يدعوك الى العمل فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياتوا
حكماء من كل جانب اتفق الحكماء على الهامة فهو امامهم كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فأخبر من جانب سعادته عمن العاشق وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه كان من شيوخه
 فقال عموياي موسى الأشعري نفعني الله ما لا شئ مثيق علي واحد منها فاجابه أبو موسى الأشعري اليه ثم قال لا يا موسى الأشعري
 انت أكبر سنا مني فأعزل عليا واولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
 القننة ثم أخرج خاتمه من اصبعه وقال اخروا عن عليا كما اخروا عن علي بن ابي طالب ثم اصبعي منزلة ثم صعد من المنبر
 فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر القننة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية
 في الخلفاء كما ادخلت خاتمي في ابي في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه أنهم افسدوا عليه الاسر فخرج علي رضي الله عنه قريبا من
 اثني عشر ألف رجل من عسكره راغبين ان عليا كفر عمن ترك حكم الله تعالى واخذ حكم الحكماء فملا بهم الخيل والفرسان
 والبلا وندعوهم ان من اذنب ذنب فقد كفر كان هذا ثم جعلوا بالامانة لان الخلفاء الذين افسدوا علي رضي الله عنه ثبتت
 كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكماء فملا لانهم في امراض المسلمين على جوارحهم
 عليهم في الكتاب فكيف يكون عصية وكذا الاسلام لا يكفر بالمعصية فان افسدوا عليا ان عليا تركت الذنب في الآيات
 كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وعدكم اولياؤكم الذين آمنوا اوليا
 الله توبة تصحوا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا يا ايها المؤمنون ونحو ما يحمله بعد فنيح الاية لا يكون عزرا
 الكافر الا انه اسي لكن صاحب الموسى والباغي متناول القرآن تمسك به ياول اذ في رايه فان كان في الصفات تمسك بها
 وصفت ذاته بالوحدة في القرآن ونثره لفسره عن الشريك في آيات كثيرة فلو انتم الصفات له كانت اغيارا
 للذات واثبات الاغيار في الازل من ان لا توجد وجوزا كحدوث في الصفات تعلق نحو قوله تعالى وجاز ربك وهل ينظرون لما
 ان ياتهم الله في خلل من الغمام هل ينظرون الا انهم المملوك اوياني والباغي استحق لقوله تعالى ان الحكم الا الله ومن يحصر الله
 رسوله ويتحدوه به فله نار اخلا افيما ومن يقتل مونا سدا فخر آوة جهنم خالد في فيها مكان هذا اجل دون اجل الا
 من فيها الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اسي لكن اجماعا الذي يوصي صاحب الموسى والباغي لما كان في الاسلام
 بالبعث للخروج عن الاسلام وكذلك بالوسى اذا لم يخل فيه او من يتخذ الاسلام يعني اذا غلب في الموسى حتى كفر ولكنه ثبتت
 الاسلام مع ذلك كخلاة الرافض والجسمانية من سناظرة والزام قبول الحق بالليل فلم يعمل بتاويل الفاسد فاذا اتم العمل
 الاسرار او الدمار بتاويل ان بهامرة الذنب كفر لا يحكم بالاحتياط في حد بتاويله كما حكمنا بآية النحر في حق الكافر بعبادة لا تتعد
 الاسلام حقا فان كان سناظرة والزام محجة على خلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بعبادة في حق فذلك
 قلنا ان الباغي اذا تلف ما لا يحدول لنفسه ولا سنة له فيمن كما لو اختلف غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اسي وكوجب الضمان
 سائر الاحكام التي تلزم المسلمين بلزوم ولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي سنة سقط عنه ولاية الالزام بالليل حيا وحقية
 العمل بتاويل الفاسد في يوم بعد الضمان في النسخ لا يملك بعد التوبة كما لم يؤخذ بل الحريم الاسلام وبها خلاف الاثم فان الباغي ياتهم
 وكان له سنة لان السنة لا ينسخ في حق الشارع واخرجه على الله تعالى ارام لبا وخبرا واجب مع تعالى ابدلان يغفوناهما

على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاحكام الا يملك مثل اهل البني والسوية بين القنبرين المتباينين تباين الدين في الاحكام على ما
روى عن محمد انه قال نفي في اهل البني اذا تباينوا بان يفتنوا ما اتفقوا من النفوس والاموال ولا الزعم ذلك في الحكم
لانهم كانوا مستقدين الاسلام وقد نظرتم خطا وهم في التاويل الا ان ولاية الازام اذا كانت منقطعة لمتعة فلا يكون على اداء
الضمان في الحكم ولكن نفي فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتي اهل العدل بشك ولا أنهم محققون في قتالهم وقتلهم مثلثون الامر في
وحاصل بعض النقط ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحدوا جدها من الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصالح
لو ان قوما غير متاويلين غلبوا على مدية فقتلوا لانفسهم استهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل للعدل اخذوا جميع ذلك لتجرد
والمنفعة عن التاويل قوله وكذلك اسي وشبل جمل الباغى وصاحب الهوى جمل من خالف في اقتباده الكتاب والنسبة المشهورة
مثل الفتوى بجميع اصحاب الاولاد كان شبرا لم يسي وداد الا صغاتي ومن غلبه من اصحاب القواهر فقولون يجوز بيع ام الولد
تمسك به في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كتمان اصحاب الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان التاويل
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها يتبين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء ولا يجوز جواز الدلالة لاثار المشهورة
مثل قوله عليه السلام المأمة ولدت من سيد ما في حقيقة عن بر بنه وباروى عن سعيد بن اسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام بعثت الاولاد من غير الثلث لان الذين في بن وباروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان ينادي على المسلمين ان
تبع اصحاب الاولاد حوام ولا راق عليها بعد موت مولاهم وقد تمقا في القرن الثاني بالقبول في العقد الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بجواز فحاليها للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى مشروكة التسمية عند اعطاء القول عليه السلام التسمية
في قلب كل امرئ مروج بالتسمية على مشروكة التسمية بالنسبة في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه لفتق لقطعه
بالقسامة اذا وجد القليل في محلة وكذا في قاتله في القسامة على اهل المحلة والدية على حواظهم عندنا ولا يحجب القصاص بحال قال مالك طاهر بن
الحجل والشافعي في قوله في القليل من القليل اهل المحلة عداوة طاهرة الحديث كونهما يغلب على القاصي والساح صدق الله
يوم الولي بان لعين القتال منهم ثم يحلف على خصمين يمينانه قلة عدا فاذا حلف يقتضى امر القاتل تمسكين في ذلك لفظ قوله
عليه السلام لا وليا له القتل الذي وجد في خيرة الخلفون يستحقون دم صاحبكم كحديث ابي لوم قاتل صاحبكم وجده من ابي جوب
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة الدية على ليموني قاتل جدي بن الطرسهم ردوا رجلها جازالي
رسول الله عليه السلام فقال اني وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اخبر من شيدوهم خصمين جلا فيمضون بدمه ما كانا
ما طنا لقاتله فقال ليس من اخي الا هذا فقال نعم ولك ما من اهل وفي اخبر ان قتيلا جدي اذ عدا وجب وكان الى وادعة مقتضى عمر
في القسامة عليه بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن امواتنا ولا امواتنا تدفع عن ايماننا فقال حقتهم دماؤكم بايمانكم وبنكركم
الدية لوجود القليل من الطر كرم وكان لك المحضر من الصبي ولو شريك عليه فدخل محل الاجماع فكان القول وجوب القصاص بانما لفظ
منه الا ذلك لظاهرة المشهورة وقوله عليه السلام ايمنة على المدعي ولعين على من انكره كان مردودا والقضاء يشاؤون في مثل الفتوى
يوجب القضا ولشا هذا حد ولعين المدعي على ما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم انسط عند الشرا قوم للشهادة وادع في ان لا تأكلوا والحديث المشهور هو

قوله عليه السلام العينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب اقسام السنة فيكون مردودا فغيره لاسان في انكاره انما
المخصص على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من سنة على نفي
او خلاف احد ما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جعل يصلح شبهة اى شبهة وارية ومردودا يخرج في معنى العقدة من الكتاب
وهو المجلس في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع اشبهته اى بجعل في موضع تحقيق فيه اجتهاد غير مخالف الكتاب السنة وهو المجلس
الصحيح او المجلس في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كما يجتمع اى كالعصاة في اجتمع في رمضان اذا فطر على غير
الحجامة فطرته لم يذم الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاذاعى يفسد الصوم فيصير شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان العصاة لم يجمع فطن ان ذلك يفسد
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغ الحديث او بلغه وعرفه بشبهة او تاو ويدرج عليه الكفارة لان كلفه حصل بخلافه فان فساد
الصوم بوجوه الشئ الى باطنه ولم يوجد فيه فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون كلفه مجرد جعل هو غير معتبر فان
استفتى فيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافقار بالفساد فان فطر عنه ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطيما فيفتي لانه لا دليل للعامي فيرسمى بفتاها
معدوم را فيها صريح ولا عقوة على المحذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف بشبهة ولا تاو عليه قال ابو حنيفة ومحمد والسنن
لا كفارة عليه لان الحديث وان كان فسوفا لا يكون اذنى درجة من الفتوى اذا لم يسلط السمع فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده على
الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين من جهة ما سمعنا وسمعنا منسوخا من قول الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
بلا وان يكون مخطيما من ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السوال عنهم فانهم ليسوا بقدر تفرغ لا سيما ذكره الامام في
فتاوى ان الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما هو حديث ليس بمعتبر فان قول الاذاعى لا يصير شبهة لانه مخالف
لقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالنية غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بكارية والده ما
القسم الثاني وهو المجلس في موضع الاشتباه واما علم الاشتباه في الفعل فيكون شبهة في الاشتباه من الاشتباه في
في المحل ليسى شبهة الدليل من شبهة الحكمية فاذا لا لى شبهة ان يعين الانسان في النسيان ليل المحل لا يلا فيه ولا يتبينها من العظمى
لا شبهة والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي الثاني للمعرفة في ذاته مع مختلف حكمه لانه التصديق وهذا النوع لا يتوقف حقيقة
على من اجاب في ضمن هذا القسم والود على الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في
ايراث شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك لا يكت هو قائم فلا يعزق الحال بين الفطن وعدمه سقوطا
ومن القسم الاول اذ ادعى ابن جارية ابيه او جارية اوانه على الرجل جارية امرأته فان قال انت انت انها على لا يجب
الحد عليها عندنا قال زفر حجة الله عليه يجب عليهما لان اسبب هو الزنا فانه تقرر بدليل انها لو قال حملنا بالحرمة
يلزمهما الحد فلو سقط انما سقط بالفطن والفطن لا يعنى من الحق شيئا كمن دعى جارية اخيه وقال طعنت انسا
يحمل في ذلك نقول قد يمكن منهما شبهة الاشتباه لان الاك لا متصلة بين الاب والابناء والشافعي والحنابلة
لا يقبل شهادة احد هما لصاحبه والولد حنبلي وابيه فربما شبهة انما كانت حلالا لاصل كون حلالا للخبر

ايضا في غير ذلك من حيث في سقوط احد كقوم سقطوا على مائدة خمر لم يجد احد على من العلم انه خمر وذهبوا فكلوا من ثمرها فبطلت
وقيل فبطلت انما على من حيث لم يجد احد على من سقطوا احد لان سناخ الاملاك منها سببا في حادثة فلا يكون بطلان الاشتباه فلا يصير
اجعل شبهة قوله النوع الرابع بل يصح عذرا والفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثاني بناء على اشتباه ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يوشق استقاطا بالسقوط بالشبهة دون وغيره والثاني يوشق في جميع ما يتوقف على العلم فاجعل في دار الحرب من
سلم لم يجر يكون عذرا في الشرع حتى لو كنت مدة ولم يصل فيها ولم يصير ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال في
رحمة الله عليه قضاها لما لا يقبل الاسلام جارا لثمة لا يحكمه ولكن قصر عن خطاب الاداء بجملة في ذلك لما سقط القضاء بعد تقرر بسبب التوبة
كالاشهاد اذا ثبتت بعد فسخ وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالناسل في حق جده لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماح والا تقديره بالاشهاد
والاشهاد ان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير كجمل بالخطاب عذرا لانه غير مقتضى طلب الدليل في انما جارا كجمل
قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتر في دار الحرب بسبب القطع والاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يعلم
ولم يعلم لوجوبها كان عليه قضاء لما لا في دشتيوع الاحكام ويرى شهود الناس البجائات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيتمسك بالموكل
والطلب انفسه منه فلا يعذر كمن لم يطلب المار في العمران فانا ان المار احد في وصله والمار موجود لم يجر مملو به لانه مقتضى ترك الطلب
في موضع المار فالبجائات فانا في ترك الطلب والمفارقة على من عدم المار ونحوه ملى حيث جازت مملو به لانه ليس بمقتضى ترك الطلب في المار
فاذا لم يكن على من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله وكذا كذا في دار الحرب جمل الوكيل بالوكالة في المار
بالاذن وهو المار لان بالاطلاق يكون عذرا حتى ولو قبل بلوغه اشبه اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والولى ولو وكلت شئ يتسارع اليها
ولم يعلم بالوكالة حتى فيه ذلك الشئ لم يغير شيئا ولو وكله بشئ اشبه بعينه فاشتره الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم بالبيع ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام
من حيث انه يلزم الوكيل لعدم حصول العقد من التسليم ونحوه لا يمتنع على الوكيل شراء كل شئ اشبه بعينه وبيع شئ وكل بيعه مولى بالقبول
شهادة لولا ان البعده تصرفا بعد الاذن في كماله ولم يكن مطالب بالقبول الاذن فلا يشبه حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم
لرفع الضرر عنها الا ترى ان حكم الشرع لا يترتب في حقه كمال ولا يترتب قبل العلم فلا كان لا يشبه حكم من جبه العبد الذي هو فاعل للولاية
لان اولى وكذا جعل الوكيل بالغزل وجعل المادون باجور والادان بقوله ورضه عذر بخفاء الدليل وكذا في الضرر على كل واحد منهما بقوله
الغزل واجوز الوكيل تصريف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصريف على ان يقتضيه ونية من كسبه وبقية وبالغزل و
نحوه يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للالتحق ولو دى بعد التعلق من فاعل ملكه وفيه من الضرر لا ينفذ فيوقف ثبوت
على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له من الشفعة والولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية فاعله
الولى من البيع والغدا فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعاق ونحوه بعد العلم بجنائة يصير جنحا للفقهاء وهو الاثر فان
لم يعلم بالجناية حتى يعرف فيه ونحوه لا يصير جنحا للفقهاء بل يجب على الاقوال من التوبة من الارشش ويعبر جملها بجناية
عذرا والمرأة بالاسحاح اى جعل المرأة البكر الباقعة بالكلح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوته قبل العلم من صا بالكلح لان ليل
العلم فحتى في حاله لان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالاسحاح فالى

بمحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة منه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام فترحيث يلزم على المولى الدفع او القدر اجمالية لمصلحة
 ويلزم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فتيوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشريعة
 شرطاً للوحيثية زمناً من غير سلة العدا والعدالة لان فيه الزام على ما في بيان انفسهم اسنن قوله والامانة النكاح
 بنحو ما اعتق اسنن اذا اعتقت الامانة النكاح فثبت لما اخبر ان شارت اقامت مع الزوج وان شادت فارقته لقطعه عليه الصلوة والامانة
 لبيعة معين اعتقت ملكك لغيرك فاختارني وهو تمديد الى آخر الجلس لانه ثابت بتغيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتغيير الزوج
 وليس في خيار العاقرة فان لم تعلم بالاقتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيارها لشارعاً كان الجهل منها عند احتق كان لما مجلس العلم
 بعد ذلك لانها اذا فترعت من نفسها الزوم بزيادة الملك عليها وجاهل يصلح عند الدفع والان دليل العلم باختياره في حقها لانها مشغولة
 بنقد منه المولى فلا يتفرع لغيره احكام الشريعة فلا يقوم اشتهاار الدليل في دارا
 لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت اذ اخرج التحصيل الى لصيغة كغير
 الاب واجسد من الاوليا البيع النكاح ويثبت لما اخبر اني قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج صدر من جهة الشفيع
 بالنسبة الى الاب قد ظهر تأنيده القصور في اقتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لما اخبر ان اذا ملك امر انفسها بالبلوغ كالاتا اذا
 اعتقت وليس في خيار البلوغ وهو يظل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيارها لشارعاً لتمام الرضا عنها ورضاء
 البكر لها بالغة يتم بسكوتها لشارعاً كما ان الزوجت بعد البلوغ فكنت ولها الو بلفت ثبوتاً لا يظل خياراً بالسكوت كما لم يظل خيار
 العلم به فان لم يعلم بالنكاح وقت البلوغ كان كجهل منها عند اختيار الدليل اذ لو لم يستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و
 لم تعلم باختيار لم تعد وجعل سكوتها رضاً لان دليل العلم باختيار في حقها مشهور غير مستتر في احكام الشريعة في دار الاسلام
 وعدم الزام من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ مشى يمنعها من التعلم فكان سببها ان تتعلم بالاحتياج اليه بعد البلوغ
 فلا تعدر بالجهل ولا تخاف من ذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لان ام النقص لا الدفع لان من له خيار
 لا يقع ضرراً لشارعاً فان السلة سحره وخفيها اذا كان الزوج كفواً والمهر والمهر لم يفعل ذلك بحجته وفشا فثبت ان شرع
 الزام في حق الخصم الآخر وجاهل لا يصلح حجة للالزام والحققة تدفع بزيادة الملك عن نفسها وجاهل يصلح عند الدفع ولها
 شرط القضا الوقوع الفرق في خيار البلوغ فصح ما تعلق به من قبل القضا بغيره الآخر ولم يترط في خيار العلق بل غلبت
 الفرق بنفس اختيار لان السبب بزيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العلق كان بملك مراجعتنا في قسماتن وبذلك
 عليها لظلمتين وقت لاد ذلك بالعتق فكان لشارعاً ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
 الملك علما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فاما
 في خيار البلوغ فلا يخلو الملك وانما ثبت بالحق فكان لشارعاً ان تدفع الزيادة اختياراً لتوسم ترك النظر من الولى
 وذلك غير دقيق به فلا يتم الفرقه الا بالقضا قول دام السكوت فلما قيل هو ضروري فغلب على القتل مباشرة بعض
 الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقده من غير ان يتركه لهذا بقي السكوت اهل الخطاب فعله هذا
 القول لا يكون بمحصل من مشرب الله وارثاً مثل الاقيون من انفسهم السكوت ليس بسبب وقيل هو غفلة لثبوت

الانسان مع فتور في انفسه او بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة قيل هو معنى قوله العقل عند مباشرة
 بعض الاسباب التي فعل بها القول بقاؤه مخالفاً لغيره والاعتدال يكون امره كياناً بطريق الزجر عليه بمباشرة المهر لان
 يكون العقل باقياً حقيقة لانه يعرف بشاره ولم يبق المسكر ان من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو في حال السكر بطريق بيان
 كسب الاداري كسكر حاصل بشرب الكحول مثل الافيون والنيكوتين كذا ذكر في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام محمد بن
 رحمه الله في فتاواه وشبهه في الجاهل الصغير ناقلاً عن اليمين في الثور في رضى الله عنه ان الرجل ان كان عالماً
 بفعل البيع وتأثيره في العقل ثم اقدم على انكشافه لبيع طائر وعقار وذكر في المبسوط لابي اسحاق بن عبد الله في الانسان الخو
 فان اراد ان يبيع عقده من غير ان يبيع ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب السكر والمنظر
 اى كسكر حاصل بشرب الكحول بما فيه انحراف عن الشرب المضطرب بالانفس الى شرب العسل فسكره فانه اى هذا
 النوع من السكر بمنزلة الاغما حتى تستعظم الطلاق والطلاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس التوفعات من
 اقسام المرض وسكر بطريق محذور وهو سكر اسما حاصل بشرب كل جسم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بارد في طرية التبعث
 ونحوه فانه اى هذا النوع من السكر لا ينافي في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا انتم انتم بالقرآن العاصم وانه
 سكر حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطأ في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمنان الخطاب وان كان في حالة
 النصف فانه تلك البقايا ان لو كان سكره كان قليل فحسم اذا سكر ثم وجّهتم عن ما لا يخلو لان الواد
 للحال والاحوال بشرط وجبته يصير كقولك للعقل اذا جنت فلا عقل كذا في سائر الظاهر لانه اضافة الخطاب الى
 حالة سكره في له ولما صح هنا عرفاً اذ اهل الخطاب في حال السكر فان قيل السكر يعود عن استعمال العقل وفهم الخطاب كقول
 والاغما فينبغي ان سقط الخطاب عنه او بانه كالتأثم والتمس عليه فكذا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال و
 اقيم السبب الظاهر في البلوغ عن عقل مقامه بغير اعتذار الوقت على حقيقةه وبالكس لا يقوت هذا المعنى ثم قرر على
 نعم الخطاب ان فاته بانه ساد في بيع عذر ان سقوط الخطاب وانه عذر كذا في اليمين في التبعث واليمين في الوعد واليمين في
 اسرع فاما اذا فاته من جهة العبد بسبب هو سكره فانه زجر عليه في الخطاب مستوجبا عليه وذلك لانه لما
 كان في وسعه دفع السكر من نفسه بالاعتزال عن الشرب كان هو بالاعتزال على الشرب مفضياً للقدرة فبقي التكليف
 مستوجبا عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء بجهة الطريق ليعتد التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يفسد على
 الاداء وان يبع منه الاداء كذا في الشرح التام ويلازم واذ اثبت ان السكر ان مخاطب ثبت ان السكر لا يجل شيئاً
 من الالبية لانهما بالعقل والبارع والسكر لا يورث في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والدوم وغيرهما
 ونيفه تصرفاته كلها تولاها فعلاً عندنا كالطلاق والعاق والبيع والشراء وتوحيج الولد الصغير وتوجبه اقراره واستيفه
 وغيره لانه محال بالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقلاً وانما ينعلم عليه ما ينعلم عن استعمال عقله وذلك لا يورث في تصرفه كذا في
 استد البسوط
 الا الرود استعانة فانها لا تقع منه حتى اذا حكم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يبرأ من اثمها
 وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التام ويلازم تبين من امراته لانه مخاطب

في كسبه

عاصم

كما نلاحظ في اعتبار اقراره وانفسه وجب الاستحسان بان يكونه يثبت بالاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير مستحق لما قبله
بدليل انه لا يذكره بعد الصلوة كما كان من عقد القلب بالنسب فهو من الذنوب فانها بخلافه وروية وعلم هو الاصح من الامور عتده و
اذا كان كذلك كان غدا على الانسان ان القلب فلا يكون اليقين معتبرا عما في الضمير فنجعل كانه لم يطق به حكما كما لو جرس على لسان العصاة
كله الكفر خفا كيف ولا يفتي سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وبذا تجلوت ما اذا تكلم بالكفر لا لانه ثبتت استحقاقه بالدين وهو كونه
صدر عن قصد صحيح فليس جازا لئلا يحمل سكران المحذور عذر في الردة حتى يمنع صحتها بجزا عن جعل عذر في غير ما ايضا لا لقول عدم صحة رد
ظنات كنهان وبرتبها لا لئلا يفتي سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وبذا تجلوت ما اذا تكلم بالكفر لا لانه ثبتت استحقاقه بالدين وهو كونه
سكران التفتيح فيسأ من الابل مضاعفا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود اسباب
الحدود الخ لانه قد تعلق مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشئ من هذه الحدود لم يوجب الرجوع لان الرجوع على القول
ببطلان الحدود لا يصح وقد تقرر بدليل الرجوع وهو السكران لا يثبت شي مما يقوله البرهان العلم ان التفتيح في السكر لا يفتي في ذلك لانه قد تعلق بدليل الرجوع
على قول فائتم السكر مقام الرجوع فليس فيما يفتي الرجوع من الاقرار بالحدود من مباشرة سبيل التفتيح فانه موافق لما لا يفتي في
في سكره كذا وبما لا يفتي في سكره من الاقرار بالحدود من مباشرة سبيل التفتيح فانه موافق لما لا يفتي في
ولفتي ان السكر لا يمنع صحة الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقتصاص من حقوق العباد فيه لبيان الرجوع وهو السكر اولى
ان لا يبطل في قوله فيما يفتي الرجوع اشارة الى ان الكافر او المسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركعتين ترتبها بجانب
الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكر ان كان يقارن ذلك الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يفتي فيه بدليل الرجوع ولو
اشتبنا الردة فالسكر مانع من صحته فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله وانما يفتي في التفتيح في السكر لا يفتي في ذلك لانه قد تعلق بدليل الرجوع
وضع ليس في الوضع من وضع الله لا غير كالا سلك الميكيل المعلوم والانسان للحدود ان الناطق بل المراء وضع العقل والشرع فان الكلام في
عقلا لا فاده مناه حقيقة كان او تجازا والتصرف الشرعي موضوع لا فاده حكمة فاذا اريد بالكلام غير موضوع العقل هو عدم افادة مضاعفة
اصلا واديد بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع في
الكلام هو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكون الموضوع في النفي مراد وفي النزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسر الشيخ رحمه الله لا يجب
اذا لعبت لا يفتي فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ الى منصرفه اسدان النزل لا يرد ويحتج بوضع الفرق بينهما ان مقابل النزل
الحقيقة ومقابل النزل الحد ومجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه
السلامة خطوة عن الافادة وهو باطل فلا يثبت في الرضا بالمباشرة يعني لما كان في النزل ما قلنا كان النزل غير مناف لا لرضا
بمباشرة نفسه التصرف لان الممازل يتكلم بما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولهذا هي ولا لانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة ما زال لان التكلم بكلمة الكفر لا ينافي استحقاقه بالدين الحق وهو كونه في نفسه النزل لا ينافي بطلان الكفر على الكفر اذا اقر
على لسانه ككلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه ادى النزل نيا في
الاختيار يحكم اى حكم ما ينزل به بالرضا في المشروط الحيا في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حكم الحكم لا يحكم لا غير ولا يفتي
الرضا والاختيار في معنى مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد في الرضا والعاقبة واختياره فكذا في النزل يوجد

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان اصل النزاع في البيع نفسه وشرط الخيار لا يفسده على ما يشيخنا اجماع من الاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في سائل الكراهه فصار النزاع في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فبذلك يتحقق انقضاء البيع والاجابة ولا يوجد فيها لا بمحذو المطلق والاحتياط ولما كان النزاع في اختيار الحكم والرضا لا يوجب خروج الاجسام من النزاع على انفسها في حكم اختيار والرضا لكل حكم يتحقق بالسبب لا يتوقف بثبوته على الرضا والاختيار يشترط مع النزاع كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يشترط مع النزاع ثم بمسئلة ما يدحل فيه النزاع انواع ثلثة انشاء تصرف او اقرار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والافشاء على وجهين بالتحصيل النقص كالبعج الاجابة لا يحد كالمطابق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بالتحصيل النقص الاقرار بما يجزى وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان بما هو صحيح كالردة واقسم الاول هو الاشارة الذي يحتمل النقص او ادخل النزاع فيه على ثلثة اوجه اما ان يدخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتحقق متقادان على البناء على النزاع او على الاعراض منه على ان لم يحضر بها شيء او يختلفان في الاعراض البناء على الوجود الاول وهو ما اذا نزل باصل العقد بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس صحيح في حقيقته بل هو تورية واشهد عليه اتفاقا على البناء عليه فيعقد البيع فاسد اخر موجب للملك وان انفصل بالتقصي حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا يبرعه لان الملك غير ثابت له بمكات ما اذا كان الفساد في البيع بوجاهة حيث ثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزاع لان النزاع الحق بشرط الخيار وانما يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح حتى الفاسد او ان يمنع وصار اتفاقا على النزاع بمنزلة اشتراط الخيار لهما موقفا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزاع فان تقضى البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما دلاية النقص فمقتضى به وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يحز على صاحبها لان النزاع كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المبرر مستقلا خياره ولكن خيار الاخر كيف في المنع من جواز للعقد وان اجازة جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا لكنه لم يعدم اختيارهما للحكم وقد اخبر بذلك بالا جازة مكن عند ايجافته رحمة الله سبحانه ان يكون وقت الاجازة مقدرا بانكث حتى لو اجازة في الثالث صحيح العقد وبعده لا يصح كذا في الخيار الوكيل لو استقسط في الثالث صحيح وبعده لا يصح لتفريق الفساد في بعض المدة كذا هي هنا وعندهما لا يقدر وقت الاعادة بالثلاث بل بكون الاجازة بعد الثالث ايضا لعدم تعدد مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضر بها شيء او اختلفا فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو قاضيا على البيع بالفى درهم او بمانه ونيار بيان الوجود الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزاع من الوجهين الاخيرين وهما اذا ائذ لا يقدر البديل او بحسبه فنبين كل وجه بانفراق فتقول اذا توصنا على بيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الغبن بلا غلات واذا اتفقا على البناء على ما وضع فان الثمن الفان عند ايجافته رحمة الله في احدى الرديتين عند درهمه الاصح وعندهما فيعقد البيع بالثمن درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمه الله لا نهما فقد اتفقا به بذكر احد العتوين فلا حاجة في صحيح للعقد الى اعتبار اسميهما الا ان كان بينهما نزاع في مكان ذكره والسكون عند سوار كما في النكاح ولا يبي حنيفة رحمة الله ان الموصوفه اسما به انما يعتبر اذ لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وقيل ميا

جائزاً ولا اعتباراً للموضوعة في البديل لصار العقد فاسداً لان احدهما لعين غير داخل في العقد فبطل العقد فيه
 شرط لان العقد بالبيع بالاعتدال وبصير كانه قال بعتك بالعتدين على ان لا يجب احدهما لعين لان عمل النزل في
 منع الوجوب لانه لا يخرج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد فبطل العقد لا احد
 المتعاقدين. ولما افترق العقد عن البيع ففصل الثمن وهو معنى قوله والعمل للمواضعة
 في البديل يجعل البديل يثبت قبول تمام البديل شرطاً فاسداً في العقد لان الالف الزايد ما خرج عنه التنية
 بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول بالعين من مقتضيان العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما عتد من
 البيع للعقد وهو المراد بالمواضعة في البديل لانه فاع كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
 العقد والعمل بالمواضعة في العقد الثمن يوجب فساداً فكان العمل بالاصل في المواضعة في الاصل هي ان ينفذ البيع
 صحيحاً عند تعارض المواضعتين فيها اذ في اصل العقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلهذا لم يجب اعتبار النسبة فكان
 الثمن العين وهذا هو البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على التبيين فاسكن العمل في مواضعتان وهما
 المواضعة بالحد في اصل العقد والمواضعة بالنزل في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا انفق على انه لم يحضر بها شئ او انفق
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى بما يمكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى بما يمكن عندهما الاصل هو المواضعة
 وكان العمل بما امكن عند الامكان واما اذا تعارض العمل بالبيع بما عتد من الثمن الف درهم فان البيع جائز
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفق على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضر بها شئ او اختلفا ونجا استسماً وان القياس
 البيع فاسداً لانها قصد النزل بما سبها ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثماً ولا يقتضي بالذکر قبل العقد بل يشترط ذكر البديل في مقتضى
 العقد بالثمن وجوب الاستسكان ان البيع لا يصح الا بنسبة البديل بما قصد المحذ في الاصل للعقد فلا يذم من يبيع به وذلك بان ينفذ
 البيع بما سبها من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تباينتا بانه وبتار فتمت باها
 بالعتد درهم كان البيع الثاني مبطلاً للبيع الاول كذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلاً للمواضعة
 كذا في المبسوط وفتوح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزل بقتل البديل والنزل بقتل فاعتبر المواضعة في الفصل الاول والحد
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينفذ البيع بالعت في الفصل الاول بالمسعى بالفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البديل مع
 العمل بالحد في اصل العقد ممكن بان يجعل للعقد منتهى بالعت وان كان كما استسمى العين لان الالف في الالفين موجود
 والنزل بالالف وكان المسعى لا شرط له طالب له لانها وان ذكره في العقد لا يطلب واحد منهما لاتفاقهما على انه نزل
 وليس غير ما دلالة المطالبة وكل شرط لا طالب له من الطلب لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرساً على ان يولد كل يوم كذا من
 من الشعر او اشترى حماراً على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينفذ البيع بالعت
 ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بقتل البديل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالحد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة
 يوجب حذف العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل العقد وهو ان ينفذ صحيحاً اولى لان العقد اصل الثمن

تج ولا يمكن العمل لجود باعتبار التسمية فذلك العقد البيع على الذناير السبابة لافعل الدراهم قوله ولو ذكر في النكاح دنانير
لاشاء الذي لا يكتل الغنص من لا يجرى فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوت ثلثة انواع ما كان المال فيه تجاشر النكاح والمال
فيه اصلا كالطلاق المحالي عن المال وما كان المال فيه مقصورا مثل الخلع والعق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
يزول باصلا او بقدر البديل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان زولا باصلا بان يقول لامرأة اني اريد ان تزولي
بالعت تزول باطلا وما زلا ووافقة المرأة وليتها على ذلك فخر الشهود بهذه المقالة وتزول بان النزل باطلا والنكاح لا يزل
لحقه انقضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سمي من المهر بكل حال لم يثبت انه ذكر في الكتاب ولان النزل يورث في كونه
الفسخ بعد تامة والنكاح غير مختل بفسخ ولهذا لا يجرى فيه الرد بالجنس بخلاف الروية فلا يورثه للنزل وان زولا بقدر البديل فيه
يقول لامرأة وليها او قال لوليها او منهما الى اريد ان تزول وذاك اخرج ثلاثة بالفسخ ورسم والطهر في العلانية الغين
وواجب بالولي والمرأة الى ذلك فخر وجما على الغين علانية لان النكاح جائز بكل حال والمهر فان انفق على الاعراض
والف ان انفق على البناء لانها مقصد النزل بذكر احد الغين في المال لا يجب مع النزل بخلاف مسأله البيع عند ايجافه رتبة
في هذا الوجه حيث يجب تمام الغين عند ذلك ذكر احد الغين على وجه النزل بمهر مشروط فحاشا لشرط الفاعل وورثي البيع لا
يرث في النكاح لاني اصل العقد لاني الصلح كذا في المبسوط وان انفق على انه لم يفر ما يشترط او اختلفا تزول بعد من ايجافه رتبة السلطان
جائز بالعت بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد جازا وجه الروايتين في الكاشف وان زولا
بجنس البديل بان ذكر في النكاح دنانير وغرضها الدراهم فان انفق على الاعراض فالمهر ما سمي به وان انفق على البناء وجب
مهر المثل بالا جماع لانها مقصد النزل بما سمي به في العقد مع النزل لا يجب في المال وما تراضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكر
في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزول وجما على غير محض نكاح بل ما يشترط مقصد الغين لان
سناك قد سمي ما تراضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الغين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية المسمى
فيجب الاعراض عن المراضعة واعتبار التسمية فمرددة والنكاح يصح بالتسمية فيمكن العمل للمراضعة وتورث في فساد التسمية وان انفق على انه
يخبر ما يشترط او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تاج فوجب العمل بالنزل ولعل التسمية في النكاح ملزمة
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف من ايجافه جهرا لم يوجب المسمى بطلب المراضعة كذا في البيع لان التسمية في حكم المسمى مثل تسمية
على ما عرفت وان نزل النزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرنا مثل الطلاق والشقاق الغنص الفصاح والمبين
والعنف لان النكاح تصرف لازم بقوله عليه السلام ثبت حديثه بنزل من جدد النكاح والطلاق والمبين في المضمون عدا الحكم ثابت بالنص في
الباقى بالادلة لا بالقياس ذلك لان الغنص عن الفصاح من قليل الاعاق لانه احيا كالاعاق والطلاق في بعض الروايات وشبه الطلاق
الفصاح من حيث انه اذا غفاه من بعض الدم سقط كل الفصاح كما اذا طلق بعض الملقية تقع طلاقه كانه والتدريش المبين من حيث انه التزام شئ كانه المهر
التزام الكفارة فذلك الحق الغنص عنه دها كذا في بعض التفرايد ولان المازل محذور للسبب ارض به بدون حكم كما بنياد حكمه به
لا سباب اولى لعل لا يكتل الرد والتراخي اسي لا يكتل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخلاف الشرط بالاعتلاق بالشرط لان فيه
الشرط لا يحد في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بغير الشرط لا يحد في الشرط لا يحد في الشرط لا يحد في الشرط لا يحد في الشرط

الى حين وجوب الشرط ولا يلزم مبدئيا الطلاق المضاعف فانه سبب في الحال وقد شاع في حكمه لاننا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
المضاعف سبب منقضى الى الوقوع وليس له في الحال كذا قيل ولربما الاستدلال به الى وقت الاسباب ولو كان عدلا استدلنا في البيع بشرط
انما ثبت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل من انكاسها فلا يورث فيها النزل كما لا يورث فيها الشرط لان النزل لا يمنع من انعقاد البيع كذا ائتمروا
وجه كذا لا سيما بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ ومكر يقبل الرضا في هذه بشرط انما يورث فيها النزل لا يورث في البيع وان دخل النزل
فما كان المال فيه مقصودا وهو النفع الثالث من الاقسام المذكورة مثل النفع والتسليم على مال وبيع من وم العمل فذلك ينقسم على الوجه الثاني
المتضمن على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النفع مقصودا لان المال لا يجب فيه بكون المذكور فاما شرط المال علم انه في مقصود
وحاصل هذا الفصل ان النزل لا يورث في هذا النوع بحال عند علم فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وهذا بخلافه في النزل لا يورث في
وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى استيفاء النزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان النزل يورث في شرط الخيار
بلا خلاف لما مر وانما لا يتكفل بشرط الخيار عندنا لانه تصرف فيمنع من جانب الزوج كانه قال لعلنا ان قبضت المال اسمي فانت طالق ولهذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها بشرط الميمن فلا يتكفل الخيار كسائر الشروط واذ لم يتكفل خيار الشرط لا يتكفل النزل ايضا عندنا بخلافه
رضي الله تعالى عنه لانه لا يمنع خيار الشرط في النفع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه يملك مال عوض الا يورث ان البداية لو كانت
من جانبها فوجبت قبل قبول الزوج مع رجوعها ولو قامت من محصلها قبل قبول الزوج لطلب كذا في البيع وانما جعل ذلك بشرط
من حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرعا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان تملك هذا العبد بكذا فعبدى لاخر هذا
حر ان يملك بالعمارة فكذا اذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذ اطلب بحكم الخيار لطلب كونه بشرط لان كونه بشرط لا يورث
وهو انه تملك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذ اعمل فيه خيار الشرط فعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا انفق على البات في الواجب الثالث وسه ما اذا اقبل بالاصل التصرف او لبقدر البذل فيه او يخبه فاما اذا انفق في الواجب الثاني
على الاعراض او على ان لم يحضرها شيء او انفقنا التصرف لانه اسمي واجب بالاتفاق لطلان النزل عندنا ولرجوع
اجده عندنا على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سبق في فصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التحريم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التولية من كتاب الاكراه بعد ذكر صفة النكاح
والطلاق والعلاق من المأزول وكذا لو طلق امرأته على رجل من جهة النزل او اعمت جارية على وجه النزل وقد تراها قبل
ذلك انه نزل وقع الطلاق والعلاق ووجب المال قال الشيخ الامام شافعي رحمه الله تعالى في النكاح والطلاق والطلاق
الحكم المذكور عندنا في يوسف ومحمد رحمه الله تعالى لان النفع لا يتكفل خيار الشرط عندنا لما قلنا فلا يتكفل النزل ثم قال وسواء من
لا باطلا في اصل التصرف او باصل النفع بان طلق امرأته على مال او خالها بطريق النزل او لبقدر البذل بان سميا العتق وقد
تراها على ان يكون البذل الفاعل يخبه بان خالها على وتأثير سماء وقد تراها على ان يكون البذل في الحقيقة كذا ورجعها
بجيب السمي عندنا ولا اعتبار لما تراها عليه وصار اسمي البذل السمي الذي يورث النزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اى
شأن التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تباعا لينة النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن النفع تباعا لينة
فيه النزل اذا عبرت للتفليس لا التحسين كالمالكه الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تباعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه سواء فيه مقصود القبول واما ما يتبع يكون المال فيه مقصودا ولكن سننا فيه تبع لاقول ان المزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اشترى المزل فيه حتى كان المهر الفانيا اذا نزل فيه بقدر البدن دون الاثني كما في مبر
 ملكا للمال ههنا مقصود بالنظر الى العاقبة فاما في البتة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود لا مقدر لانها بمنزلة الشرط
 فيها ما يشترطه اتباع على ما عرف فيمؤخذ حكم من الاصل فلا يؤثر فيه المزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاتدين لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الزاد وواجب دون المال فاما في البتة فلا نوع احالة حيث
 لا يؤثر ثبوت على اشتراط العاتدين بل ثبت بلا ذكر وثبت مع التخي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم المزل ولا يؤثر
 فيه المزل كما لا يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون المزل كذلك فان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصح ان يكون المكروه
 ومنه ايجاب المال ليعلم انه لا يلجأ به واستهلاك له سواء ومنه الاستهلاك مواته واذا جعل المكروه في حق الوجوب
 لمكان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح ان ينصركا في الاكراه
 على الاحتمال فان نفس المتن مقصور على المكروه حتى كان المزل في حق الاتفاق بقول الى المكروه واما المزل فلا يمنع
 المال من حيث انه يثقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
 لا يمنع كالمطابق والعناق كذا ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عليه قوله اما عندنا في حقيقة فان الطلاق يتوقف على اختيار
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجود واستطاع المزل لكل حال يعني سواء ابرز لا بصد ولا بقدر البدل يكون
 بعد ان يتفقا على البناء لان المزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص من اجماعنا رحمه الله ليس في الجماع الصغير ان رجلا لو قال
 لامرأة انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام فقلت قلت ان ردت الطلاق في الثلاث لم يطل الطلاق و
 ان اختارت الطلاق في الثلاث الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذاك ههنا اى وان
 الحكم المذكور في اختيار حكم المزل كذا اى لكن خيار الشرط اى جواز غير مقدر بالثلاث في النكاح واشتال عنده حتى لو
 اشترط الاختيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات وتعليقها
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التعيين بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنفس مقدار بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطل اشتراط الاختيار فيها وراى ثلث
 على القياس كذا في بعض الشرح فلهذا لا يطل خيار النقص والاجارة للمدة فيما نحن فيه بمعنى الثلث لان المزل بمنزلة خيار الشرط
 سواء ان يكون لها الاختيار ما تبا فيها فوق الثلاث كما هو ثابت نكاح لها ولاية النقص والاجارة متى شاركت عند اجماعنا رضي الله عنه
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار قدرا بالثلاث في النكاح واشتال لان ثبوت في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى العاقبة
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتعد بالثلاث كما في حقيقة البيع ولكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى
 العاقبة لكنه تابع في البتة للطلاق الذي هو مقصود ومن العقد لما بينا والنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
 كما قلنا وكذا في نظائره اى ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتراف

لنقله الى الصلح من دم المولى لئلا ينفك الكل سواء في الحكم والقضايح ثم انما يجب العمل بالموافقة فيما لو شرف النزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصوداً على اصله ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على الموافقة انما اذا
اتفقا على ان لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض على التصرف على الجهد فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
القول قول من يرضى الجهد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقد اشترطت لزوم للصحة والما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على الموافقة فهو متوسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الآخر كدعواه خياراً بشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على ان لم يحضر ما شئ اجماع العقد
لان مطلقاً يقتضيه الصحة والموافقة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون سوطاً فيه كما لو اتفقا على شرط خيار او اجل ولم
يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا انه وعند ما العمل بالموافقة اولى منه كان القول قول من دعى البناء
في صورة الاختلاف فكان العقد فاسداً فيما اذا لم يحضر ما شئ لانها اتفقا على الاكساف عليه صوناً للمال عن يد المتقلب فيكون
فعلها بناءً على تلك الموافقة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يعمل بناءً عليها كان اشتغالها بما اشتغلتا به
لا يفيد ولن سلم ان الظاهر من الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضاً لقرج السابق منها اذا
سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يبارضا شئ فيثبت حكم بامراض والسكرت في حال العقد او خلاف
في البناء والاعراض لا يصح معارضاً لغير متعرض للجد ولا للنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه من ذلك
ان الاخر يصح استعماله اولاً اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لعل لان الجهد هو الاصل في الكلام شرعاً ومقلاً وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يبيح موافقة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته موافقة ان امكن عملاً بالاصل وقد امكن بهنا تخلو عن النزل ايضا
وعدم الاتفاق على البناء على النزل فيعمل عليه ويجعل في الموافقة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على النزل
لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع العقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
ولو لم اضل على ان يخرج انهما بما كذا في الصيد امس بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
بنتك عبدي هذا يوم كذا وكذا وقال الآخر صدقت فليس بغير البيع لان الاقرار خبر مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
كان باطلاً فلا خيار به لا يصير حقاً الا يري ان قرية الفترين وكذا كافرين لا يصير حقاً بخبرهم ومهنا قد ثبت كون الخبر
حسناً كذا بالموافقة السابقة فلا يصير حقاً بالاقرار ولو اجابنا على اجازته بعد ذلك لم يكن معاً لان الاجازة انما يطعن العقد المنقود
بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يطعن الاجازة الا يري انهما لو اتفقا على مثل ذلك في طلاق او حنق او فلاح لم يكن ذلك
كفاً ولا طلاقاً ولا ميثاقاً وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم الموافقة لم يكن ذلك كفاً ولا طلاقاً ولا ميثاقاً
بينه وبين ربه وجل وان كان القاضي لا يصيدته في الطلاق والحنق على انه لذب اذا اقر به طلاقاً ثبت الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه الفقرات مع اقلية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك ابي وكذا لا تسلم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة او جطلب الموافقة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع متى لو لم يطلب على الفور طلبت شفعة وانما
طلب اقراره والاشهاد وهو ان يفيض ليد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند التقارص على طلبه الشفعة

نقول ان فلانا اشتری هذه الدار وانا متعديا وقد طبت الشفعة والاطباء الا ان فاسد واسطه ذلك وهذا لا يوجب مستقر شفعة
حتى لا يبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية اننا لث طلب المحضوثة والملك فاذا اسلم فلان لا قبل طلب المواتية لم يملك
شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختارا اذا اشتغل بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور واما يبطل
حقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاحصر ارض نكدا بالسكوت حكما وبعد طلب المواتية وطلب الاشهاد بالتسليم
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس يبطل بخيار اشترط من لو سلم الشفعة بعد طلب المواتية والتقرير
على انه بالخيار ثلثة ايام لطل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لانه استبقاوا احد العوضين على ملكه
ولذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العقب عند ان حقيقه واسل يوسف رحمهما الله كما لا يملك الاب والبيع والشرا ولا يتوقف
على الرضا بالملك والرضا ببيع الرضا ببيع التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالملك فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط وبتجدي الشفعة وكذلك اى مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراء ما ذالا لا يصح ويصح
الدين على جاله لانه لو قال ابراء الملك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في ابراء معنى التملك ولذا يرتد بالرد والى
معنى التملك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار
الشرط وكذلك لو ابراء الكفيل اذ لا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا يتجمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين
وطلبت العين او رد العيب يفسخ الصلح ويعود الكفيل فاذا نكدا كذلك لعل فيه النزل فمقتضى من الثبوت كما نكدا ابرائيت
مكتوب يا بنو شني رحم الله تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه باز لا يوجب ان يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاققرار باللسان وقد باشر احد المركنين وهو
الاققرار باللسان على سبيل الرضا والاققرار هو الاصل في احكام الدنيا فيوجب الحكم بالايمان بناء عليه كما ذكره
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلا م بناء على وجود المركنين مع انه غير راض بالكلية بكلمة الاسلام لانه اى الايمان
بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والراخه فاذا اسلم لا يتجمل ان يكون حكم الاسلام شرطا منه فلا يتجمل ان يرد
اسلامه بسبب كايرو البيع بخيار العيب والرد في مكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الرد
بالنزل فعدم بيانه والله اعلم قوله والله الشفعة فكذا الله الشفعة هو النخفة والتحرر كيقال صفحت الرياح الشوب اذا شفعة
وحركة منه زمام سفينة اى خفيف ومنه اشعرية عبارة عن خفية تفرس الانسان فتجلى على العمل بخلاف موجب لال
اشهر مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف لينا ول ار لكا ب جميع مغلوبات فان فيه
ار لكا بجا من السفة حقيقة الا ان السفة الذي تكلم الفقهاء فيه و تعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوب سبب
وهو تبرر المال و اطلاق على خلاف مقتضى العقل والشرع ولذا فسروا بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يعين عند طلاق
ار لكا ب مصيبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سببا حقيقة فذلك لم يتعلق بها احكام السفة و
فسروا بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصد الاطعاج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصد من الخفا وبقوله
لا على نزع العقلاء عن تصرف الرشيد انه لا يتحل بالالهية لانه لا يملك بالقدره طاهر السلامه التكريه بقا العوى للغيرية على حالها

ولا باعنا لبقا نور السبل كما لا لان السفينة كما بر عقله في ملكه فلا جرم حتى عما عليها تحمل امانة الله تعالى فيها لطلب بالادارة في الدنيا ويحاز
عليه في الآخرة واذا بقي المالك المتعلق امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى المالك المتعلق حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاول
لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا تحمل لاحل من هو كامل الحال الا يري ان العبي امل للتصرفات من انه ليس بالايك
حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو امل متعلق امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفينة لا يمنع احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب من السفينة بحال سواء منع منه المال او لم يمنع جازا ولم يمنع قوله ولا يوجب الحجر اصلا اسي لا يوجب
السفينة الحجر من تصرف لا يمكن الفسخ ولا يبطل الهزل كالتكاح والعناق ولا من تقسدت يمتثل الفسخ ويحل الهزل كالمبيع
والاجارة واختلاف في وجوب النظر للسفينة بحكمه محجوزا عن التصرفات واشتات الولايات للغير على ماله صواتا من اطلاق كما وجب
للصبي والجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفينة وقال ابو يوسف وعمد رحمه الله يجوز
الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات القليلة فاضح ربي ما يبطل الهزل وون لا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان أحدكم
عليها حق فسيبها او ضيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اشتات الولايات على السفينة وذلك لا يتصور
الا بعد الحجر عليه ولان السفينة سبب في ماله فيجوز عليه نظره كالعبي بل اولي لان العبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق بهما
فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفينة يعود الى الكفاية لانه
ان انفق ماله بالسفينة التبذير صار مالا على الناس وحياتهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحل دفع الضرر
من العانة مشروحا بالاجماع كما في الفتى الماحن والطبيب الجاهل والكارسى النفس وحقا ليرى السفينة ايضا فانه
وان كان عاصيا سنة يستحق النظر اعتبارا اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصالح عليه وكذا كل من كان فاسقا لا ينفك
وكذا لحرمانه من النهي عن الشكر شرعا بطريق النظر لما روي النهي فقال دينه للمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فاشتبهت
بطريق النظر ببقى صحتا من التفت فكذا الحجر عليه فثبت نظره لان منع المال غير مقصود بعينه بل الا بتقار لملكه ولا يحصل هذا
المقصود ماله يطلع لسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بايضا فبين فاحشا وبالاقرار ليس وبه يفظ الولي عليه من ماله وانما لم يثبت
الحجر في حق "الطلاق" العناق والتكاح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفينة في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير
منع كلام العقل او المقصد الاحب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذا لك السفينة يخرج كلامه على غير منع كلام العقل
لا تباح الهوى وكما بر العقل لا نقصان في عقله وكل تصرف لا يورثه الهزل لا يورثه فيه السفينة وكل تصرف يورثه فيها
الهزل وهو مما يتصل بغيره يورثه السفينة واجتج ابو حنيفة رحمه الله بان حرما طلب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشد فان
كونه مخاطبا ثبت اليه التصرف اذ التصرف كلام ملزم واليية الكلام يكون ملزم والكلام الملزم يكون مخاطبا وبانحرته ثبت المالكية
ويكون المال خاص ملكه ثبت ماله وبعد ما صدر التصرف من ماله في محله لا يمنع نفوه الا لما منع والسفينة لا يصح ما من نفوه
اقتصر لان السفينة لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفينة كما بر عقله في التبذير فغلبه هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم
يجز ان يكون سببا للنظر لكونه مصحبة الا يري ان من قصر في حقوق الله تعالى مجازاة ومنع ما لم يوضع عنه الخطاب وان كبرت
الواجبات وتعددت الغزوات بخلاف الزك باجيز والافراد والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى يصح طلاقه وغناقه ونزده

لزمينة واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يطلع عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر اوز في اوسر قاتل
 ومنه انما ايقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفهاء فحسبوا بعد البسمة من مقتل
 في ايجاب النظر لكان الاولى ان يتبين فيما تنذر بالشبهات ولو بانظر بطريق النظر لكان الاولى ان يحذر عليه بالاقارب بالاسباب الموجبة
 العقوبة لان حصة من يتفتن نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يتطرق في دفع الضر عن نفسه فغرمه الاولى وقولها هو مستحق النظر بعد ثبوت
 تلك النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكلب يجوز العفو والموجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
 فوق هذا النظر وهما قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطل والايته والايته والحاقة باليهام وهي النعمة اصلية لان الانسان انما
 يتنازع من سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز البطل بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنفس غير محمول
 المعنى لان منع المال من مالكه مع كمال عقله وتميزه غير محمول اذا الملك هو المطلق الخارج فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
 العقوبة عند بعض شائخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو كسب العقل واقتناع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كما يجب
 المال فيجعل جزاء ما هو سائر لاجرة بهذا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسيما عقوبة كالحمل في الزنا
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تقييده الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في المعصيات
 ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة اغرض الى الامام ولا وليا هم الناطقون دون الائمة لاننا نقول هو عقوبة بغرر وتاديت لاحد
 فيجوز ان تغوز الى الاولياء كما في بيع العبيد والامراء ولكن سلمنا ان النفس محمول المعنى وان معلول بعلة النظر لا بالعقوبة بل بالنظر
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم السادة لان منع المال البطل نعمة زائدة عليه وهي اليد والائمة بالفقره واشتات الحجر
 البطل نعمة اصلية وهي الالبية والولائية فان جزاء الحق ضرر ليس في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جوارح الحق
 العظيم بمتعوت النعمة الاصلية والحاقة باليهام المعنى النظر اليه واجواب عن الآيات ان المراد من السفيه على ما قيل هو العبد الذي
 عقل فان بعض تصرفاته يخرج من منج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل الخو
 من السفيه البذر الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآيات كلام طويل ومن قوله لا فائدة
 في منع المال مع الطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تيمم الا باشتات اليد على المال من اتجان
 القياس والهبته والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيع هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
 وان كان لا يجوز عليه والكافة مفاعله من كبر كبر اذا عظم من اعتقد انه عظيم في نفسه كبر عند غيره لا يقال ينفذ فلا يعل
 تحت حكم امره فكما برة العقل المخرج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله والخطا وكذا قال الامام
 لاشي الصواب ما احسب به المقصود والخطا مصدر الصواب والعديل عنه وقيل الخطا امر يصدر عن الانسان لغيره
 قصد بسبب ترك السبب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطا انما يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
 ليس الذنب خطية ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقوله عليه السلام رفع عن امي الخطا ان قتلهم كان خطا كبيرا وبره
 ضد احد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطا ان يكون عاما الى الفعل لا الى القول كمن رمى الى انسان على ظن ان
 فهو قاصد الى الرمي لا الى المرح اليه وهو الانسان جو فخرج جمل غدره اختلعت في جوانبها واحدة على الخطا ففسده الحشر

لا يجوز المواخاة عيب في الحكمة لان الناطق غير قاصط لخطا والجنانية لا يتحقق بدون قصد وعندنا ان السنة والجماعة يجوز المواخاة عليه فعلا لان الله تعالى
 امرنا بان نؤمن منه عدم المواخاة بالخطا في قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ولا تأكلوا أموالكم التي هلك بالخطا
 ولو كان الخطا غير جائز للمواخاة به في حكم كليات المواخاة حراما وصار الدعا في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخاة لكن المواخاة مع جواز في الحكمة
 سقطت به عاين على سلام فانه لما قال ربنا لا تأخذنا من الدين شيئا او خطانا استجب له في دعائه فاشيخ بقوله جعل هذا شاملا لما ذكرنا من ان المواخاة مع
 المواخاة بما اعتبرنا لا يجوز من تقصير جعل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد الحق لو خطا في اقبله بعدا اجتهاد حار صلبه
 ولا نأثم ولو خطا في التقصير بعدا اجتهادنا ثم وليت حق اجرا واحدا واحدا عزه بقوله سقوطه حق الله من حقوق الله فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
 لو آثم مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيدا او اكل انسان على ظن انه ملكه يحبس ايمان لانه ضمان مال الاجزاء مثل
 فيعده مصير على وكونه خطا لا ينافي في مصير الحمل وقوله وشبه في العقوبة مطف على قوله جعل عذرا اسي مثل الخطا وشبهه دارة في باب العقوبة حتى لو ثبت
 الا غير امرته فليطاع على ظن انها امرته لا نأثم ثم الرأى ولا يواخا بغيره فلو رمى الى الانسان على ظن انه صيد فقد نأثم ثم سقط لعل وان كان نأثم ثم ترك
 اثبت ولا يواخا بالنقصان لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المحذور ان يثبت على الخطا ولا ينافي من منتهى وجوبك اثبت والاحتياط لا ينافي الاحتياط
 فيصلح سببا للبراءة وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة الوضعية لان الكفارة شبهة بغيرها وبغيره فبما يشترط في البراءة والاحتياط
 والخطا كذلك ان سهل يتقبل به الرأى على العيب مباح وترك اثبت فيه مخطورا وكان قاطع في مسمى الجنانية فيصلح سببا للبراءة القاصرة قوله وصح طلاق
 اسي طلاق الناطق عندنا بان اراد ان يقول مثلا اشقني جري على سنانة استطلق وقطع الطلاق وقال انا نفي رحمة الله الاصلح ان يطلق يقع
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرعى ان يكون له اقل سوا في اصل الكلام الا انه فسر عدم التقصير بغيره فاصح طلاقا طلاقا
 ان لم ينفى عيبا او اوصافا بقا لواء القصد امر باطن لا يوافق عليه فلا يتعلق حكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الجاهل بالجنانية القصد بالاعتق
 وليس في نفسا للخروج كافي لفسخ الاشقة ولا يقال لو كان ابلغ من عقل مقام القصد في حق من طلاق الناطق اصح طلاقا انا لم ينفى الطريق وقام
 مقام الرضا فينا يتد الرضا من الحج والامارة وتجو بالانام باطن كالتصديق حيث لم يقم مقامه دل على ان لا يبرح فيقصد القصد حقيقة فلو لم يوجد
 لان نقول اشي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصح دليله على ان في ان يكون في الوقت على الاصل خرج حقا فله فيقتل حكمه عند وجوده الى اهل بل مقام
 المدلول فيسلب واحد بشرطين في حقوق ان لم يسقط لانه لا حرج في الوقت على اهل بل باصلا العقول لا يعرف بالنظر فيا ياتي به ويذره ونحن نعلم بيقين ان
 انعم بان من اشتغال نور العقل فحاشا الى القصد بعدد مسرعين من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقا فانه ابلغ من عقل مقام قصد الاستقاء
 الشطر الرضا في حق ايجاد عبارة عن استلاء لا اختيارا ولو بوجه ونهاية حيث يقضي اثره الى الظاهر من ظهوره في شاة نحو ما كانا ليقضي اثره في شاة في الظاهر
 وهو ليس امر باطن فلم يجر اقامة ابلغ من عقل مقامه بل يتعلق حكم بذلك السبب الظاهر بظهور اثره الى اهل الرضا قوله ويجبان فيعتقد بعد ايمان اواجر الى ايمان
 على مسان لخطا بما قال يقول بهمان الله فجرى على سنانة لعبت به العين سكب بكذا وقال الاخر بكت وصدقه صاحب على الخطا اذ لا يكون
 اثباته الا بهذا الطريق فلما رواه في من جهانباء به الله ولكن يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكرة لان حريان هذا الكلام في اصل مفعلة اختيارى وليس بطبيع
 كحران لبار وللول اقامة فيعتقد ابيع لوجود اصل الاختيار ويعقد لغوا لرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لثة وفي الشريعة هو خروج عن
 قصد الميسرة لى موضع مينة ومن ذلك المواضع ميسرة لثة ايام فاقومها سلايل وشى الاقدام وانه لا يحل بالالبية بوجه لقا والقدرة انما هو وللبية
 كما لها ولا يبيع وجوب شتى من الاحكام نحو اصله والزكوة والوصوم ونحو غير الا انه جعل في الشرح من سببا بل شاة في حال حتى لو شاة ساطان من

الى انسان في يد رءوا حواء شقة النسبة الى حال اقامته ولا ذلك جعل لنفسه سببا للرفض وقيم مقام اشتد في شرفي قصودات الاربع اثر السفر في حق
 اهلوا عنه استغفار الشرف في دعوات الاربع حتى تم بريق الاكمال شروعا معلوما وكان ظهر المسافر وجزءه سوا ودرهنا فحق حكم السفر شرف
 حتى الرض له بان يصير ركعتين ان شارب كان في الاضطرار حتى لو لم يشرب الا الاربع واذا فاقته لزمه فقضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه
 المسئلة في فصل الغزيرة والرجعة واثرة في الصوم تاخير وجوبه الى اذراك عدة من ايام اخرين استغفار فحق في صا حتى صج اداوه لان السفر
 اوجب تأخير السفر لاسقوطه بخلاف شرطه المأمور على ما عرفت قوله كذا لانه لما كان كذا يعني لما كان السفر من سبب تحقيق كان كذا في وكان ينبغي ان يكون
 حكما سواء في ذلك من لم يمسح الا ان السفر لما كان من الامور التي لا يمسح بها الا في الامور التي تتعلق بوجودها اختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق للوجوب ضرورة تدعو الى الاضطرار بحيث لا يمكن فيها لانها لا تقدر على الصوم من غير خلاف ومن غير ان
 الحقيقة ان في يد رءوا حواء ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لما كان وفيها بالاستغفار عن السفر لانه من الامور التي لا يمسح بها بخلاف ما في
 قبل ان المكلف اذا اضح صامنا وموسم سفره لايحرم له الفطر لعدم الفطر والاعتية اليه وقدر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح ميتا وقدره على
 الصوم لم يحل له الفطر لان ادا الصوم في هذا اليوم وجب عليه فحاشا له تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يستطاعه الفطر وجوبه عليه بخلاف
 المريض اذا كانت له الصوم بمثل زيادة المرض ثم بدال ان يظهر له ذلك وكذا اذا مرض اليمم حل له الفطر لان المرض يوجب شقة لازمة على اختياره
 الصوم اذا لم يوجب شقة لما صلب سببا للرفض بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه مساو في فطرته في اباة الاضطرار ولو افطر في حال
 السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يترس الكفارة عنه تاكيد الشبهة وجوب الكفارة باقتراح السبب المبيح بالفطر فان السفر مع الفطر في الحلة
 فصورته تكون شبهة وان لم يوجب ايا حدة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره ان لا يترس الكفارة باقتراح الاخر النهار باوله وفيه بعد
 فان لفطر في اوله يصير من الشبهة ولعله السفر فيقرن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار لم يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر في اليمم الغارم على الصوم ثم سافر ولا يستطاعه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر فصار مبيحا مطلقا
 حيث يستطاع الكفارة به لما قلنا ان السفر من الامور التي لا يمسح بها ولا يريد استعفاء الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلما يصير شبهة في سقوطه على
 يقر عليه شقة عاقلة فحاشا له لانه لا يصير كانه استغفار باختياره اما المرض فامر ساوي واذا وجد في اخر النهار يترس استعفاء الصوم لا يباح
 الفطر لو كان صامنا وروى الى الاستعفاء لا يترس فيصير للناس اوله كالمريض لعدم الصوم فيه اذ لا شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر
 خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه مستغفرا عن الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
 رحمه الله فحاشا له كذا في فتاوى قاضي خن ان قيل سبب المبيح انما يعمل في الغارم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في الصوم فحاشا لو كان
 الصوم قائما اوجب شبهة على اوجب لانه حقيقة من اول النهار كان صامنا وما صار شبهة لان الفطر انما يكون عليه وجوب
 الكفارة باختياره استحق وانما يكون ذلك الحسنة مستعفا على تقدير عدم تحقيق المبيح في اخر النهار لانه لا يمسح بها حتى شقته فذا
 زالى في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كره ولا يريد مباشرة لولا الحمل على
 الاكراه على تركه قال شمس الانسنة رحمه الله هو اسم بفعل ينعكس الانسان وغيره فينبغي به رضاه او ينعكس به اختياره ثم قال
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى في المكروه معنى في المكروه به فاما العبرة في المكروه فانه يمكن من ايقاع ما هو عليه
 اذ لم يكن يمكن من ذلك فاكراهه ببيان والعبرة في المكروه ان يصير فالحاشا له نفسه من جهة المكروه في الفلح بوجه عاجلا لانه لا يصير

فذلك من ذكائه فأكراهه بيان والمشتبه في المكروه ان يصير مخالفا على نفسه من جهة المكروه في القناع بدوة عاجلا ولا يصير لها ومحوها على طبعها
 الا بذلك وفيما كره به ان يكون متلفا او مفسدا ومتلفا عضوا او مفسدا عما يتقدم به الضمان اعتبارا وفيما كره عليه ان يكون المكروه متلفا
 منه قبل الاكراه اما مقتضى او لمقتضى النسيان آخر لمقتضى الشرع وبسبب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فليس هنا ينبغي ان يقال كراهه حلالا غير
 على امر متين من غير ان يتقيد بالشامل على البقاء ولا يصير الغير خالفا نه نيات الرضا بالباشرة فيتم الاستغفار بهذه القبول ويمكن ان يجعل
 الرضا في الامتناع لانه اذا كان مقتضاها قبل الاكراه لم يكن راضيا بغيره فيذكر احد القيد من كماله لئلا يفسد ولا يوجب اجبا
 اسي الاضطرار من غير التمسك بما يتنافى على نفسه او عضوين اعقابا لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تباهما والاختيار هو العقد الذي لا يفسد
 موجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدى السجانيين على الاخر كذا قيل في صحيحه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا بالفساد
 منه ان يكون اختياره مستبدا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
 ناسدا لا يتنافى على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا وجوب الاجبا والا كراهه بحسب الضرب سوت قوله
 والا كراهه بحسب اى جميع اقسامه لا ينافى الا بالية لا بالية الوجوب ولا بالية الاداء لا بالية بالية بالذمة والعقل والبلوغ والا كراهه
 لا يعمل شيئا منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكروه مستبدا في حاله الاكراه كما
 انه مستبدا في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم يستدل على ثبوت الاستبلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقيقة فعل الا
 يرى ان اى المكروه في الاثبات بما كره عليه تروى من فرض ما كرهه مباشرة فرض كماله كرهه على اكل الميتة او شرب الخمر ما يوجب الاجبا
 فانه يقتضيه عليه الاقتضاء ام على كره عليه حتى لو عدل لم ياكل ولم يشرب حتى يقتل ليعاقب عليه ثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن كره على سبب ليس فرض عليه فعل كذا ههنا وخطرا اسي مخلوفا كافي الاكراه على الزنا وقيل
 النفس المعصومة واباحة كافي الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يسجد الا فطار واحد كافي الاكراه على الكفر فانه يرضى له
 كره الكفر على النسيان ويأثم المكروه فيه اى في الاكراه بالاقدام على القتل مرة كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على الفطر
 للسافر والا كراهه على توجر اخرى كافي الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كافي سائر الفروض ويأثم
 بالامتناع مرة كافي الاكراه على الفطر للسافر والا كراهه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لم يصبر عنها الى ان قيل حرام وليوخر اخرى كما
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدول الخطاب
 ثم قيل لاحاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها واخلت في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه
 ولو صبر حتى يقتل لا يأتى بمعنى الرخصة وان اراد سبحانه ان يباح له فانه كما يأتى بمعنى الفرض فاكرام الصائم على الفطر ان مسافرا
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفتقر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
 عنه فقتل كان باجرا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق بغيره ثواب لا بتركه عقاب فثبت انه لاحاجة الى ذكر لفظة
 الاباحة الا في نفس الامر فترتاب بين الافطار وبين اجراء كراهه الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعذر المرض
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجمع والزنا اى زنا الرجل
 بالمرأة لعذر الاكراه اصلا ليعني سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل على

والرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالجرم صيانة لنفسه او العوض عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقتضى
بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء انما يكون المكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار المكره في حكم العدم
في حق اباة قبل المقصود بالقتل في الرخص لتعارض الحرمتين فان الرخص لو ثبت بالمكره لصيانة حرمة نفس المكره من ثبوت وجوب صيانة
حرمة نفس المكره عليه لانه يشمله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لا يقطع من يد تلافى ولا يملك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان اخترا لانه الطرف المؤمن من الحرمة بالنفس بالنسبة الى غيره الا ان الرخص لا يحل لان القطع طريق الغير كما لا يحل لان مقتضاه
في تحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في المكره على قطع يد نفسه بان قتل لنفسك لا يقطع يدك قطع يدك لان حرمة نفسه فوق
حرمة يد غيره عند التعارض فما زاد ان يختار اذ في الضررين لرفع الاسطى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير فبطلان القطع اشد
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المحل لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انها سواء في الحرمة عند مقابلة اياهم بالافضل ولا
يقال الاطراف ملحقة بالاسرار فينبغي تترخص في قطع يد الغير عند المكره التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانه لا يقتل المحل الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم بصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلما يلزم من ثبوت الحرمة
في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف غيره وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائض فكانت المرأة منكوبة الغير وصياع النسل انهم كمن وذلك
بمنزلة القتل ايضا لان سببها لولد كما لا يقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا اتفاق على الولد لغيرهما
عن اكتسابه فملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الرخص فيه بالمكره للتعارض ايضا فان قيل المحقق الزنا بالقتل
فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد ثبت الى الفرائض وان حلف من الزنا لقتله عليه الولد
الفرائض وللعامة الحجر واذا كان كذلك وحيث نفقة وترسه على صاحب الفرائض فلا يكون الزنا اياها كما قلنا الاصل ان ثبت الولد الى من
خلق من دمه ويجب النفقة عليه لانه حر وقلنا القطع النسب على الزاني كان اجماعا حكما بالنظر الى الاصل وتقدر في صاحب الفرائض سبب
نقل هذا الولد عن نفسه عادة فيرد الى الملك الصياح قوله ولا خطر مع الكمال منه في ميتة ونحوه والخبر مرادى لا يعنى الحرمة مع المكره
الكامل وهو المكره المسمى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاحتياط فان الله تعالى قال وقول
لكن ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخط اباة فثبتت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
المطلقة وكان المنع من تناولها مقيدا ومقتضيا ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل الخمر الشاة واكمل الطعام
السلب وشرب الخمر في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوطها يترحم ان لا يكون انما لا يقصد اقامته حق الشرع في التحريم ان كانا للبحراني
زوجه ونه الا ان دليل اكتشاف الحرمة عند الضرورة فحق ولا يذبح بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستنجز جعل عذرا
في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في البسوط وانما قيل لقوله مع الكمال
منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالمكره القاصر لقوات الضرورة الا ان الكراهة اذا تناول بالوجوب المحذ في المكره القاصر بان شرب
الخمر لم يجز استسما وفي الخطاب التماس بجدالة لا تأخير المكره بالجهل في الاضال فوجوده كعدم وجه الاستسما ان المكره لو
بكامل بان كان ملجأ او جب العمل فاذا وجد جرحه يصير شبهة كالمالك في الجرح من السحرية المشركه يصير شبهة في اسقاطها عن الشرع
او طبعها والله اعلم بالصواب فتقوله ورخص اى المكلف في الاشياء المذكورة في المكره الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة هذه

الخطاب

كونه الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد وعبادته الشدة والافتقار بمبدأ اللسان والكفر بالشدة
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة الاكراه بل نفى حرام ما مع الاكراه الا انه يخص العبد اجزاء كونه الكفر لان فيه نوات التوحيد صورة
 لا معنى لانه متقدو حانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرب باللسان مرة واحدة كاف لهم الايمان وما بعد ما ودام على ذلك
 الاقرار وبالاجراء نفوت الودام وذلك لا يوجب خلافا في اصل الايمان بقاء الصمانية ولكن لما كان الاجزاء الكفر صورة كان حرام لان الكفر
 حرام صورة ومعنى ولو استنعى نفوت عقد في النفس صورة ومعنى فاصبح هتافان حتى العبد لنفسه حتى الله تعالى الايمان ولو استوى المحققان لترجى حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ومعنى الله تعالى كيف لا يترجى حقه منها لانه نفوت في الصورة والمعنى حتى الله لم يغيب ولم يضر
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبيل نفسه لا عزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 لو اكره بانيه الجاد على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو عقيم كان له ان يترفع بها اكره عليه لان حقه في نفسه نفوت اصلا
 وحق صاحب الشرع نفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان مجورا لانه متمسك بالغربة لان حق الله تعالى وهو الصوم
 والصلوة لم يسقط حسنة الاكراه فيما بعد اطهار الصلابة في الدين وان كان المكروه على الاطوار سافرا فاني ان يغيط حتى قتل كان
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عزاسم فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان شهر
 حقه كلاله واما شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لاستنناع بمنزلة المضطر في فصل متمتة بخلاف القيمة الصحيح لانه الصوم في حقه عزه قال الله
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة ورضعته فان ترخص بالرضعته فهو في سعد ذلك ان تمسك بالغربة فهو افضل له وكذا الحكم
 في آلاف مال الغير حتى لو قيل له لتعلك او لتأخرت مال بالغير فذعه الى او ترمنه في سلكه كافي بعبية من ان يفعل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وقاية لنفسه وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بنا ولما
 لا يباح قطعه بان صاحبه لا يصلح جلاء وقاية لنفسه ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان مجورا لان شارة الله تعالى لان الله تعالى اجل
 صاحب المال بانه حال الاكراه لبقا وحاجة اليه فحق حرام التعرض في نفس لبقا ولبيل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 نبيل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاتامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا لقوله وانما فارق فعلها فعل في الرخصة حيث
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان ايجرا كان
 بقدرها حق المحرم في الحمل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان له بالولد لا يقطع
 عنها فثبت الترخيص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى مضى لا يملك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولقد
 اسي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخيص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالجنس شهيد في دور المحرمها
 بخلاف الرجل فان الكامل لا لم يوجب الترخيص في حقه لا يصير القاصر شهيد في سقوط الحمد كما في الاكراه على القتل وكان اخصا
 ان لا يسقط الحمد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زوج لان الزنا لا يصح من الرجل الا بانثاء رالة وذلك
 وليل الطوارعية فان الانثاء لا يحصل عند التحرف بخلاف المرأة فان التحسين يحقق منها التحرف فلا يكون يمكنها دليل الطارية
 الا ان في الاستمسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان المحرم للزجر والحاجة اليه في حادثة الاكراه لانه كان
 يترجى الى ان يحقق الاكراه وحرف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قصد الشهوة فيصير ذلك شبهة

في استطلاعه منه بانثارة الاله لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبدأ بالهولانية المكونة في الرجال وقد يكون طوعا لا يري ان النائم قد خشي
 انه طبعيا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف فانه قد خشيته بهذه الجبهة وهي ان الاكره لا ياتي في الايدي ولا يوجب سقوط
 الخطاب ولا ياتي في الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الابطال شيء اسي لابطال حكم شيء من الاقوال
 مثل الطلاق والعقار والبيع والافعال مثل القتل والافعال المفسدة والفساد والفساد والفساد والفساد والفساد والفساد والفساد والفساد
 من المبدأ واختيار حيث عرف الشرع واختيار ايمونما الا لا يدل غير على مثال فعل الطالع العسير الحكم اسي لكن يتغير الحكم بدليل غير لمبدأ
 مع الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل يوجب غير موجه فان موجب قولنا ان القاتل ذاب في حركته وهو قد وقع الطلاق او العتق
 ثبتت عقبت الحكم الا اذا تحقق به غير من تحقيق او استثناء فكذا ما موجب فعله كشيء آخر والذات ثابتة عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع
 بالتحقق هذه الافعال في دار الحروب او كانت فيها شبهة فكذا ثبتت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود الغير لمقتضاها صادرة
 عن فعل والمبدأ خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثر الاكره اسي الاكره جواب ما يقال لما لم يوشرك الاكره في ابطال
 الاقوال والافعال فان يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا اكمل بان كان مخيا في تبديل البنية اذا احتمل باكره حذيفة
 ولم يمنع عنه بل حتى يصير الفعل منسوب الى المكره واثره اذا فسر بان لم يكن طيعا كالاكراه بالجملة او القيد في القنوت الرضا لاني تبديل
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الاقرار قول وفعل فكذا ينسب الاكره اسي بالاكمل والقاصر جميعا كما يحتمل القسح ويتوقف على النوازل
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بنوعه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من المبدأ محله ولكنه يمنع لقائه لقوات المرضى
 الذي هو شرط انعقاد فيعتقد بعضه الفسادة لقوات الرضا حتى لو كمال التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقار
 فيفقد من المكمل كانه قد من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صريحا او بالشرح لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم
 به العقد فيقول المسمى المنسب بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من الاجل بشرطه قبل فطره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا
 يقع الاتاخير كلها حتى لو اكره لقتل او اطلاق او حيا او جسد قيد على ان القبر ليقين ما صف وطلاق او كساح او رجعتا وفي الاقرار وعقود
 عن عدم عقدها وبيع او اجارة او دين في ذمة الانسان او ابراهيم بن دين او على ان يقرب اسلام ما ض كان الاقرار باطلا لانه اذا مد
 بما يتوقف القلف على نفسه فمطلب الى الاقرار محمول عليه والاقرار جبر متمثل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باعتبار رجوع
 جانب الصدق ودلالته على وجود المجرى وذلك ليقوت بالاسنجا لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح له لانه
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالته عدم اسي عدم الخيرة بهذا الاقرار وكذا ان مدركين او قيل لان الرضا
 بعدم الجبر والقبول لا يمنع من العلم والخبر وعدم الرضا لا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل الزل
 في قنوت الرضا من هنزل في اقراره غير وقصدا على لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط
 السخاير وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بائعها فلهذا يام كان الاقرار صحيحا لا نقول اني صح
 شرطا اسماير مع الاقرار بالمال لا يجب الال ايضا حتى لو قال لك انتان عن فلان بالف درهم على اني بائعها فلا يلزم له المال
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر من الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكره هنا تحقق قانما لا يتبرر بوضع صح فيه شرط الخيار
 وكذا اذا اكره على ان يقرب عبده انه ابيه او اسجارية انها امره وكذا لا يفتق ولا يكون لام ولله لان هذا اقرار عن امر سابق

خفي فالاكراه دليل على ان كاذب فيما يحجب به فان قيل اليس ان عندنا بحقيقة رضاء الله قوله لمن هو اكراهنا منه في اني يوجب ان ليعتق عليه
 وشكك يتيقن كذب غيره قال فرق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كما فاذا انقضى التمسك ثم ينفذ بهما بطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله
 ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي بن جعفر ملكة وباعتار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند
 الاكراه فلا يمكن ان يحيل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة وقد يبرح جهدا الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط قوله واذا
 انقضى الاكراه لقبول المال في النكاح انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالف امراته على الف وقد دخل بها والشرع
 يحيل عليه فأنخلع واقع لانه من بجانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وتورح الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت له
 طاعة باءا ما سلم لها من البيعة فاما اذا كرهت امراته لوجوب عتقها وجب على ان يقبل من زوجها النكاح على الف ودمه نقبت
 ذلك منه وقد دخل بها فاطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال ليعتق تمام الرضا وبالاكراه لغوت الرضا
 سواء كان الاكراه بحبس او تقبل ولكن وتورح الطلاق ليعتد وجود القبول لاجود المقبول كما لو طلق امراته بصغيره مال تزوج الطلاق
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالاكراه لا يندم القبول عندا كان الطلاق واقعاً ثم ان اصحابنا جميعاً احتجوا
 الى الفرق بين الاكراه والنزل في النكاح لانهم اختلفوا ان الطلاق في النزل لا يفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يحل
 ولا يقع الطلاق وتقاليع الطلاق بحسب المال وفي الاكراه يفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل الى آخره
 وبيانه ان النزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله
 الى التزم من جانب المرأة فقال لما لم يوش الزل في السبب مع التزم المال مع النزل هو قولنا على ان مشيت حكمه وهو اللزوم عندنا
 والرضا فاعتوق الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب عند الخيار والرضا بالسبب ان الحكم يعتوق الحكم وهو
 وجوب المال على وجود الاختيار لرضا به فاما الاكراه فلا يندم لاختياره في السبب الحكم وانما لعدم الرضا بهما فلو جرد الاختيار في
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم يذكر اصلاً ونظر ابو يوسف رحمه الله
 ومحمد الى جانب الطلاق فقال لا يخل على السبب من الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يوش في بدل النكاح بالتمتع اصلاً لانه لما لم يوش
 في احدى الحكمين وهو الطلاق بالتمتع لا يوش في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فتمتع الطلاق ويلزم حسب لزوم
 فلم يعين فيه النزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيدثر في المال بالتمتع ورون الطلاق لان المال لا يجب
 في النكاح الا بالذكر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن يد من جهة لا يجب في النكاح كما لا بد منه في البيع وما يدخل
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق ليعتد مال وقد يفصل الطلاق عن المال ليعتد ذكره كما في
 نكاح الصغيرة على ما قلنا فبين بما ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
 انقضى الاكراه الى آخره ذكر شيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا اكمل في تبديل النسبة فشرع في بيانه واذا انقضى الاكراه
 انكامل اسي البلبي بها الصلح ان يكون الفاعل فيه لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب
 بنفسه او ما لا مشورته لشب الفعل الى المكره لزمه حكمه في الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره ان ياتى على قتل انسان آخر
 ورجع المكره ما وجب جميع القبول بان قال اعتد بالسف او لا تفعل فقتله به وجب القتل على المكره بالاجماع كذا ذكره في الاسماء

ولو اكره على الرمي الى حيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له دية على ما قلناه من ان الكراهة لا تكون له لان الانسان مبرور
على حب الحيوة فلا حدود باقتل فطلب لنفسه مخلصا مطلقا من الملاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما كره عليه فقدم عليه والكان
حرا طالبا للتخلص فبيد اختياره بهذا الطريق وبصير محمولا على هذا الفصل بقضية الطبع فاذا عارض بها الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكرة بحيل المكرة الله له من غير ان يلزم منه تغيير محل الجنائية واذا ترجح
الاختيار الصحيح صار المكرة في حكم عدم الاختيار واثبتت بالادلة التي الاختيار لما يمتنع له سيف او عصا استعمل المكرة في اطلاق النفس
او المال فيصير الفعل منسوب اليه لا الى الله وهذا في الاكراه الكامل اما الفاسد وهو الذي لا يلزمه الايجاب الكالا كراهه كجسر
او لقيده فلا يوجب نقل الفعل الى المكرة حتى تقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكرة لم يصير كالا فخره انما هو الفاسد ولا اختيار
باختياره عرف التلف على نفسه وليس في الاكراه الفاسد تركه في الفعل مقصورا على المكرة قوله فلما فيها لا يتجمل اي في الفعل التي لا يتجمل ذلك الفعل
ان يصير المكرة فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبتة اى نسبتة الفعل الى المكرة للاستحالة ليقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
لم يعارض الفاسد بهتبا فبقي الفعل منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
اي انه لا يبرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكرة شرودين فرضه منظره فيصير لاضافته الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل المكراني في الايضاح والمراد من قوله يصير اليه ان المكرة كية اي باد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوحيدة التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قوله لا يصلح الالة لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله
وذلك اى ما لا يتجمل ان يصير المكرة فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يتجمل النسبة الى المكرة باتفاق الروايات عن اصحابنا
لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفيد صوم المكرة لو كان صائما فان المكرة لا يصلح الالة للمكره في نفس الاكل فنقتصر على
المكره فاما في نسبة الى المكرة من حيث انه تلف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على كل
مال للغير يجب الضمان على المكرة دون المكرة والكان المكرة يصلح الالة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب المجد ويجب المعقر على الزاني ولا يرجع به على المكرة لان منفعة الزنى
حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكرة لان ماله التي العبد يفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائضا لا يرجع على المكرة بشئ والكان شيعة يرجع بعقبة الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكرة
الا على المكرة وان كان المكرة جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكرة اكل طعام المكرة باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على
التبضع لانه لا يمكن الاكل بدون اذنه فبقي التلف وكما تبين المكرة للطعام صار تبعة منقولا الى المكرة وكان المكرة
تبعة بنفسه وتقال للمكره كل ولو تبعض نفسه صارتا ميا ثم ما كان للطعام بالضمان ثم اذنا بالاكل وشهاك لا يضمن الاكل
شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكرة باذنه لانه لا يمكن ان يصير
المكره فاصلا لطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا ماله به المالك ولا يتصور الاذنه مادام للطعام في
يده اذنه فقتدر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير اكله قبل الاكل مادام لم يوجد ضمان صار اكله لطعام

قالوا فارجوا بنا التسليم من ان يكون تبعا للعقد جلناه فصبا مضافا ابتداءا الى المكون اذا لم يحزن ان تبدل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز
 ان يكون متبعا لافائه واذا كان كذلك بقي التسليم فتمسك على الباطل فيحصل المكسب بالشرعي كما لو سلم طاعة الله وقد نسبناه الى اى الفعل الى المكون من حيث
 هو غضب لئلا ان هذا التسليم يشتمل على التسرف وموتيد المالك من وجوه مغفوتة فبعضنا متفق على الباطل من حيث انه اتمام العقد لانه لا
 يصلح الله عليه فيه ونسبناه الى المكون من حيث انه نصب لانه يصلح الله فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غضبا مضافا حتى لا يتقدم حتى لا يشترى
 او تكتسب مضافا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكون بالضمان فلا يتم هو ما نسبناه وان شاء ضمن المكون قيمة يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
 فاما الجواب عن قوله فيفسخ التعريفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان التعريف مع كونه فاسدا حصل لغير رضا الباطل وفي البيع جائز حصل
 بتعريف قبل نقد الشئ بدون رضا الباطل وتعرف المشتري فيه تعريفا يحتمل النسخ فيفسخ فحق الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اى احتمال النقل
 من المكون الى المكون لئلا ينسب اليه امر حكى صونا اليه في اطلاق النفس والمال الاصحى متقاربان ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى نقل
 وجوه من المكون ولا يحس وجوه منه لئلا ينسب اليه من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكون ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
 منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حيا وكانت النسبة حقيقة متقاربان انه المكون على الاعتراف بما فيه الجواب المتكلم على
 الاعتراف عليه ويكون الولاك لان المتكلم بما يوجب تحقق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكون لانه ليس بما لك العبد والاعتراف من غير المالك
 لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكون الله له فيه ومنه الاطلاق منه اى من الاعتراف منقول الى الذي اكرهه اى هذا الاعتراف فيضمن
 اطلاق اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي المكون لانه يتصور منه الاطلاق مما يمكن نسبة اليه يجعل المكون الله له فيه لانه اى الاطلاق فيضمن
 الاعتراف في الجملة فتحققت بالقتل بااحتراق فعل القتل المكون باصله فتصور من المكون ابتداءا كما بينا فذلك يرجع المكون لقيمة العبد وجوبه لان
 المكون او مستبعد لان ضمان الاطلاق لا يقتضي بالانسياق والاحساس ويجوز ان يكتسب ضمانا عليه ويثبت الولاك لغيره كما في الرجوع من
 الشهادة على المشتري فان الضمان على الشاهد والولاك للشهود عليه بالتعق وفيها لان الولاك كالنسب ليس بما لك متقوم فلا يمنع نبوة
 الغير وجوب الضمان عليه ولا سمية على العبد لان التعق قد فيه من جهة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل العبد بالاكره
 حيث لا يثبت الرجوع على المكون بالضمان لانه ضمن ضمانا لا يقتضي به فلورجع لضمان يقتضي به وتعرف ان ضمان العدوان مقدور بالمثل
 فلا يجوز ان يجب عليه يادوة على ما ذهب قولنا وهذا عندنا اى ما ذكرنا من التفصيل احكام الاكره من جهة ما لا اصل فيه عند الشك
 فهو ان الاكره ان كان لغير حق لوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان صحة القول بالعقد لا تأتى
 ليكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير وليا عليه والاكره لفسد الاختيار والعقد فيعطل القول به لعدم القصد بالاشترى
 ان الكلام الفاسد من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والضمير لعدم القصد جميعا فمقتضى صحة الكلام باعترافه كونه رخصة عما في القلب
 والاكره دليل على ان المكون شكلم لفتح الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصار في النساء ونحوه الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام
 بغيره الاقرار بان الاكره الاول على ان الامر لم يرد اطلاقا من قبل قصد فتح بشرع نفسه كان اقراره كافرا والجنون فكذلك سائر كلامه لان
 الاكره دليل على عدم قصد القلب الذي ينتهي صحة الكلام عليه والكان يوجب تعريفه حتى لو اكره الجرحي على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره
 سبق بخلاف الذي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكره كحق والمنع فيه الاكره
 اذا كان بمن فقد امرنا بالشرح باكره على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشهر طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

يكون ممنكوباً بغيره ان الشئ لما لم يشيخ غير محكم فاما اذا كان الاكراه بالظان فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عند شرا فاعلم ان ثبت ولا يصلح والاكراه
 بالسجن اي محبس النائم مثل الاكراه بالقتل عبده في الاطبال القول والفعل عن المكره اصله لان الاكراه بالمحبس ليدوم الرضا والاطبال القول
 والفعل من المكره الاكراه بالقتل لم يثبت محبسه معقود المكره عليه كذا فيقول عقود بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق المعصية ههنا في دفع
 الضرر عن المكره عند عدم الرضا خبر والحقه نوجب بحاق الاكراه بالقتل وفي الضرر اذا وقع على الاكراه يحبس بالاكراه بطل اي سقط على الفعل
 حكم الفعل من الفاعل اصله انما تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن ونحوه بان يجعل هذا ما يوجب الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل يحبس
 الدائم على خلاف ما في الغير وشرا في الاكراه في النار رمضان او اجرة او كره الكفر فانه مع الفعل عنده ولكن لا يجب كره الردة بالاكراه ويجب
 نفي ولا يلزم ان يقتل بالردة بالاكراه كذا في محققهم وانما جعل الاباحة دليلاً على تمام الاكراه لانها تدل على تمام النذر في حق الله تعالى كما
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه من الاضطرار قد تحقق فكان تاماً ثم ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه
 ولا يبطل اصله فاذا كره على اطلاق مال بالغير يوجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح ان لا يفي الاطلاق فيثبت الفعل المينيب الضمان عليه ولو
 اكراه المحرم حتى يقتل الصيد او الحلال على قتل صيد النحر او الصائم على الاططار لاشي على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره
 سيجعل ان يكون الدية فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي بشر ايجل الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في ضيق الاططار لان
 المحظر في ذل بالاكراه فان تحقق الاططار باهلاك البزاق والاكل وسيا ولو اكراه على الزنا يجب للمدعي الفاعل لانه لم يجعل الفعل ولو اكراه
 على القتل يجب الشخص على المكره لانه لم يجعل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشرة لانه لا يتم بالاتفاق ولو صار له لما
 اثم ويجب على المكره بالتسبب لان التسبب اذا ثبت القتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم
 الاختيار لكن معنى به الرضا يعني سواء كان ملجاً او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجاً ولما لم يلزم لوجب الاكراه الاقوات الرضا او
 نسا والاختيار ولم يلزم لوجب علام الاختيار لا يكون له اشرف ابدان التصرف قولاً ولا فعلاً فوجب ترتيب الاحكام على نوات الرضا
 او نفاذا والاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والتداعلم بالعوايب

باب حروف المعاني اسماء حروف زعمه الشدة في الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الحروف من الفئة الضرف لا انما تعلق ببعض
 احكام اشرع اورده في هذا الكتاب تبيناً للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه معنى عليها والشرط الضعف
 الا ان يستعمل في البعض توسعاً في الكلام واستثنا بالانقيص كما قال عليه السلام في الحالف يقعد شرط عمر ما هي بعضه وشدة في التوسع قوله
 ما هي كلام تعلموا الفراء في ناسها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يلقب على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام المألوف
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسرت علم النحويان الحروف ما دل على معنى في غيره
 ويسمى الاول حروف النطق اي المتعد من حروفها اذا عددنا والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ان المعاني ما في الافعال الى
 الاسماء وكذا التماس على معنى فان الباء في قوله كمررت بزيد حرف معنى لانه لا التماس على الاتصال بجلها بكونها بكونها لا يدل على
 معنى وكذا المهمزة في ازيد حرف معنى بجلها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان البعض لا ذكر
 في تمام الباب اسماءه مثل كل ومن واذا لانه لما كان اكثر حروفه سمي بجميعه بهذا الاسم وقوله واكثره وقواعده حروف العطف المعطية
 في اللغة النسي والرد يقال حلف العود اذا شأه وورده الى الاخرى الحلف في الكلام ان يريد اخذ الفرد من الى الاخرى فكلمت

عليه احدى الجملتين الى الاخرى في المحصول وفائدة الاختصاص ثبات الاشتراك والاصل فيه اي المطف الواو لان المطف لا يشترط
 الاشتراك ودلالة الواو على الجبر والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان المضاف اليه وجب الترتيب معه ثم وجب الترتيب
 معه وكانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولي بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
 قوله في المطلق الجمع فندنا من غير تعرض القارئة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل الجعفة
 في سبلة الواو ايات كما سيأتي وكذا زعم بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل على عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه حكم
 فقط من غير ان يدل على كونها ساكنة الزمان او على تقدم احد على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت هذا هو عند جمهور العلماء
 من اهل اللغة والائمة الفتوى اي اهل الشرع والفتنة اشياء القوي المحدثا في اشتقاق الفتوى منه لانها جراب في حادثة واجبات
 مكانة او متوقفة لبيان شكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي في الترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا وجب الترتيب في الواو
 مما يقتضيه الواو وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد فقول زائد ما كان وساجد واما في الجملة فقولك قلنا
 ما كان وساجد وساجد واتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان اصحابنا لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما
 فيه قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ايدهما يد الله تعالى به فنية دليل انها للترتيب من وجوه اربعة
 ان النبي عليه السلام نعم وجب الترتيب حتى قال ايدهما يد الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وانفع العرب في العلم والبيان
 انه عليه السلام نفس على الترتيب فمما اشتباها عليهم جميعا ولا ترتيب فثبت بعده حاية السلام انها للترتيب والثالث اما لو كانت للجمع
 لما اقتضوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يباينون في النحال كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكونوا
 بعضهم ايا ما يستعمل في الجميع المطلق يجوز ان ياء على العاقل وسكت العامة لقوله تعالى في سورة البقرة وا دخلوا الباب سجدا وقولوا
 وتقول عز وجل في سورة الاعراف وتقولوا طعة وا دخلوا الباب سجدا والقعدة واحدة آملوا واما رتبة ما ثبت ذلك بنقل ائمة النفس
 فلو كانت الواو للترتيب لتساو دلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى من ذلك
 ينفر وبه لو افاد الترتيب لكان قوله زيدا عمر متناقضا وكان قوله زيدا وعمر العبد كذا والاول بالحل والثاني خلاف
 الاصل قال الامام عبد الله بن عمر بن الخطاب على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وصفوا حيث لا يتصور الترتيب بقولهم اشترك زيد وعمر
 في ختم كبر وقاله وذلك ان الاشتراك والافتقار يقتضي فاعلمين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمر وان زيدا قبل عمر وفي الزيادة
 كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد في ثياب لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له في ثيابه كما انك اذا قلت جاني زيد قبل
 عمر ولم يكن لزيد اجتماع مع عمر في الجمعي من ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وختهم كبر وسكت ولهذا لا يصح
 بالثاني انهم لا يثبتون انهم زيد وعمر وكان بمنزلة قولك جاني زيد وعمر وفي ختمك والافتقار مما يستلزمه فاعل واحد في كلك
 قلت ختم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق قلن في الجمال فلو كان وجبا للترتيب لعلق الطلاق بشرط
 كما في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجس لبنا لغيرهم منه النجس عن جميع بنيها ولو استعملوا
 مكانا لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فالتك ان كلفه ان يجمع الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على
 الترتيب وكذا لا يدل على القارئة لانها استعملت في موضع يستحيل القارئة وهو قوله منان جندى فليكن تقوذك وتقيام واحد وتعوده

مما يستلزم وجوبها فدل انما لا تعرض للقران ايضا فكانت المطلق اجمع قوله وانما ثبت الترتيب جوابا لما يقال لولم يكن الواو مقترن كانه
المطلق اجمع عندنا بحيث لا يكون ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انجبتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال لما ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما لا يقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلزم ما بعده لعدم الحمل كما لو
قال لغيره الدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب بهذه المسئلة عندنا بحيث لا يكون مقترنا بالواو وانما ثبت بناء
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لانفسه وذلك لان قوله ان كذا في طالق حيلة تامة مستترة مما بعده فلم يتوقف على
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فتمنع هذا الطلاق بالشرط بواسطة وقوله وطالق حيلة تامة مستترة فيقف على
الاول لا محالة لا تنقارنا اليها والناقصه مفتقرة الى الكملة في القادة المعنى لان لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا خرج
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صارا لاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول وتطبيق الشرط
منفصلا عنه صحيح كما لو قيل على كذا ولعبدان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعد طالق بعد طالق كان الاول
متعلقا بالشرط بواسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة واذا ابتدأ الترتيب ينزل كذلك لان الجملة انزل على الوجه
الذي تعلق كما يجوز انما ظلمت في سلك محقق راسه تنزل عند الاحتمال على الترتيب الذي ظلمت به فذلك لك يقع الاول فيقبل ما بعده
لعدم الحمل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجب للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وطلبت بواسطة انما يطل بقضية الواو والواو
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخذ الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا
كالثاني والثالث تعلق بمقتضى كذا لم يثبت المقارنة عند ما بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب
لاشتراك بين العطف والعطف عليه فطف الناقصة على الكملة يوجب عادة في الكملة تصير كملة واحدة لا ولي تامة لوجود الشرط
والجزء او قوله وطالق حيلة تامة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما تيمم الاول وهو الشرط طالق لانه تصير كملة واحدة ولابد ان تعلق الثانية والثالثة
بالشرط ولما سادت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس من الاجرة باليوجب صحة الترتيب اذا الواو لا يوجب ذلك
وتعلقا غير موصوفه بالترتيب فمن كذا كذا الشرط بان قال ان تزوجتك فان طالق ان تزوجتك فان طالق ان تزوجتك
فان طالق فالحاصل ان الطلقات تعلق بالشرط بواسطة عند ما فينزل حيلة وعند تعلق الثاني والثالث بوسطتين فسيكون
على الترتيب قال القاضي الامام ابو نعيم في الاسرار بهذه المسئلة مشككة فانما متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمجوس على تحيل واحدا وجب
التعلق بشرط واحد على التعاقب مفتقرة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن يشبه في المسئلة من حين احدها ان الترتيب انما
ثبت بكلمة فكان التعاقب في ازمته التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكن لا يوجب التعلق
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما موجب الترتيب الوقوع لفظا لوجب لغيره ازمته الوقوع كثر او ترتيبا لواقع ان تعلق جملة كما
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة لبدء واحدة والثاني ان المتعلق ليس للطلاق محال بل هو كلام له عرضة ان يصير
طلاقا منه وجوب الشرط فاذا لم يكن طلاقا لمحال لا يقبل وصف الترتيب في المحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت المقولة
الوقوع فان وجب لغيره ازمته الوقوع كملت ثم ادعى في وصفه بعد الوقوع كملت بعد ثبت الترتيب لغيره كملت
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طاقا في الثاني انه يصير طاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمته التعلق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فليكونا اعتبارا فترقا واجتماعا في حق الواقع قوله وفي قوله اشقت هذه ومنه جواب عن نقض آخر مراد على هذا الاصل وهو
ان رجالا الزوج اثنين لمرحل برجلها من محل في عقد او عقدتين لغير اذن سولاها كان النكاح موقوف على اجازته فان اعتقها المولى لفظا وحده
بان قال باعتقها لا يبطل كحل واحدة منها لان الجمع لم يحقق من الحركة والامتناع في حال العقد على حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير
منفصلتين بان قال اشقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل كحل الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال حققت هذه وبطل
بطل كحل الثانية فلم يوجب لراو للترتيب لا يبطل كحلا كما لو اعتقها معا ولو زوجه المصنوع في عقد واحد واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطل جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
بان قال اجزرت هذه وبطل كحلا لو قال اجزتها فبطلت هذه المسئلة يدل على ان الواو والمقارنة فاشارة الى الجواب والى الفرق بين المستبين
فقال لم يبطل كحل الثانية في مسئلة الاثنين يقتضي الواو وانما يبطل بناء على اصل اخر وهو ان كحل اذا عطف لعضها على البعض ولم يكن في اخر الكلام
بالغير ولا بالتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اشقت هذه وبطل لا يغير اخر الكلام اول لان معنى الثانية لو ثبت صرح كما حال لا يغير كحل
الاولى بوجه فيبقى الاول قبل التكلم ويعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامتناع لا يمتنع محلا للنكاح في مقابلة المحرقة حال توقف
النكاح الامتناع فانه لو تزوج امته لكما هو موقوف ثم تزوج حرة بطل كحل الامتناع اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامتناع الى المحرقة
والنكاح الموقوف معتبر بالتبطل النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزم حكم بمنزلة غير المعتقد والامتناع ليست محال بالتبطل النكاح منضم الى
المحرقة فلهذا بطل كحل الثانية بعد ما عتق الاول قبل الفرج من التكلم بعبارة لم يصح التدارك بعد ما عتقها فوات الحمل في حق التوقف
تبدل بخلاف مسئلة الاثنين لان اخر الكلام اذا كان لغير اول توقف اول الكلام عليه كانه في الشرط والاستثناء واخر الكلام منها لغير
اول لانه اذا انظم كحل الثانية الى الاولى صح كحل واذا ضم اليها بطل كحلها جميعا بينهما كحلا وهو معنى قوله واذا فصل بغيره سلب عنه
الحج من قبل آخره من شرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصار كالحج بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة
في المستبين يتبادلا بل انما هو بموجب الواو والعقد الزيادة وقد غلب جميعا على ما لاخير فيه ثم قيل لمن تشتتل بما لا يعينه فضولي وهو
اسطلاح العقلاء جميعهم الذين ليس بوكيل انفا كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كلمة بخبرها الباء متعلقة بكلمة اى كمالها
بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اى مثل دخولها على الجملة ككلمة مثل قوله هذا طالق ثلثا ومنه طالق ان الثانية تظفر
واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وبها فصل من الكلام بل للعطف
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب المشاركة في الخبر لان المشاركة انما ثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افتادتها بدونها لا بخبر
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فبطل دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان جملة الناقصة تشترك الاولى فيها ثم بالاولى
بعينه ولا يجعل كانه احدى مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو انما كانت الشركة فيما تم بالاولى لا يصار الى الاضمار وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة فقد
يقدر بالاولى فاذا قد رتبنا الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضي لعطف
لاستبداد اى التعريف بالشرط كانه اعم والشرط انفسه وليس في بيانه قوله ان دخلت الدار فانت لم تك ذكرا ان العتق وهو
افتاد الكلام الثاني في محصل تعليقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وزائدة تظفر بها اذا قال كحلعت بطلانك فانت طالق

ما انت مرعية اذ الواسي التليق كان المرض شرط الوقوع المطلق لدخول الواو فيه لا عكسه فاذا ثبت ذلك كانت المحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتفق التليق كان كل واحد واقعا
في المحال فلهذا يجوز اباحتها من وجوه اعداها من باب القلب كقولك عرضت الناقة على المرض اي المحرم على الناقة وهو شرط في الكلام قال الله تعالى
وكم من قترية انكسنا فجاءنا باسنا اي جانا باسنا فالكسنا على احد التاليتين وتعالى رويته وضمته فبقره ارجاؤه كان يكون ارضه سماء ا اراد كان
كون سماية من غير تارة فلهذا يكون التقدير كمن حررا وانت مرعا فلو كان امنا وانت نازل اي انت حررا وانت امن في هذه الحالة وانما جعل
على هذا لانه لا يلزم حقيقة الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التليق انما يلزم من التخيير وليس في وسع التكلم تخيير الاداء والنزول فكيف
يلزم تليقه الا يري ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ لم يتغير قبله ولو وجدت المحرية والامان سببا لا يلزم منها الاداء والنزول
ولا يلزم العمل بظاهره ولا يمكن العمل باللفظ جملناه من باب القلب الذي هو شبهة من اخراج الكلام على معنى مقتضى الظاهر وان يورث
الكلام بداهة وانت في ان قوله انت حررا وانت امن من الاحوال المقدرة كقولك تعالى فادخلوا غلدين اي مقدرين انكم لو دخلوا في حالة
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان التكلم من هذا الكلام عدم وقوع المحرية والامان في المحال فيكون معناه وادلى القامع المحرية
في حالة الاداء والنزول مقدر لان في حالة النزول ولما ثبت التكلم المحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما ان متعلقين بها
معدومين في المحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامرية الالة مقصودا للتكلم فاختص حكمه بصير معنى الكلام ادا
الفاعل حررا واذا كان كذلك كانت المحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول فعلق الاكرام بالاثبات في قوله تعالى انكسنا فذكر
في بعض الشروح انه لما جعل المحرية حال الاداء اي وصفه بالثبوت سابقا عليه في المحال لا يستدوي المحال ولهذه التسمية الموصوف
قوله واما الفاعل فانه للوصل والتعقيب يعني سوجبه وجرد الثاني بعد الاول بغير صلة حتى لو قلت ضربت زيداً فمضى كان المعنى ان ضرب
حرره ووقع محض ضرب زيد ولم يتناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل فتعمل في احكام العمل لان الحكم مرتب على المدة مرتبة ولهذا اي ولان مرتب الفاعل اذ ذكرنا اننا نحن قال لامر ان دخلت
بذاته الدار فمضى الدار فانت لما نزل في الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اي من غير ان تستعمل بينهما لعمل اخر
او يورث الدخول في الثانية من غير اشتغال بالعمل حتى لو دخلت الدار الاخرة او لا واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وتقدم فعل الفاعل على العمل الاصل ان تدخل الفاعل على الاحكام ولا يدخل على المدة لا يستعمل تاخر المدة عن العمل الا انها تدخل على
المدة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها وادام لا تخافا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترافعة من ابتداء وجود الحكم فيصير دخول
الفاعل عليها بغير الاعتبار كما يقال لمس جوفى قيد ظالم وجس ذى سلطان واضيق وشقة اذ انما اثار الفرج وانخلاص البشر فقد اناك
الفتوش وقد تجرت باعتبار ان الفتوش الذي هو حلة الابشار باق لعبادتها والابشار ليسى هذا الفاعل فاعدا لتليق لانهما بمعنى الام لتليق
والابشار لازم وتعد ليقار بشرية بمولود فالبشر اي صار فرحاً مسروراً بهيها بمعنى اللازم والمراد من الفتوش المغيثة ولهذا اي ولان
الفاعل قد تدخل على المدة فلما ان قال لبيد وادلى الفاعل فانت حررا ليعتق للمال لان الفاعل في مثل هذا الموضع التعليل فيصير معناه ادا
الفاعل لانك حررتي ببالعتق وليم دخول الفاعل عليه لان العلق بعد ما ثبت له وادام فاشبهه المستتر عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لما جعلت قوله وادلى الفاعل وقوله وانت حررا يتاخر كما هو حقيقة الفاعل والاداء صالح لاثبات المحرية التي هي صير كانه قال ان اديته

الى الفاعل فانت حركتها في صورة الواو لا القول ان جعلنا ذلك احتجيا الى اخبار الشرط والامتناع خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاعل على العلم ايضا خلاف الاصل لان موجب الترتيب والعلية سابقة على الحكم لا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بمقتضى الفاعل
من وجوب ان كونه مستندة يحصل الترتيب وكان اولى من الامتناع بقوله وانما تم للعلف على سبيل التراضي واما ان يكون من شرط
والعلف عليه سلة في الفعل التعلق بها فاذا قلت جازي زيد ثم عمروا قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما سلة ولهذا جاز ان نقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشرط لا يصلح ذلك في الفاعل ثم حمدا بحقيقة رحمه الله التراضي على وجوب القطع يعني يظهر اثره في الحكم والحكم معينا معي كان
بنزلة الوقطع الكلام ثم استأنف تولا جمال التراضي يعني هذه الكلمة وضمت بطلون التراضي فيدل على كماله اذا اطلق نصيرت الى الكامل وذلك
ان ثبت التراضي في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراضي في الوجود دون الحكم كان ثابتا من وجوبه دون وجوب الامر اي ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيبدا لمارا شر التراضي ونفس اللفظ ايضا تقدير كالمظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالمفصل بالسكوت وعند صاحب
التراضي في الوجود دون الحكم اي لوجبه اولى عليه اللفظ استرخيا كما في كلمة لبدء لاسي التكلم لانه متعلق حقيقة وكيف يجعل التكلم متصلا بالعلف
لا يصح من الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراماة تحت العطف بانه فيمن قال الى اخره هذه السلة على اربعة وجوه اما ان خلق المطلق
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها يقال انت طالع ثم طالع ثم طالع ان دخلت الدار فعند بحقيقة رحمه الله التعلق الاول في
الحال وينفوا ما بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجبا لغيره في اخره لغوات شرط التوقف
وبه لا اتصال فيبقى الاول في الحال وتبين لا الى حدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا تقدم الشرط يقال ان دخلت الدار
فانت طالع ثم طالع ثم طالع تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقا للحل اذا تعلق لا يزال في الحل ولذا الثالث لانها بان
لا الى حدة ولا يقال ينبغي ان يمتد الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعلق بالشرط ولا
له شركة فيما هم الاول ولا يغير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالع امر بلا سبب
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء كذلك اذا صار مستأنفا حكما لا نقول حصة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجودا هنا فاذا
التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اخترت حرف الفاء الذي لوجب الوصول حتى لو قال ان دخلت الدار وانتهى طالع
لا ثبت التعلق بالشرط وانما اخر الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند صاحب الكل
بالشرط في الوجود الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كانه ثم للعطف بصفة التراضي فلو جزم معنى العطف تعلق الكل بالشرط
ومعنى التراضي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا سمها تعلقا وان كانت غير مدخول بها تعلق واحدة ويلزم الثاني لغوات المحل بالمتين
قوله وتبيننا معنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل مستارا الواو واخر اعراف الفاعل والاتصال الذي بيننا في معنى العطف فالواو
لطلاق العطف وشم لعطف عقيد والمطلق داخل في العقيدة ثبتت بيننا اتصال معنوي بخير ان يستعمل معنى الواو وقال الله تعالى ثم كان النور
استنار اسي وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ لا ايمان هو الاصل التقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون
انك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراضي لبيان
تبائن المنزليتين كما انهما لبيان تبائن الوقتين في جازي زيد ثم عمروا وقال في هذه الاية جازي ثم التراضي الايمان وما بعده في المرتبة والفضل
عن العشق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التفسير انما الترتيب الاخبار لا الترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا المن كان مؤثرا وهو كقولك الشا عرس ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك حده اوله فالتا في قوله عرس
 من مطلق عرسين فرائى غيرنا فليكن عرسية ثم ثبات بالذى هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فاما الايجاب ولا وجوب فليكن عرسية
 قبل ان تحت بالاجماع قوله واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موصوفة للاخرا بل من الاول منفعا كان او موصوبا والاثبات الثاني على سبيل المثال
 لفظ فاما قلت جاري زيد بل عمرو كنت فاما هذا فليكن زيد ثم ثبات لك انك مطلق في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو فاما
 ما جاري زيد بل عمرو فليكن جارين ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمرو فاما كس فعلت ان ثبت لفي الجمعي لزيد ثم استدر كمة
 فاثبتة لعمرو الثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني عمرو فيكون لفي الجمعي ثابته لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل بعد
 دون حرف النفي والفعل معاكذا قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كذا لا كذا النفي الذي انقضت هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة المطلق المنفصل في اثبات الثاني معناه الى
 الاول على سبيل الجميع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين فطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع
 مما وقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين فطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاول بالاثبات الثاني مقامه والمقدر
 على الرجوع لانه لا يملك ولا على اقامة الثاني مقامه والى القاعه لانها لم تنطبق محلا بوجه الاول فكذا آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طالق
 اسرو واحدة لابل ثنتين فطلق ثنتين لان الاخير يحتمل تدارك المطلق وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى طلاقا لابل فلهذا يملك ان يعلق الثانية
 دون الاولى لان الرجوع من التوكيل صحيح قوله وقالوا جميعه رحمه الله وصاحبه فمين قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة فطلق هذه الطلاق بالشرط
 وقد بقي العمل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واما ما يتعلقين مقامه فلا يصح الرجوع لانه يعلق بالشرط على
 سبيل لزوم وتقيس الثنتين بالشرط لانه في وضعه وقد اتى به لان اللفظ في معنى فليجعل كان الشرط مثبتا هنا مذكورا لانه حذف
 اختصارا فيعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطه وصار كانه حلف بميمين بان قال لجانا دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاما دخلت
 مرة واحدة يقع الثلاث ونها بخلاف المطلق بالواو عند ايمينه رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحد
 وثنتين لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للمطلق الجبر ولا غير فيقتضي لقرا الاول ومشاركتا في اياه في الحكم فيصير الثاني منفعا
 بذلك الشرط بلا واسطه الاول ولا يصح منفردا بالشرط فلهذا لم يزم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لکن اعلم ان كل الاستدراك بما يقدر
 في الجملة التي قبلها من التوهم يحرق قوله ما رايته زيدا لکن عمر فللتوهم ان يتوهم ان عمر امرئى فانك كذا لکن هذا التوهم والفرق
 بينه وبين بل من وجبت احدهما ان لکن يخص من بل لانه الاستدراك لا يملك استدراك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرو
 بعد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمرو ولا يستدرك بلیکن الا بعد النفي لا نقول ضربت زيدا لکن عمرو وانما نقول ما ضربت زيدا لکن عمرو
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في حلف المفرد على المفرد فان كان في الكلام مملتان مختلفتان جازا استدراك لکن
 في الايجاب كقولك جاري زيد لکن عمرو لم يات فقوله عمرو لم يات جملة منفية وما قيل لکن جملة سلبية فقد حصل لاختلاف لكذا ذكره الامام
 عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي يختص بلطف المفرد على المفرد ولا يعلق الجملة على الجملة والى
 ان مرجب الاستدراك بهذه الكلمة اثباتا لبعده فاما النفي الاول فليس من احكامه بل ثبت ذلك بدليل وهو ان النفي الموصوفه ضربه بجملة

اللبيق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بجزئ الرتبة ولو كان تحت حرة وادته قد دخل بها فقال احدكم اني لو كنت في حق التمام ثم مرض الزجر به
الطلاق في المنة وانما حرمة غليظة ولا يصير الزوج فارا حتى ترشها وادته اطلاقا في حق الحرمة لعدم المنة والنشأ في حق الارث لكان
المنة لان حدها تعلق بالمال في نفسه فهو بالبيان فيها يريد الطال حقا ولو طلق احدى النساء الا بغيره ولم يكن دخل من خروج خاصة وانما
ثم من الطلاق في اخذ المتزوجة جازله كالحاح النكاح والاحت ناعته انما لا عدم المنة اذ يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وتزويج
اختصاصا في المحال ولو كان دخل من يمين لا يجوز كالحاح النكاح والاحت ناعته والاحت ناعته لكان المنة الا ترى انه لا يمكن من ذلك النشأ
والطلاق في المحال وعلى هذا فاقس المسائل في الزيادة والاحت قوله قد يستلزمها الكلمة لعدم ما يبدل لانه يقتصر بالكلام مثل يستلزمها في موضع الذي
لانها لما يتولد احد المذكورين غير معين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انفاء اشتقاق الجيب ان كان خبرا كما في قوله ما ريت وطرا والكا
شيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنع عنه وجوب الانتهاء عنها جميعا ونعم في الاباحة ايضا لا لما اطلق له الجاهلية شيئا في قوله جاز
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين ومجالاته احدتا غير معين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انما تجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا استقامتها ولا احد المذكورين والعموم مما ثبتت بعارض معين بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبتت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهذا اقرب الى الحقيقة فوجب القول بدعائه
لحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق في دفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك
فان قيل جالس الفقهاء او المحدثين فغير منه جالس احد الفرقتين او كلهما ان ثبتت الاثر في الى قوله تعالى وعلى الذين جادوا حزننا
نومى ففرد من البقرة والعموم حرمنا عليهم نحو سها الا ما حلت ظهورها او نحو اياها احتلظت لفظهم ان الاستثنا لما كان من التعميم حتى جوب
الاباحة مثبتت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منهما والى قوله ولا يدين زينة من الابوة لئن او ابائن الاية
ان الاستثنا لما كان موجبا للاباحة جازل من ابداء موضع الزينة لجميع مستثنى كما جاز لكل واحد منهم ففردنا انه موجبا في الاباحة
حرم الاجتماع بمنزلة اذا عطف الاستثنا تارة الى الواو في انه لو جالس واحدا من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
او كان جازلا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فالتقيده باباحة الجمع والواو توجب ولذا جاز
ولا نحتاج توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو عطف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بغير الواو
قوله وفلانا فانه لا يثبت له لم يكلمها لان او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد لو كلهما لم يثبت الا امرأة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لقد اعثت بجحد شيك حرمة اسم الله ولم يوجد الا شيك واحد ولو قال لا تكلم احد الا فلانا
وفلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثنا من الخطر فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان له ان يكلمها وكذا اذا قوله قد يجعل بمعنى حتى اعلم ان ادر حرف عطف كما مر
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معلق عليه منصوب كقولك لا لزمنك ولطيفني حتى فتلك باخماران وذلك انك قلت
لا لزمنك او لطيفني بالرفع عطف على الاول كنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت لزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان
القصود ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قيل لا لزمنك لطيفني وجبا خماران ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتدرى
قيل او تقدير المصدر كان قيل ليكون لزوم مني او اعطاك منك ونزل الكلام منزلة قولك لا لزمنك الى ان لطيفني وحتى لطيفني

بالصالحين فاذا قال لا عدي حزان لم اضربك حتى يصيح فاحذر في الضرب ثم اقطع اي متين قبل العصباء بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
 يستعمل الاشارة بطريق السكران وكان شرط البرز هو الداء في الغاية الضرورية لا مقصورا وكان الكف محتمل في الفعل لا محالة فيكون شرط الاحتشاق مقصورا
 ايضا والعين يصح دلالة على الاطلاق من الضرب لان الانسان قد يتبين من الضرب بغير فصل فاية فوجب العمل بتعدي الغاية وجعل في عليها فكان
 الكف من الضرب قبل وجود الغاية شرط الاحتشاق فان اقطع قبل الغاية كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقة عرف كافي في السوء المذكورة فان
 الغيب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الكاتب بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
 الشديدا لانه على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
 غاية لبيان شدة الضرب مقصورا عرف ولو قال ان لم اترك فدا حتى تغدي فعدى حرفاياه ولم يغديه لم يثبت لان التعدي لا يصلح في اليا على
 اعتبار الايتان بل هو واعي اليه وكذا الايتان ليس بسندام ايضا الا ترى انه لا يصلح ضربا لمدة فقات شرط الغاية جميعا فلم يكن حمل على
 الغاية ولكنه يصلح للتعدي لان الايتان على وجه التعظيم احسان يد في الى الترويض سببا في احسان الى منزلي الزائر ومن هذا قيل قوله
 عليه السلام من زاهيا ولم يترك شيئا فكان زاهيا وارتيا والنعدي صالحه للجزاء لانها احسان ايضا فصالحه كفاية للاحسان فيحمل على الجزاء
 فعبار شرطه فعل الايتان على وجه يصلح سببا للجزاء لانه اذا وجد ولو قال عدي حزان لم اترك حتى تغدي عندك وان لم تأتني حتى تغدي
 فعدي حزان حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التعدي من هذا لا غير عند الاباحة احسان فلا يصلح سببا للايتان
 ولا يصلح ايتان سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لايتان فمقدرا لمحمل على الجزاء ايضا فحمل على العطف بمعنى
 الغاء وبمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فينتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اترك فاعدي عندك قوله ومن
 ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجوز سميت حروف الجوز لانها تجري فعلا الى اسم نحو مرت بزياد واسما الى اسم نحو المار والزياد الى المار
 فلما لصاق هو معنا ما يدل له استعمال العرب ابانهم وهو اقوى دليل في الفقه كالنقص في احكام الشريعة ثم الاصلاق يقتضي طرفين ملصقا
 ولصقا به فادخل عليه الياء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فحقى قوله كسب بالقلم الكناية بصق والقلم ملصق به ومعناه العتق الكناية
 بالقلم ولهذا اى ولا نسحق الاصلاق والاصلاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرني بالقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم وان اخبرته اخبارا ملصقا بالقدم والصاق والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل شيء فكان شرط الاحتشاق الاخبار
 بطريق الصدق فلا يثبت بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرني ان فلان قد قدم حيث كان شرط الاحتشاق فيه خبر والاخبار
 صدقا كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتناول الثاني الاخبار وصا كما قال ان اخبرني خبر قدم فدل على ان خبر
 الكلام والحد امر كان او سيكون بخلاف كيتونه الى الخبر وكان شرط الاحتشاق نفس الخبر فدلنا ان الصدق والكذب والايام على ما ذكرنا
 قوله ان كنت تحبني قبلك فكذلك قال كاذبا حاك حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبة لم يلحق في القلب لان اللسان
 جعل خلفا من القلب لعدم امكان الاطالع على ما في القلب فلم يثبت اليه فاما القدم فامر محسوس فاجتبه الاصلاق به وهذا ايضا بخلاف
 قوله ان علمتني ان فلانا قد قدم فعدي حزان لم يثبت الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني بالقدم لان لا عدا من بالقدم
 العلم بالباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمعق فلم يكن لاعتبار بالباطل اعلا ما فاما الاخبار فانها ثابت النجس وهو اسم لا يصلح اياها على المعنى
 في العرف فصارت ملحق على الصدق والكذب الا ترى ان يقال هذا خبر بالباطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

ص

قوله وعلى الزام كونه على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقا على غيره ويقال زيد على اسفل لتسفل
عليه ومنه قولهم على فلان ومنه لان الدين يستعمل من يزمه وكذا يقال ركب دين وهو معنى قوله على الزام في قوله على الف درهم يعني
الما كانت فيه الكلفة موضوعا للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء
في فلان على كذا في الزم ودون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للايجاب والالزام باعتبار اصل الموضوع فكان مطلقا الكلام محمولا
على الدين لان الاستعلاء فيه لان لعل به الودية فيقول على الف درهم وودية فمقتضى لا يثبت الدين لان على يحمل معنى الودية من
حيث ان فيها وجوب الحفظ فحمل عليه لانه الدلالة يستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء المتعلق بالشرط فيكون لاننا عند وجوده وكان
استعمالنا في الشرط بمنزلة حقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يمتاز كما قوله فيما بعد قال الله تعالى يا ايها الذين
على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشتراك بالشدة اسم المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب الفقه لان على صفة
المبالغة يقال بالغة على كذا لانه لما دى الى معنى الشرط اذا المبالغة تؤكد كذا الشرط توسع الفقهاء في ذلك فقلنا وان معنى الشرط على
هذا الاصل قلنا واذا حاصر المسلمون حصنا قتل راس الحصن استوفى على عشرة من اهل الحصن على ان اتجه عليكم فقالوا لك ذلك فخرج
الحصن فوا من وعشرة دلالة اننا من لنفسه لفظا بقوله استوفى وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والنجار
في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخل في امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بجزء من خط باعتبار ان داخل في امانهم
لانه اثناس لنفسه بلفظ مائة ولا باعتبار ان مباشر لانهم تاف ذلك لا يصح فقرنا ان ذلك على ان يكون معينا لمن تارة
لان امانهم باعتبار ان التعيين في المحمول كالايجاب لمبتدأ من وجه معلما لقوله استوفى وعشرة او عشرة حيث كان الجبار
في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يحمل نفسه داخل من امان العشرة وانما حطفت امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لان
ولان اليه التعيين قوله وبما لمعنى الجبار في المعاوضات المختصة وهي التي يخلو من معنى الاستعلاء كالبيع والابارة والتكليف بان تال الجبار
على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجك على كذا لان العمل لما تعدد مقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العمل
في هذه التعريفات لازم والزمه ناسب للاتفاق فان اشئ اذا الزم الشيء كان له صفة لا سماه ولا يحمل على الشرط لان الساميات
المحصنة لا يحمل التعلق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل تصحيح الكلام واخر لقوله المحصنة عن المعاوضة التي ليس بمحصنة كالطلاق
على مال فانها اذا تالت لزوجها طلقته ثلثا على الف درهم حمل على الشرط عند ايجافه رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
الطلاق رجعيا وعند ما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجيب عليها ثلث الف وكان بالطلاق بنا كما لو تالت طلقته ثلثا على الف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المالم عليها عوضا عن الطلاق وكذا على تحمل معنى الباء وقد بدرت من جانبها تحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة المحال عليها فصار كقولهم اصل هذا الطعام الى تنزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله كذا على الزم كذا بيا وليس بين الطلاق وبين ما لمعنا متعاضدا فينقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق ولا يتم كجب
المال او يجب المالم ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بناء الكلام
اللزوم وبين الشرط والجزاء ما لمعنا فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من العمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
هنا لان الطلاق وان وقع المالم يصح تقييده بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صحيح ولم يصح معنى

العاوذة من صفة التبيين لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر التمام انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتب من فلان الى فلان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من سلع وقد يكون مرادة كقولك ما جاني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكوفة والباب تابع حتى قال المحققون انهم اكل رابع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو النحر الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيما سواه ذيل واليه مال المصنف وراى في بعض نسخ اصول الفقهاء التبعض وابتداء الغاية جميعا عن الفقهاء او كل واحد في موضع حقيقة ولهذا اى ولا يخفى على من قال الوجيزة رحمة الله فيمن قال لاخر الحق من عدي من حيث حقيقة كان لانه ان يعقلم الا واحد منهم فان يعقلم واحد بعد واحد فحق الا الاخر وان يعقلم حقه فحقوا الا واحد منهم وانما رغبة الى المولى وعند هاله ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم اجنس اى البسيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهذا المراد بحرف من غير عدي من غير عديا ولهم جميعا كما في قوله من شاء من عدي حقيقة فهو خروجه قول ايجيزة رحمة الله ان المولى جميع من كلمة العموم والتبيين فوجب العمل بحقيقة ما آمن والعموم اصل لا خاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم لا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان تبقيص عن الكل واحد يصير ما يتناول ولا اكثر وتحقيق العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل بالتبعض فيه لاني خيرة بكتاب قوله من شاء من عدي حقيقة فاحقة فانه ان تناول البعض ايضا لدخل حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت التبعض عامة وهي المشية لان في الصلة معنى اصفة فتم ضرورة محرم الصفة فاستطاع الوصف بهذه الصفة مخصوص اى التبعض فاما البعض في المنافع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذا المشية فيه استندت الى الخاطبة فتبقى معنى التبعض متبينة بصفة العموم فبينا ول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فبهم منه وجوب القطع للشرع كقولهم ولو قيل اقطع من السارق من حيث لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال امر بالمضروب كما يقال زيد الغارب شي معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكمية قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك السئلة فلم يتم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسبه وصفنا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا المضرب تاسم الغارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار ان شرطه لا يشرط ذلك في العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العنق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانه الغاية على مقابلة من اى هي يدخل في الغاية التي فتى بها صدر الكلام كما ان من لا ابتداء الغاية اى هي تدخل في الغاية التي يتبدا بها صدر الكلام يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة فالكوفة شقطة السيرة كما كانت البصرة مقيدة وبقول الرجل انا اليك اياه انت خاتمي وبقول قمت اى فلان ففعله شهاك من مكانك ولذلك استعملت في احوال الديون لان احوال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمظرة الى سيتره لان الامارعة لا وبوجوب والمير ترزول العلة ولو دخلت البصرة فيه كان منظر في كذا الصالحين معسروا وموسروا وكذا قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل لوجب الرضال وما يدل على الدعوى قوله فترات القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن كونه رسالا دليل فيه على امره قوله تعالى الى الرافق والى الكعبين فافقه عامة العلماء بالا حياطة فكلوا بنحوها في الفصل واخذوا

في كلمة ان نعلمنا المشاركة لزم في باب الجزاء فذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يطلقك عقيب التمين والما اذا فاداه الوقت
 المتخلص ولذا يدخل على امرئ ان يشتغل فلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجزاء لما بينا قوله ومن وما وكان تدخل في باب الباب اسي في نوح
 الشرط من زمانا سبيلها على ان شرطان كل باسما لا يتينا ولما بينا في عموم الاما لا تلا في العموم لا يجانها والعموم في الشرط مقصورا على كل شخص كل واحد
 من الافراد بالذات كاستدرااة تعسر والتردد في هذا المعنى مع الجزاء باناساب ان يقبل من باسما اكرهه وانصتحت قوله تعالى من عمل صالحا فليكن
 وانشى وهو مؤمن ففخيمه واما تقديره الا انفسكم من خير فجدوه عند التدوين لما من المسائل من شائنا من جدي في عمدة فهو من دخل هذا المعنى
 على راس من دخل الدار فهو راس البيت فلا نفلي واما ذللك على فلان فعلى من يقبل لزوات من يقبل والصفات من يقبل وذو اسما لا يقبل
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمرا او شجاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل واما كذا فيجب عموم الافعال
 حال الله تعالى كذا نصبت بلودهم كذا ما ذه جزا نصبت الى كذا كل نصارت اداة لذكر الفعل ونصب كل على الظرف والعاقل فيه الجواب كذا في
 بين العاني فاذا قال كذا تزوج امرأة فني طالق فترجى امرأة من حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فني طالق فترجى امرأة من
 حيث لا يثبت في المرأة انية لا تخار جيب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ما خذ من الاكيل الذي هو محيط
 سبورا راس فذلك لوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الاسطة الاسماء اذ لاضافة من الاسماء اذ لاضافة
 من نصاب الاسماء ان نصبت الى موصوفة توجب احاطة الاجزاء وان نصبت الى كذا توجب احاطة الاخر وانصت قوله الرجل كل التفاح
 حاصف ايجيب اجزاء التي ليوكل كذا ولا يصح كل تفاح حاصف لخواصة بعض منه واذا نصبت معنى الشرط لولي الفعل ليد الاسم المضارع
 كل صفة للصفة الشرطية اذا الاسم لا يصلح لكذا لانه لا بد للشرط من ان يكون مستردا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب الاحاطة
 على سبيل الافراد كسيرة الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذالقة الموت فنعني الاحاطة ليستقار من كل وجه معنى الافراد يستقار من المضارع
 اليه اذ هو مذكور في موضع الانبثاق ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالافراد في ثبوت الجزاء لكان ليس سمي غير فاذا قال الامر كل من دخل
 سكر هذا المحض اوله راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد
 فتعد كذا سبيل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تينا وله خاصية وكان ليس معناه غير فيكون لكل واحد منهم راس لو دخلوا متواترين كان
 انقل الاول خاصة لانه كل الداخل اول لان من دخل بعده ليس بالاول عين سبعة غيره بالذخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
 غيره بالذخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
 سكر اوله كذا فان متناك اذا دخلت العشرة معاقد كمن لم يشي لان كلمة من توجب عموم المحض ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
 كان ليس سمي غير وعلى اعتبار معنى العموم ليس فهم اول اذ هو اسم لغيره سابق ولم يوجد فذلك الجمل العقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
 اذا قال جميع من دخل هذا المحض اوله راس فدخل عشرة معاقد كان انقل اكل واحد منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع لان
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فهم راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارا كان
 كل واحد من الداخلين تينا وله لا سبب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وتدر بالتمج باله هذا آخر
 ما قصد به من شروح مسكاته في الكتاب وقد اريته من اصحاب مسؤل الامانة والاصحاب قدس الله تعالى على الشرح في هذا الامر المهم فغلب
 راسا واول لضعاب هذا المطلب اسد لهم بحودة وامانة فبذلك محمودي في توضيح ما يستهم من عقائد والبحر سرحدي في شروح

لنفسه من دلائله واثباته في تعظيم القائله وفتح مناهج الاسكان واجتهدت في شرحه لئلا يكتفى بكتابه بيان ما وضعه من بيان حكمه من يوم
ما نيت فيه شدا في الفكر وكم من ليله تاسيت فيه مشاق السمع حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلال نعم الله
علي وغرأب اكرمه ولطائف بره وزمأب القاسم والسؤل من فضل العظيم وكرمه الميم ان يجعل مقاماتي ذرية الى الفناء لا يجعل في الدنيا
وتبيد الى الثواب الجزيل في العقب وان يصيرني من الناكرين لئلا انعم النماك الكرم الذي انعم به على محمد وآله العالين والصلوة على سيدنا
محمد وَاكْرَامِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ أَفْضَلُ كِتَابِهِ وَمَا لَمْ يَمْحُ وَلَمْ يَنْفَرِ فِي رِجَمِ التَّعْبِيدِ قَالَ امِينَا

خاتمة

يقول الفقيه المظفر الى رحمة رب الكريم النكسر محمد ابراهيم خفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يشاء ويجعل
الانعام انيسا به الذي جعلنا من خيراته انزعت للناس بلا شك ولا ارتياب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخوقات بلا ريب +
وميزجنا في كتابه الصلوة والسلام على افضل العالمين وعالم النبئين سيدنا ومولانا محمد اجمل من ارقى الكثرة بفضل الخطاب +
وعلى اصحابه القانتين بكل فضل مستطاب + ولعلنا علمنا شرا الاخر ان علماء كنيسته مورد في اصول الفقه كتابا جمعا ومجلا
نحتم التحقيق الحق من اختلاف المذاهب + وسواء في الوضوح تدقيق الخطاب + وكان بعضها افضل من بعض خصوصا
كتاب التحقيق المعروف بقباية التحقيق مشرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان
الطريقة مولانا حاسم الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكي المعروف بمهر جسامي شيخ الاسلام
والسليمان برهان الشريعة الفضل علم الهدى علامه الوردى مصباح رموز الدقائق +
مفتاح كنوز المحتائق + المشتهرين الفقهاء اولى الحكم والتبجيرة والعلما ودي
النعم والتبجيرة مولانا عابد العزمي بن احمد بن محمد البخاري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلية الناشر

الحمد لله الذي له العظمة والجلال ، ومنه الألام والنوال والصلاة والسلام على
رسوله محمد الذي بين لنا الحرام والحلال ، وعلمنا الكتاب والحكمة على وجه الكمال ، و
على آله واصحابه الذين ميّزوا الهداية عن الضلال .

أما بعد : فان مكتبة مير محمد بكراتشي - لها احتست اوارتنا ضرورة

طلاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز متع غير مغل ولا مغل ، مقبول عند
المدرسين والدارسين وكافل لحل مشكلات (المنتخب المحامي) للعلامة الاخشيتي المتوفى
سنة ١٢٢٢ هـ ، فها وجدنا في الشروح القديمة والجديدة مثل شرح عبدالنزي البخاري المتوفى
سنة ١٢٣٠ هـ كتاب التحقيق (المعروف بغاية التحقيق) في جودة الاسلوب واحتواء المسائل
الضرورية وحل مشكلات اصول الفقه شرحا آخر ، فاردنا طبعه ونشره مستعجلين باخذ
الصورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نوكشور) رفعا لحاجة طلابنا الشائقين يسهل امكانياتنا
ونسأل الله تعالى ان يوفقنا باحسن من هذا الطبعة واصعها في اسرع وقت آمين .

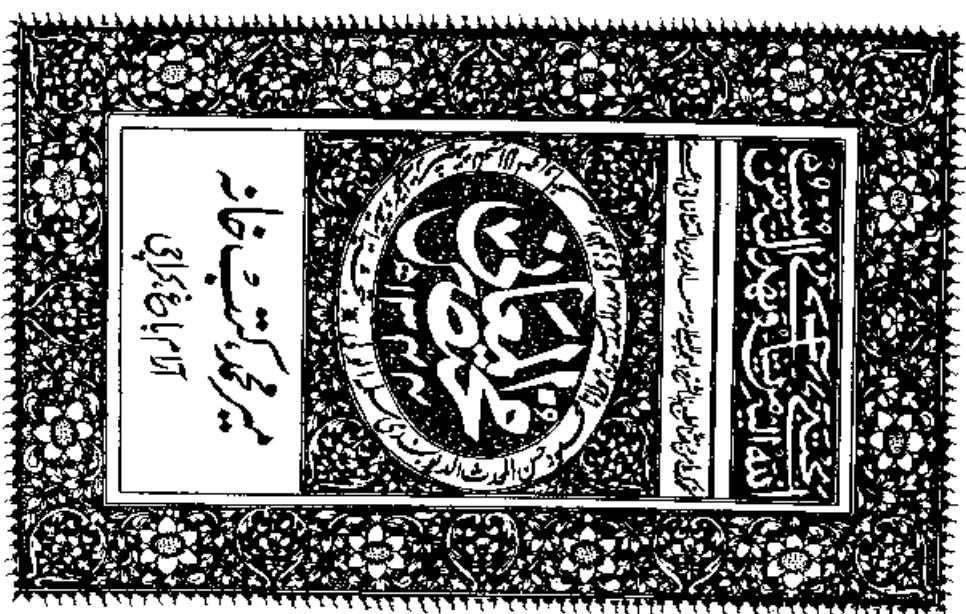
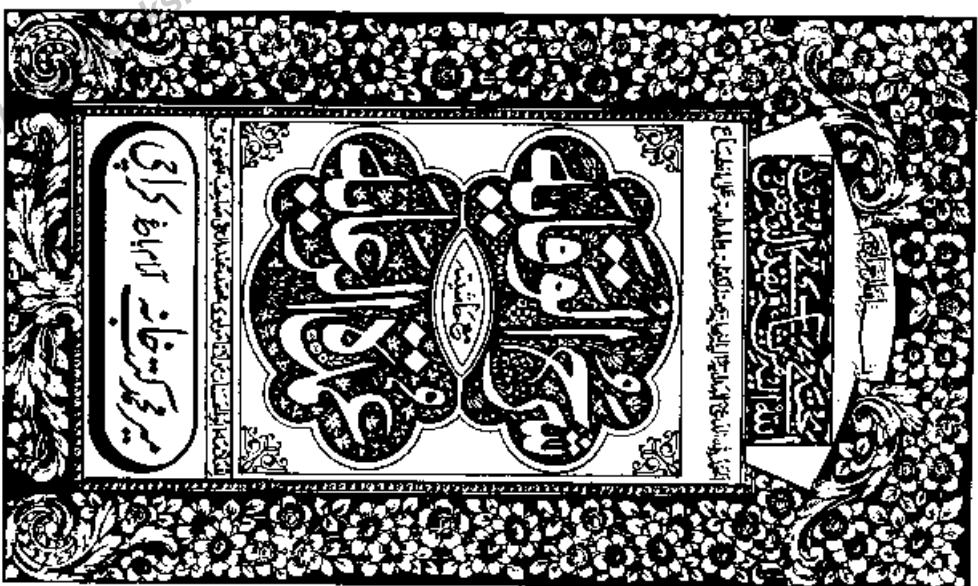
ترجمة الشارح

عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاري الامام البحر في الفقه والاصول ، تفقه على
عمه الامام محمد الهايبرغي .

مصفاته

من تصانيفه :- ١ - شرح اصول الفقه للبزدوي (كشف الاسرار في اربعة اجزاء)
٢ - شرح اصول الاخشيتي (هذا) وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين
الكاك له حين اجتمع به ببرمك وتفقه عليه ، وصل فيه (في شرح الهداية)
الى النكاح واخترته المنية (٧٣٠ هـ) رحمه الله رحمة واسعة .
الجواهر المضيئة ٣١٧ .

(خادم اكتاب والسنة مير محمد)



ایضاً شدہ خواہش و بین الشہور کے تمام حقوق محفوظ ہیں

حَمْدُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَثِيرٌ مِمَّا

قد استنتج بفضل الله العجليل طبع انوار المكنون و
سرايا التاويل واسمته عند عامة اهل العلم

النفس البیضاء

الحواشی المفیدة

هذا القلم

المولى العلامة عبد الكريم الكوراني رحمه الله

سرى في هذه النسخة انتقادات ائمة

١- لم يترك حل مشكل

٢- يولغ في تصحيح الحواشی القديمة عن الاغلاط وزيورات عليها اضافات مفيدة من المصحح العلامة

٣- ادرج مسائل لا تدرج في المسائل المختلف فيها بين المذاهب والافهام

٤- التزم فيها بالكتاب المأثور في الحواشی ليسهل اليه الرجوع عند الحاجة

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی

میر محمد کتب خانہ

کی قابل قدر دینی و علمی کتابیں

سنن ابن ماجہ (عربی) محض مع رسالہ ماتس الیہ الحاجہ
لم یطالع
سنن ابن ماجہ
سنن ابی داؤد (عربی) محض
تفسیر بیضاوی مع العواشی المفیدہ (عربی)
التوضیح والتلویح مع حاشیہ التوشیح کامل ۲ جلد
نور الانوار مع قمر الاقمار و سوال جواب (عربی)
جامع ترمذی شریف (عربی) مع الثواب المحلی تترہ
المسک الذکی۔

سنن نسائی شریف (عربی) محض مع اسماہ الرجال
شرح تہذیب (عربی)
شرح ابن عقیل (عربی)
شرح عقائد نسفی (عربی)
شرح مآء عامل (عربی) کلن
شرح وقایہ (عربی) اولین مع حاشیہ عمدۃ الراعیہ
وآخرین مع کلمہ

موطا امام مالک (عربی) محض۔
موطا امام محمد (عربی) محض
حاشیہ الطمطاوی علی مرقی الفلاح (عربی)
شرح معانی الآثار (طحاوی شریف) کامل ۲ جلد
دیوان حماسہ (عربی)
الحسامی بالثانی (عربی)
الحسامی مع شرح نظامی (عربی)
ذریۃ النحوشرح ہدایۃ النحو (عربی)
مفتاح العربیہ کامل جارحہ
ریاض الصالحین (عربی) جدید ایڈیشن
مع
تخریج الاحادیث۔

گلستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
بوستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
مالا بدمنہ (فارسی)
اللباب فی شرح الکتاب (میدانی)
مختصر المعانی بحواشی شیخ احمد
مختصر الوقایہ فی مسائل الہدایۃ
مرقاۃ الفلاح شرح نور الایضاح
المختصر القدوری مع ملہ المسی التوضیح الضروری (عربی)
مسلم الثبوت مع حاشیہ مفاتح البیوت (عربی)
مسند الامام عظیم مع شرح تنسیق النظام (عربی)
المفردات فی غریب القرآن (عربی)

کمال صحت، اضافات مفیدہ، حسن کتابت اعلیٰ کاغذ اور دیدہ زیب
طباعت "میر محمد کتب خانہ" کاروائی طرہ امتیاز ہے۔
(فہرست کتب مفت طلب فرمائیں)

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی