

25
بسم الله الرحمن الرحيم
الواضع ود
بارقة تانار بازار
عليه رحمة البار

هذکما رتوفنا فتح فتح

6

6

6

بسم الله الرحمن الرحيم
 حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الشفاء اليه ثانياً
 وعلي افضل رساله محمد واله مصلياً وفي خلبة
 الصلوة مخلصاً ومصلياً وبعد فاتح العبد المتوسل
 الي الله باقوي الذرية محمد بن مسعود بن حجاج
 الشريف سعد جده وانج جده يقول لما وقعني الله
 بثاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته
 وافتح مغلفاته معرضاً عن شرح المؤلف التي من
 لم يجلبها غير اطاب لاجل له النظر في هذا الكتاب
 واعلم اني لما سوت كتاب التنقيح سارع بعض
 الاصحاب الي انتسابه ومباحثه وانتشر النسخ
 في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل
 من التغييرات وشيء من الحو والاثبات
 فكتبت

كتاب التنقيح في اصول الفقه
 تأليف السيد محمد باقر
 صاحب كتاب التنقيح في اصول الفقه

فكتبت في هذا شرح عبارة المتن على النمط
 الذي تقررت به في النسخ المكتوبة قبل التغيير
 الي هذا النمط ثم ليتمسك اتمامه وقضى بالانقائه
 ختامه مشتملاً على تعريفات وتوضيح مؤسسه على
 قواعد المعقول وتفرقات من صحتها بعد ضبط
 الاصول وترتيب ابيق لم يسبقني على مثل
 احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان
 العالم الي هذا الامد شعيت هذا الكتاب
 بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله مسؤول
 ان يعصم عن الخطاء والحلل كلامنا وعن السهو
 والذلل اقدمنا واقلامنا اليه يصعد الكلم
 الطيب افتتح بالضمير قبل الذكركم ايدل على
 حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف
 لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام بقوله تعالى
 وبالحن انزلناه وقوله تعالى انه لقران كريم

كتاب التنقيح في اصول الفقه
 تأليف السيد محمد باقر
 صاحب كتاب التنقيح في اصول الفقه
 كتاب التنقيح في اصول الفقه
 تأليف السيد محمد باقر
 صاحب كتاب التنقيح في اصول الفقه
 كتاب التنقيح في اصول الفقه
 تأليف السيد محمد باقر
 صاحب كتاب التنقيح في اصول الفقه

في المتن والاشارة

وقوله الطيب صفة للكلم والكلم وان كانت
جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالهاء
يجوز في وصف التذكير والثانيث نحو غسل
ماوية وحل منقعر من محامد لاصولها من
مشارع الشرع ماؤلفر وعرا من قبول القبول
تما والقبول الاول ربح الصبا علي ان جعل اصول
الشرع مهيبة المتب^ة وفر وعها دقيقة حواشي
اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني^{التي} علي
اربعة اركان فقصر الاحكام واحكامها بالكمات
غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصودات
خيام الاستنارة ابتداء لقلوب الترسخين فان
انزل المتشابهات علي مذهبنا وهو الوقف
اللازم علي قوله تعالي وما يعلم ثوابه الا الله
لاستلاء الترسخين في العلم كبح عنان ذهنهم
لما من^ت لكونه
عن

عن التفكير فيها والوصول الي ما يشتا قون اليه
من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر
احدا من خلقه عليها والنصوص منصتة عايس
ابكار افكار المتفكرين منصتة العروس مكان
يرفع^{عليه} العروس للجباقة وكشف القناع من جمال
بجملات كتابه بسنة نبية المصطفى وفصل خطابه
اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلي الله
عليه وعلي اله واصحابه عارض كعلام الدين باجماع
المجتردين ووضع معالم العلم علي مسالك
المعتبرين اراد بجماع العلم الجلال التي يعلم
القائمين بها الحكم في القيس واراد بالمعتبرين
بكر الباء القائمين ومسالكم هي مواقع لكونهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الي الاحكام
الثابتة في الفروع فبدا سلوكم هو لفظ
النقص فيجب^{ون} منه الي معانيه اللغوية

الظاهرة ثم منها الي معانيه الشرعية الباطنية
 فيجدون فيها علامات و امارات و ضمها
 الشارع ليهدو بها الي مقاصدهم و لما قال
 النبي علي اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الارقان
 الاربعة وهي الكتاب و السنة و الاجماع و التماس
 علي الوج الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها
 و بعد فان العبد المتوسل الي الله تعالى باقوي
 الذرية عبدياته بن مسعود بن تاج الشريعة
 سعد جده و جد سعده يقول لما رايت قول
 العلماء مكنت علي مباحة اصول الفق
 اي مقبلين عليها من الكلب علي وجهه سقط
 عليه فان من اقبل علي الشئ في غاية الاقبال
 فكان الكلب عليه للامام مقتدي الائمة العظام
 محمد الاسلام علي البندوي بوجه انه دار السلام
 وهو جليل الشأن باهر البهرمان مروز كنوز
 معانيه

في كل عصر و زمان

كتاب 9

في اصول الفقه

معانيه في صور عباراته موز غواض نكتته في
 دقائق اشاراته و وجدت بعضهم طاعينين
 علي ظهور الفاظه لقصور نظرهم عن مواضع
 الحافظ اي لا يدركون باه حان النظر ما يدركه
 هو بالحافظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اوردت
 تنقيح و تنظيم و حاولت اي طلبت تبين
 مراده و تفهيمه و علي قواعد العقول تاسسه
 و تقسيمه مؤردا في زيادة مباحث الحصول
 و اصول الامام الدقيق جمال العرب ابن الحاجب
 مع حقيقات بدعيه و تدقيقات غامضه
 منيعة فكلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
 الضبط و الايجاز متشبها باهداب السحر
 بعروة الايجاز اختار في الاعجاز العروة و هي
 السحر الاهداب لان الاعجاز اقوي و اوثق
 من السحر و اختار في العروة لفظ الواحد

معانيه

في اصول الفقه

وفي الاطلاق لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام
 ان يؤدي المعنى بطريق عوابع من صج ما عده
 من الطرق ولا يكون هذا الا واحد فاما الشعر
 في الكلام فهو دون الاعجاز وطرفه فوق الواحد
 فاورد في لفظ الجمع وسميته بتفصيص الاصول
 وانه تعالى مسئول ان يمتنع به مولفه وكاتبه وقاريه
 وطالبه ويجعل حاله لوجه الكرم انه هو
 البر الترخيم اصول الفقير اي هذا اصول الفقه
 او اصول الفقه ما هي فقرتها اولاً باعتبار الاضافة
 وثانياً باعتبار ان لقب لعلم مخصوص اما تعريفها
 باعتبار الاضافة فيحتاج الي تعريف المضاف والمضاف اليه
 فقال الاصل ما يبتني عليه غيره فالابتداء شامل
 للابتداء الحسي وحر ظاهر والابتداء العقلي وهو ترتيب
 الحكم على ملته وتعرفه بالمتناهي لا يطرده وقد
 عرفه في الحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي
 اي عرق على البرزوي بالمتناهي اليه قول الامام في يحتاج اليه
 تعريف

كتعريف الالحيات الحقيقية واما السمي كتعريف
 الالحيات الاعتبارية كالزنبق اشياء من امور هي اجزؤه
 باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل
 والفقده والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي
 يتبين ان هذا الاسم لا ياتي شيء وضعه وشرطه
 لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد
 صدق عليه الحد ووالعكس اي كل ما صدق عليه
 الحد وصدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان
 حيوان ماش لا يطرده ولو قيل حيوان كاتب بالفعل
 لا ينعكس ولا يشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي
 اي بيان ان لفظ الاصل لا ياتي شيء وضعه فالتعريف
 الذي ذكره في الحصول لا يطرده لانه اي الاصل لا يطلق
 على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة
 الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط
 كادوات الصنعة مثلا فعلم ان هذا التعريف
 الات كعريف في رتبته

ان التعريف الاسمي
 مثل الانسان كاتب بالقوه
 لانه يجمع المراد
 ويشتمل كل كاتب بالقوه
 ينعكس هذا لانها كذا
 المراد جامع ذلك
 كالتعريف
 او كقولك ان هذا
 كالتعريف
 كالتعريف
 كالتعريف

صا دق علي هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها
 والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء
 لا يسي أصلا فلا يصح بهذا التعريف الاسمي والعقبة
 معرفة النفس ماله وما عليها ويزداد عملا فيخرج
 الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
 ومن لم يزد اذرا والشمول عند التعريف منقول عن
 ابراهيمية رحمه الله فالمعرفة اذراك للجزئيات عن دليل
 فيخرج التقليد وقوله ماله وما عليها يمكن ان يراد
 ما ينفع به النفس وما ينصرف في الاخرة كما في قوله
 تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد
 برهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المخلص
 اما واجب او مندوب او صباح او مكروه كراهة
 تنزيه او مكروه كراهة تحريم او مام فهذه ستة
 ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترتيب
 يعني عدم الفعل صارت اثني عشر ففعل الواجب

فما كان في الواجب والمندوب
 فمما كان في الواجب والمندوب

والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
 تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي
 لا يثاب ولا يعاقب عليه ولا يدخل في شيء
 من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب
 وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما
 وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما
 يعاقب عليه فالسبعة الباقية تكون من الاول اي مما
 لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر
 عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه شتم
 العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وعليها
 ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه
 تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب
 وترك الحرام والمكروه مما يجب عليها بقى فعل
 الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب حريص
 عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز

عطف على يمكن القيد الرباعي

سبعة
 اريد من المندوب والمكروه تحريما
 تنزيها والباقي والواجب
 تنزيها والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه

اي ترك الحرام والمكروه تحريما والباقي
 تنزيها والواجب والمندوب
 الوجب والمندوب
 تنزيها مما يعاقب عليه

اي ترك الواجب والمندوب وفعل
 المكروه تحريما والمكروه تنزيها
 المباح والحرام وترك
 الاخير لا يثاب عليه

لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف
واذا عرفت هذا فالمراد بالعلم ^{الذي لا يكون بين العاقلين} والاعتقاد
واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية والعليات كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها ومعرفة مالها وما عليها
من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها
وما عليها من الوجدانيات هي علم الاطلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة
ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العلويات
هي الفقه المصطلح فان اردت بالعقد هذا المصطلح
زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت
ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تنزد وابوجيفة
رحمة الله انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول
اي اطلق العقد على العلم بمالها وما عليها سواء

كان من الاعتقاديات والوجدانيات والعلويات
ثم سمي الكلام فقرا كبيرا وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس
والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم
هنا اسناد الامر اليه ويمكن ان يراد الحكم المصطلح
وهو خطاب الله تعالى المتعلق بالحق فان اريد الاول
يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات وبالشرعية العلم بالاحكام العقلية
والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد
الثاني فقوله بالاحكام يكون احتمارا عن علمها
سوي خطاب الله تعالى المتعلق بالحق فالحكم بهذا التفسير
قمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على
الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف
على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي
ونحوهما لا يتوقف على الشرع فتوقف الشرع عليه

هذا العلم هو العلم بالاحكام الشرعية
التي هي واجبة على العاقلين
والعلم بالاحكام الشرعية
التي هي واجبة على العاقلين
والعلم بالاحكام الشرعية
التي هي واجبة على العاقلين

ثم شرعي اما نظري واما على فقوله العلمية احتراز
 عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الابناء
 تحت وقوله من ادلتها اي العلم اليقيني الموصوف
 من ادلتها المحصورة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد
 يخرج التقليد لان القلند وان كان قول المجتهد دليلا لكنه
 ليس من تلك الادلة المحصورة وقوله التفصيلية
 يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الجب
 على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف
 القيد بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف
 الشرعية فقال والحكم قول مطابقتة هذا التمر بن منقول
 عن الاشعري قوله مطابقتة تعاليمه الشرعية مع المطابا وقوله
 المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فيجب في الحد
 نحو خلقكم وما تعلمون مع انه ليس بحكم فانه يرد بقوله
 بالاقتضاء اي الطلب وهو ما يطلب الفعل بما كالايقان
 او غير جازم كالندب او طلب الشرك جازما كالتمجيد والاولى
 او

بشرعية العلم بالاحكام الشرعية
 كقولنا لا تأكلوا مما
 لم يذكر في الكتاب

او غير جازما كاللحم هذا او التحميم اي الاباحة وقد زاد
 البعض او الوضع ليدل الحكم بالسببية والشروطية
 وكومها علم اة الحلال اما تكليف وهو المتعلق
 بافعال المكلفين بالاقتضاء او التحميم واما وضعي
 وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه
 كالدلوك سبب للمصلوة والوضوء شرطه
 ذكرها على ذكر احد النوعين وهو التكليف وجب
 ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي
 لانه داخل في الاقتضاء او التحميم لان المعنى من كون
 الدلوك سببا للمصلوة ان اذا وجد الدلوك وجبت
 المصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق
 هو الاول لانه المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء
 بشيء اخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا
 ولنزوم احداهما الاخر في صورة لا يدل على اتحداهما
 وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض الشاخرين

بشرعية العلم بالاحكام الشرعية

بشرعية العلم بالاحكام الشرعية

مثل ان يقولوا لا تأكلوا
 مما لم يذكر في الكتاب
 او

من مباحث الشيخ قالوا الحكم الشرعي خطاب ابتدائي
والحكم على هذا السناد من الآخر والفقهاء يطلقون
على ما ثبت بالخطاب كالجواب والخبر بما جاز بطريق
اطلاق اسم المصدر على المفعول كالتعلق على الخلق لكن
لما شاع فيه صار مقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية
يبرده عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب ابتدائي الخ
ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي الحكم
فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو
المقصود بالترقيق هنا وايضا يخرج مما يتعلق بمفعول
الصبي كوزن سبعة وهو السلام ومملونه وكونها مندوبة
وتحوذ ذلك فانه ليس بمعلق بافعال المكلفين مع انه
حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بمفعول ولله قلبنا
هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرها
فان تعلق الحق بما له او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي
حكم اخر مرتب على الاول لا عينه وسببه وفي باب الحكم

الاحكام المتعلقة بافعالها فينبغي ان يقال بافعال
العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس لا بالخطاب
هنا الا ان يقال اعلم ان المصداق قد يقع ظرفا نحو
آتيك طلوع الشمس اي في وقت طلوعها فقوله
الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مغرغ
من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع
الاقوات الا وقت قوله في جواب الاستحالة يدرك
بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الالته ثبت
بالقياس فان اليمين مظهر للثبوت فاندفع الاستحالة
وايضا يخرج نحو امنوا واعدوا من الجموع انهما حكم
فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق
حكم مع انه ليس من الافعال والمراد بالافعال افعال
الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه
ليس من افعال الجوارح ويقع التكلم بين العملي وبين
المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الغنم

العالم بالحكام الشرعية العملية والحاكم خطاب الله
 للمتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العالم بخطاب الله
 الله المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار
 الا ان يقال يعني بالافعال ما يعتم فعل الجوارح وفعل القلب
 وبالعملية ما يخص بالجوارح فانه في هذه العناية التكرار
 وخرج جواب الاشكالي المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا
 وفاعتبروا لانهما من افعال القلب الشرعية ما لا يدرك
 لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في حين هذا
 الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها عند الحكم كالاشكال اليمانية
 فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في القيس عليه
 لا يدرك الحكم في القيس قيد دخل في حد الفقه حسن
 كل شيء وقبحه عند خفاسات كونهما عقليين
 اعلم ان عندنا وعند المعتزلة حسن بعض الافعال فيجرها
 يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع
 فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاطلاق والثاني هو
 الفقه

الفقه وحد الفقه يكون جامعاً وما ناعاً على حد الوجه
 واتا عند الا شعري واتباعه حسن كل شيء وهو شرعي
 فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والبر ونحوهما
 وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح فيه دخل
 في الفقه ما ليس منه فلا يكون تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح
 على مذهب الا شعري ولا يتراد عليه اي على حد الفقه
 القبل لا يعلم كونها من الدين ضرورة لانها حتمت
 الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام
 بعضها وان قل عالم ان هذا القيد ذكر في المحصول
 يخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم
 يخرج لكان الشخص العالم بوجودها فقيراً وليس
 كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نعلم ان
 يخرج لكان الشخص العالم بوجودها فقيراً لان المراد
 بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص
 العالم بنائية مثله من اولها سواء علم

كونها من الدين ظهورة اولم يعلم كالمثال الغربية
من كتاب الرحمن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب
الصلاة والقوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده
لا يسمى فقيها كالعالم بماية مسئلة غريبة فانه من الفقه
لكن العالم بها وحده لا يسمى فقيها فلا معنى للخروجها
من ذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام
الكل من لان الحوادث لا تكاد تناسخ ولا فاضا بطبوع
احكامها ولا يراد لكل واحد لتبوت لا ادرى
ولا بعض لا نسبتة معينة بالكل كالنصف والاكثر
للجريان ولا الترتيب لكل اذ الترتيب البعيد قد يوجد
لغير الفقيه والغريب مجزول غير منقبض ولا يراد
انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد
لان العلماء المجتهدين لم يسموا لهم علم بعض الاحكام
مدة حياتهم كما هي حنيفة رتبة لم يدركها
والخطا في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث

رجما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مسامح وايضا
لابيق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به ترتب
مخصوص لا دلالة للفعل عليه اصلا واذا عرفت
هذا فلا بد ان يكون الفقه علميا بجملة متناهية
مطلوبة فلماذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية
العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد
الاجماع عليها من امتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
منها فالاجتهاد يعلم في ابي وقت بجميع
ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت
فالصحابة كانوا فقهاء في وقت نزول بعض
الاحكام ثم لم يظهر نزول الوحي به فلا يعلم
الفقيه والصحيح كومتهم كانوا عالمين لما ذكر
ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم
المثال الاجماعية يشترطه الا في زمن نزول الوحي
احدم الاجماع في زمنهم لا المثل القياسية للدور

بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون
مقرونا بشرائطه وما قيل ان النقد ظني فلم يطلق
العلم عليه فجوابه اوله انه مقطوع به فان الجملة
التي ذكرنا منها نقده وهي ما قد ظهر من نزول الوجوه
وهذا النقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم
يطلق على القطعيات كما يطلق على القطوعيات
كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر
غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب
ظن المجتهد ثبت الحكم فكلاما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون نبوة الحكم مقطوعا به فهذا الجواب
عليه قد عرفت من يقول كل مجتهد مصيب يكون صحيحا
واقاعد من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب
ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او ثبت
الحكم بالنظر الي الاليل وان لم يثبت في علم الله
تعالى واصول النقد الكتاب والسنن والاجماع

والقياس وان كان ذا فرغا للثلاثة لما ذكر
ان اصول النقد ما يثبتني عليه النقد او ادان بيبين
ان ما يثبتني عليه النقد اي شي وهو فصله الاثر
فالثلاثة الاول اصول مطلق لان كل واحد مثبت
للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لان اصل
بالنسبة الي الحكم وفرع من وجه لانه بالنسبة الي الثلاثة
الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موردها فيكون
الحكم الثابتة بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا
هو ليس يثبت بل هو مظهر اما منظر القياس
المستنبطة من الكتاب فليكن حرة الوطاني
علي حرة الوطاني وفي حال الخيضة ان ثبت بقوله تعالى
قل هو اذني فاعتزلوا النساء في الخيضة والعلة
هي الادي واما المستنبطة من السنن فليكن حرة
حرة تغيز من الجص بقفيزين علي تغيزين من
الحسنة بقفيزين الثابتة بقوله دم الحسنة بالحسنة

مثلاً بمثل يد بيد والفضل ربواً وأما المستند
 من الإجماع فأورده والنظيره قياس الوطى
 الحر على الخلال في حرمة الصاهرة كقياس
 اتم المرتبة على حرمة وطى اتم امته التي ويطرها
 والحرمة في القيس على ثابتة اجماعاً ولا نقص فيه
 بل النص ورد في امهات النساء من غير شرط
 الوطى ولما عرف اصول الفقه باعتبار الافاق
 فالان تعرف باعتبار ان لقب لعلم يصوص
 فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد
 التي هي الفقه توهلاً قريباً أحقر ان عن المباي
 كالعربية والكلام وقلنا على وجه التحقيق لوزن
 عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل
 على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا
 على وجه التحقيق بل الغرض من التزام النظم وذلك
 كقواعد المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوها

هذه هي القواعد التي هي الفقه
 التي هي الفقه توهلاً قريباً أحقر ان عن المباي
 كالعربية والكلام وقلنا على وجه التحقيق لوزن

والارشاد والمقدمة ونحوها

ليستني عليه النكسة الخلافية ونعني بالقضايا
 الكلية المذكورة ما يكون احدي مقدمتي الدليل
 على مسائل الفقه اي ذلك لتدلت على مسائل الفقه
 بالشكل الاول فكبري الشكل الاول هي تلك
 القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم
 يدل على ثبوت القياس وكل حكم يدل على ثبوت
 القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل
 الفقه باللازمات الكلية مع وجود الملزوم
 فالملزومات الكلية هي تلك القضايا كقولنا
 هذا الحكم ثابت لانه كمال دل القياس على ثبوت
 هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً لكن القياس
 دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً واعلم انه
 يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة
 في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في
 قضية كلية وهي مذكورة في مسائل اصول الفقه

كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
يثبت الوجوب فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة
وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا الحكم
يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم
فكان قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب
وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة
التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائيل
اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل
من الادلة الشرعية انما يثبت بالحكم اذا كان مشتملا
على شرايط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل
منسوخا ولا يكون له معارض وما اوردت ويكون
القياس قد ادى اليه راى مجتهد حتى لو خالف
اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلنا كبرى او ملازمة انما تصدق كلية
اذا شتمت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
الكلية

الكلية المتعلقة بهذه القيود ويكون علما بالقضية
الكلية التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائيل
الفقه فيكون تلك المباحث من مسائيل اصول
الفقه وقولنا تنوصل بها اليه الظاهر ان مختصرا
فان المباحث عند في هذا العلم قواعدها موصل للمجتهد
بها الي الفقه فان المتوصل الي الفقه ليس بالمجتهد فان
الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل
المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستثناء
في كتبنا ولا يبعد ان يقال ان يوم المجتهد والمقلد فالادلة
الرابعة انما يتوصل بها للمجتهد لا للمقلد واما المقلد
فالذليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم
واقع عندي لانه ادى اليه راى ابي حنيفة رحمه وكل ما
ادى اليه راى فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول
الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتبنا
مباحث التقليد والاستثناء فعلى هذا اصول الفقه

هو العلم بالقواعد التي تتوصل بها الى مسائل الفقه
 ولا يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام من
 الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاينا في هذا المعنى
 فان التحقيق المتقيد ان يقلد المجتهد بوجه
 ذلك حقيقة راي ذلك المجتهد هذا الذي
 ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى الدلول
 فان التقية المذكورة انما يمكن اثباتها كالتة اذ عرف
 انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت
 باي نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم
 كونه هذا الشيء وعلته لذلك فان هذا الحكم
 لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة
 بالمحكوم به هو فعل المكلف فكلونها عبادة
 او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك
 القضية فان الاحكام يختلف باختلاف
 افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اجابها

٢ المنقلد

بالقياس

بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف
 ومعرفة الاعلية ~~وتعويض~~ والعوارض التي يفرضها على
 الاعلية مساوية ومكثفة منذرت تحت تلك القضية الكلية
 ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر
 الى وجود العوارض وعدمها فيكون ترتيب الدليل
 على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
 الحكم ثابت لانه حكم مبدئيا متعلق بفعل مبدئيا
 وهذا الفعل صادر من المكلف مبدئيا ولم يوجد العوارض
 المانعة من ثبوت هذا الحكم ويبرهن على ثبوت هذا الحكم
 قياسي مبدئيا انه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا
 وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت
 القياس الموصوف فهو ثابت فلهذا القضية الاخيرة
 من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كان
 القياس موصوفا بهذه الصفات دل على حكم موصوف
 بهذه الصفات ثبت ذلك الى الحكم لكنه وجد القياس

موصوفا بهذه الصفات ذل على حكم موصوف
 بهذه الصفات ثبت ذالك الحكم كذ وجد القياس
 للموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث للقدم مندرجة
 تحت القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي
 الدليل على ما نيل الغف فلهذا معني التوصل القريب
 المذكور واذا علم ان جميع مسائل الامور راجعة الي
 قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فثبتت
 او كالموجود دليل كذا ذل على حكم كذا ثبت ذالك
 الحكم على انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية
 والاحكام المكتبتين من حيث ان الاولي مثبتة
 للثانية والثانية مثبتة بالاولي والمباحث التي
 ترجع الي الاولي مثبتة للثانية بعضها بانسبة عن
 الادلة وبعضها بانسبة عن الاحكام موضوع هذه
 العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن
 العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها بحكم

وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك
 الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق
 بها الغاء في قول فيبحث متعلق بحذ العالم اي اذا
 كان هذا اصول الغف هذا يعني ان يبحث فيه عن الادلة
 والاحكام ومتعلقاتها والمزاد بالاحوال العوارض
 الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير
 في قوله رها يرجع الي الادلة وما يتعلق بها هو الادلة
 المختلف فيها كالاستحسان والتفصي الى ال
 المتفرد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة
 الاربعة عمال مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
 عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية
 للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية للبحث
 عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس
 بمبحث عنها ككونها لها مدخل في لوق ما هي
 بمبحث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبرية

فان قيل كيف يبحث عن الاحكام
 والادلة فيبحث في ثبوتها
 لاص صحتها ولكن ذكر ما فيها
 بذكر الادلة لانه قد دخل فيها

واما قال تلك ومنها ما ليس كذلك فالقسمه
 الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل
 العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع
 تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يروى واحدا يوجب
 غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
 كقولنا العام يوجب ان يحكم قطعا وقد يقع
 محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذا تلك
 الالفاظ الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول
 ما يكون للبحوث عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
 المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو
 مبحث عنها لكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل
 الضممي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك
 فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل
 هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع
 القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا

الحكم

الحكم المتعلق بالعبادة ثبتت بحجة الواضحة ونحوه
 العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو ذكوة الصبي عبادة
 واما الثالث فتمغزل عن هذا العلم وعن مسائله
 ويلحق به البحث عما ثبتت بهذه الادلة وهو الحكم
 وما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به
 يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله
 عما ثبتت اي عن احوال ما ثبتت وقوله وعما
 يتعلق به اي بالحكم وهو الحكم والمحكوم به
 والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل
 امرين ^{مؤنثيا} احد هما ان يراد به ان يذكر مباحث
 الحكم بعد مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
 علي ان موضوع هذا العلم الادلة والاسكام
 والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط
 وانما يبحث عن الاسكام علي انه من لواحق
 هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم

من القسمين

اريد به العلم بالادلة من حيث انهما مقبولة للحكم
فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به فإثره
عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على اثرها
لواحق وتوابع لمساائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصولة الى تصور وتصديق فمعظم
مسائل المنطق راجع الى اصول الموصل وان كان
يجتهد فيد على سبيل النذرة من احوال التصور
للموصل اليه كما يبين من المباحث انما قابلة للتحديد
البحث يذكر على سبيل التبعية فكلها وفي بعض
كتب الاصول كغيرها مباحث الحكم من مباحث
هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله
وهو الحكم فان لريد الحكم الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوتها بالادلة الاربعة
ثبوتها بملابها بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر

الخطاب

الخطاب كالوجوب والحرمة فتبوتها ببعض الادلة
الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس
غير مثبت للوجوب بل مثبت عليه نظرا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لامثبات فيكون المراد بالاثبات
اثباته عليه للظن لنا وان نوقش في ذلك بان اللفظ
الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول
نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا
واعلم اني لما وفتت في مباحث المنوع والمسائل
اردت ان اسعدك بعضها بصحتها التي لا يستغني
المراد منها وان كان لا يليق بهذ الفن منها اشهر
قد ذكر وان العلم الواحد قد يكون اكثر من موضوع
واحد كالطب يبحث في عن احوال بدن الانسان وعن
الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق في ان المبرور
عند في علم ان كان ايضا قد رتب الى النظر كما ان في
الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق

اصول

يجت عن ايصال تصور او تصديق الي تصور
او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل
في البحوث عند كلتيه عن احد المضافين وبعضها
عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن
المبحث عند الاضافة ليكون موضوع العلم الواحد
اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافها انما هو
باتحاد المعلومات اي السائل واختلافها باختلاف
فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم
الواحد ما وقع الاصطلاح علي انه واحد من غير رعاية
معني يوجب الوحدة فلا اعتبار ب علي ان لكل واحد
ان يصطلح علي ان الفقه والهندسة علم واحد
وهو موضوع شيان فعل المكلف والمقدار وما الورد
اولا هو من النظر وهو بدن الانسان والادوية فجو اب
ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويكفر ببعضها والموضوع في الجميع

بدن

بدن الانسان ومنها قد يترك الحيثية في الموضوعات
ول معنى ان احد هاتين الشئ مع تلك الحيثية وموضوع
كما يقال للموضوع من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحق من حيث انه موجود
كالوحدة والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع ما يبحث عن عوارضه لا ما يبحث عنه او عن
اجزائه وانما ينهضها ان الحيثية تكون بيان الاعراض
الذاتية للمبحث عنها فانه يمكن ان يكون لشئ يعرض
ذاتية مسوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية
بيان ذلك النوع فتقول لهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويكفرض وموضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها اشكلا ياراد به المعني الثاني
لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي
الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب
ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة

لاجل الحيشيين ولا يبحث عن الحيشيين والواقع
خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد
لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير متعبل
واقع فان الشيء الواحد اعراض متنوعة ففي كل علم
يبحث عن بعض منها لما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء
الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف
بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية
وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحق بجزئية لعدم
الجزء له فلحق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطوعا
لتسلسل في المبدأ فلحق بعض الاخر ان كان لذاته
فهو المطلوب وان كان بغيره يتكلم في ذلك للغير
حتى يتزهد التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استواء
عن غيره واذ ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد
موضوع علمين ويكون غيرهما بحسب الاعراض المبحث عنها
وذلك لان الاتحاد والعلمين واختلافها بحسب اتحاد

للعلميات

المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل
فكما ان المسائل متحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي
راجع الى موضوع العلم فكذلك المسائل تختلف
بحسب معمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان
اريد ان الاصطلاح جري بان الموضوع معتبر في
ذلك للجمول فلات ح في ذلك على ان قولهم ان موضوع
الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع على الشياء
والعالم من الصبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول
بان موضوعها واحد لكن اختلافرها باختلاف الجمول لان
الهيئة فيرهابان للمبحث عند لانها جزء للموضوع والاي لمزم
ان لا يبحث فيها عن عامتين الحيشيين بل عما يات عنها لهما
بين الحيشيين والواقع خلاف ذلك فنضع الكتاب
على قسمين القسم الاول على اربعة اركان كان الركن الاول
في الكتاب اي القران وهو ما نقله الدينايين وفيه المصنف
تواترا فخرج من غير الكتب والاعاديت الالهية والنسوية

في الالهية الشرعية وهو مح

والقراءة الشذو وقعاورد ابن الحاصبان هذا التعريف
 ووجهه لانه عرف القرآن بما نقل في المصنف فان سئل
 ما المصنف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت
 عن هذا بقولي ولا دور لان المصنف معلوم في العرف
 فلا يحتاج الي تعريفه بقول الذي كتب فيه القرآن ثم
 اردت تحقيقا بهذا الموضوع ان هذا التعريف اي نوع من
 انواع التعريفات فان انما الجواب موقوف على هذا
 فعلمت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل شخصه
 في جواب اي كتاب شره ولا القرآن فان علما وانما قالوا
 ما نقله الينا الحج فلا يحلو انما ان عرفوا الكتاب بهر هذا
 او عرفوا القرآن بهر هذا فان عرفوا الكتاب بهر هذا فليس
 تعريفا لما هية الكتاب بل شخصه في جواب اي
 كتاب شره وان عرفوا القرآن بهر هذا فليس تعريفا لما هية
 القرآن ايضا بل شخصه لان القرآن يطلق على الكلام
 الاذي وعلى المقروء فهذه التعيين احد محتمليه وهو المقروء

فان القرآن

فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الاذي
 الذي هو صفة الحق عشر وعلى اطلاق ايضا على ما يدل عليه
 وهو المقروء فكانه قيل اي التعيين شره في فعل ما نقل
 الينا الحج اي شره المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما
 يلزم الدور ان اردت تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف
 ماهية القرآن بالمتنوب في المصنف فلا بد من تعريف ماهية
 المصنف ولا يمكن طح معرفة المصنف ببعض الوجوه كالاشارة
 ونحوها ثم معرفة ماهية المصنف موقوف على معرفة ماهية
 القرآن ثم ارد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد
 بقول علي الشرحي للحد فان الحد هو القول المعروف
 الشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات
 بل لابد من الاشارة ونحوها التي شخصياتها يحصل
 المعرفة وانما عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لا يترك به
 جبرئيل عليه السلام فقد وجد مستحفا فان كان
 القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه

ط
 واكفي نخ

شخصياً وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص
بل القران هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء
يقرء بجر ايل او زيدا وعمر وعلي ان الحق هذا فنقولنا
علي ان الشخص لا يوجد له اطلاق واحد هما اننا لا نعني
ان القران شخصي بل نعني ان القران لما كان هو
الكلام المركب تركيباً خاصاً فإنه لا يقبل التمامات
الشخصية لا يقبل الحد فكون الشخص لا يجعل دليل على ان
القران لا يوجد له معرفة بكل واحد منها موقوفة على الاشارة
اقامة معرفة الشخص في ظاهره واما معرفة القران فلا يحصل
الابان يقال عوذه الكلمات ويقرء من اول الي اخره
وثانيتها ان يقول لا مشاحة في الاصطلاحات فعني
بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي
لها علمه في هذه التركيب فان العرف يتشبه بها
الي حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها
بل باعتبار محلها فقط كالقصيد للعين لا يمكن

تعددها لا يحسب محلها بان يقراء زيدا وعمر ونفينا
بالشخصي هذا والشخصي هذا المعني لا يقبل التمامات
سئل عن القران فانه لا يعرف اصلاً الابان يقال هو
هذا التركيب المحصور فيقرء من اول الي اخره فان معرفة
لا يمكن الا بهذه الطريق وقد عرف ابن الجاصب القران
بانه الكلام المنزل الاما في سورة مذ فان حاول تعريف
الماهية يلزم الدور ايضاً لانه قيل ما السورة فلا بد
ان يقال بعض من القران او نحو ذلك فيلزم الدور
وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني
بالسورة هذه المشهور المتعارف كما عشنا بالمعنى
لا يرد الاستحسان عليه ولا علينا ونورد ابحاث اي ابحاث
الكتاب في بابين الاول في افادة المعني الغرض
افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي
موقوف على افادة المعني فلا بد من البحث في افادة
المعني فيبحث في هذا الباب عن الناصي والعام

والشرك والحقبة والمجاز وغيرها من حيث
انها بعيد المعنى والثاني في فائدة الحكم الشرعي
فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي
النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة
حكم شرعي الباب الاول لما كان القرآن نظماً
والاعلى المعنى في اسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات المراد من النظم ههنا اللفظ
لان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع
سواء ادب لانه اللفظ في اصل استقاطه شيء
من الغم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ
وقدر وحسب عن ابي حنيفة
رحمه الله انه لم يجعل النظم دكناً لازماً
في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط
حتى لو قرء بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت
الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعل لازماً

في

في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والمبايض حتى
لو قرءت من القرآن بالعربية يجوز فعلم انه ليس
بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا
القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة
فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن
عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشابها
قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان
مرادهم النظم الدال على المعنى فانتمت هذه العبارة
باعتبار وضعه هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات
الاربعة فيقسم اللفظ باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشارك كما يأتي وهذا ما قاله الغم الاسلام
الاول في وجوه النظم صفة وقد تم باعتبار استعماله
فيه هذا هو التقسيم الثاني فيقسم اللفظ باعتبار الاعمال
انه مستعمل في الموضوع له او في غيره لما يجي شتم
باعتبار ظهور المعنى عند وصفه وصحابه وصرفها وهذا

ما قال في الاسلام والثاني في وجوه البيئات
الظلم وانما جعلت هذا التوسيم باعتبار الاستعمال
ثانياً على عكس العود في الاسلام لان الاستعمال مقدم
على ظهور المعنى ونضايته في كيفية دلالة عليه وهذا
ما قال في الاسلام والرابع في وجوه الوقوف
على احكام الظلم التوسيم الاول اي الذي باعتبار وضع
اللفظ المعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعاً متعدد
فمشترك كالعين مثلاً فان وضع تارة لعين
الليزان ووضع تارة للباصرة وتارة للذهب
ووضعاً واحداً اي وضع لكثير وضعاً واحداً والكثير
غير المحصور فعام ان يستغرق جميع ما يصلح والافصح
منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً
لكثير غير محصور يستغرق جميع ما يصلح فقولاً وضعاً
واحداً يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع
لكثير كزيد وعمر وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان

فان الماتية مثلاً وضعت وضعاً واحداً لكثير ومعنى مستغرق
ليخرج ما يصلح ولكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما
ما يصلح يخرج جميع المنكر نحو رأيت رجالاً احدثوا معني
قوله والافصح منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح
وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال يعني قول من
لا يقول بجمع المنكر كون الجمع المنكر وكلمة بين العام
والخاص نحو رأيت اليوم رجالاً فان المعلوم ان جميع الرجال غير
مصري وان كان اي الكثير محصوراً كالعود والشيبة
او وضع الواحد في صيغته سواء كان الواحد باعتبار خصي كزيد
او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان يخرج
بعض معانيه بالبراي سمي ما ولا واحداً فسموا اللفظ
باعتبار الصيغة واللفظ اي باعتبار الوضع على الخاص والعام
والمشترك والمأول وانما لم يورد المأول في القسمة
لان ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم هذا قسم
اخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه

وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين
ما وضع له الشق منه مع وزن الشق فصحة والآ
فان تشخص معناه فكل والا فاسم جنس وهما اما
مشتمقان او لا ثم كل من الصفة والسمة الجنس ان اريد
السمة بالقياس لطلق او معه فقيد او اشى بعد كلها
فعام او بعضها معينا فهو بود او منكم افكرة فربي
ما وضع شمي والبعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة
ما وضع لمعين عند الاطلاق اي للسامع وانما قات
عند الاطلاق اذ لا فرق بين للمعرفة والنكرة في التعيين
وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا
قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للتكلم
فعلم من هذا التقسيم حد ود كل من الاقسام وعلم
ان المطلق من اقسام الخاص لان للطلق وضع للواحد
النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاسام
ان يعتبر من حيث هو كذا الك حتى لا يتوهم التناقض

بين

بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجمع
مع بعض وبعضها لا مثل جرت العيون فمن
حديث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين
الماء ويكون العين مشتركة بهذه الحيتية ومن حيث
ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين
الماء مثلا يكون عامتا بهذه الحيتية فكله لا ينافي
بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تنافي
اذ لا يمكن ان اللفظ الواحد خاصا واما بالحيتيين
فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود
التي ذكرنا فصل الخاص من حيث هو الخاص
اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقربنة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا بوجوب العلم فان ذلك
زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك
الامر الخاص على زيد قطعاً وسبب انه يرد بالقطعي
معين والمراد هنا المعنى العام وهو ان لا يكون

لا احتمال ناشئ عن دليل لان يكون لا احتمال اصلا
ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا تكمل القروء على الطهر والا
فان احتسب الطهر الذي طلق فيه بحسب الطهرات وبعض
وان لم يحسب بحسب وبعض اعلم ان القروء لفظ مشترك
وضع للحيض والطره ففي قوله تعالى والمطلقات يتنصن
بانفسهن ثلثة قروء المراد من القروء الحيض عند بيئته
والطره عند ان في فتح نقول لو كان المراد الطهر
يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر
والطلاق مشروع هو الذي يكون في حالة الطهر والطره
الذي طلق فيه ان لم يحسب من العدة يجب ثلثة اطراء
وبعض وان احتسب كما هو مذموب الشافعي يجب
الطهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر
والا كان الثالث كذلك جواب عن سؤال مقداره
ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعثا
لواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادبي

ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول
في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكون في الثالث بعض
الطره فينبغي ان اذا مضى من الثالث شئ يحل لها
التزوج وهذا خلاف الجماع ومحمد الجواب قاطع لشبهة
الث في زوج وقد تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق
بالافداء فان لم يقع الطلاق بعد الفاء كما هو مذموب الشافعي
يبطل موجب الخاص بخلافه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب
للمرجعة مرتين ثم ذكر افداء المرأة وفي تخصيص فعلها
عنا تفرد بفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد
بين نوعه بغير مال وبال لا كما يقول الشافعي ان الافداء
فتح فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها
اي بعد المراتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال
الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فاد

التركيب اعلم ان الشا في راجع يصل قوله فان طلوعها
بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله
تعالى ولايجل لكم ان ياخذوا الي قوله فاوانيك هه
الظالمون معرضاً ولم يجعل الخلع طلاقاً قبل فسئ
والابصير الاول ان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلوعها
رابعاً وقال المصلحة للجمعها صرح الخلاق فان قوله
فان طلوعها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذکور
في التن مشروفاً وقوله تعالى ان يجوا باموالكم الباء
لفظ خاص بوجوب الصالح فلا ينفك الابتغاء اي الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلاً فيجب نفس العقد بخلاف
الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسداً
خلافاً للشا في راجع والخلاف مهمنا في مسئلة المفوضة
اي التي تكث بلا مهر او تكث علياً لا مهر لها لا يجب للمهر
عند الشا في راجع الموت واكثرهم علي وجوب المهر اذا دخل
بها وعندنا يجب كمال مهر للشا اذا دخل بها او مات زوجها

وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا حقاً فرض المهر اي
تعديره بالشارع فيكون ادناه مقدراً خلافاً لان قوله
فرضناه معناه قدرناه وتعديل الشارع اما ان يمنع
الزيادة او يمنع النقصان والاول منصف لان الاعلي
غير مقدور في المهر اجماعاً فعين الشا في فيكون الادنى
مقدراً ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق
الراي والقبيل الشا في مهم معتبر شروفاً في مثل هذا الباب
اي كونه عوداً لبعض اعضاء الانس وهو عشر قوطم
فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد عند الشا في راجع كل ما يصلح
اي يصلح مهرراً وقد ورد في الاسلام في هذا الفصل ما يدل
سراً ودمها في الزيادة علي النص في اخر فصل النسخ
مسئلتين تكثرها بالكلية مخالفة التطويل وهما
مسئلة الهمدم والقطع مع الغمان فصحة
علم العام التوقف على البعض اي عامة الاشاعة
حتى يتصور الدليل لانه يحمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع

الغلة يصلح يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة جمع
وجمع الكثرة يصلح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما
نهاية له فانه اذا قال انزبه علي الاقل يصلح بيان من الثلاثة
الي العشرة فيكون مجملا وان يرد بكل واجمع ولو كان
مستغرا لما اصبح الي ذلك ولان ذلك الجمع ويراد بالوجه
كقول تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد
منه نعيم بن مسعود او غيره ابي اخر والناس الثاني اهل مكة
وعند البعض ثبت الادبي وهو الثلاثة في الجمع والواحد
في غيره لانه التيقن فانه اذا قال الغلان علي دراهم يجب
ثلاثة بالاتفاق بيتا وينكم لكن نقول انما ثبت الثلاثة
لان العموم غير ممكن فثبت اخصي للخصوص وعندنا وعند
الشافعي وجوب الحكم في الكل نحو جازي القوم بوجوب الحكم
وهو نسبة المبيء الي كل افراد تناولها القوم لانه
العموم معني مقصود فلا بد ان يكون لفظ يراد عليه
فان المعاني التي هما مقصودة في الخطاب قد وضع

الانطلاق

الانطلاق لها وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين
الاحتين وطيا يملك اليمين اهلتهما اية وهي قوله تعالى
او ما ملكت ايمانهم فاذ يدل علي حل وطيا كل امة مملوكة
سواء كانت بجمعة مع اختراها في الوطيا او لا وحرمتها
اية وهي وان يجوعوا بين الاحتين فانها تدل علي حرمة
الجمع بين الاحتين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق
الوطيا يملك اليمين فالمرام راجح كما ياتي في فصل
التعارض ان للحرم راجح علي المبيع وهو قوله وان
تجوعوا بين الاحتين وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى
واولات الاحمال اجلسن ناسي لقوله والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي زوجها يوضع الحمل
اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل
توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعدد باعد
الاجلسن توفيها بين الايتين احداهما في سورة البقرة
وهي قوله والذين يتوفون منكم يتركون ازواجيات يرضن

بالتفسيرين اربعاً اشهر وعشراً والاخرى في سورة
النساء القصصية وهو قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي من
شء باهله ان سورة النساء القصصية نزلت
بعد سورة النساء الطولي وقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يوفون
منكم ويذرون ازواجاً يتربصن الآية فقوله يتربصن
يدل على ان هذه الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها
زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال
اجلهن ناسخاً بقوله يتربصن في مقدار
ما يتناول الايتان وهو ما اذا توفي عنها
زوجها وتكون حاملاً وذلك عام كل ابي
التخصص للاربع التي تمسك بها علي وابن
مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاثنين
والعدة لكن عندنا في رجم هو دليل في شبرته

فيجوز

فيجوز تخصيصه بحبر الواحد والقبول اي تخصيصه عام
الكتاب بكل واحد من الخبر الواحد والقبول لان كل
عام يحتمل التخصيص وهو شائع في اي التخصيص شائع
في العام وعندنا هو قطعي مطلق ولا يخفى معنى
القطع فلما يجوز تخصيصه بواحد منها لم يخصص قطعي
مساو لان اللفظ متي وضع له في كان ذلك المعنى
لازم الا ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض
بلا قرينة يرتفع الايمان عن اللفظ والشع بالكلية لانه
حطبات الشع عامة والاحتمال الغير الشئ عن دليل
لا يعتبر فاحتمال التخصص هنا كاحتمال المجاز في الخاص
فالثابت يجعل محكماً هذ جواب عما قلنا الواقعية ان يؤكد
بكله واجمع وايضاً جواب عما قاله الشيخ في رجم انه يحتمل
التخصيص فنقول نحن لان ندعي ان العام لاحتمال الفيد اصلاً
فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا أكد
يصير محكماً اي لا يبقى فيه احتمال اصلاً لانه من دليل

ولا غير ناش فان قيل احتمال الجواز الذي ثبت في الخاص
ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون
الخاص راجحاً فالخاص كالنهي والعام كالظاهر فلنا
لما كان العام موضعاً للكل كان ارادة البعض دون
البعض بطريق الجواز وكثرت احتمالات الجواز لا اعتبار
لها فاذا كان لفظ حاصله معني واحد مجازيه ونظ
حاشي اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة لتمييز
اصلاً فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى
الحقيقي بل ترجح الاول على الثاني فعلم ان احتمال الجواز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال الجوازات كثيرة
لا قرينة لها ولا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة
في العام شاع بلا قرينة فان التخصيص اذا كان هو
العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي
ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه
غير داخل لا يدخل وما سوي ذلك يدخل تحت

العام

العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان
متراجحاً لان لم انه مخصص بل نسخ بقى
هي المخصص الذي يكون موصولاً وتقليلاً ما هو فاذا ثبت
هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم
النسخ حمل على المفارقة مع ان في الواقع احدهما
النسخ والاخر منسوخ لكن لما جعلنا النسخ والمنسوخ
حاشياً على المفارقة والابتنيزم الترجيح من غير مرجح
فعندك في دعوى تعاليمه وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدينا وتنا ولاء وان كان العام متأخراً
ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخراً فان كان
موصولاً يخصصه وان كان متراجحاً ينسخه في ذلك
القدر عندنا اي في قدر الذي تناوله العام والخاص
ولا يكون الخاص ناسخاً للعام بالكتابة بل في ذلك
القدر فقط حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً
بل يكون قطعياً في الباقي لا كالعام الذي خصه

منه البعض فصل قصر العام على بعض ما تناول
لا يخلو من ان يكون بغير استقلاله بكلام يتعلق
بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه المستقلا
لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي
غير مستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت
طالق ان دخلت الذار والصفة توجب القصر على ما
يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية
يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حذاه نحو قوله
تعالى فاعسلوا وجوهكم وايدكم الى الرفق او مستقل
وهو التخصيص وهو تاما بالكلام او غيره وهو
انما العقل الضمير يرجع الي غيره نحو فائق كل شيء
يعلم سروره ان الله تعالى محصور منه وتخصيص الصبي
والجنون من حطبات الشرع من هذا القبيل واتما

الحسن

الحسن نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو
لا تأكل من ثمرها يقع على المتعارف وانما يكون بعض الافراد
ناقصا فيكون اللفظ اولي بالبعض الاخر نحو كل
مملوك حر لا يقع على المكاتب وسمى شيئا كما ازاد
عطف على قوله ناقصا كالفاكرة لا يقع على العيب
ففي غير المستقل اي فيما اذا كان شيئا لوجب قصر العام
غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع
وضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه
اي في الشيء وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا
وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان الضمير مستقلا وسمى
تخصيصا سواء كان للتخصيص كلاما او غيره مما يمتاز اي عطف العام مجاز
في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر
اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث
ان لفظ العام متناول للشيء يكون تحديقه عليه على ما يأتي في
فصل الميزان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفردوا

بين كون اي تخصيص بالكلام او بغيره فان العلي قالوا كل
 عام خص مستقل فانه دليل في شبهة ولم يفرق في هذا الحكم
 بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجي هناك فرق وهو
 ان المخصص على انه مفروق عن صحتي لا نقول ان
 قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذ قمتم ونظايره دليل في شبهة
 ومضاف فرق نفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان
 خطابات الشريعة التي خصت من التصبي المحزون بالفعل دليل
 في شبهة كالتالي بان الواردة بالفرائض فانه كيف جاهدنا
 اجماعا مع كونها خصوصية فعلا فان التخصيص بالفعل لا يورث
 شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه بخص وما لا فلما
 واما الخصوص بالكلام فعند الكفرحي لا يبقى حجة
 اصلا معلوما كان المخصوص كالشام من حيث
 خص من قوله تعالى اقلوا المشركين بقوله وان
 احد من المشركين استجارك او مجردا كالتربوا
 حيث خص من قوله تعالى واخذ الله البيع لانه ان

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذ قمتم ونظايره دليل في شبهة
 ومضاف فرق نفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان
 خطابات الشريعة التي خصت من التصبي المحزون بالفعل دليل
 في شبهة كالتالي بان الواردة بالفرائض فانه كيف جاهدنا
 اجماعا مع كونها خصوصية فعلا فان التخصيص بالفعل لا يورث
 شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه بخص وما لا فلما
 واما الخصوص بالكلام فعند الكفرحي لا يبقى حجة
 اصلا معلوما كان المخصوص كالشام من حيث
 خص من قوله تعالى اقلوا المشركين بقوله وان
 احد من المشركين استجارك او مجردا كالتربوا
 حيث خص من قوله تعالى واخذ الله البيع لانه ان

كان مجردا لاصار الباقي مجردا لان التخصيص
 كالا استثناء اذ هو بين انه لم يدخل اي تخصيص بين
 ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالا استثناء فانه يبين
 ان الاستثناء لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء
 ان كان مجردا ليكون الباقي في صدر الكلام مجردا
 ولا يثبت بالحكم وان كان معلوما فالظاهر ان
 يكون معلوما ان كلامه مستقل والاصل في النصوص
 التعليل ولا يدري كونه يخرج بالتعليل في الباقي
 مجردا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام وراء
 المخصوص كما كان لانه كالا استثناء في ان يبين
 انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اي الاستثناء لا يقبل
 التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء
 العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان
 كان مجردا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص
 كالا استثناء والاستثناء الجرحول يجعل الباقي

مجهولاً فلا يبقى العام محتمل في الباقي وعند البعض ان
كان معلوماً فلما ذكرنا انما ان العام بقي فيما وراء
للخصوص كما كان وان كان مجهولاً بسقط التخصص
لانه كلامه سقط بخلاف الاستثناء ولما كان التخصص
كلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً بسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهته التي صدر الكلام بخلاف
الاستثناء لانه غير متقل بتوابعه متعلق بصدر
الكلام فجهته التي يتعدى الي صدر الكلام وعندنا تمكن
فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو
ارادة الكل لانه علم ان المراد منه البعض بطريق الجواز
فان كان كل افراد المائة وعلم ان المائة غير مرادة
فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساوية
ان اللفظة مجازية فلا يشيت عدد معين منها شرع
من غير مرجح ثم ذكر شرة تمكن الشبهة فيه بقوله
في تفسيره عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي

حتى يخصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين
ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج
به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان التخصص
شبه النسخ بصيغة والاستثناء بحكمته
بما فان كان مجهولاً بسقط في قوله الشبه الاول
ويوجد جهالة في العام للشبه الثاني في دخل الشك
في سقوط العام فلما يسقط به اي بالشك
اذ قيل التحصين كان معمولاً به فلما خص دخل الشك
في ان هل بقي معمولاً به ام بطل فلما يبطل بالشك
وان كان اي التخصص معلوماً فلشبه الاول يصبح
تعليلاً لا يبره بقوله فلشبه الاول انه من حيث انه
يشبه النسخ يصبح تعليلاً كما يصح ان يعلل النسخ
الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس
بعض اخر من افراد العام فان تعليلاً النسخ
على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة

اي الكلم

بل يريد ان من حيث ان نفس مستقل يتوقف بصح تعليقه
كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح
تعليده خلافا للجباثي واذا صح تعليقه لا يرد كما خرج
بالتعليد اي بالقياس وكما بقي تحت العام فوجب
جره اليه فيما بقي تحت العام والشبه الثاني لا يصح
تعليده كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط
العام فلا يستقطبه اي الشبه الثاني هو شبه
الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص
غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليده
كما هو مذهب الجباثي كما لا يصح تعليده الاستثنائي
واخراج البعض الاخر بطريق القياس من حيث
انه يصح تعليده بصير الباقي تحت العام مجرولا
فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليده يبقى
العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك
في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد

عليه انه كما كان الذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة
تعليده فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة
تعليده ولا نسك لكم بزعم الجباثي ان عنده لا يصح
تعليده فلو دفع هذه الشبهة قال علي ان احتمال التعليد
لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقصي القياس
تخصيصه يحصى وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك
فيه العلة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف
فيه علة فكل ما توجد فيه العلة يخص قياسا وما لا
فلا فلا يبطل العام حجة باحتمال التعليد فظهر
هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا
ان تعليلا المخصص صحيح فظهر من هذا الحكم الفرق
بين المخصص والنسخ فانه لا يصح تعليلا النسخ
الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ
في بعض اخر قياسا صورة ان يريد نفس خاص
حكم مخالف لحكم العام فيكون ورويه من رافعا

عن ورود العام فانما يجعلنا سئلاً لا مخصوصاً
علي ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما
تناول لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ
النسخ اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم
به المعارضة لانه يبين انه لا يدخل وهما ما يدل
من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتحصيلي ونظير الاستثناء ما ذابغ الخمر
والعبد ثمن او باع عبدين الا هذا بخصوصه من الالف
يدخل البيع لان احدها لو يدخل في البيع فصار
البيع بالحصص ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير
شروط القبول للمبيع فيفسد الشرط التام
ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء
لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع
دخول المشتري في حكم صدر الكلام وفي هذه
المسئلة لم يدخل الخمر تحت الايجاب مع ان صدر

الكلام

الكلام تناول فصار كانه مشتري وفي المسئلة
الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء
موجودة فالذم يدخل احدهما في البيع لا يصير
في الآخر بوجوهين احدهما انه يصير البيع في الآخر
بحصصه من الثمن للمقابل بهما والبيع بالحصص ابتداء
باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة
بقاء صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير النسخ
والثاني ان البيع في الآخر ببيع شرط مخالف
بمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو
الخمر والعبد المشتري يصير شرطاً لقبول البيع
ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالالف ثمان
احدهما قبل التسليم يبيع العقد في الباقي بحصصه
فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان
العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلاً
تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم

البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبدل
بعد الثبوت فلما يغدو البيع في العبد الاخر مع انه يصير
بيعا بالحصه لكن في حاله البقاء وانه غير مفقود لان
الجزء الطارئة لا تفقد ونظر التخصيص ما ذاب عن
الف علي انه بالخيار في احداهما ان علم محل الخيار
وتعد لان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احداهما لا يصح شبه الاستثناء واذا علم
كل واحد منهما يصح شبه النسخ ولم يعبر
هنا شبه الاستثناء حتى يفسد الشرط
المستلزم للاحتمال والعبد اذ بين حصته كل واحد
عند ابي حنيفة رحمه الله وبيان من استبرأ التخصيص
ان التخصيص يشبه النسخ بصحته والاستثناء وكلمة
وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم
علي ما عرف فيمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده

بخيار

بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه
غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شهران
يكون كالتخصيص الذي له شبه النسخ وشبه الاستثناء
فلما عاين الشهرين قلنا ان علم محل الخيار وشهده
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة علي اربعة اوجه احدها
ان يكون محل الخيار وشهده معلومين كما اذا باع هذا
وذلك بالعين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة
علي انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار
معلوما لكن شهده لا يكون معلوما والثالث علي العكس
والرابع ان لا يكون شيئا منهما معلوما فلو
راعينا كونه داخل في الايجاب يصح البيع في الصور
الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصه لكنه
في البقاء لا في الابتداء فلما يغدو البيع ولو راعينا
كونه غير داخل في الحكم يغدو البيع في الصور

الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمانه
معلوما فلان قبول غير البيع يصير شرط القبول
البيع وانما كان احدها او كلاهما مجرولا فلا يفسده
العلة ويجوز البيع او الثمن او كليهما فاذا علم
ان جزمه النسخ فوجب الصحة في الجمع وجملة استثناء
توجب الفساد في الجمع فراعينا الشريين وقلنا
اذا كان محل الخيار او ثمنه مجرولا لا يصح البيع
شبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح
البيع رعاية شبه النسخ ولم يعبر هنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما لا يبيح
يصير شرط القبول للبيع بخلاف ما اذا باع الخبز والعبد
بالف صفة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حديث
يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الخبز غير داخل
في البيع اصلا فيصير كاستثناء مما يشبهه النسخ
فيكون ما ليس ببيع شرط القبول للبيع فصل

في الفاظه وهي اما عام بصيغة ومعناه كالرجال
واما عام بجنسه وهذا اما ان يتناول الجميع كالرهنط
والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من ياتي فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتي
اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة
فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح
اطلاق اسم الجمع كالقوم والرهنط على كل عدد معيه
من الثلاثة فصاعدا الي ما لا نهائية بل فاذا اطلقت
على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين
فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال العبيدي
احرار بعق جميع العبيد وليس المراد ان يحتمل الثلاثة
فصاعدا فان هذا ينا في معنى العموم لانه اقل الجمع
ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صفتكوكبا وقوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع

اهل اللغة في اختلاف جميع الواحد والتنثية والجمع
ولانزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيها اثنتان
وقوله تعالى قلوبكم اجازة كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على المواريث وعلى سنة تقدم الامام فانه
اذا كان المعتدي واحدا يقوم على جذب الامام وان كان
اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة
بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا
نهى النبي عليه السلام عن ان يرب فر واحد واثنتان
بقوله الواحد شيطان والاثنتان شيطانان
والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في
سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني
الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل العبودية ولا تمتك
لهم من فعلنا لانه مشترك بين التنثية والجمع لان
المتنبي جمع فافترسهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة
بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فقول

فعلنا

فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التنثية والجمع
لان المتنبي جمع فيصح تخصيص الجمع بتعقيب قوله لان اقل
الجمع ثلاثة والمراد بالتخصيص الاستقلال وما في معناه
كالرهن والقوم الي ثلاثة والفرد بالجر عطف على
الجمع اي المفرد الحقيقي كالرهن وما في معناه كالجمع
الذي يرد به الواحد نحو لا تزوج النساء الي الواحد
اي يصح تخصيص المفرد بالواحد والطائفة كالمفرد بهذا
فتراين عيسى رضي الله في قوله تعالى فلو لا نفر من كل
فرقة منهم طائفة مما آتت من الفاظ العام بالجمع
المعروف باللام ان لم يكن معهودا لان المقبولين
هو الماهية في الجمع وللبعض الافراد عدم الاولوية فتعين
الكلام على ان اللام التعريف اتا للعهد الخارجي والاذني
واما الاستغراق الجزئي فاما التعريف الطبيعية للذات
هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان
اللفظ الذي يدخل عليه اللام فال على الماهية

بدون اللام فحل اللام على الفائدة الجديدة اولى
 من حمل على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
 انا تعريف العهد او استفرق الجنس وتعرف العهد
 اولى من الاستفرق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
 خارجا او زعمنا فحمل اللام على ذلك البعض
 المذكور اولى من حمل على جميع الافراد لانه البعض
 متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلي
 باللام لا يمكن حمل بطريق الحقيقة على تعريف الماهية
 لان الجمع وضع لافراد الماهية للماهية من حيث
 هي لكن يحل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه
 الصفح ولا يمكن حمل على العهد ان لم يكن عهداً
 فتقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة
 الى هذا فنفس الاستفرق ولتمسكهم بقوله عليه
 السلام الايئة من قرئش لما وقع الاختلاف بعد
 رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار

من امير ومنكم امير تمتد ابو بكر رضي الله عنه بقوله
 الايئة من قرئش ولم ينكره احد وصح الاستثناء
 قال مشايخنا رحمهم الله ان هذا الجمع المحلي باللام
 مجاز على الجنس ويحل الجمعية حتى لو خلف لا تخرج
 النساء ويحتمل بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى
 انما الصدقات للفقراء ولو اوصي بشي الزيد والفقراء
 نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لكم ان تنكروا
 الله ولا ما احل الله ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لا يمكن
 احصاؤه فهو اول وليس الاستفرق لعدم الفائدة
 بحمل على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة
 اما في قوله تعالى لا تخرج النساء الدنيا غير منقصة
 يكون لغواً في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن
 صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستفرق
 مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبيان
 مصرف الذكوة فيسقي الجمعية فيه من وجوه ولو لم يحل لبطل

فلان الدين المانع وتزوج صحاب

اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعني
الجمعية في الجنس من وجوه الجنس يدل على الكثرة
تضمنا فصلي هذا الوجه حرف اللام معمول ومعني الجمعية
باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية
على حالها يبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس
وابطال الجمعية من وجه اولي وهذا معني كلام في اللام
في باب وجب الامر في معني العموم والتكرار لانا اذا بقناه
معنا الفاحرف العهد اصلا الي اخره فعلم من هذه الابحاث
ان ما قالوا ان يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن
حمل على العهد والاستفراق حتي لو لم يكن يحمل عليه كما في
قوله تعالى لا تذرك الابصار فان علماء فاقالوا انه
سلب العموم للعموم السلب فجعلوا اللام لاستفراق
الجنس والجمع المقرف بغير اللام نحو عبدي احرار
عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر
والاكثرة علي انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
كقوله

كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لغستا والنهون
حملوا الاقضية ومنها المفرد المحلي باللام اذ لم يكن المعهود
كقوله تعالى ان الانسان لغي خسر الا الذين امنوا
والت روق والت رقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف
الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف
الماهية الي القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد
ثم الاستفراق ثم تعريف الماهية ومنها الكثرة موضع
الشيء لقوله تعالى قل من انزل الكتاب بيدي ربنا انزل
الله علي بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله
علي بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسبب
الكلبي لم يستقيم في التردد عليهم الايجاب الجزوي وهو
قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
وبكلمة التوحيد والتكثرة في موضع الشك اذا كان
مثبتا عام في طرق الشيء فان قال ان ضربت رجلا
فكذا معناه لا اضرب رجلا لان البيمين للمعنى هنا

احلم ان اليمين اما المنع او المحل ففي قول ان ضربت
رجلا فعيدة حر اليمين للمنع فيكون للسلب الكافي
فيكون عامتا في طرف النفي وانما قيد بقول اذا كان
الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون
عاما كقول ان لم اضرب رجلا فعيدة حر فعباه
اضرب رجلا شرط العهر ضرب احد من الرجال
فيكون للايجاب الجزوي وكذا النكرة الموصوفة بصفة
عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالم فلان يجالس
لكل عالم لقول تعالى ولعبد مؤمن خير من شوك
وقول معروف وانما يدل علي ان قول تعالى ولعبد
مؤمن علي العموم لانه في معرض التعليل لقول تعالى
ولانكحو المشركين حتى تؤمنوا والحكم عام
ولو لم يكن العلة عامتا لما صح التعليل ولان
النسبة الي المشتق تدل علي علية المأخذ فكذا
النسبة الي الموصوف بالمشتق لان قول لا اجالس

الا عاما معناه لا رجلا عالم فيعم العموم العلة فان
قول لا اجالس الا عاما عام لعموم العلة ومعناه
لا اجالس الا رجلا عالم فان اظهره الموصوف
وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالم
كان عامتا ايضا فان قيل النكرة الموصوفة
مقيدة والمقيدة من اقسام الخاص قلنا خاص
من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الي المطلق
الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما
يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه
المواضع خاص لكسرها يكون مطلقا اذا كانت
في الاشياء نحو ان تزجوا بقرة وثبت بها واحدا
مجهول عندنا مع اذا كانت في الاخبار نحو اريت
رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا
اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل
في اللام العهد والمعرفه اذا اعيدت فكذلك

في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان
الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني
عين الاول فالعنة تكبير الثاني وتعرفة قال
ابن بكس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر
يسراً الاية لمن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا
تأكيد وان اقرب بالف مقيد بصك مرتين يكلف
وان اقرب منكر يجب الفان عنده اي عند ابي جعفر
رحمته الله الان يجزئ المجلس فالقاسم العملي الربيع
ففي قوله تعالى كما ارسلنا الي فرعون رسولا
فوعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة
وفي قوله تعالى ان مع العسر يسراً اعيدت النكرة
نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تقاد
نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقرب بالف مقيد
بصك ثم اقر في مجلس اخر بالف منكر لارواة
لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله

ومنها

ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال
اي عبيدي ضربك فهو حر وضربوه عتقوا
وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد
قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار
عاما وفي الثاني قطع الوصف عند وهذا
الفرق في شكل من جرة النحولان في الاثر
وصفه بالضربية وفي الثاني بالمضربية وهذا
فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر
ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو
حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معاقبا
بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه مفرد مع لا يبطل الواحد ولو لم
يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولي من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي
الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد

ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التحير من الفاعل
 المخاطب بخلاف الاول نحو ابي اهاب دفع فقد
 ظهر هذا نظير الاول فان طهرارة متعلقة
 بدباغة من غير ان يكون له فاعل معين يمكن
 منه التحير من الفاعل للمخاطب ممكن ههنا
 فلما يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد
 ولكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخير
 في العرف ومنها من هو موقع حاصا كقول تعالى
 ومنهم من يستعون اليك ومنهم من ينظر
 اليك فان المراد بعض مخصوص من الناظرين
 ويقع عاما في العقلاء اذ كان للشرب والخوم
 دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من
 شاء عبدي عمقه فهو حر فشاء واعقوا وفي
 من شاء من عبدي عمقه فشاء الكل
 يعنى الكل عندها عملا بكلمة العموم ومن البيان

فيدل على العموم ونحو كل اي ضمير متردد هذا نظير الثاني فان التحير

وعند ابي حنيفة رحمه الله يعقرون الا واحد لان
 من التبعية اذا دخل ذي باع من كما في كل من
 هذا الخبر ولان متيقن اي التبعية متيقن
 لان من اذا كان للتبعية فظاهر وان كان للبيان
 فالبعث مراد فإرادة البعض متيقنة والبيعة
 الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعية
 وفي للسئلة الاولى هذا مرعي لان عتق كل واحد
 معلق بمشيتة مع قطع النظر عن غيره فكل واحد
 بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن
 غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعية
 بخلاف من ثبت فانه المخاطب ان شاء الكفاية
 الكل مجتمعة فيبطل التبعية وهذا الفرق والفرق
 الاخير في اي مما تقدمت به ومنها ما في غير العقلاء
 وقد يتعارف لمن قال ان كان ما في يملك
 فلما كانت حرة فولدت فلما ما جارية لم يعق

لأن المراد الكل وان قال طلعت نفسك من ثلثات
ما ثبت نطق ما دونها وعندها ثلاثا وقدمت
وجهرها ومنها كل وجميع وهما محكان في عموم
ما دخل على خلاف سائر ادوات العموم فان
دخل الكل على النكرة فالعموم الافراد وان دخل
على المعرفة ملحق بالجميع قالوا عموم على سبيل الافراد
اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا
دخل على النكرة فان قال كل من دخل عند الحصن
اولا فلنكذاف دخل عشرة معا يستحق كل واحد
ان في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول
بالنسبة الي المختلف بخلاف من دخل وهما فرق
اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل
فاذا اضاف الكل اليه اقتضي عموما اخر لئلا يلقوا
فيقتضي العموم في الاول فتعدد الاول وهذا الفرق
قد تفرقت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة

عن الافراد السابق بالنسبة الي كل واحد ممن هو
غيره ففي قوله من دخل عند الحصن اولا يمكن
حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في
قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من
دخل اولا فاقضي تعدد في المضاف اليه وهو
من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه
المجازي وهو ان يبقى بالنسبة الي المختلف والجميع
عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من
دخل عند الحصن اولا فلنكذاف دخل عشرة معا
فلهم نقل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
فيصير مستقارا للكل كذا ذكر في الاسلام في
اصول وبره عليه ان يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل

على المجاز لانه في حال التكلم لابد ان يراد احدها
معينا وارادة كل منهما معينا تافيا ارادة الاخر
فاقول معني قولنا مستعار لكل ان كل الافرادي
يدل على امرين احدهما استحقاق الاول للنفل سواء
كان الاول واحدا او جمعا والثاني اذ كان الاول
جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تافيا فترد
الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان
واحدا او اكثر ولا يرد المعني الحقيقي ولا الامر
الثاني حتى لو دخل جمعة يستحق الجميع نفلا واحدا
ونالك لان هذا الكلام للمتحرفين والحق على
دخول الحصن ولا يفج ان يستحق الابق سواء
كان منفردا او مومتعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا
ا قدم الاول على الدخول فتحلف فيه عن
السا بقه لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق
النفل فاقترية دالة على عدم اشتراط الاجماع

فلا يرد

فلا يرد والمعني الحقيقي وايضا لا دليل على اننا اذا دخل
جمعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل
الكلام دال على ان المجموع نفلا واحدا فصار الكلام
مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء
كان منفردا او مومتعا فالاستحقاق جمعا ليس
لانه المعني الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا
بحث في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل
لانعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة
توصلي النبي عليه السلام في الكعبة يكون هذا في معني
المشترك فليتامل فان ترجع بعض المعاني فذلك
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض مثبت بفعله
عليه السلام وفي البعض الاخر القياس قال
الشافعي رحمه الله لا يجوز الغرض في الكعبة لانه يلزم
استدبار بعض اجزاء اللعبة ويحمل فعله عليه السلام
على النفل ونحو نقول لما ثبت جواز البعض بفعله

عليه السلام والتأوي بين الفرض والنقل في امر
الاستقبال حاله الاختيار ثابت فيثبت الجواز
في البعض الآخر ويك وانا نحو قضى بالشفعة
للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل
الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال
وهو ان يقال حكاية الفعل المالم يعفما روي انه عليه
السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت
الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان
هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث
بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي ص الشفعة ثابتة
للجار ولين سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام
لان اللام لا تستغرق الجنس لعدم المعروف فصا
كانه قضى بالشفعة لكل جار سئل اللفظ الذي
ورد بعد سؤال الواحد امانا ان لا يكون مستقلا
او يكون وح امانا ان يخرج من جواب قطعاً

او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس
اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو
اليس عليك كذا فيقول بلي او كان لي عليك كذا
فيقول نعم هذا نظير غير المستقل الذي هو جواب
قطعاً ونحو فقال تغذ مع فقال ان غديت فلذا
من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر
انه جواب ونحو ان تغد اليوم مع زيادة علي قد
للجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء
مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو
نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب
وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على
الافادة ولو قال عينت الجواب صدق ديانه وعند
الشيء في رد حملا يحمل على الجواب وهذا ما قيل
ان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة

في حوادث خاصة فصل في حكم المطلق ان يجري
على اطلاقه كما ان التقييد على تقييده فان اورد اي
المطلق والتقييد فان اختلف الحكم لم يحل المطلق
على التقييد الا في مثل قولنا اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة
كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنه اي الا في كل موضع
يكون الحكم المذكوران مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير المذكور يوجب تقييد الاخر كما مثاله
المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني
نفي تملك الكافره وبهما يختل فان لكن نفي تملك
الكافره يستلزم نفي اعتاقها عنه ضرورة ان
ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك في اللازم
يستلزم نفي المنزوم فصار كقوله لا تعتق عني
رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب
الاعتاق بالمؤمنه وان اتخذ اي الحكم فان اختلف
الحادثه ككفارة البمين وكفارة القتل لا يحل عندنا

وهذا

وعند الشافعي رحمه الله ان اقتضى القياس اولاً
وبعضه زادوا ان اقتضى القياس اي بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله زادوا انه يحل عليه ان اقتضى
القياس حمل عليه وان اتخذ اي الحادثه ككفارة
الفطرة مثلاً فان دخل على السب نحو ادواعن كل
حر وعبد وادواعن كل حر وعبد من المسلمين اي نفل
النقص المطلق والتقييد على السب فان التمس سب
يوجب صدقة الفطرو قد ورد نصان يدل على
احدهما على ان التمس المطلق سب وهو قوله عليه
السلام ادواعن كل حر وعبد ويدل الاخر على
ان راس السلام سب وهو قوله عليه السلام ادواعن
كل حر وعبد من المسلمين لم يحل عندنا بل يجب
العقل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب
اي يمكن ان يكون المطلق سباً والتقييد سباً خلافاً
لما ايلشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحل عندنا

وان دخل اي المطلق والتعقيد على الحكم في صورة اتحاد
الحادثة خوف صيام ثلاثة ايام مع قراءه ابن مسعود
رضي الله عنه وهي ثلاثة ايام متتابعات فان الحكم
وجوب صوم ثلاثة ايام من غير تعقيد بالتتابع وفي
قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام متتابعاً
يحمل بالاتفاق لا يمنع الجمع بينهما فان المطلق يوجب
اجزاء غير التتابع والتعقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا
كان الحكم ثابتاً فان كان الحكم منفيًا نحو لا تعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافر لم يحمل اتفاقاً فلا تعتق اصله
ان المطلق سالت والتعقيد ناطق فكان اولى فنقول
في جواب نعم ان التعقيد اولى لكن اذا تعارضوا ولا تعارض
الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلاثة ايام متتابعاً
ولان التعقيد زيادة وصف مجري مجرى شرط وجوب
النفي في المصوح وفي تفسيره كالكفارات مثلاً
فانها جنس واحد دايل على المذهب الاخر وهو

ان يحمل ان اقتضي القياس وحاصل ان التعقيد بالوصف
كالتحصيل بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب في الحكم
عماده وذلك ان النفي لما كان مدلول النص التعقيد
كان حكماً شرعياً فثبت النفي في المصوح وفي نظيره
بطريق القياس ولنا قول تعالى لان الواع من اشياء
ان تبدلتم تسؤم فنهذه الآية تدل على ان المطلق يجري
على طلاق ولا يحمل على التعقيد لان التعقيد يوجب التعليق
والمسألة كما في بقية بني اسرائيل وقال ابن العباس
ابرهوا ما ابرههم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابراهم
والطلاق مبسوط بالنسبة الى التعقيد المعين فلا يحمل عليه دعوات
الصحابة ما قيدوا امرها بالنساء بالدخول الوارد في
المراتب ولان اعمال الدليلين واجب اليك فيعمل
بكل واحد في موارد الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فنهذه الدلائل نسفي للذهب الاول وهو حمل مطلقاً
فالان شوع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضيه

القياس فقال والنفي والقياس عليه بناء على العدم الاصلي
 فكيف يعدي فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونفي قول
 هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير الرقبة
 مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس دلالة على الكافرة
 اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل
 وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء
 الكافرة على العدم الاصلي فلما يكون حكما شرعيا
 ولا بد في القياس من كون المعدي شرعيا وتوهم
 ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير
 رقبة لعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني
 عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول
 اعداء صلوية بلا خلاف والقسم الثاني يختلف فيه وعند
 الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على
 ان التحصيص الوصف زال عنده على نفي الحكم على غيره
 بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل

مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لمزم منه
 نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان
 حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء
 وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام
 مغيرة فصدر الكلام موقوف على النفي وبثبت حكم
 الصدر بعد التكلم بالغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد
 ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بل النص ايجاب الرقبة
 المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي
 كما في القسم الاول من الاعدام وشروط القياس ان يكون
 الحكم حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدي
 القيد فثبتت العدم ضمننا جواب شكال مقدرو هو
 ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت
 بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمننا لاننا نعدي العدم
 قصدا ومثل هذا يجوز في القياس منجيب بقول لان
 القيد وهو قيد الالجان مثلا يدل على الاثبات في القيد

اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجراء في تحريم رقبة
توجد فيها قيد الايمان والنفي في غير اى على نفي الحكم
وهو عدم الاجراء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد
يدل على عذرين الاصلين والاول وهو اجراء المؤمنه حال
في المقيس وهو كفارة اليمين النفي المطلق وهو تحريم رقبة
فلا يفيد تعديته ثم هي اى القيدية في الثاني فموظفة
القيد تعديته العدم بعينها اى عين تعديته العدم وان
كانت غير باذني مقصودة منها اى وان كانت تعديته
القيد غير تعديته العدم مقصودة من تعديته
القيد وحاصل الكلام ان تعديته القيد هي عين تعديته العدم
وان سلم ان مفروم تعديته القيد في مفروم تعديته العدم
تعديته العدم مقصودة من تعديته القيد بطل قوله نحن
نعدي القيد فثبت العدم ضمناً بل العدم مثبت مقصوداً
وهو ليس بكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اى تعديته
القيد لاثبات ما ليس بكم شرعي وهو عدم اجراء الكافرة

فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجراء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق
وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحريم رقبة وكيف
يقاس مع ورود النفي فان شرط القياس ان لا يكون
في القيس نص دال على الحكم المعدي او على عدمه
وليس حمل المطلق على القيد تخصيص العام كما عموماً
يجوز بالقياس هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في
المحصول على جواز حمل المطلق على القيد ان اقتضى القياس
حمله هو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق
عليه لانه دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة
المطلق عليها تضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقاً
بيننا وبينكم فبما ان تعديته المطلق بالقياس عندكم ايضاً
فاجاب بجمع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً بقوله لان
التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام
مخصوصاً بقطعي وحاشيت القيد ابتداءً بالقياس

لانه قيد اولاً بالنص ثم بالقياس فيصير القياس حجتاً
مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس
عندنا مطلقاً بل انما يخص اذا خص اولاً بدليل قطعي
وفي مسئلة حمل المطلق على القيد لم يقيد المطلق بنص
اولا حتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف في تعيينه ابتداءً
بالقياس فلما يكون كتحصيلي العام وقد قام الفرق
بين الكفارات فان العقل من اعظم الكليات لما ذكر
الحكم الكلي وهو ان تعيد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل
الي هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعاً اخر يمنع
القياس وهو ان العقل من اعظم الكليات فيجوز
ان يشترط في كفايته الايمان ولا يشترط فيما
دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال
انتم وديتم الرقية بالسامة هذا اشكال اورد
علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه
المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول مكان

ناقصاً

ناقصاً في كونه رقية وهو فائت جنس للنفقة وهذا
ما قاله علماء زماننا للطلق ينصرف الي الكامل فيما
يرطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف
الي ماء الورد فلما يكون حمله على الكامل تعييداً ولا
يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل
زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انها
في السبب والمذهب عنكم ان المطلق لا يحمل على القيد
وان اتحد الحادث اذا دخل على الكليات في صدقة الفطر
وقيدتم قوله تعالى واشهدوا ذاتها بعم بقوله
واشهدوا ذواتي عندنا منكم مع انهم
في جادتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن
فامكنواهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
واشهدوا ذواتي عندنا منكم فاجاب عن الاشكالين
المذكورين بقوله لان قيد الائمة انما ثبت بقوله ليس
في العوازل والحوامل والعلوق صدقة والعدة

بقوله ان جاءكم فاسق ببناء فبينوا ان تصيبوا
 فصل حكم المشترك الشامل حتى يترشح احد معانيه
 ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاحقة لانه
 لم يوضع للجمع ولا مجازاً فان اللفظ ان استعمل في معنيين
 مجازاً فقد استعمل في معناه الحقيقي وهو كل واحد
 منها فيلزم ان يكون اللفظ الواحد مستقلاً في
 معنى الحقيقي والمجازي وهذا يجوز للاستلزام للجمع
 بين الحقيقة والمجاز اعلم ان الواضع لا يخلو الامان
 وضع للشترك لكل واحد من المعنيين بدون
 الاخر او لكل واحد منهما مع الاخر للجمع او لكل منهما
 مطلقاً والثاني غير واضح الا الواضع لم يضعه
 للجمع والا لم يصح استعماله في احد معانيه بدون الاخر
 بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقاً وايضا على تقدير
 وقوع الاستعمال يكون مستعملاً في أحد المعنيين
 وان وجد الاول والثالث ثبت المدعي لانه الواضع

تخصيص

تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد اللفظ
 الا احد المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون ضد المعنى تمام
 المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين بنا في اعتبار
 الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه
 امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فتولد له موضع
 للمعنى اشارة اليها ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله
 في المعنيين اذا كان موضوعاً للمعنى ووضع للمعنى
 مشتقاً اما على تقدير الاخرين فلا يصح استعماله فيها
 كما ذكرنا ولا مجازاً للاستلزام بين الحقيقة والمجاز
 فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز
 يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستقلاً في المعنى الحقيقي والمجازي
 معاً وهذا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية
 والصلوة من تدبره ومن الملايكه استغفار فلان الاشتراك
 لانه سياق الكلام لا يجاب الاقراء فلا بد من اتحاد
 معنى الصلوة من الجميع بخلاف باختلاف الوصف

كثير الصفا لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين
تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون فان
الصلوة من تدرجته ومن الملائكة استغفروا وقد
اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا
وهو ان هذا اليبس من التنازع فان الغول متعدد
لتعدد الضامير فكانه كثر لفظ يصلي واجابوا
عن هذا بان التعدد بحسب المعنى بحسب اللفظ لعدم الاحتياج
اليهنا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في
مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضامير ايضا
فيكون الاية من التنازع فيه والجواب الصحيح ان في الاية
لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
لان سياق الاية لا يجلب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وتلا
في الصلوة على النبي بالسلام فلما بد من اتحاد معني
الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرجم النبي عليه السلام
والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له

لكان هذا الكلام في غاية التراكمة فعلم انه لا بد من اتحاد
معنى الصلوة سواء كان معني حقيقة او معني مجازيا
انا التحقيقي فهو الدعاء فالمراد فانه تعالى اعلم انه تعالى
يدعو ذاته بايصال الخير الي النبي عليه السلام ثم لوازم
هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من تدرجته
رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضوء الرحمة كما ذكر
في قوله تعالى يحبرهم ويحيونان الجنة من الله تعالى ايصال
الثواب ومن العبد طاعة ليس المراد ان الحجية مشتركة
من حيث الواضع بل المراد انه اراد بالحجية لازمها واللازم
من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكلاراة
الخبر ونحوها مما يليق بهذه المقام ان اختلف ذلك للمعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلما باش به ولا يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما ينو اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف السند اليه في فهمه من ان معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف الموضوع لان معناه مختلف

وضعا وهذا جواز حسن ففردت به وتمسكوا ايضا
 بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد من في السموات والارض
 حيث نسب السجود الي العقلاء وفيهم كالتسبيح والارباب
 فما نسب الي غير العقلاء يراد بالانقياد لا وضع
 الجبهة على الارض وما نسب الي العقلاء يراد به وضع
 الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس
 يدعون على ان المراد بالتسبيح والنسب الي الانسان هو
 وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال
 وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس
 اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد
 بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر وان الانقياد
 شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا يسمى
 التكبريون منزهة لا يسمى بالانقياد اصلا وايضا
 لا يبعد ان يراد بالتسجود وضع الرأس على الارض
 في الجميع ولا يحكم باستحالة من الجارات الا

من يحكم باستحالة التسبيح من الجارات والشهادة
 من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان محكم
 التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام
 سجع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن يفكرون
 تسبيحهم تحقيق المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على
 وحدانية الله تعالى فان قوله لا يفكرون لليلقي بهذا
 فعلم ان وضع الرأس حضوا الله تعالى غير متمنع
 من الجارات بل هو كائنا لا ينكره الا منكر حوارق
 العادات التقسيم الثاني استعمال اللفظ في المعنى
 فان استعماله فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي
 والشري والعرفي والاصطلاحي فاللفظ
 حقيقة اي الحقيقة التي تكون الوضع بتلك الحقيقة
 التي تكون الوضع بتلك الحقيقة فالمنقول الشري
 يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع
 وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ

لان بعض الناس قد يطلون الحقيقة والمجاز
على المعنى اما مجازا واما على اذ من حيث خطاه
العوام وان استعمل في غيره لطلاق بينها
فمجازي وان استعمل في غيره ما وضع له بحسبه
سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجازا بحسبه التي
يكون بها غيره ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز
في المعنى الاول من حيث الشئ وفي المعنى الثاني
من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن مرجعيتين
والا لطلاقه من اجل وهو حقيقة يتلوه للوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غيره ما وضع له لالطلاق يكون
وضعا فالمرجل حقيقة من المعنى الثاني بسبب
الوضع الثاني واما المنقول فمما غلب في معني
مجازي للموضوع الاول حتى هو الاول وهو
حقيقة في الاول مجاز في الثاني حيث اللغة ^{بالعكس}

اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث التأقل
وهو اما الشئ او العرف او الاصطلاح ومنه
ما غلب في افراد الموضوع له حتى هو الباقي كالتأدية
مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق
الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الذئبة بالفرس
مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب
على الارض صارت مجازا او اريد بها غير ما وضع
له وهو ما يدب مع الخصوية الفرس ومن حيث
العرف كانت كأنها موضوعه له ابتداء لانها المتأ
حصت به فكان المعنى فصارت كالمسال
فظاهرة اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس
بصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى
الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها
المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما
يعبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد

فيه ذلك المعنى والاصح اطلاق اي النقول على المعنى
الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في الجاز
فان في المجاز انما يعتبر للمعنى الاول وهو المعنى
الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه
لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني
بل يتزوج هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول
في الاسم النقول انما هو لترجم هذا الاسم على غيره
من الاسماء في تخصيص المعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم
بالمعنى الثاني والمراد بالترجم الاولوية فعلم بهذا ان
الوضع قد لا يعتبر فيه النسبة كالجوار والجر وقد يعتبر
كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع
الثاني لبيان النسبة والاولوية للاصح للطلاق
واللازم ان سمي الذن فارورة فلهم هذا الستر
لايجري القياس في اللفظ فلما يقال ان سائر
الاشربة خمر يعني مخامرة العقل فان معني

المخامرة

المخامرة ليس مرأي في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل
يوجد فيه المخامرة بل لاجل النسبة والاولوية ليضع
الوضع هذا المعنى اوفظا كما سألنا فاخفظ هذا البحث
فانه بحث شريف يدبر لم يذلل قدم من سوغ الفيلس
في اللفظ الا الغملة عند فيطلق الاسم على كل من يوجد
فيه الشئ مجازا بخلاف الربة والصلوة اي لما
ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق
اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار
المعنى في النقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق
الاسم على كل من يوجد فيه الشئ ولا يصح اطلاق
الربة في العرف على كل ما يوجد فيه الربي فلما يصح اطلاق
اسم الصلوة شروعا على كل دعاء وبيت ايضا
ان الحقيقة اذا قل استقامت لها صارت مجازا والمجاز
اذا كثرت استقامت صارت حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة
والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستمر المراد فصيح

والاقلناية فالحقيقة التي لم تنجر صريح والتميم
هجرت وغلّب معناها الجازي كناية والمجاز
الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اهل
ان الصريح والكناية الذين هما قسم الحقيقة صريح
وكناية في المعنى الحقيقي والذين هما قسم الجاز
صريح وكناية في المعنى الجازي وعند علماء البيان
الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له
اي بمعناه الموضوع له وهي التنا في ارادة الموضوع له
فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما
في تلويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والعرض من طويل النجاد وطول القامة وطول القامة
ملزوم وطول النجاد بخلاف الجاز فانه استعمل
في غير ما وضع له فينا في ارادة الموضوع له ثم كل
من الحقيقة والمجازا تان في المفرد وقد مر تعريفها
واما في الجملة فان سبب التكلم بالفعل الي ما هو

فاعل

فاعل عنده النسبة حقيقة وان نسب الي غير كناية
بين الفعل والنسب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت
التربع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم
ان بعض العلماء قالوا الي ما هو فاعل في العقل لكن
صاحب المفتاح قال الي ما هو فاعل عنده حتى لو
قال للموحد انبت التربع البقل يكون الاستناد مجازيا
لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهر يرب
انبت التربع البقل فقد اسند الفعل الي ما هو فاعل
عنده فالاستناد حقيقي مع ان التربع ليس فاعلا في
العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل ياتي
نفسه يريد معناه التحقيق والحال انه لم يحن فكلامه قبيحة
مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افرام
المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق
والكاذب فحصل هذا الفصل في انواع خلافات
المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكي اوردتها

على سبيل الحصر والتفصيل اذ اطلقت لفظاً
على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى
واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى
وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له
فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده
وهو انواع المجازات فقال واوردت غير الموضوع
فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل
في بعض الازمان فجاز باعتبار ما كان او باعتبار
ما يؤول المراد ببعض الازمان المتأخر للزمان
الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يعيد في المتن
بعض الازمان بهذه القيد لانه التقدير استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك
المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان
وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملاً فيما
وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروض عند التقدير

فجاز

فجاز بالقوة كالمكرر لثابت وان لم يحصل اصلاً
اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يريد معنى لازماً للمعناه
الوضعي وهذا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد
الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصور صورته تصور
كالصبر اطلق على الاعمي وكالعايط وهو اي لازم النفي
انا ذهني مضمون ان لم يكن بينها لزوم في الخارج كسمية
الشيء باسمه فبالله كما انطلق بالصبر على الاعمي او مضمون
الي العرفي ان كان بينها لزوم في الخارج اي بحسب
عادت الكس كالفاريط فانه لما وقع في العرف قضاء
الحاجة في المكان اللصين حصل بينها ملازمة عرفية
فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الي الحال فيكون
ذهنياً مضمناً الي العرفية او الخارجي اي يكون الذهني
مضمناً الي الخارجي ان كان بينها لزوم في الخارج لا
بحسب عادت الكس الي الخلقه فصار اللزوم الخارجي
قسمين عرفياً وخلقياً فسي الاول عرفياً والثاني

سارجيا وحي ابي اذا كان اللزوم الذهني متفصلا الي
الي العرفي او الخارجي اتانا يكون احدهما جزء الاخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد
وعونظير اطلاق اسم الكل على الجزء والترقية للعبء
نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او فار جاعلة عطف على
جزء الاخر واما ان يكون اللزوم صفة للزوم وهو
اي اللزوم اتانا يحصل احد هاتين الاخر كاطلاق اسم الحمل
على الحال او بالعكس واما بالسبب كاطلاق اسم السبب على السبب
نحو رعين الغيث اية النبت وبالعكس كقول تعالى وتنبؤ
لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس اي قوله تعالى
وتنزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب
على السبب لان الرزق سبب غاوي للطرء واما بالشرطية
كقوله تعالى وما كان الله ليضيق ايها انكم اي صلواتكم هذا
نظير اطلاق الشرط على الشرط وكالعالم
على المعلوم نظير اطلاق اسم الشرط على الشرط

او يكون صفة وهو الاستقارة وشروطها ان يكون
الوصف بينا كاللذم ليراد به لازم وهو شئ فيطلق
على يربا باعتبار انه سماع واذا عرفت ان مبني الجاز
على اطلاق اسم اللزوم على اللازم وللزوم اصل
واللازم فرع واذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين يجري الجاز من الطرفين كالعلم مع المعلول
الذي هو علم فانية لهما وكالجزء مع الكل فان الجزء
تبع للكل اي بالنسبة الي اللفظ الموضوع للكل فان
الجزء يعبرهم من هذا اللفظ تبعية الكل فيصح ان
يطلق هذا فيراد به جزء للموضوع له والكل يحتاج
الي الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يربا الكلي
باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد
وعكس غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم للجزء
الكل كالترقية والتراس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون الترقية والتراس ما اطلاق اليد اربعة الاصابع

فلا يجوز وكالمحل فانه اصل النسبة الى المال لا احتياج
الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو
الحال كالماء والكوز فانه المقصود من الكوز الماء
والمراد بالحلول فيه الحلول فيه وهو اعم من حصول
العرض في الجوهر واعلم ان الانصالات المذكورة
اذا وجدت من حيث الشروع تصلح علاقة للجواز ايضا
كالانصال في معني الشروع كيف شروعه يصلح
علاقة الاستقارة اي ينظر في التصرفات الشروعية
كالباع والاجارة والوصية وغيره بان هذه التصرفات
على اي وجه شروعه فالبيع عقد شريع للملك المال
بالمال والاجارة شروعه لتملك المنفعة بالمال
فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعني يصح
استقارة احدهما للاخر كالوصية والارث
فان كلامهما يختلف بعد الموت اذا حصل
الفرغ من حواج الميت كالتجهيز والدين فالجمل

ان كما يشترط للاستقارة في غير الشروعات
اللازم البين فكذا لك في الشروعات واللازم
البين للتصرفات الشروعية هو المعني الخارج من
مفهومها الصارف عليها الذي يلزم من تصورها
تصوره وكالتسبية عطف على قوله كالانصال
في معني الشروع كالتسبية وم انعقد بلغوظ الرهبة فان
فان العبة وضعت ملك الرقبة والتمسك الملك
المنفعة وذلك اي ملك الرقبة بسبب مهادي ملك
المنفعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به
ملك المنفعة وكذا انكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي
عليه السلام انعقد بلغوظ الرهبة عندنا اذا كانت
المكسوة حرة حتى لو كانت امرئيت الرهبة وقد
الش في لا انعقد اللفظ النكاح والشروع لقوله
تعالى خالفته لك ولانه عقد شريع لمصالح لا محصية
كالنفس وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن

السفاح وتحصيل الاحسان والائتلاف بينهما
واستمداد كل منهما في العيشة بالآخر الذي غير ذلك
فما يطول تعوده وغير هذين الغضبين اي غير لفظ
النكاح والتزويج قاصرين في الولاية عليهما اي علي
مصالح المذكورة قلنا الخلو في الحكم وهو عدم
وجوب مهر اي صحى النكاح بلفظ الرهبة مع عدم
المهر خصوصه لك اما في غير النسبي عليه السلام فالمهر
واجب ايضا بحتمل ان يكون المراد وانه اعلم اننا
احلنا لك ازواجك حال كونها حاصلة لك اي
لا تخل ازواج النسبي عليه السلام لاحد غيره كما قال
الله تعالى وازواجه امرهاتهم لافي اللفظ فان الجواز
لا يحتمل بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي
المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح
للملك له عليهما اي للزوج علي الزوجة حتي يلزم
المهر عليه عوضا من ملك النكاح والطلاق بيده

اذهو الملك اي لو كان وضعت تلك المصالح وهي
مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة علي
الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة واذ
كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح
للملك له عليهما واذ اصح بلفظين لا يدلان علي
الملك لغة فاولي ان يصح بلفظ يدل علي انما يصح
بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانها صار
علمين لهذا العقد جوب اشكال وهو ان يقال
لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان علي الملك
لغيرني في ان لا يصح النكاح بهما فاجاب انه انما
يصح بهما لانها صار علمين لهذا العقد اي بمنزلة
العلم في كونها الغضبين موضوعين بهذا العقد
ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينقد
اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز
قارة البيع وضع الملك الرقبة فيراد به المسبب

وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا ان كان
غيره عننا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي
ان يصح اطلاق اسم النكاح واردة البع والهبة
بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فان النكاح
وضع لملك المتعة فيذكر ويزاد به ملك الرقبة قلنا
انما كان كذلك اي يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان اي السبب على شئ من الحكم اي لذلك السبب
اي يكون المقصود من شئ من السبب ذلك السبب كالبيع
للملك فان الملك يصير كالعلة الغائبة له فان قال
ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشاء
متصرفا يعق في الثاني لا الاول ومن قال ان ملكت
عبدا فهو حر فشري نصف عبدا ثم باعته ثم شري
نصف الاخر لا يعق هذا النصف لعدم تحقق التفرقة
وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الاخر لا يوجب

ملك

بملك العبد وان قال اشتريت عبدا فهو حر فشري
نصف عبدا ثم باعته ثم شري النصف الاخر يعق هذا
النصف لا يتعد شراء النصف الاخر بوصف بشراء
العبد ويقال عرفنا انه مشري العبد وهذا بناء
على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل
واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف
في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما
هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فجاز
لهو في لكن في بعض الصور صار عند الجواز حقيقة عرفية
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من
الشراء سمي مشريا عرفيا فصار منعوقا عرفيا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفيا
ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللفظية وفي قوله
لا الاول يراد الحقيقة اللفظية والمسئلة المذكورة غير
مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي

ثاني وحي قوله فان قال عينت باحدهما الآخر صدق
ديانة لاقتناء فيما فيه تخيف يعني في صورة ان ملك
عبدا فهو حر ان قال عينت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانة وقضاء
لان العبد لا يعنى في قوله ان ملكك ويعنى في قوله
ان اشتريت فقد عني ما هو اعظا عليه وفي قوله
ان اشتريت ان قال عينت بالشراء الملك بطريق
اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانة لاقتناء
لانه اراد تخويفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام
يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان كذلك فلا
ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم السبب على السبب بل قلنا
وهو قوله اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى
المجاز من الطرفين الي اخره فانه قد فهم منه ان اذا لم يكن
الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين
والمراد بالسبب المحض ما يعضي اليه ولا يكون شريطة

لاجل ملك الرقبة اذ ليس شريطة لاجل حصول
ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروط مع امتناع
ملك المتعة كما في العبد والاخت من الترضاع ونحو
هما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على
الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك
الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة
سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك
المتعة اذ تعضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك
المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا لما قالوا في
ما قلنا ان اذا لم يكن السبب مقصودا من السبب
لا يصح اطلاق اسم السبب على السبب ولا يثبت ايضا
بطريق الاستقارة جواب اشكال وهو ان يقال
سلنا ان لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق
اطلاق اسم السبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت

بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف
مشارك فيزيد بقوله اذ كل منهما اسقاطي
على السرية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات
كالباع والابارة والرهبة ونحوها واما اسقاطات
كالعناق والطلاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمعاد بالسرية ثبوت
الحكم في الكل سبب ثبوته في البعض وباللزوم
عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى الشرع
كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعناق
والطلاق في معنى الشرع وكيف شرع لارت
الطلاق رفع قيد النكاح والاعناق اثبات القوة
الشريعية فانه في النقولات اعتبرت المعاني
اللغوية ومعنى العناق لغة القوة يقال عناق الطير
اذ قوي وطار عن ذكره ومنه عناق الطير يقال

عنقت

عنقت البكر اذا ادركت وقويت فقلد الشرع
الي القوة المختصة فان قيل الاعناق ازالة الملك
عند اي حين فوجه انه على ما عرف في مسألة تجري
الاعناق والطلاق ازالة العقد فوجه للمناسبة
المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم بعني الاعناق
ازالة الملك عند اي حين فوجه انه في مسألة تجري
الاعناق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من
المالك يعني ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع
وضع الاعناق لازالة الملك فالمراد بالاعناق
اثبات القوة اي يراد بالاعناق اثبات القوة المختصة
لان الشارع وضعه لغيره على هذا ان الاعناق
في الشرع اذ كان موضوعا لاثبات القوة المختصة
ينبغي ان لا يسند اليه الملك فانه ما ثبت قوة فاجاب
بقوله فيسند اليه الملك مجازا لان صدر منه سبب
وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في اثبت

البيع العقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي علي
ازالة الملك مجازاً فقوله اعتق فلان عبده معناه
ازال ملكه بطريق اطلاق اسم السبب علي السبب
وح يكون المجازي للفرد فقوله او يطلق عطف
علي قوله فبند فان قيل ليس مجازاً هذا
اشكال علي قوله او يطلق عليها مجازاً اي ليس
اطلاق الاعتاق علي ازالة الملك بطريق المجاز
بل هو اسم مقول اي مقول شعبي والنقول
الشعبي حقيقة قلنا مقول في اثبات القوة المختصة
لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازاً علي سببه وهو
ازالة الملك يرد علي اي علي سبب انة الطلاق
رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشريفة المستقيم
الطلاق وهو ازالة القيد لا ازالة الملك للفظ الاعتاق
حتى يقولوا الاعتاق مائة ولا اتصال المجوز للاستفارة
موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق

بجواب انة الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب
ليس لا بطلان هذا الالزام في هذا الالزام حتى بل بطل
الاستفارة بوجود امر وهو ان ازالة الملك اقوي
من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها
اي لازمة القيد فلا يصح استفارة هذا اي ازالة القيد
لذلك اي لازمة الملك بل علي العكس فان الاستفارة لا يبرهن
الا من طرف واحد كالاستدلال للشيء وكذا اجارة الحر
عطف علي قوله فيقع الطلاق بلوطف العتق وانما قيدنا
بالرخص لو كان عبداً ثبتت البيع تنقيد بلوطف البيع
دون العكس لانه ملك الترقية سبب ملك المنفعة
وهذه المسئلة مبينة ايضاً علي الاصل المذكور
لانه الشيء اذا كان سبباً في شيء يصح اطلاقه علي السبب
دون العكس فلما يلزم عدم الصحة فيما اضافة الي المنفعة
جواب اشكال وهو ان يقال انما يصح استفارة البيع
للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعث

منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا الكذا لا يصح
بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لسداد المجاز
دليل على قوله فلا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان النفع المردود لا يقطع
محملا للاضاقه حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح
فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد
الي العين فان العين يقوم مقام النفع في اضافة
العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وفي النكاح
بلفظ الرهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق السبب على السبب لان الرهبة ليست
سببا للملك المتعة التي ثبتت بالتمسك بل اطلاق اللفظ
على ما بين معناه لكثرة الازمنة فيها في الازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرنا ان الاستعارة لا تجري الا
من ظرف واحد وامثال البيع والملك فصريح واعلم

ان يعتبر السماع في انواع العلاقات لافي افرادها
فان ابدع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة
وعند البعض لا بد من السماع فان التخله نطق على
الان الطويل دون غيره قلنا لا اشتراك المشابهة
في اخص الصفات مثلا المجاز خلف عن الحقيقة
التكلم عند ابي حنيفة رز الله تعالى وعدها في حق الحكم
فعدة التكلم بهذا ابني لا اكبر سنا مني في اثبات الحرية
خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل
صحيح من حيث ان مبتداء وخبر وعدها ثبتت الحرية بهذا
اللفظ خلف عن ثبوت النبوة والاصل متمم ومن
شروط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوتها لعارض فيعقب
عده لا عدها تنوع العلماء على ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية
في حق التكلم او في حق الحكم فعدةها في حق الحكم
اي الحكم الذي يثبت به هذا اللفظ بطريق المجاز ثبتت

الحرية مثلاً بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي
يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كنبوت النبوة
مثلاً وعند أبي حنيفة رحمه الله في حق التكلم فبعض
الشارحين فسروه بأن لفظ هذا ابني اذا اراد
به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم
باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلف
عن التكلم باللفظ الذي يفيد معنى ذلك المعنى
بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا
ابني اذا اراد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اراد
به النبوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد
للفرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي
قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظاً
وحكماً فيصح الخلف لكن الوجه الثاني الذي يثبت به الغام
لامر من احد هما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون

الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف
يكون في جهة الخلفية فقد وعند هذا ابني
اذا كان مجازاً خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقياً
حق الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي
وعند أبي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل
هذا ابني والخلاف في الجهة فقد فخذها من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا
ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في الجهة الحقيقية والامر الثاني ان مخ
الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث
انه مبتدأ وخبر وموضوع للملابج بضميفة
وقد وجد ذلك فاذ وجد وتقدر العمل بحقيقة
اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه
مبتدأ وخبر وعذر العمل بالمعنى الحقيقي محضون

بهذا النبي فاما هذا حرفا فصحيح مطلقا والعل بحقيقة غير
 متعذر فعلم ان الاصل هذا النبي مراد به النبوة فواصل
 الخلاف اذا استعمل لفظ واريد به العيني المجازي
 على بشرط امكان العيني الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
 فعندها يشترط بحيث يمتنع العيني الحقيقي لا يصح المجاز
 وعندنا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في
 المجاز ينقل الذهن من الموضوع الي اللزوم فالشأن
 اي اللزوم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون
 اللزوم ظلفا وفرضا للموضوع له وهذا هو المراد بالظنفة
 فيحق الحكم فلما بد من امكانه اي امكان الاول وهو الموضوع
 له لتوقف اعني المجازي عليه وايضا بناء على الاصل
 التوقف عليه ان من شوط صحة الظلف امكان الاصل
 كما في مسألة من السماء فان امكان الاصل
 فيها شرط لصحة الظلف وصورة المسئلة ان يظن
 بقوله والله لا من السماء يجب الكفاية لان الكفاية

خلف

خلف عن البرة ففي كل موضع يمكن العبر ينقده الميم
 ويجب الكفاية ففي مسألة من السماء البر وهو
 من السماء يمكن في حق البشر كما كان النبي عليه
 السلام وان خلف لا يشترط الماء الذي في هذا الكوز
 ولما فيه لا يجب الكفاية لان الاصل وهو البر غير ممكن
 فالمتشبه هاتان المسئلان والفرق الذي بينهما
 وانما لم تذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد في ثبوتنا
 ذكرهما معا وكل منهما ينبغي عن الآخر قلنا الثاني
 موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما
 اي بين الحقيقي والمجاز والمراد العيني الحقيقي والمجازي فيها
 اي في الارادة فان لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان
 الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني
 على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث
 العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته على ان المراد
 لازم وهو عقد من حين ملكه فان هذا العيني لازم النبوة

فيجعل اقراره فيحقق قضاء من غير نية لانه متعين
ولا يعتق بقوله يا بني لانه لا يحصر المنادي
بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة
لتصريح المعنى فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى
وبواسطة في اللفظ فيستعار اولاً الهيكل
المخصص للشئ ثم بتوسط هذه الاستعارة
تستعار لفظ الاسد للنجاع ولاجل ان الاستعارة
تقع اولاً في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام
الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق
بقوله يا حذر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في
علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة
بل هو تشبيه بغير الالان دعوى امر مستحيل
قصد لانه التصديق والتكذيب يتوجهان الي
الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه
خواريت اسد يرمي وان كان هذا مستحيلاً

ايضاً

ايضاً بواسطة القمرية لكن غير مقسودة فان القصد
الي الكزوية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني
استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء
البيان ادعاء معنى الحقيقي في الشئ للباطل المبالغة
في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى
فالاستعارة لا تجري في خبر المبتداء عند علم
فقوله هم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه
بغير الالان بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى
هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً
وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انه لا يجوز في
الاستعارة ان كانت مستلزمة لدعوى امر
مستحيل قصداً فلهذا عين مذهبه لان شرط
صححة المجاز ان كان المعنى الحقيقي قلنا هذه الاستعارة
في اسماء الاجناس وسبب استعارة اصلية
لان يلزم من قلب الحقائق لا في الاستعارة

في المشتقات وسمى استعارة تبعية نحو نطق
الحال او الحال ناطقة فان هذا الاستعارة بالاتفاق
واليلزم معنا قلب الحقايق وهذا ابني من هذا القبيل
هذا الذي ذكر ان زيد السديس يستعارة بناء
علي ان الاستعارة لانفع في خبر المبتداء انما هو
مخصوص بالاستعارة في اسما الاجناس انما الاستعارة
في المشتقات فانها تجري في خبر المبتداء عند علماء
البيان كما يقال الحال ناطقة اي ذلك الاستعير
الناطق للذات وهذه الاستعارة في خبر المبتداء
لكن ليست في اسما الاجناس بل في الاسم
المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتداء يستلزم
قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسما جنس اما اذا
كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقايق نحو
الحال ناطقة فلما يجوز في اسما الاجناس
ويجوز في المشتقات وهذا خبر المبتداء وهو

ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز
فيه الاستعارة فاذ من قبيل قول الحال
ناطق واعلم انهم يسمون الاستعارة في
اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة
في الافعال والاسماء المشتقة استعارة
تبعية لان الاستعارة انما يقع فيها بتبعية وقوعها
في المشتق منه وسياقها قريبا ويجب ان يعلم
ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو
علي تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك
المنافسة علي دلائلهم الواجبة وذلك ان قولهم
زيد اسديس استعارة قولهم رايت اسدا
يرمي استعارة ليس بقوي والغرض الذي
ذكرته في المتن ان زيد اسد وعوي امر متحيل
قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي كذلك ان فرق
واه وما ذكر بعد ذلك ان في الاسماء الاجناس

ابني
الاسماء الاجناس
الاسماء المشتقة

لا تجري الاستعارة في خبر المبتداء ومحري في الاسماء
المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول
يغضي الي قلب الحفايق دون الثاني او هن
من نصح العكسوت لان قولهم الحال ناطقة
ليس في الاستعمال ادني من قولهم زيد اسد
فالذي اوجبان احدها استعارة والاخر
ليس استعارة وانما الم اذكر هذه الاعراضات
في المتن لعدم الاحتياج اليها فانه قولهم الحال
ناطق كما كانت استعارة بالاتفاق علم ان
امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلي
تقديم تسليم الفرق بين المشتقان واسماء
الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات
فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان
المعنى الحقيقي مثلثة قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة

فيقدر

فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله
لان انما يستعمل للجل الالهي الذي ياتي من بعد
واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون
معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب
ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يكن فعال
المجازي فهذه الضرورة لاننا في العموم بل
العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم و اراد به المعنى
العام ولا مانع بهذا لانه ما وجد في الاستعمال
ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة
ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير
كقوله تعالى يريدان ينقص وقوله لا طغي الساء
وانه تعالى مقال عن العجز والضرورات
فنظيره قوله عليه السلام لا يتبعوا الدراهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقار يديه
الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر

الصاع وازداد ما فيه بطريق اطلاق الس
المحل على الحال مسئلة لا يراى من اللفظ الواحد
معناه الحقيقي والجازي معالرجان للتبوع
على التابع فلا يستحق معق المعق مع وجود
المعق اذا اوصي لمواليه ولا يراى غير الخبر بقوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلده لانه اراد
ما وضعت له ولا المستنيد بقوله تعالى
اولا مستم لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا
فاعلم ان لفظ المولي حقيقة في المولي الاسفل
وهو العتق مجازا في معق العتق فاذا اوصي
لموليه لا يستحق معق العتق مع وجود
العتق وكذا اوصي لاولاد فلان اولاد بناته وله
بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنين
بنية اما ذلول بنين البنين في الامان في قوله
امنونا على اولادنا فلان الامان لحق الدم

فينبي

فينبي على الشبهان وفي هذه المسئلة روايتان
والاجمع بينهما بالبحث حافيا او مستغلا لا يوضع
قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدرى فبحث
كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه
يذكر ههنا ما ائيل تتراء انا مجموعا فيرهابين
الحقيقة والمجازا ولها اذا اختلف لا يوضع قدمه
في دار فلان يبحث ان دخل حافيا او مستغلا
او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي
بطريق المجاز فقول في لا يوضع قدمه متعلق بقوله
الاجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي
لان معناه الحقيقي مهجوزا ليس المراد ان
ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الج
يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة
عن لا يدرى وكذا اي من باب عموم المجاز لا يدرى
دار فلان يراى به نسبة السكنى اي يراى بطريق

المجاز بقوله دار فلان كون التار منسوبة الى فلان
نسبة التكني ما حقيقة واما دلالة صحتها لو كانت
ملك فلان ولا يكون فلان سكنها فيرا يحتمل بالدخول
فيها وهي نعم الملك والابارة والعارية لا نسبة الملك
حقيقة وغير تاجاز اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغير تاجاز اي الابارة والعارية بطريق المجاز حتي يلزم للمع
بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحتم عطف على قوله
بالحتم في قوله ولا جمع بينهما بالحتم اذا قدم نهارا او
ايلا في اهراته كذا يوم يقدم زيدا لانه يذكر النهار
والوقت لقوله تعالي ومن يولهم يومئذ دبره صورة
المسئلة اذا قال لاهراته انت طالق يوم يقدم زيد
يحتمل ان قدم نهارا اوليلا فالايوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله
لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحتم والها في لانه
يرجع الى اليوم والمراد بالايوم في الالية الوقت فالايوم

حقيقة

حقيقة في النهار وكثير الوقت مجاز فاصحنا
الضابط يعرف به في كل موضع ان المراد بالايوم
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله
فان تعلق بفعل ممتد فللنها وبغير ممتد فللوقت
لان الفعل اذا نسب الي ظرف الزمان بغيره في يقتضي
كونه اي يكون ظرف الزمان معيارا له اي المفعول والمراد
بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كالايوم للصوم
وهذا البحث ياتي في كلمة في في فصل حروف العاين
فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد بالايوم النهار لان
النهار اولي وان لم يمتد اي الععل كوقوع الطلاق هنا
اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار
فيراد به الان اذا لا يمكن اعادة النهار بالايوم فيراد به
مطلق الان ولا يعتبر كون ذلك الان جزء من النهار
لقوله تعالي ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة
بوجوده بين معناه الحقيقي ومطلق الان سواء كان

الاجزاء من الزها را من الليل ولا بالحنث عطف
علي بالحنث الذي سبق بكل الحنطة وما يتخذ منها
عندما في الاياكل من هذه الحنطة لانه يراى باطنها
عادة فيحنث لعموم المجاز ولا يبرد قول ابي حنيفة رحمه الله
ومحمد علي مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن
قال انه علي قسوم رجب ونوي اليمين انه نذر ويمين
هنا مقول القول حتى لو لم يصيبه القضاء لكونه
ندراً او الكفارة لكونه يمينا فهذه شرة الخلاف
وانا كان نذرا او يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه
نذر بصيغة يمين بوجبه هذا دليل علي قوله ولا يبر
ثم اثبت انه يمين بوجبه بقوله لان ايجاب السباح
يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحله ايمانكم كما ان شره القريب
شره بصيغة تحريم بوجبه فالحاصل ان هذا ليس
جمعا

جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة
للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب
اللازم المتأخر فدالة اللفظ علي لازم لا يكون
مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اراد به الهرسكل
للخصوص يدل علي الشجاعة التي هي لازمة للاسد
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز
هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع
له من غير ارادة الموضوع وهنا وقع في خاطري
اشكال وهو قوله يبرد علي اذا كان هذا موجه
يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى
القريب يعق علي وان لم ينو وان لم يكن موجه
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال
في جواب هذا الاشكال لاجمع بينهما في الارادة
لان نوي اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر
بصيغة واليمين بارادته لان الكلام موضوع

للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان
لم ينو وحقيقه هذا الجواب اننا سلم ان اليمين
هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان
يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي
بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يريد والمجازي
ان اراد فهذه المسئلة تنقسم قسمين فان لم ينو
شيئا او نوي النذر فقط او نوي النذر مع نوي
اليمين كان نذرا فقط علما بالصيغة وان نواها
او نوي اليمين فقط فنذر يمين اما النذر بالصيغة
ولا تأثير للارادة فيما نواها واما اليمين فالارادة
وان نوي اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا
الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل
يشبهي ان يلزم من ان يثبت النذر ايضا ان نوي
انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصفة
فيجب ان يثبت مع انه نوي انه ليس بنذر فاجاب

بقوله

بقوله قلنا لما نوي مجازة ونفي حقيقة يصدق
ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى
فان نفي النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى
ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجد القاضى ولا يصدق
في نفيه بخلاف الطلاق والعناق فانه ان قال
اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق
في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد
فقضاه القاضى صل فيه مسئلة لا بد للحي من معرفة
تمنع ارادة الحقيقة لعقلا او حقا او عادة او شرعا
وهي ما حارجه عن المتكلم والكلام كدلالة الحال
نحو يمين الغور او معني من المتكلم كقوله تعالى
والستغفر من استطعت منهزم فانه تعالى
لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام قوله
تعالى فمات فليؤمن فان سياق الكلام وهو
قوله انا اعذنا يخرج من ان يكون للتخفيف وهو طلق

امر في ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج
فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في
التخصيص ولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع
عن امق الخطاء والسيئات لان عين فعل الجوارح لا يكون
بالنية و عين الخطاء والسيئات غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والثاني
الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق
عزمته والثاني بناء على ركنه وشروطه فان من
توضنا وبناء ونجس جاهلا لم يجز في الحكم لفقد شرطه
ويثاب عليه لصدق عزمته ولما اختلف الحكمان صار
الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلما علمنا
فلان المشترك لا عموم له وانا عنده فلان المجاز
لا عموم فاذا ثبت احداهما وهو النوع الاول من الحكم
وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اي النوع الاخر
وهو الجواز ونحو الاياكل من هذه النحلة ولا ياكل من
هذه

هذا الرقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى اذا استغف
او كرم لا يحث ونحو لا يضيع قدمه في دار فلان وكما
الاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصوص يعرف
الى الجواب لان معناه الحقيقي مهور شوعا وهو كالمهور
عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما
خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معني في المتكلم
او صفه ولا يكون من جنس الكلام او تكون معني
في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه
القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن
الكلام الذي يكون للمجاز فيه بل يكون في كلام نحو
اي يكون ذلك اللفظ الخارج والاهلي عدم ارادة
الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا
الكلام او شيء منه يكون والاهلي عدم ارادة الحقيقة
ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد
اولي كما ذكرنا في التخصيص ان المحصن قد يكون

كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ
اولي بالبعض من البعض الاخر فاذا قال كل مملوك
لي حرة لا يتبع على الكاتب مع ان الكاتب مملوك
حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه
مقصود على بعض الافراد وهو غير الكاتب او
لم يكن بعض الافراد اولي فالخصرت القرينة في
هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص
كون بعض الافراد اولي من قسم المخصص غير
الكلامي وهرنا جعل من قسم القرينة اللفظية
فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان
الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم يوجب العام وكل تخصص ليس
كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد
اولي يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير
وهنا نغني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ

باني

باني طريق كان ان الحقيقة غير مرادة في كل مملوك
لي حرة يفهم من اللفظ عدم تناوله الكاتب
فيكون القرينة لفظية حينئذ التي لامثلة المذكورة
في المتن فكل قسم من الاقسام فظنيره مذکور
عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال
ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا
او حقا او عادة او شوعا فبين هنا هذا المعنى
ففي يبين الغور كما اذا اردت المرات الخروج فقال
ان حرت فانت طالق يحمل على الغور فالقرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج
مطلقا وفي قوله تعالى واستغفر القرينة تمنع
الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاق فاليوم
لآلة التخيير وهو الاباحة مع الغضب المستفاد من قوله
انا عندنا ممنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان
كنت رجلا الحققة ممنع عرفا وفي قوله عليه السلام

الاعمال بالنيات الحقيقية غير مرادة عقلا وفي لا
يأكل من هذه النخلة او الدقيقا وفي لا يشرب
من هذا البيرحتا وعرفنا وفي لا تضع قدمه عرفا
وفي اسما السخولة اما عرفا عاماما او خاصا
او شوعا وفي التوكيل بالخصوصه شوعا فان قيل
لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع في قوله لا يأكل
من هذه النخلة حتى لان المخلوق عليه عدم اكلها
وهو غير ممنوع حتى بل اكلها كذا الك فلنا اليمين
اذا دخلت في النبي كانت للمنع فوجب اليمين ان
يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ناكولا حسا
او عادة لا تكون ممنوعا باليمين ثم عطف
على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قول
فانما اذا كانت الحقيقة مستوعلة والمجاز متعارفا
فعند اي حيفه مراد المعنى الحقيقي اول الان لاصل
لا يترك الا للضرورة وهذا الممازي او لي نظيره

لا يأكل

لا يأكل من هذه النخلة بصرف الي الغضم عنده وعند
حال اكل ما فيها مسئلة وقد يتعد المعنى الحقيقي
والمجازي معا كقوله لامراته وهي كبر من سنا
او معرفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي
وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه
فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من
اشترى النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقها
بان يثبت النسب منه وينبغي من الشهر منه لا يمكن هذا
اي اثبوت النسب من المدعي وابتعاؤه من الشهر لانه
يثبت من الشهر منه او في حق نفسه فقط ايه يثبت
المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينفي من الشهر منه وذا متعذر
اي اثبوت في حق نفسه فقط لان الشوع يكذب
لاشتماره من الغير فلما يكون اي تكذيب الشوع

المدعي اقل من تكذيب نفسه والنسب بما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل
التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله
واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر
وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اللفظ
هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا
من حقوقه بانه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يجزئ
ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لان
لو قال لاجبته معروفه النسب عزه بنتي يكون لغوا
فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي
صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح
كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل
على التحريم الذي هو يقتضي بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت بالتحريم الذي هو حق من حقوق

النكاح

النكاح واعلم ان تقديره فخر الاسلام على هذا الوجه
ان الحقيقة انما ان يثبت في حقه وحق من اشهره من
وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا انما ان يثبت
في حق النسب وذا غير متعذر لان الشرع يكذبه
او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت
بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو
التحريم فلن تلك المنافات ايضا والفرق بين التحريم
بالم الاول والثاني انه المراد بالاول ما يثبت به لانه
الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمه والمراد
بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ
السقف اذا ريد به الموضوع له ذال على الجذر بطريق
الالتزام ولا يكون هذا مجاز بل انما يكون مجازا
اذا اطلق السقف واريد به الجذر فاقول لاحاجة
الي قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم
لان الموضوع لثبوت النسب فان لم يثبت النسب

ايضا

لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الاستلزام لعدم ثبوت
الأصل فهذه التردد يكون فاسحا فالدليل الثاني
بهذه التحريم المدلول الترتيبا ليس كوزننا في الملك
النجاح بل الدليل الثاني في هو عدم ثبوت الموضوع
له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز
وذلك متقدرا ايضا للمنافاة المذكورة ولورد
بهذا لوجود وهو انه ان يثبت التحريم فاما ان يثبت
بطريق الاستلزام وهو محتمل لعدم ثبوت الموضوع له
وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محتمل لثبات
المذكورة لكان احسن مسئلة الداعي الي المجاز
اعلم ان المجاز يحتاج الي عدة اشياء المستعار
منه وهو الرهيل للخصوص والمستعار له وهو الانسان
الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والقلابة
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى
الحقيقية الي ارادة المعنى المجازي وهو يرمي

في ادب

في ادب اسد يرمي والامر الداعي الي استعمال
المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رغبة شجاع
فالأصل ان تقول رايت شجاعا فاذا خلت رايت
اسدا فلا بد من ان توجد امر يدعو الي ترك استعمال
ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال
ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي
اما اللفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه
اي لفظ المجاز بالعدوية فربما يكون لفظ الحقيقة
لفظا ركيكا كلفظ التحقيق مثلا واللفظ المجاز
يكون اغنى منه او صلاحية الشعر اي الاستعمل
لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزنا وان استعمل
لفظ المجاز يكون موزنا والسجع فاذا كان
السجع والبيت مثل الاحد والعدد فلفظ
الاستعارة في السجع اللفظ الشجاع واصناف
البراع كالجنسيات ونحوها فربما يصل

التجنيس بل يفظه المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك
الشرك فان الشرك هنا مجازا استعمال النجس
الشرك فان بينهما بسببها شبهة الاشفاق او معناه
اي اختصاص معناه فمن هنا شوع في الاعمى
المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم الهنيفة
رحمة الله لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعارة
الرهج وهو الذباب الصغير للجاهل والترغيب
او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب
والترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشركين
لترغيب السامع او استعارة لبعض الطيور
ليستقر السامع او زيادة البيان اي اختصاص
المعنى المجازي بزيادة البيان فان قد ذلك
وايت اسد البين في الدلالة على الشجاعة
من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملمزوم
بينه على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم

الملمزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوي
بالبينه واستعمال الحقيقة يكون دعوي بلا بينه
او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص
لفظه الى الذاعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف
الكلام كاستعارة بحر من السد موج الذهب لخم
فيجر موقد فيفيد لذة تحيلية وزيادة تشويق الي
ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة
تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي
الذاعي الي المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن
ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح
الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ
الموضوعة على معانيها يكون على مزج واحد فاذا ما وان
ان تؤدي للمعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه
فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكسرة
فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف

يكون دلالة لفظ الجواز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة
بل الجواز محل الغرض قلنا كما كان القرينة مذكورة
ارتفع الاختلال بالغرض ثم اذا كان الاستعاره امرأ
محسوس ويكون الشهر المحسوس المنصفه بالمعني
المطلوب والاستعاره معقولة لان الجواز اوضح من الحقيقة
وايضاً ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينه على وجود اللازم
وان الجواز يوجب سرعة الغرض يؤيد هذا المعني
ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لانه
كثرت ما في قلبه فانك اذا ردت وصف الشيء بالسواد
وتمام المراد ان نصفه بالسواد للخصوص فاللفظ
الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد
وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف
سامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين
للسامع تمام المراد وغير ذلك بالرفع ايضاً اي
يكون الذي هي الجواز غير ما ذكرنا في هذه المواضع

مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه
والجواز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل
التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فان يكون غرضاً
للاستعارة ايضاً وفي فصل الجواز ان الجواز ربما
لا يكون مفيداً او ربما يكون مفيداً ولا يكون فيه
مبالغة في التشبيه كالاستعارة فصل
وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء
البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة الية
وهي في اسما الاجناس والاستعارة تبعية وهي
في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان
الاستعارة في المشتقات لا يقع الاتبعية وقوعها
في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي ذلك كما سغير
الناطق لذلك بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا
الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولاً
في متعلق معني الحروف ثم في اي في الحروف كالاسم

مثلا فيستقار اول التعليل للتعقيب فان التعقيب
لازم للتعليل فان العلول يكون عقيب العلة فيراد
بالتعليل التعقيب وهو اعلم من ان يكون تعقيب
العلة العلول ثم بواسطتها اي بواسطة استقارة
التعليل للتعقيب يستقار الامم له اي للتعقيب نحو
لد والموت وابن الحارث لما كان الموت عقيب الولادة
جعل كان الولادة علمه الموت فاستعمل لام التعليل
واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخلف وقوع
العلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة
العائنة وهي الغرض فلا شك ان معلول العلة الفاعلية
فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على العلول
وهنا تكرر حروف فاشند الحابرة اليها ونسي حروف
المعاني منها حروف العطف والواو لمطلق العطف بانقل
عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين كالالف بين التحدتين فانه

يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة
فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب
الترتيب في الوصوء واما في كسبي بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدأ
بمبادئ الله بالقران فان كونها من الشاغل لا يجمل
اي الترتيب بقوله عليه السلام ابدأ بمبادئ الله
لا يدل على ان براء الله تعالى موجبة لبدءكم لكن
تقديمه في القران لا يجعله عن مصلحتي كالانظيم
او الالهية غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي
الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة
بما لاح له عليه السلام من وجي غير متلو
وبالنسبة الي علمنا بقوله ابدأ وازعه
البعض ان الترتيب عند ابي خنيفة رحمة الله
ولغاياته عند حماد استدل بالأبوقوع الواحدة

عنده والثالث عندهما في ان دخلت الذارفان
طالق وطالق وطالق لغير الدخول بها وعند
اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الي
عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشروط بوجه
الأول يقع كذلك فانه للعلق بالشرط كالمع
عند الشرط وفي المعجز يقع واحدة لانه لا يقع للمحل
للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب
في التكلم لا في صيرورة طلاقا اي للترتيب في
صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط لما اذا
كرر ثلاث مرات مع غير الدخول بها قوله ان دخلت
الذارفان طالق فعند الشرط يقع الثالث كذلك
وان قدم الاجزبة اي قال لغير الدخول بها انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الذارفان الثالث
اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الذارفان لاجزبة
المستوفدة دفعة فان قيل ان الزوج امتين بغير اذن

مولاها

مولاها ثم اغتفرها الولي معاصح نكاحهما
وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه
وهذه بكل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الأئمة واما في الكسلا
فقد وضع للمسئلة هكذا زوج رجل امتين بمنزلة
بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقوله بغير
اذن الزوج لا حاجة الي التقييد به وعلي تقدير
ان يعقده لابن يعقل النكاح فضولي اخر
من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولي الغضولي
الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الكسلا كون
نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة
في الجامع الكبير فلما ساجد لنا الي التقييد به
اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكون
بعقد واحد لانه نظم كثيرا من السائل في سلك
واحد وبعض تلك السائل يختلف بالعقد

الواحد وبعدين كما اذا كان نكاح الامتين
برضي المولي ورضاها دون رضي الزوج فان
هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعدين
فلاجل هذا الفرض قيد بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله فعليك بطالعة الجامع الكبير
وان زوجا الفضولي اختين بعدين فاجازما
منفراً بطل نكاح الثانية وان اجازها معا
ابي قال اجزت نكاحها او يحرف العطف ابي قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا ابي بكل نكاح
كل واحد منها فجعلتموه للقران وان قال
اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا ولا وارث
له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلاً
عتق من كل ثلاثة وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث
لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله

لان يبرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد
علي السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت
فقد عطف علي الاول وموجدان يعتق نصف
الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول
لا يمكن الرجوع عندهم لما قال وهذا فوجد
عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين
فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين
فجعلتموه للقران ابي جعلتم حرف العطف فيما
اذا اقر متصلاً للقران بمنزلة قوله اعتقتم ابي
مع لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كانت
مسئلة السكوت قلنا اتا الاول فلانه لما
اعتقت الاول لم يبق الثانية محلاً ليعتق
نكاحها علي عتقها فان نكاح الامة علي الحرية
لا يجوز فلم يبق الامة محلاً للنكاح فبطل نكاحها
واتا الثاني والثالث فلانه الكلام يتوقف

على اخره اذا كان اخره مغيباً بمنزلة الشوط والاستثناء
وهنا اشارة الى عاتين المسئلين كذا في اي اخر
الكلام مغيباً لا اوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح
الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار
بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم
قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث متقسماً بينهما ولا
يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيباً لا اول الكلام
بخلاف الامتين اي في المسئلة اللغوي ليس اخر
الكلام مغيباً لا اوله لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يترقب اول الكلام
وفي مسئلة الاختين اخر الكلام مغيباً لا اوله فيترقب
وقد ذكر في الجامع الحصري انه قيل لا فرق بين مسئلة
الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق للاختلاف
وضع المسئلة وهو ان مسئلة الامتين قال هذه
حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجرت

نكاح هذه وهذه فانه اذا افرد لكل واحدة منهما
تحريراً في مسئلة الامتين فلا يترقب صدر الكلام
على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يترقب حتى لو
افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين
بان قال اعتقت هذه وهذه عتقاً ما صح نكاحها
وقد دخل بين الجملتين فلا يوجب الشاركة ففعل قوله
هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق يطلق الثانية واحدة
وانما يجب هي اي الشاركة اذا افترق الاخر الى الاول
فيشارك الاول اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول
بعينه اي تعين ماتم لا بتقدير مسئلة اي مثل ماتم
ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ماتم
به الاول متخذاً في العطف والمعروف عليه نحو
ان دخلت فانت طالق وطلاق وطلاق ليس تكرار
قوله او دخلت الزرافات فلما يقع الثلث عند اي جنسفة
وحدها هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق

الاجزئية المتكثرة بشرط متقد فينتطق طالق
وطالق وطالق بعين الشوط المذكور وهو قول
ان دخلت لا بتقدير مشلة اي لا بتقدير شرط اخر
حتى يصير كقول ان دخلت الذار فانت طالق ان دخلت
الذارفانت طالق ان دخلت الذارفانت طالق كما نعلم
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله او بتقدير اي بتقدير مشلة
وهو عطف على قوله لا بتقدير مشلة ان امتنع اي الاقار
نحو جاءني زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو
وبعضهم اوجب الشركة في عطف الجملة ايضا حتى
قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
فقالوا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة
عليه يشدان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب
ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما
لم يكن الضميا مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكن انقول انما لا يجب الزكوة

علي الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس
من اهلها لا للقران في النظم والغايل يوجب
الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة
يتناول الصبيان لكن العقل حصرهم عن وجوب
الصلوة اذ هي عبادة بدينية لا عن وجوب الزكوة اذ هي
مالية يمكن اداء الولي عنده وهذا فاسد عندنا الاشارة
راجعة الي ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة
انما تثبت اذا تقفرت الثانية ففي قوله ان دخلت
الذارفانت طالق وعدي حر يتعلق العطف بالشوط
ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت
اذا عطف على الجزء فزده جملة وان كانت تامة لكننا
في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطقت على الجزء فيكون
الواو على صلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف
وضرك طالق فان اضرا والخبرها دليل على عدم
الشركة في الخبر ولما ذكر ان الشركة بين العطف

والعطوف عليه انما تثبت اذا اتفقت الثانية فقوله
 فعبدني حر في قوله ان دخلت الذافات طالق
 وعبدني حر يرد اشكالها جملة تامة غير منقصة
 الي ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشروط بل يكون
 كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها
 في قوة المفرد في حكم الاقتصار مع انها جملة تامة لان
 مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجع كونها
 معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشروط والجزاء وان كانت
 معصوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط
 بعض الجسلة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف
 الشوكة فيجمل على الشوكة ما لم يكن وهذا اذا كان
 للعطوف مفتقرا الي ما قبلها حقيقة كما في المفرد او كما
 كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد في تحمل
 على الشوكة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان
 ابتداء الم يكن حملها على الشوكة فلا يحمل وهذا اذا كان
 العطوف

للعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرا
 الي ما قبلها اصلا كما في قيموا الصلوة واقوال الزوجة
 قالوا او يكون مجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت
 الذافات طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله
 وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهرها بالخبر وهو
 طالق في قوله وضرتك طالق ترجع العطف على المجموع
 لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكان
 ان يقول وضرتك فقول بخلاف وضرتك طالق ترجع
 الي قوله يتعلق العطف بالشرط ولهذا جعلنا قوله
 تعالى ولا تقبلوا الرهيم شرها ابداء معطوفا على الجزاء
 لا لقوله واؤلئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا
 في قوله وعبدني حر مما يوجب كون معطوفا على الجزاء وما
 ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم
 الشراكة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الرهيم
 قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاطردوا

والحاطب بها الائمة وقوله اولئك جملة اخبارية
وليس الائمة مخاطبين بها فليس المشرك في الجراء
قائم في ولا تعبلوا و دليل عدم المشرك قائم في اولئك
فنعطفنا الاول على الجراء لا الاخر وثمره هذا الخلاق ثنائي
في اخر فصل الاستثناء والغناء للتعقيب فلماذا تدخل
في الجراء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت
طابق فالشيطان يدخل على الترتيب من غير مترافخ
وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب
وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم
غيره نحو سقاها وراه نحو ان يجزي ولد والده الا ان
يجزه مملوكا فيشتربه فيعقه فان قال بعن هذا العبد
منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو
حر ولو قال لحياط ليكفي هذا الشرب قمصا قال نعم
فقال فاقطع فاقطع فاذا هو لا يكفي يظهر كما قال ان كان
فاقطع بخلاف قوله اقطع وقد تدخل على العليل نحو البشر

فقد اتاك العوث ونظيره اذ الي الغائت حر يعيق
في الجبال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الغاء
ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب
العلة وانما تدخل على العليل لان المعلول اذا كان
مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة
معلولا فلماذا تدخل على العلة باعتبار انهما معلول
من ذلك قوله تعالى وترود وفان خير الزاد التقوي
وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذاهبة فذعه
فدلالة ذاهبة ونظايره كثيرة وانما يعيق في حال الالة
قوله فانت حر معناه لانه حر ولا يمكن ان يكون فانت
حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع
لان الامر انما يستحق الجواب بتقديره وان كلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الالة على التثنية
بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة
انا اذا كانت مقدره فلما تقول ان ثنائي كرمك

ولا نقول اتيني الكرمك بل يجيبنا بقول اتيني الكرمك
فكذا في الجملة الاسمية نقول ان تاتي فانك تعلم
ولا نقول اتيني فانك تعلم كما لا تجعل الماضي بمعنى
الستقبل لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا
بل ادلي بان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب اليه لا تستر كرها في كونها
فعلا ودالاتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي
بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاول
ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي
راجع الي التكلم عنده اي عندي حينئذ حرمته
والي الحكم عندها فان قال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الذا فانها تتعلق جميعا
ويتبين مرتبا فان كانت مدخولا بها تقع الثالث
وان لم تكن تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط
وعنه في غير المدخول بها اي عندي حينئذ حرمته

في غير

في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم
الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان قدم الشرط
فيدل على ان البعث السابق في تقديم الجزاء يقع
الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كما قال
انت طالق وسكت لانه الترخي عنه انما هو في التكم
ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرة غير مدخول بها
وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي
وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كما قال
ان دخلت الذا فانك طالق وسكت ثم قال
وانت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق وفي المدخول بها اي قدم الجزاء ولم
يذكره للعذر السابق نزول الاول والثاني اي
يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كما
سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الذا

ولما كانت المرحة مدخولاً بها يكون محلاً لرفع تظليفتان
وتعلق الثالث لقرية بالشرط وان قدم أي الشرط
تعلق الاول ونزل الهاجتي وهذا ظاهر وانما جعل
ابوصيفة درجة الترخي رجعا الي التكلم لانه الترخي
في الحكم مع عده في التكلم ممنوع في الاشارة
لان الاحكام لا تترخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم
متراضياً بعد ببر كما في التعليقات فان قوله ان
دخلت الذرافانت طالق يصبر كانه قال عند النزول
انت طالق وليس عجز القول في الحال تعليقاً أي تكلم
بالطلاق بل يصير تظليفاً عند الشرط بل لا عرفه
عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو
جاء زيد بل عمر وافلهمذ قال دفر درجة في له على ان
بل الفان يجب ثلاثة الاف لان لا يملك ابطال
الاول لقوله انت طالق واحدة بل تنتهي تطلق
ثلاثاً قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذاني العرض

نفي افزاده وهذا اشارة الي التدارك أي التدارك
في الاخذ وبكلمة بل يراد نفي الانقراض عرفاً نحو سبي
ستون بل سبعون بخلاف الاشارة فاذا لا يحتمل
الكذب أي الاشارة ولا يحتمل التدارك لان السراد
بالتدارك تدارك الكذب والاشارة لا يحتل الكذب
قلنا تعقيب بقوله بخلاف الاشارة أي للم ليس
الاشارة ميتة للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة
اذا قال ذلك أي قوله انت طالق واحدة بل تنتهي
لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة فلا يمكن التدارك والابطال
لكونه اشارة فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل للرفع
بقوله بل تنتهي بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول
المدخول بها ان دخلت الذرافانت طالق واحدة
بل تنتهي فانه يقع الثالث عند الشرط لانه قصد
ابطال الاول أي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة

بالشروط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي
قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً
غير منضم الي الاول ولا يملك الاول اي الابطال
المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فتعلق بشرط
اخر اي تعلق الثاني وهو قول شنتين بشرط اخر فاجتمع
تعلقان احد هان دخلت الذار فانت طالق واحدة
والثاني ان دخلت الذار فانت طالق شنتين فاذا
الشرط وقع الثلث فصاركما قال لا بل انت طالق
شنتين ان دخلت الذار بخلاف الواو فانه للعطف
على تقدير الاول فيتعلق الثاني بوساطة الاول كما
قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها انت
دخلت الذار فانت طالق وطاق وطاق فانت
الواو عطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بعين
ما تعلق به الاول بوساطة الاول فعند وجود شرط
يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل للوقوع

الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو
لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل
في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل
في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو طارت زيدا لكن
عمر وانه يتدارك عدم روية زيد بروية عمر واوان
دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف
الجملتين في النفي والاشياء فان كانت الجملة التي
قبل لكن مشددة وجب ان تكون التي بعدها منفية
وان كانت التي فعلها منفية وجب ان تكون التي
بعدها متبحة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض
عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر
لتزيد بعد فقال لزيد طالق لا يقطع لكن لعمر وان دخل
طعمه وان فصل فللمرة لان النفي يحتمل ان يكون
لتذيباً لاقراره فيكون اي النفي ودالي المفرد ويمكن

انه لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروضا لمكروه
لزيد ثم وقع في يد المرفق ان لزيد فقال زيد العبد
وان كان معروفا بان له لكنه كان في الحقيقة لعمرو
وقوله لكن عمر وبيان تغيير لذلك النفي فتوقف عليه
اي على قوله لكن عمر وبشرط الوصول لان بيان التغيير
لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير
لان ظاهرا كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن
وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الاخر فثبت حكمهما معا لانه ثبت الحكم في المصدر
ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في العوضي له بالذات
بالنسبة اذا قال ما كان لي فقط لكن زيد وقال
زيد باع مني او وهبني لي بعد القضاواة الذاذ لزيد
وعلى العوضي القيمة للعوضي عليه لانه اذا وصل
فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت وجوبها
معا وهو النفي عن نفي وثبوت ملك زيد وشتم

تكذيب

تكذيب شهود واثبات ملك العوضي عليه لازم
لذلك النفي ثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما
النفي من نفي وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه
اي على العوضي لانه لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق
الكلام تعلق ما بعدها بما قبله يرجع الى الاول بالحق
وهو ان لكن الاستدراك في نظر ان الكلام مرتبط
ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله
اولا فان صلح يحمل على التارك والا فهو كلام مستأنف
اي وان لم يتق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تادا
وكالما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو ذلك
على الف قرص فقال المرفق لانه عصب الكلام مستق
فيصح الوصول على ان نفي السبب الواجب فانه قول لا
لا يمكن حمل على نفي الواجب لانه حمل على نفي الواجب
لا يستقيم قوله لكنه عصب ولا يكون الكلام
متفاسرا تربطاً فخلناه على نفي السبب فلما نفي كونه

قره كما تارك يكون غضبا فساد الكلام مرتباً
ولا يكون دة لاقراره بل يكون نفي السبب في
ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بماية افعال
لا اجيزه النكاح لكن اجيزه بمائتين مفسح النكاح وحل
لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بعينه
بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير مستحق لان
ان قد ان لا يصح النكاح الاول بماية لكن يصح
بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قا اجيزه النكاح انفسح
النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح
بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته
بعينه فعلم انه غير مستحق فثمان قوله لكن اجيزه
بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
النكاح اخر مهره ومائتان اول احد الشئيين
لا الشك فان الكلام للاقره ام وانما يلزم
الشك من المحل وهو الاخبار بملك في الانشاء

فانح للتخيير كاية الكفاية قوله هذا حر وهذا
انث وشرعا فواجب التخيير بان يرفع العتق
في اميرها شء ويكون هذا اي ايقاع العتق في اميرها
شء انثء حتى يشترط صلاحه للمحل اي
حين ايقاع العتق في اميرها شء واخبار
لغة عطف على قوله انثء شءا فيكون
بيانه انظر بار للواقع ويخير عليه اي على البيان اعلم
ان هذا الكلام انثء في الشرع لكنه يحتمل
الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين
عبد وقال احدكم حر او قال هذا حر وهذا لا يعق
العبد لاحتمال الاخبار بهن فمن حيث ان انشاء
شءا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في اميرها شء ويكون هذا ايقاع انشاء
ومن حيث ان اخبار لغة يوجب الشك ويكون
اخبارا للمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا

الاضطرار ولا يكون انشاء بل انظر لما هو الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه
الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فنون
حيث لانه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ومن حيث انه اخبار قلنا بجبر علي البيان فانه لا يجبر
في الانشاء بخلاف الاخبار كما اذا اقر المجرول
حيث يجبر علي البيان ولهذا قيل ان البيان انشاء
من وجوه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا وهذا
ايها تنصرف صح فلم هذا اي لما قلنا ان او في الانشاء
للتخيير اوجب المصطفى التخيير في كل انواع قطع الطريق ^{بنيو}
ان يقتلوا او يصلبوا او تطع ابيهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجرية مقابله لانواع
الجناية وهي علوية عادة من قتل او قتل واخذ
مال او حد مال او تخوف فالتقت جرائم القتل والقتل

والاخذ

والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخوف جزاؤه
التنوي الي الجنس الدائم علي انه ورد في الحديث بيان
علي هذا المثال وان اخذ وقتل فعندي صيغة رحمة
انشاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب
لان الجنائية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا في
في الانشاء للتخيير قال في هذا حر وهذا العبد وطبته انه
باطل لان وضع لاحدهما الذي هو عام من كل وهو
غير صالح للعقوب هنا وقال ابو صيغة ربه انه يحتمل
علي الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقية معذور ولو
قال هذا حر او هذا وهذا يعنى الثالث وتخيير في
الاولين كانه قال احدهما حر وهذا اي يمكن ان يكون
معناه هذا حر او هذا فيجب بين الاول والاخرين لكن
حمله علي قولنا احدهما حر وهذا اولي اوجهين الاول
انه يحتمل تقديره احدهما حر وهذا حر وعلي ذلك
الوجه يكون تقديره هذا حر وهذا حران ولغظ حر

مذكور في العطف عليه لا لفظ حران فالاولي ان يظهر
في العطف ما هو مذكور في العطف عليه والثاني ان
قوله او هذا مغير لعني قوله هذا حرثتم قوله وهذا غير مغير
لما قبله لانه الواو للتشريك فيعضي وجرد الاول بقوف
اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاول والثاني بلما توقف على الثالث فصار
معناه احدهما حرثتم قوله وهذا يكون عطفاً على
احدهما وعذان وجريان تغرد بهما خاطري واذا جعل
في النفي نعم نحو ولا تقطع منهم اثماً او كفوا أي لا عذراً
ولا ذلك لانه التقدير لا تقطع احدهما فيكون كلمة
في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحث
بفعل احدهما واذ قال هذا وهذا يحث بفعلها الا ان
لان المراد المجموع اي لا يحث بفعل احدهما لانه خلف
على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحث بفعل البعض بل
بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما

كما

كما اذا خلف لا يرتاب الزني واكل مال اليتيم فان
الدليل على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل
احدهما منهما لا هذا ولا ذلك بان لا يكون للاجتماع
تأثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما
انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع
واعلم ان هذا اليمين المنع فان كان للاجتماع الامرين
تأثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد في
المجموع كما اذا خلف لا يتناول السمك والبيون فهنا
لا اجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لا يحث
اما في الصورة الاولى فالدليل دل على انه انما
حلف لاجل ان كل منهما محرم في الشرع فالمراد
في كل واحد منهما فيحث بفعل احدهما وايضاً
كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائية عن العالم
فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحث بفعل واحد منها
وكمثل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد

اليمين فبحث بفعل كل واحد منها فيحتاج الي
الترجع بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث مدح يحتاج اليه في كثير من المسائل
وقد يكون للاباحة نحو جالس الغفها او المحشين والقرن
بينها وبين التخيير ان المراد فيها احد عا فلما يملك الجمع
بينها بخلاف الاباحة فلان يجالس كلا الفرقتين
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع والاباحة منع التحلوق
ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايها فعلي هذا قالوا
في الاكلام احد الافلانا او فلانا لان يكلمها لات
الاستثناء من الخطر اباحة وقد يستفاد لحي
كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء اويتوب
عليه لان احدهما يرفع بوجود الاخر كالمقيا
يرفع بالغاية فان دخل لا يدخل هذا الدار وادخل
تلك الدار فان دخل الاولى لا لا دخل وان دخل
الثانية او لا يترجم للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى

راسها

راسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اتا
افضل واحسن ويدخل على الجملة مبتدأة
فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب
هنا محذوف اي فيها او فالخبر ذلك والآي وان
لم يذكر الخبر فقد ر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة
حتى راسها بالرفع اي مأكول وان دخلت الافعال
فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه
فلغاية نحو حتى يعطو الحجرية وحتى تثناسوا
والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو اسلمت حتى دخلت الجنة والا فللعطف
للخص فان قال عبيد بن حمران لم اضربك حتى
تصبح حنت ان اقلع قبل الصياح لان حتى
لغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبيد بن
حمران لم اتك حتى تغديني فاناه فلم تغداه لم
يبحث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء

بل هو ذاع الي الاتيان ويصلح سببا والغذاء بغيره
محل عليه ولو قال حتى التقدي عندى عندك
فالعطف للمخض لان فعلا لا يصلح جزءا لفظيا
كقول ان لم تلك فاقعد عندك حتى اذا تعدي
من غير تراجم بزاو ليس هذا اي للعطف للمخض
تظهير في كلام العرب بل اخبر عوه اي الفقرا
استعارة حروف الجر الباء والمصاق والاستعانة ويحل
على الوسايل كالاشمان فان قال بعث هذا العبد كتر
يكون بيعا وني بعث كتر بالعبد يكون سلما فيرثي شرا
ولا يجري الاستدلال في الكتر في الكتر بخلاف الاول فان
قال لا تخرج الاباذني يجب لكل خروج اذن لانه معناه
الاخر وجامل صفا باذني وفي الا ان اذن له لا اي ان
قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان
اذن مرة واحدة فخرج ثم جرج مرة اخرى بغير اذنه
لا بحث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لانه

ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس
الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء
والغاية فظاهرة فيكون معناه الي ان اذن فيكون
الخروج ممنوعا الي وقت وجود الاذن وقد وجد
مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره بوجه اخر
وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع بينا لغة الكلام تقول انك صفوق النجم
اي وقت صفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا
الذي يجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب
بان علي هذا التفسير بحيث ان خروج مرة اخرى
بلا اذن و علي التقدير الاول لا بحث فلا بحث بالشك
وقالوا ان دخلت في الة المسح نحو مسح الخائض
بيدي يتعدي الي المحل فيتناوله كله وان دخلت
في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل

تقريره الصقوها بروسكرا عالم ان الالة غير
مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في
اصول اثره اليد والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي
فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به
المقصود بل يجب استيعاب المحل في سحت الحايظ
بيدي لان الحايظ السهم المجموع وقد وقع مقصود
فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل
وهي حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا يرد
كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل
الباء في المحل في قوله تعالى فاستحو ابوجرهم لان
السمح خلف عن الفعل والاستيعاب ثابت فيه فلذا
في خلفه على الاستلقاء ويرد به الوجوب لان الذين
يعلموه ويركبه معني ويستعمل للشرط نحو ما يعنى
على ان لا يشترط بانه شيئاً وهو في المعاوضات
المحضنة بمعنى الباء اجمالاً مجازاً لان الالة وناسب

الاصان معذبان علة الجواز وانما يرد به الجواز
لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في العاوضات
المحضنة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير
اقاراً فاذا قال بعث منك هذا العبد على الف
فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندها وعنده الشرط
علماً باصل اي عذابي حنيقة وجرانته كلمة علي في
الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط
فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثاً على الف
فطلقها واحدة لا يجب ثلاث الالف عنده لانها
الشرط عنده واجزاء الشرط لا تقسم على اجزاء
الشرط ويجب عندها اي ثلث الالف لانها
بمعنى الباء عندها فيكون الالف عوضاً لا شرطاً
واجزاء العوض يتقسم على اجزاء العوض اقامن
فقد متر ما يلها اي في فصل العام في قوله
من شئت من عبيدي الي لانتهاء الغاية فصد

الكلام ان احتمل فظا مرامي ان احتمل الانتهاء الي
الغاية والافان امكن تعلقه بخروف دل الكلام عليه
فذلك نحو بعث الي شهر ريثا جل الثمن لان صدر
الكلام وحواليه لا يحتمل الانتهاء الي الغاية لكن يمكن
تعلق قوله الي شهر بخروف دل الكلام عليه بحمل
علي تاخير صدر الكلام ان احتمل اي التاخير نحو
انت طالق الي شهر ولاينوي التفرقة والتاخير يقع عند
مضي شهر وعند فرقع في الحال فيبطل قوله الي شهر
تم الغاية ان كانت غاية قبل فكله نحو هذا البستان
من هذا الحائط الي فالك واكملت السلكة الي زهرها
لان دخل المغيا فان لم يكن اي وان لم تكن غاية قبل
تكله فصدر الكلام ان لم يتناولها فمهي لسنة
الحكم فكذا لك نحو اتمو القضاء الي الليل فانت
الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
ح لدا الحكم اليها ففقوله كذا لك جواب الشرط
اي

اي لا تدخل الغاية تحت الغيا وان تناول اي تناول
اي تناول مصدر الكلام الغاية نحو اليد فانترسا
فانه يتناول المرفق فذكر لا سقط ما وادعاه اي
ذكر الغاية يكون لا سقط ما وراء الغاية نحو الي
المرفق فيدخل تحت المغيا وللخويين في الي اربعة
مذاهب الدخول الي الجاز اي دخول حكم الغاية
تحت حكم المغيا الامجازا وعلته اي المذهب الثاني
هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الامجازا
كالمرفق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق
الجاز علي هذا المذهب والاشتراك اي المذهب
الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت
الغيا في بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعد هيا من
جنس ما قبلها وعدم ان لم يكن هذا المذهب
الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام

لانه دخل تحت كذا في الازمنة
 جنس الترتيب اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره
 النحويون في المذهب الرابع شي واحد وانما
 الاختلاف في العبارة فقد فان قول النحويين
 ان الغاية ان كانت من جنس الغيا معناه ان
 لفظ الغيا ان كان متناو للغاية وانما اخترنا
 هذا المذهب الرابع لانه لا يوجب عمل نسيجه المذهب
 الرابع لانه يفرض الاولين او جيب الشك وكذلك
 الاشتراك او جيب الشك فان كان صدر الكلام
 لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم
 المخبيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها
 وبعض الشارحين قالوا هي غاية الاسقاط
 ولا تدخل تحت اي بعض المتأخرين من اصحابنا
 الذين شد حوا كلام عالينا المتقدمين بنوا
 بهذا الوجه وهو ان الي للغاية والغاية لا يدخل
 تحت

تحت الغيا مطلقا لكن الغاية هي التي ليست
 للفعل بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط
 فيه دخل تحت الفعل ضرورة وذلك لان اليد
 لما كانت سماء المجموع لا يكون الغاية غاية لفعل
 المجموع لان فعل المجموع الي المرافق محال فقوله
 الي المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم
 ان البعض الذي سقط عنه هو البعض
 الذي يلي الابط فقوله الي المرافق غاية لسقوط
 غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت التسقوط
 فان قال له علي من دراهم الي عشرة يدخل الاول
 للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء
 محال لا اخر عند ابي حنيفة رحمه الله فيجب تسعة
 وعند زفر لانه دخل الغائتان فيجب ثمانية وعندنا
 تدخل الغائتان فيجب عشرة وتدخل الغاية
 في الخيار عنده اي باع علي انه بالخيار الي الغد

يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الله
عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله علي انه بالخيار
يتناول ما فوقه فقوله الي الغد لا سقاط ما وراءه
وكذلك في الاجل واليمين في رواية الحسن وعنه
اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا في المرافق اما
الاجل فنحوعت الي رمضان اي لا اطلب الثمن الي
رمضان وانا الي يمين فنحو لا اكلم زيدا الي رمضان
فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العم فقوله
الي رمضان لا سقاط ما وراءه وفي المظرف والفرق
ثابت بين اثباته واضماره نحو صحت هذه السنة
يعتني الكل بخلاف صحت في هذه السنة فلها
في انت طالق عند ابي حنيفة في اول النهار ليكون واقعا
في جميع الغد وفي الغمان نومي اخر النهار تصح
ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالاً الا ان
ينومي في دخولك الدار فتعلق به وقد استعار

المقارنة

المقارنة ان لم يصح فلها نحو انت طالق في دخولك
الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق
في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لما يرد
به للعلوم اعلم ان التعاقب بالمشية متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله
وذلك لان مشية الله تعالى متعلق ببعض الممكنات
دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يرد
به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله
تعالى اسما والظرف مع المقارنة فيقع اثتان
اي هذا المعنى ان قال لغير الدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقبل التقديم فيقع واحدة
ان قال لها اي لغير الدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان الفعلية صفة للطلاق المذكور
اولا فلم يبق محلا لاخر وثنتان لو قال قبلها

اي يقع شتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا وقع
في الحال والذي وصف بان قبل هذا الطلاق الواقع
في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت
طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد
على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع شتان لما بينا في قوله قبلها
واحدة ولو قال لهما انت طالق واحدة بعدها
واحدة يقع واحدة لما في قوله قبل واحدة وعند
المحضرة فعول الغلان عندي الف يكون وديعة لانه
لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط
فقط فيدخل في امر على حفظ الوجود فان قال ان
لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر النبوة
واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو

واذا

واذا اجلس المجلس يدعي جندي نحو واذا تصبك
حصاصة فتجمل وعند البصريين حوتقة في الظرف
وقيد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله
في امر كائين او منتظر الامانة ومتى للظرف خاصة
فيقع بادي سكوت في متى لم اطلقك انت طالق
لان وجود وقت لم نطلق فيه وان قال اذا اي ان قال
ان اقم اطلقك انت طالق فعندها كمتي اي بقوله متى
لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادي سكوت كما في
الاكثر فانه كمتي شئت لا يتعد بالمجلس اي لو قال
لها طلق نفسك اذا شئت فانه كمتي شئت بالاتفاق
حتى لا يتعد بالمجلس خلافا لطلق نفسك ان شئت
فانه يتعد بالمجلس فابو يوسف ومحمد هما من تعالي
حلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
انت طالق كما اذا تحول على متى بالاتفاق ففي قوله
طلق نفسك اذا شئت وعندها يضيفه وانه كان

اي قوله اذالم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة
وجاءه كقولنا ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج
ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكل
العنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك ثم في انقطاع تعلقه
بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا يمين
متي ويعني ان فقي قوله اذالم اطلقك انت طالق
ان حمل علي متي يقع في الحال وان حمل علي اذ يقع
عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك فصا ومثل ان وثمه اي في طلعي نفسك
اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق في الحال بشيئها
فان حمل علي ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل
علي متي لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق
فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال
فان استقام اي السؤال عن الحال وجواب

ان يحذف اي فيها او يحذف على السؤال عن الحال
والابطال اي ان لم يستقم السؤال عن الحال
يبطل كنه كيف ويثبت فمعتق في انت حر كيف شئت
لان لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت
حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل
قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت
ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً ومعناها
انت حر وان طالق بانه كيفية شئت فعلي هذا
المراد بالاستقامة وهو ان يصح تعلق الكيفية بصدر
الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا انا العتق
فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر
الكلام وينطق في انت طالق كيف شئت وتبقى
الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا حقيقة او غليظة
مفوضة اليها ان لم ينزل الرجوع وان نوي

فان اتفقا فذلك والاتفرجة وهذا لا يتفاوت
الكيفية اليها فان لم ينو النروج وان نوي فان
اتفقا نيتها وان نوي النروج فان
اتفق نيتها يقع ما نويها وان اختلف فلا بد من
اعتبار النسبة اما نيتها فلان فوض اليها واتا
نية فلان النروج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا انفارضا تسقطا فيبقى اصل الطلاق وهو
الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت
طالق كيف ثبت يتعلق اصل الطلاق وهو
الرجعي ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة
اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فالاول اصله
سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض
الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما
اولي بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا

ففيها

وفيما يخفى في القول ان الطلاق اصل والكيفية
عرض قائم به وان الاصل موجود بدون العرض بل
سواء في الاصلية والفرعية لكن لانفكاك
لاحدهما عن الاخر اذا الطلاق لا يوجد الا وان يكون
رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق
الاخر فنص في الصريح والكنية الصريح
لا يحتاج الي النية والكنية تحتاج اليها ولا يتنازع
لا يثبت بها ما ينه رعي بالشبهات فلا يجزى بالتعريض
تحولت ان ابران قالوا وكنيات الطلاق تطلق
مجازا لان معانيها غير مسترة لكن الابرام فيها
يفصل بها كالبائين مثلا فان مبهم في انها باينة
عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوي
نوعا منها وهو المسوتة عن النكاح تعين وتبين
بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق
رجعية لانهم فسر واما ما يستتر منه المراد والمراد

الستتر معنا الطلاق فيصير كقولك انت طالق
اعلم علماء ونا الفالو بوقوع الطلاق البائن بقوله
انت بائن ومثاله بناء علي ان موجب الكلام هو
البينونة وردد عليه من هذا اللفاظ كنايةات
عندكم والكتابة هي ما استتر المراد منها والمراد
الستتر هو الطلاق في هذه اللفاظ فيجب ان يقع
برها الرجعي كما في انت طالق فاجاب بما جابان
اطلاق لفظ الكناية علي هذه اللفاظ بطريق
المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب
الكلام لبينونة وهذا بناء علي تفسير الكناية
عندهم ولو فسروا بتفسير علماء البيان يثبت
المدعي وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الي
هذه التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايةات
بطريق المجاز ولهذا قال بتفسير علماء البيان
لا يحتاجون الي هذه التكلف لانها عندهم

ان يذكر لفظه ويقصد معناه معني ان ملزوم له
فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيت الي الطلاق
فتطلق علي صفة البينونة لانه اريد به الطلاق
يتصل هذا بقوله فيراد البائن معناه الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فطلق
علي صفة البينونة لانه يحتمل ما بعد من الافراد
فاذا نواه اقضي الطلاق ان كان بعد الحصول
وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق كسم السبب
علي السبب ويرد علي ان اسم السبب انما يطلق
علي السبب اذا كان السبب مقصودا وهذا
ليس كذلك وكذا استبري رخصك بعين هذا
الذليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل
انه امرها بابتراء الرحم ليتزوج زوجها فاذا نوي
اقضي الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لا يحتمل
الطلاق فاذا نوي يقع بها الرجعي ولا تبين

لعدم دلالة على البيسونة التفسير الثالث في
ظهور المعنى وحفاية اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى
ظاهراً بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق
الكلام له يسمى نفساً ثم ان زاد حتى سده باب
الثاوية التحصين يسمى مفسراً ثم ان زاد حتى سده
باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما لقوله واصل
ان البع وحرم التربوا ظاهر في الحل والحرم تنق
في التفرقة بينهما اي بين البع والتربوا لانه في جواب
الكفا عن قولهم انما البع مثل التربوا وقوله مثني
وثلاث ورباع ظاهر في الحل تنق في العدد لان الحل
قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ
مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود
اشبات ذلك القيد فربيع وسواء وسواء ونظيره
للمفسر قوله تعالى فسجد والملائكة كلهم اجمعون
وقوله قاتلو المشركين كافة والحكم قوله تعالى

ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد
ماض الي يوم القيمة النظر ان الاولان للمفسر
والحكم المذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما
نظر لان الفرق بين المفسر والحكم ان المفسر قابل
لنسخ والحكم غير قابل له والمثالان المذكوران
وهما قوله تعالى فسجد والملائكة كلهم اجمعون
وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء
لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ
فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع
النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب الكلام
او اعلم من واحد منهما فكل منهما محكم لانه لا اخبار
بسجود الملائكة لا يعقل النسخ كما ان الاحبار
يعلم انه لا يعقل فلاجل هذا اوردت مثالين
في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر
والحكم فقوله تعالى قاتلو المشركين كافة

منه لان قوله سداب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام
الجهاد ماضى الي يوم القيمة محكم لان قوله الي يوم
سداب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه
يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي
لعارض سمي خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك
عقلا فشكل او لابل نقل فجميل او الاصل فتشابه
فالخفي كناية الترفه خفيت في حق البهش والقطر
لاحتصاصها باسم اخر في نظر ان كان الخفاء بمزية
يثبت فيه الحكم ولتقصان لا والمشكل اما الغوض
في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه فقط فوقع
الاشكل في الغم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم ابتلاء الترفي ونظا من وجه حتى لا يفسد
بدون شيء في الغم كاعتبرنا الوجهين فالحق

بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحديث
الا صغرو هذا اولى من العكس لان قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف
والبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم واستنوا
بدمية نحو قوارير من فضة فقوله الاستنارة عطف
على قوله والشكل اما الغوض في المعنى وانما الشكل
مقتضى سبب الاستنارة لان الغارودة يكون من الزجاج
لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبها
ضهاها في الغضة والمجمل كناية التبرؤ فان قوله تعالى
وحرم التبرؤ مجمل لان التبرؤ في اللغة هو الغضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اية
فضل فيكون مجملاتهم لما بين السجج عليه السلام
التبرؤ في الاشياء الستة امتنع بعد ذلك الي الطلب
والشامل ليعرف عن التبرؤ في الاشياء الستة اصنع

بعد ذلك الى الطلب والتامل بغير فعلية التروا والحكم
في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوزان
السور والوجه واليد ونحوها وحكم الغني الطلب الشكل
الطلب التامل والحمل الاستفسار تم الطلب بشم
التامل ان احتج اليرها كما في الربا والمتشابه
التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف
على مغول عاملين تختلفين والجور مقدم نحو في الذ
زيد والجزة عمر واعلى اعتقاد الحقيقة عندنا بنابا وعلى قوة
التوقف على الاته في قوله تعالى وما يعلم تأويله
الاته والترسخون في العالم فبعض العلماء قرءوا
بالوقف على الاته وقفا لازما والبعض قرءوا بلا
وقف فعلى الاول والترسخون غير عالين بالمشابهة
وهو مذهب علمائنا وهو الباقى بنظم القرآن حيث
جعل اتباع المشابهات حجة الزانقين والاقرار
حقيقة مع العجز عن درك حط الترسخين وهذا

بغيرهم

بغيرهم من قوله انما به كل من عند ربنا اي سوا علمنا
اولم تعلم والابق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى
ربنا لا تنزع قلوبنا سوا اللعصمة عن النزاع الباقى
ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع
صاحب في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك
الذهب يقولون اننا خبر مبتدأ مخذوف والخذف
خلاف الاصل فلما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان
في السير اي في طلب العلم والمراد به ذلك المجرب وله الطاقة
في طلب العلم ابتلى الترسخ في العلم بالتوقف اي من طلبه
وهذا اجاب اشكال وهو ان الكلام لا يفهم فلما
لم يكن للترسخين بالعلم حفظ في العلم بالمتشابهات
فما الفائدة في انزل المشابهات فيجب ان الفائدة
يبيد الابتلاء فلما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم
ابتلى الترسخ بكم عنان ذهنه عن التامل والطلب
فان رباثة البيد يكون بالعدد رضا الجماد بكم

العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها
بلوي واعمرها جدي ابا هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوي والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما
كان اعظمها بلوي لان هذا الابتلاء هو ان
يسلم ذلك الي الله تعالى ويفوض اليه ويلقي
نفسه في مدرجة العجز والموان ويتلاشي علمه
في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الغناء اسم
ولارسم وهذا منتهي اقدام الطالبين وقبول
العجز عن ذلك الادراك ادراك مسلم قبل
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل
اللفظ والنحو والتصريف وعدم الاشتراك
والجواز والاضمار والنقل اي يكون منقولا
عن الموضع الي عن اخر والتخصيص
والتعديم واوردوا في مثالهم والسر والنجوي

الذين ظلموا تعديره والذين ظلموا المستر والنجوي
كلا يكون قبيل اكلوني البرغوث والناسير
والناسخ والمعارض العقلي وهي نظية انا الوجودية
وهي نقل اللفظ والنحو والتصريف فلعدم عصمة
التروة وعدم التواتر وانا العدميات وهي
من قول وعدم الاشتراك الي اخره فلان مبناها
الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو
والصرف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة
غاية الشهرة ودرع الفاعل ونصب المفعول
وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال
ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه الشهرة
قطعي كقول تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن
لان دعى وطعبتة من النقلات ومن ادعي
ان لاشي ومن التركيبات بمفيد للقطع

بمدلوله فقد انكر جمع المتواترات كوجود بغداد
فما هو الا محض السفسطة والعماد والعقلاء
كيتهمون الكلام في خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان
الاصل هو المراد والاتبطل فائدة التخطاب
وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العقلاء يستعملون
العلم القطعي في معنيين احدهما ما يتقطع الاصحاح
اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يعطى
الاحتمال كالتأني عن دليل كالظاهر والنقض
والخبير المشهور مثلا فالاول يستمونه علم اليقين
والثاني علم الحلائية التقييم الرابع في كيفية
دلالة اللفظ على المعنى فلهي على الموضوع له او جزئه
اولا لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له
واشارة ان لم يسق وعلى لازمه التام اليه
اقتضاؤه وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى

يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجل دلالة واعلم
ان ما يشي لما قسموا الدلالات على هذه الاربعة
وجبان بكل كلامهم على الحصر لئلا يفتتسبهم
فاقول الذي فرحت من كلامهم ومن الامثلة
التي اوردها بهذا الدلالات ان عبادة النقص
دلالة على المعنى للسوق كسوءه كان ذلك
المعنى عين الموضوع له او جزاءه واولا لازمه المتأخر
واشارة النقص دلالة على احد هذه الثلاثة
ان لم يكن سوفا وانما قلنا ذلك لانه الحكم
الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت
بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق
الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من
ديارهم سبق لايجاب سرهم الغنيمة للفقراء

المهاجرين وفيه اشارة الى زوال املاكهم عما
 خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم
 من الغنيمت لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه
 عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى
 الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
 جزء الموضوع له لان الفقهاء هم الذين لا يملكون شيئا
 فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء
 لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع
 له فكما استواء لالة علي زوال ملكهم عما خلفوا اشارة
 والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
 بالنظم وانا اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم
 فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلي المولود لرزقهن
 سبق لاجباب الزوجات علي الزوج الذي ولدن
 لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان
 الاب منقر وفي الاتفاق علي الولد اذ لا يشاركه

احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها وهو الاتفاق علي
 الولد وهذه المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر
 ولما جعلوه اشارة الي هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي
 المتأخر ثابتا بالنظم والمثال الاول عبارة في الموضوع
 لاشارة الي جزوه والمثال الثاني عبارة في الموضوع
 لاشارة الي لازم وهو الافراد بنفقة الاقارب
 وايضا الي جزوه وهو ان النسب اليه الاباء الي اخر ما
 ذكرنا في المتن وانا قالت الدرمة لزوجهما كمت علي
 امرؤة فظلمها فقال رضاه لهما كلا امرؤة لي طالق
 طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع
 نسبه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو
 طلاق بجزوه اي غير هذه المرؤة فيكون عبارة في
 جزء الموضوع له اشارة الي الموضوع له وهو طلاق
 الكل وايضا الي الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرؤة
 وايضا الي لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق

كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله
البيع وحرّم الربوا سبق اللازم المتأخر وهو التوقّف
بينهما فيكون عبارة قيد وإشارة إلى الموضوع له
والإجزاء والى الوازم الأخر وانما قيدنا باللازم المتأخر
لأنهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم قضاء
وانما جعلوا كذلك لان دلالة المفرد على اللازم
التأخر كالعلة على المعلول اقوي من دلالة على اللازم
غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولي مطردة
دون الثانية اذ دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون
معلولا مساويا واولاة النص الثبوت للعلة مثبت
للمعلول تبعاً لها وانما الثبوت للمعلول فغير مثبت لعلة
التي هي اصل بالنسبة إلى العلول فيحسن ان يقال
ان العلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة
ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص
المثبت للمعلول متبين من هذه الابحاح والعبارة

والاشارة

والاشارة والاقضاء واتادلالة النص فهو قوله
وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء
يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
في المنطوق لاجل ذلك تسمى دلالة النص نحو ولا
تفعل لهما ان يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء
يوجد فيه الاذي والاذي وهو معنى يفهم كل من
يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو
الثابت لاجل وجه الحصر في هذه الاربعة ان المعنى
ان كان العين الموضوع له او جزاؤه او لازمه غير
المقدم عليه فعبارة ان سبق الكلام له وإشارة
ان لم يسبق وان لازمه المتقدم فاقضاء وان
لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى
علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة
اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه

ان لم يفرهم احدا وغيرهم البعض دون البعض فلما دلالة
له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة الي كل من هو عالم بالوضع وبهذه القيد
خرج القيس فان المعنى في القيس لا يفرهم كل من
يعرف اللغة فانه لا يفرهم الا المجتهد وعندنا نهاية اقدم
التحقيق والتفويض في هذا الموضع ولم يسبقني احد
الي كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني
فعلية بطل العدة كتب المتقدمين والمتأخرين اقول تعالى
للفقراء المهاجرين سبقوا للفقراء من اهل المدينة
وقد اشارة الي ذوالملكهم عما خلفوا في دار الحرب
اقول تعالى وعلى الولود لرزقهم وكسوتهم
سبقوا لاجاب فقترها على الوالد وفيه اشارة الي
انه النسبة الي الاباء والى اية الاب والولاية تملك مال
لانه سبيل بلام التملك في قبضي كالاختصاص
الولد واختصاصه بالبابية على قدر الامكان

وتملك

وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ما لم يمكن قبضه هذا
والي انفراجه بالاتفاق على الولد اذ لا يشركه احد
في هذه النسبة فكذا في حكمها والاية اجر الترضاع
مستغن عن التقدير لانه الله تعالى وجب على الاب
رزق امراته الولد من غير تقدير فان اراد استنجار
الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان
اراد استنجار غير الوالدة فنسبته لانه النص لا
يلتزم له لعدم ثبوت المنطوق وقوله تعالى وعلى
الوارث مثل ذلك اشارة الي اية الورثة ينفقون
بعذر اللواتي لانه العلة هي الارث لانه النسبة الي الشقة
توجب علة التاخذ وقوله تعالى اطعام عشرة
ساكنين في اشارة الي ان الاصل فيه الاباحة
والتملك ملحق به وعندنا في ايجوز الا بالتمليك
كافي الكسوة لانه الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله
مالكا والحق به التملك دلالة لان المقصود

قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقوم التملك مقامها
ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة
الاباحة لان الكسوة بالكسوة فوجب ان يصير
العين كفارة وذا تملك العين لا الاعارة اذ هي
تدبر على المتقعة على ان الاباحة في الطعام يتم المقصود
اي سلمنا ان الكسوة بالكسوة مصدر لكن الاباحة
في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك البيعة المقصود
دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك
المسبح فانه لا يتم به المقصود فان المسبح ولاية
الاسترطد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل واتادالة النص وتسمى فحوي الخطاب
فلقولنا تعالى ولا تنقل لها ان يدل على حرمة الضرب
لانه المعنى المفهوم منه هو الاذي اي المعنى الذي يفهم
منه ان الكسوة حرام لاجله وهو الاذي موجود
في الضرب بالاشد وكما الكفارة بالوقوع وجب عليه

اي على الرجل نساء وعليها اي على المرأة دلالة لان
المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو
الجنابة على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب
الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النقص
ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا
لكفارة وهو كونه حراما على الصوم فان
الامساك عن المفطرات الثلاث ثبت حكم فيه مما قبل
اولي لان الصبر عنهما الشدة والداعية اكثر الحري
ان ثبت الزجر منها وكوجوب الحد عندها في اللواط
بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم منه
قضاء الشهوة بسخ الماء في محل محرم مشتهي
وهذا وجوده في اللواط بل زيادة للنه في الحرمة
وسخ الماء فوقه اي فوق الزنا انما في الحرمة فلان
الحرمة في اللواط لا تنزل ابدا وانما في سخ الماء
فلانها تصنع الماء على وجه الاستحراق منه الولد

وفي الشهوة مثلا كقول الزنا كل في سفيح
الماء والشهوة لانه في ذلك البشر لان ولد
الزنا هالك حكما ويدا فاد الفرائش اي فراش
الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه
النسب وانما تصحيح الماء فقاصري ما قالاه في
تصحيح الماء في اللواطه قاصري الحرمة لانه قد يحل
بالعزلة الشهوة في من الطرفين فيقال وجوده
اي وجود الزنا والترجم بالحرمة عندنا نافع اي
اي ترجم اللواطه على الزنا بالحرمة غير نافع في
وجوب الحد لان الحرمة للجمرة بدون هذه المعاني
اي المعاني للخصوصية بالزنا وهي هلاك البشر
وافد الفرائش وارتقباه النسب لا يوجب
الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالثقل
عندها بدلالة قول عليه السلام لا قوة
للابتسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص

لا ينافي

لا يقيم الاب التيسف والثاني ان لا قوة الا بسبب
القتل بالتيسف فان المعنى يفهم موجبا حاله القهبر
في يفهم للجزء الكامل عن انتزاع حرمة النفس
متعلق بالجزء والانتزاع افعال من الشرك
وهو القتل يقال سيف من يدك اي قاطع ومعناه
قطع الحرمة بما لا يحل وفي ناسخ المصاحف وحده
كشيء يشك من الضرب خبطة بما لا يطيف البدن
وقال ابو حنيفة رحمه الله للمعنى يرجع ينقض البدن
او باطنا فانح يقع الجنائية قصدا عن النفس
الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الكل ولو جوب
الكفارة عند الشا في رحمة الله عليه في قتل العمد
واليمين والغوس بدلالة نص ورد في الخطاء
وللعقود اوجب الشا في الكفارة في قتل العمد
بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قول قتالي ومن
قل مؤمنا خطا فحقير برقة مؤمنة واوجب

الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في العقوبة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارة الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة
مع وجود العذر فالولي يجب بدونه واذا اوجبت
الكفارة في العقود اذ اذبت فالولي ان تجب الغموس
وهي كاذبة في الاصل لكننا نقول الكفارة عبادة
ليكون ثوابها جبراً لا ارتكاب فلها تودي بالصوم
وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يجره عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سبباً لا يبرهن الخطر والاباة
تقتل الخطاة والعقود فان اليمين شريعة والكذب
حرام فاما العهد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تليق
العبادة وهي نحو الصغائر لا الكبار قال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل فيجب
ان لا تجب في القتل المبطل لانه حرام محض كذلك حال
علي قوله فيجب ان يكون سبباً لا يبرهن الخطر والاباة

فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه قلنا
فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء
فان ليس القتل وحده اي الكفارة مما يحتاج في
في اثباته فيجب شبهة السبب والسبب القتل الخطاء
فان قيل ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مثاناً عمداً
فان الشبهة قائمة هذا اشكال علي قوله في شبهة
الخطاء فان قتل المشانم فيه شبهة الخطاء بسبب
فان المشانم من كافر حربي يظنه محللاً يباح قتله كما
اذا قتل مسلماً ظنه صديقاً او حربياً واذا كان فيه شبهة
الخطاء وينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل
تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل
الفعل فاعتبرت في العقود فانه مقابل المحل من وجه
لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما العقل فعقد خالص
والكفارة جزاء الفعل اذا كانت فيه شبهة وفي المثقل
الشبهة في الفعل فاوجب الكفارة ولو عطف النواص

فانه جزاء الفعل ايضاً من وجه يعنى شبهه الخطاء
في قتل المتان من انما هو في الفعل لا الفعل
فان قتل المتان من حيث الفعل عند محض واعتبرت
الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل
فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا تجب القصاص بقول المتان
ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة ولا القصاص
في قتل المتان من انما القتل بالمتان فان شبهة
الخطاء من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الجزاء
في قتل المتان من انما القتل بالمتان فان شبهة
الخطاء من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة وجبت الكفارة فيه
وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص
حتى لم يحجب القصاص فيه وينبغي ان تعلم ان الشبهة

من

فما ثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا
ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل
انما الاول فلكونه تعالى ان النفس بالنفس وكونه تعالى
لاولياء المقتول يدل على هذا وانما الثاني فلان شرع
ليكون زاجراً عن هدم بنيان اللرب والزجر كالحود
والكفارات انما هي جارية الافعال ووجوب القصاص
على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزء الفعل والثابت
بدلالة النص كالثابتة بالعبارة والاشارة في الحكم
الاخذ التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
في القياس مدرك عقلاً باللغة بخلاف الدلالة فثبتت
برها ما يندري بالشبهات ولا يثبت ذالقياس
اي ما يندري بالشبهات كالحود والقصاص قال
عليه السلام اوزوا الحدود بالشبهات واعلم ان
في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاماً في اثرها
ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل

فيها واما المقضي فنحو اعتق عبدك عني بالف
يقضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه بيع
عبدك عني بالف وكن وكلي بالاعتاق فيثبت
اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كاللمفوض حتى
لا يثبت شروطه ابي لا يجبل لا يثبت جميع شروطه
بل يثبت من الادكان والشروط ما لا يحتمل سقوط
اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقلا
ابو يوسف هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه
فلو قال اعتق عبدك عني بغير شي وانما يصح من
الامر ويستغني الربية عن الغيبض وهو شروط
كما يستغني البيع عن القبول وهو دكن
فلنا بسقط ما يحتمل السقوط والقبول
تما يحتمل ايه القبول بالان في البيع مما
يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض ابي
في الربية ولا عدم في التصني ابي ان كان المعني

المقضي

المقضي معني تحت افراد لا يجان يثبت جميع
افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها وما
لم يعم لا يقبل التحصيل في قوله لا اكل الا طعاما
ثابت اقتضاء وايضا لا تحصيل الا في اللفظ
فان قيل يقدر اكل وهو مصدر ثابت لفة ودلالة
الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة
تضمينية فالثابت لفة على قسمين حقيقي
منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو ولسال
الغربة فيصير كقوله لا اكل اكلها وينتد التحصيل
في لا اكل اكلها صحيحة بالاتفاق فلنا المصدر الثابت
لفظ هو الة على الماهية لا على الافراد بخلاف
قوله لا اكل اكلها فان اكلها ككرة في موضع النفي
وهو عام فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل
اذ لم يكن لا اكلها ما ينبغي ان لا يثبت بكل اكل فلنا
انما يثبت لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله

لا اكل معناه لا يوجد من ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد من فرد من
افراد الاكل اصلا فاللثة على هذا المعنى بطريق
الاقتضاء لانه اللفظ يدل على جميع الافراد اي
بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اسكن فلانا
ونوي في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لانه المسكنة نوعان قاصرة
وهوان يكونان في دار واحدة وكاملة وهي هذه
اي المسكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت
واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم
للقضي من باب عموم القضي . من باب
نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي
الجنس وسياق تمامه في هذا الفصل وقد عبرت
هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا
فنوي الكامل ولذا لك قلنا في انت طائف

وظلتك

وظلتك ونوي الثالث ان نية باطله لانه المصدر
الذي يثبت من التكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلعتك فانها
يصح نية الثالث لانه معناه افعلي فعل الطلاق
فثبت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ كسير السماء الاجراس على ما ياتي
فان قيل ثبوت البيوت في انت اية امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث قلنا نعم لكن
البيوت نوعين فيصح نسبة احدهما ولا
كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد
ومتما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يفسر
اثبات المنطوق بخلاف القضي نحو واسأل
القرية اي اهلها فاشبات الاصل بغير الكلام
بنقل النسبة من القرية اي اهلها اليه فالمنقول
حقيقة هو الاصل فيكون ثابت اللغة فيكون

كاللفظ ^{الذي} ^{بمعنى} ^{التي} ^{تسمى} ^{بها} ^{الطلاق} ^{فان} ^{دلالة} ^{ان} ^{انت} ^{تطلق} ^{وتطلقك} ^{علي} ^{الطلاق} ^{بمطريق} ^{الاقتضاء}
اي لما ذكرنا ان مقتضى العموم لا يبيح نية
الثالث في انت طالق وتطلقك فان دلالة انت
طالق وتطلقك علي الطلاق بمطريق الاقتضاء
لا بمطريق اللغة لانه من حيث اللفظ يدل علي الاقضاء
المرة بالطلاق لكن لا يدل علي ثبوت الطلاق
بمطريق الاشارة عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك
امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي
ثبت من المتكلم بمطريق الاشارة كيف يكون
ثابتا اقتضاء لان مقتضى فيما صطلحوا به هو
اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان
الطلاق ثبتت بهذا اللفظ بثبوتها يكون متأخراً
فيكون من باب العبادة فيصح فيه نية الثالث
قلنا عند جوابنا ان احدهما ان ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للاشارة ان الشرع

اسقط اعتبار معنى الخبر بالكلمة ووضع
للاشارة ابتداء في الشرع في جميع اوضاعه
اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للاشارة
الفاظاً تدل علي ثبوت معانيها في الحال كالفاظ
الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال
انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون
المرة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع
من جهة المتكلم اقتضاء ليقع هذا الكلام فيكون
الطلاق ثابتاً اقتضاءً فهذا معنى وضع
الشرع للاشارة واذا كان الطلاق ثابتاً
اقتضاءً لا يبيح فيه نية الثالث لانه عموم
المقتضي ولان نية الثالث انما تصح بمطريق
المجاز من حيث ان الثالث واحد اعتباراً
ولا يبيح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص
وثانيتها ان قوله انت طالق يدل علي الطلاق

الذي هو صفة المرأة لغة وبدل على التطبيق الذي
هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلث لأنه غير متعدد في ذاته وإنما
التعدد في التطبيق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدّد لازمه أي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه
نية الثلث وإنما الذي هو صفة الرجل فلا يصح
فيه نية الثلث أيضاً لأنه ثابت اقتضاء وهذا
الوجه مذکور في الهداية والجواب الأول شامل
لأن طالق وطلقت والثاني مخصوص بان
طالق وإذا قال أنت طالق طالق أو أنت الطلاق
فإنه يصح فيه نية الثلث ووجهه على الجواب
الثاني مشكل لأن الجواب الثاني معوان الطلاق
الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي
قوله أنت طالق طالق أو أنت الطلاق هو
صفة المرأة فيجب أن لا يصح فيه نية الثلث بقوله

إذا نوي الثلث تعين أن المراد بالطلاق هو
التطبيق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره
أنت طالق لا في طلقك تطبيقاً ثالثاً وقوله
أنت الطلاق إذا نوي الثلث فمعناه أنت ذات
واقع عليك التطبيقات الثلث وإنما الجواب
الأول ملائحي هذا الاشكال إذ لم يقل إن الطلاق
الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز
ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث
وإن كان صفة المرأة وقوله كذا أسماء
الأجناس أي إذا كان كالمفوظ لكنه لم يسم
وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد
الحقيقي أو الاعتباري كذا أسماء الأجناس
إذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد
أما حقيقة أو اعتباراً على ما يأتي في الفصل الذي
يذكر فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرارات

الطلاق لا يتم ويتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان
يراد به الواحد الاعتباري او المجموع من حيث هو المجموع
والمجموع في الطلاق هو الثالث وقوله فان قبل ثبوت
البيسوتة هذا الاشكال على بطلان نية الثالث في انت
طالق وتقديره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت ^{في الكلام}
انت امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
فلا يصح فيه نية الثالث فكذا لا ثبوت البيسوتة
من التكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فيبني
ان لا يصح فيه نية الثالث وقوله قلنا نعم لكن البيسوتة
جواب عن هذا الاشكال ووجهه اننا سلمنا البيسوتة
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيسوتة من حيث
هي البيسوتة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن
رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها والغليظة
وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثالث وهي جنس
بالنسبة اليهما ونية احد المتصلين صحيحة في القضي

وكذا لك

وكذا لك نية احد النوعين لانه لا بد وان ثبت احدهما
ولا يمكن اجتماعهما معا ولا بد ان ينوي احدهما لكن
لا يصح فيه نية عدم معين فبذلك لا عموم للمقتضي فلا
دلالة على افراد املا ولا ان القضي ثابت ضرورة
والضرورة في التعدد المعين فيثبت ما يتبع بالضرورة
وهو الاصل المتيقن ولا كذا لك في النوعين لانه لا
يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون
الامتنا فيه فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا
لا يصح نية للجازي في القضي كنية ثلاث تطلقا
في انت طالق قاطبا بناء على انها واحد اعتباري
كما ذكرنا وقوله ولا كذا لك الطلاق فانه الاختلاف
بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العود فعضله
ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن
رفع وعلى ما لا يمكن رفعه فانه الطلاق لا يمكن
رفع اصلا وقوله مما يتصل بذا لك اي المقتضي

هو المحذوف واعلم انه يشتهر على بعض الناس
المحذوف والتعضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون
احدهما حكم الاخر ويقلطون في كثير من الاحكام وان
توهم متوهم ان المحذوف يصرف سماعا مسابعا
العبرة والاشارة والدلالة والاقضاء فيبطل
الخصم في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان
مرادنا باللفظ التام على المعنى في مورد التقسيم
اللفظ انا حقيقة وانا تقدير وكل ما هو محذوف
ثابت لغة فانح في حكم المعنوي فيكون اللفظ المنطوق
دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دالا على معناه
باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقطة
على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ
على اللفظ الاخر فليست من باب دلالة اللفظ على
المعنى فصحة اعلم ان بعض الناس يقولون
بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت

عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشروطه اي وشروط
مفهوم المخالفة عند القائلين بان لا يظهر اولوية
اي اولوية المسكوت عنده من المنطوق في الحكم
الثابت للمنطوق ولا مساواة اياه اي مساوات
المسكوت عنده للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق
حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنده او ما ثبتت
الحكم في المسكوت عنده بدلالة نص ورد في المنطوق
او بقرينة عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة
مخوور بانبيكم اللاتي في مجوزكم حرمة الترابيب على انزاح
الامهات ووضع من يكون من في مجوزهم فلو لم
يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما
وصف الترابيب يكون من في مجوزهم اخرج
الكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون
الترابيب في مجوزهم لا يدل على نفي الحكم عما
عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حارثة

كما ان السائل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال ابناء علي وقوع
الحادثة ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسائمة
عنها لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
او علم التكلم بالبحر عطف على قوله السؤال بان
الت مع يجهل هذا الحكم بخصوصي لما اذ علم ان
الت مع لا يعلم لوجوب الزكاة في الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكاة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فالذين شرابط
مفهوم المخالفة شرع في اقسام فقال منه
اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي تخصيص
الشيء بغيره سواء كان اجساما او لم يعلم
يدل في الحكم عما عداه اي بما عد ذلك الشيء
عند البعض لان الانصاف فهو من قوله عليه السلام
الماء من الماء اي الغسل من النبي عدم وجوب

الغسل بالاكسال وهو ان يغتسل الذكر قبل الاشارة
وعندنا لا يدل والاي لم الكفر والكذب في محمد رسول
الله وزيد موجود ونحوهما ان دل على نفي الحكم
عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله ان يلزم
ح ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم ح ان لا يكون
غير زيد موجودا والاجماع العلماء على جواز
التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس
دال على ان التخصيص شيء بغيره لا يدل على نفي
الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم
مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لادالة
الحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما
فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال
من اللام وهو الاستفراق غير ان الماء انما شئت
مرة عيانا ومرة دالة جواب الشكال وهو

ان يقال لما قلتم ان اللام للاستفراق كان معناه
ان جميع افراد الغسل في صورة وجود الشيء فلا يجب الغسل
بالنقاء التي تباين بل الماء فاجاب عن هذا بان الغسل
لا يجب بدون الماء الا ان النقاء والتخاتين دليل الانزال
والانزال لم يخفى في دور الحكم مع دليل الانزال وهو
النقاء التخاتين كما يدور الترخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنه اي من مفروم للشيء لغة هذه المسئلة
وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما
عده عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء بمبدأ ومنه
خبره وقول يدل خبر بمبدأ مخروف اي وهو الرجوع
الي تخصيص الشيء وقوله عما عده اي عما عد ذلك
الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف
كقوله تعالى من فنيا تك المؤمنات حصن الحبل البنيان
المؤمنات فيلزم عندهم عدم حمل بنكاح الفتيات
اي الماء غير المؤمنات للعرف فان في قوله الانسان

الطويل

الطويل لا يطير تبادر الفهم الي ما ذكرنا ولهذا يستغنى
العقل والاستقبح ليس لاجل نسبة عدم الطيران
الي الان الطويل لانه لو قال ان الطويل
وغية الطويل لا يطير لاستغنى العقل فعلم ان
الاستقبح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير
ولكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي
الحكم عما عده كان الحكم عما عد الموصوف ثابتاً
فتخصيص الحكم الموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح
لان التقدير بتقدير عدم المرتجحات الاخر كما خرج مرجح
العادة الي اخره ولان مثل هذا الكلام يدل على
عليه هذا الوصف نحو في الابل التائمة ذكوة يقضي
العدم عن عدمه وعندنا لا يدل لانه موجبات التخصيص لا
تتخصص فيما ذكر اعلم ان العالمين بمفروم النفاة
ذكر ونفي شرطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم

عما عده اذ لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال
او حادثة او علم المتكلم بان السامع يخرج هذا
الحكم المخصوص بمجملوا موجبات التخصيص منحصرة
في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عده فاذا لم يوجد
هذه الاربعة علم ان التخصيص نفي الحكم عما عده
فاقول ان موجبات التخصيص لا ينحصر في تلك
المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العتيق متخبر
فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد مع ذلك
لا يرد منه نفي الحكم عما عده لانه لو كان لنفي الحكم
عما عده يلزم ان الجسم الذي لا يوجد في ذلك
الوصف لا يكون متخبرا وهذا محال لان الجسم لا يوجد
بدون هذه الصفة وانما وصفه نفي الجسيم وشارة
البيان على التخيير عند الوصف وكالملاح او النور فانه
قد يوصف شيئا الملح ولا يرد بالوصف نفي الحكم
عما عده مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة

وقوله

وقوله كالملاح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو الملح
والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور
اشياء اخرى ما ذكرها او التاكيد نحو امس الابر
لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها ووصف الدابة بكونها في
في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات متفقية
لان نفي الحكم عما عده فقول وما من دابة في الارض
وصف الدابة بكونها في الارض ولا يرد نفي الحكم بدون
ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه
لم يوجد شيئا موجبات التخصيص المذكورة وقد
ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما
يرب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وقول
اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان

كله وجنات التخصيص منتفحة الا نفي الحكم عنها
عده وما ذكره او من استقبح العقلاء فلما ترجم
لم يجدوا في هذا المثال الوصف الا ان بالطول
فاثمة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي
علي ان كثير ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام
رسوله عليه السلام لكلمة واحدة العنافايدة يعجز
عن ذكرها افسهام العقلاء وقوله لكون ذكره ترجيح
من غير مرجح في جيز النسخ لان المرجح لا ينفذ فيما ذكر
ولان اقصي درجات اي الوصف انه يكون علة
وعى لا تدل على ما ذكر لان الحكم مثبت بعقل شئ
جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول
ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء
على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدم ما اصليا
لا حكما شرعيا لانه علة لعدم اي لانباء على
ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم

الوصف

الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عد ميتا لا يثبت الحكم الشبوتي فيما عد الوصف
عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلو فزكوة
فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوقه كان فيها
زكوة عندنا لانه الحكم الشبوتي لا يمكن ان يثبت بناء
على عدم الاصيلي وعنده يثبت فيما عد الوصف
الحكم الشبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدي
وعدمها كما في قوله تعالى فخير برقة مؤمنة هل
يصح تعديته عدم الجواز الكافرة في كفارة القتل
التي كفارة اليمين وقدم في فصل اللطوق واللعيد
ونظيره قوله تعالى من فنياتكم المؤمنات
هذا لا يوجب تحريم الامة الكتابية عندنا خلافا
له مع انه يحتمل الخروج من خارج العادة فان العادة
لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسلمين يتوهم
فغيرها انا قائلون بان التخصيص بالوصف

يدل على نفي الحكم عما عداه وحامسنا الدعوة
والشهادة فقال وليلزم علينا انه ولدت ثلثة
في بطون مختلفة فقال الولد الأكبر مني فانه نفي الآخر
لانه هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم
والمعنى ان كونه نفعيا للآخرين ليس للجل ان التخصيص
والدليل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكون في موضع
الحاجة بيان فانه يحتاج الي البيان اي الى الدعوة
لو كان الولد منه فلما سكنت عن الدعوة يكون بياناً
بانه ليس منه وايضاً انما تنفي نسب الآخر من لان
الدعوة شرط لثبوت نسبها ولم توجد الا لان
نفي نسبها وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولد
في بطون واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال
لا حاجة الي البيان فانها صارت بالاول ام ولد
فثبت نسب الآخر بلا دعوة لانه انما يكون كذلك
ان لو كان دعوة الأكبر قبل ولدت الآخر انما

ههنا

ههنا فلما فان دعوة الأكبر في مسئلتنا مشارة
عن ولادة الآخر فلا يكون الاخير ان ولدي امه
الولد بل هما ولد الامه فيحتاج في ثبوت نسبهما الي
الدعوة ولا يلزم انما قال الشهود لان العلم وارثا
في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فلهذا اي
عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص
والدليل على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيغير من
هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك
الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان
الث حد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكره ما لا حاجة
اليه جاء بشبهة وبراهن الدعوة ونحن لانفي
الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف
اي لان نفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة
كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الي الدلالة
وقال ابو ضيفة رحمه الله هذا اي السكون عن غير

الارض المذكورة سكوت في غير موضع المجازة لان
ذكر المكان غير واجب حو هذا اي ذكر المكان
المذكور بحتمل الاحتراز عن المجازة فانهم ربما كانوا
متفحصين عن احوال تلك الارض فاذا وبنبغي
علمه بالوارث في ارضه التي وجوده فيها لانه
لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر
الارضين فلا معرفة لهم باحوالها فخص عدم الوارث
بالارض المذكورة دون سائر الارض اجتنابا عن
المجازة وهذا التعليق بالشرط يوجب عدم عند
عدمه عند الشافعي والله اعلم شريطة فان
الشرط ما يتبع الحكم بانتقائه وعندنا فالعدم لا يثبت
ايه التعليق بل يتبع الحكم على عدم الاصل حتى لا يكون
هذا لعدم حكما شرعيا بل عدمه اصليا بعين
ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمة
الخلافا ثم بظهر معنا ايضا لان الشرط يقال

لاسر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يثبت كالوضوء
وقد يقال للمعلق به وهو ما يثبت عليه الحكم ولا يتوقف
والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى
الثاني اي ينبغي المشروط عند انتفاء الشرط
بالمعنى الاول كالوضوء بشرط لصحة الصلوة
فانه ينبغي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس
المراد به انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
بهذا المعنى حكم شرعي لا شك ان عدم صحة
الصلوة عند عدم الوضوء عدمه اصلي لكن مع
ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة
الصلوة وانما الشرط بالمعنى الثاني فان
الدلالة لانتقائه به على انتفاء المشروط فان
الشرط فان الشرط لا يمكن ان يوجد
بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعدم انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق

بسبب اخر فتقول تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية
يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحره عنده ويجوز
عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان
ينكح المحصنات المؤمنات فاما نكاح ايمانكم فبانكم
المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة
على نكاح الحره فان كانت القدرة على نكاح الحره
ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده تخصيصه بغيره
هذه الاية محصنا عنده لقوله تعالى واجل لكم
ما وراء ذلك وعندنا لما لم يدل على جواز
لا يصلح محصنا ولانا سئلنا الاية فيثبت محص
الجواز تلك الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني
على انه الش في اعتبار الشرط بدون الشرط
فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق
فيه اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على
غيره فبان له اي للتعليق تاثير في عدمه اي عدم

الحكم

الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر الشرط مع الشرط
فان الشرط والجزء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير
وهو بات عن غيره فالشرط بدون الشرط
مثل انت في انت طالق اي الشرط وهو قوله
انت طالق في قوله انت طالق ان دخلت الدار
اذا اذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت
طالق لانه ليس بكلام مجموع الشرط والجزء
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير
كما زعم فاعلم هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبار
الشرط بدون الشرط ونحن نعتبرنا الشرط
مع الشرط العلق الشرط بخوان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق
ان الحكم الي زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان الشرط بدون الشرط موجب للحكم على
جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين

واعدم الحكم على غيره من التقادير فصارت طالق
سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في
منع التسمية فابطل تعليق الطلاق والعناق بالملك
هذا تفريع على ان العلق انعد سببا عنده فان وجود
الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعد سببا عند الشافعي ورواه فان علق الطلاق
والعناق بالملك فالملك غير موجود عند وجود
السبب بطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق
فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء
صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد سبب
وعوالتصاب فالنذر المعلق انعد سببا عنده فيجوز
التعجيل وكفارة الميمين اذا كانت مالية فارت
الشافعي حرمانه جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحث
فان اليمين سببا للكفارة عنده بناء على هذا
الاصل فثبت نفس الوجوب بناء على السبب

وانا

وانما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحث
لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
كما في الثمن بان يثبت المالى في الزمة مع انه لا يجب ماؤه
بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس
الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما
في البدني فلا ينفك احدهما من الاخر ففي المالى لما ثبت
نفس الوجوب بناء على السبب اناد صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء وانا نقول فلا ينفك احدهما
عن الاخر ففي فصل الامر ياتي ان في العبادة البدنية
ينفك نفس الوجوب وعن وجوب الاداء وعندنا لا ينفك
سببا الا عند وجود الشرط لان السبب يلكون
طريقا الى الحكم وقيل بوجود الشرط امس كذلك
على ما سهدنا من الاصل وهو اننا نعتبر الشرط مع
الشرط فلا يلكون موجبا للواقع لما ذكرنا ان الخبراء

بمنزلة انت في قولنا انت طالق فلا ينفق سببا للحكم
 بل انما يصير سببا عن وجود الشرط فيختلف الحكم في
 في السائل المذكورة على ان البيمين انقضت للبر
 فكيف يكون سببا للكفارة بل سببا للحث لما لم ينفق
 سببا عننا اختلف الحكم في السائل المذكورة فيجوز
 تعليق الطلاق والعناق بالملك لان الملك متحقق
 عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل التدر والكفارة
 عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب
 انما يصير سببا عن وجود الشرط في باب التدر والسبب
 للكفارة هو الحث عندنا فان البيمين لم تنفد سببا
 للكفارة لانها انعقد المبر والكفارة انما يجب على تقدير
 الحث فلا يكون سببا للكفارة بل هي شروط لها
 والحث سبب وفرقة بين اللابي والبدني غير صحيح
 ان اللال غير متصور في حقوق اتقالي وانما العتصود هو
 الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا

بين الشرط والاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا
 على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على
 البيع وانما خيار الشرط فلان البيع لا يثبت الحث
 وانما يثبت الخيار بخلاف التخييس فدخوله على الحكم
 دون السبب هل من دخوله عليها وانا الطلاق
 والعناق فيحتملان الحظر اي الشرط لانه يصير
 بالشرط تماما فشرط الخيار شرع مع التام
 فان كان دخلا على السبب يكون دخلا على السبب
 والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقد سهل من
 دخوله عليها فاما الطلاق والعناق فيحتملان
 الحظر اي الشرط والاصل ان تدخل التعليق في
 السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب والامانع
 من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف السبب
 السبب الثاني في افادة الحكم
 الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كما هو

معا

والحرمة ونحوها اللفظ المفيد انا خبر اي
احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع
قطع النظر عن العوارض بكونه خبر مجر صديق
او انا اي لم يحتمل واخبار الشارع كقول تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن الا اي من الالقاء
لان ادل على الوجود واعلم ان اخبار الشارع
يراعبه الامر مجازاً وانما عدل عن الامر الى الاخبار
لان المحبوت ان لم يوجد في الاخبار لم يترك كذب الشارع
والمأثور ان لم يوجد في الامر لم يترك ذلك
فاذا اريد المبالغة في وجود المأثور عدل الى اللفظ
الاخبار مجازاً واما الالقاء فالمعتبر من اقسامه
هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعملوا الفل
والنهي قوله استعملوا لا تفعلوا والامر حقيقة
في هذا القول اتفا مجاز عن الفعل عند الجمود
وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان

الامر

الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول
عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكلامه للايجاب
واحتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي
قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف
الاصل ولان اذا فعل ولم يقل الفعل يصح تقيده اي في
الامر اي يصح لغة وعرفان يقال انه لم يامر
ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو اسم
مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر
لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو حقيقة
في الفعل الذي هو اسم ليس بمعنى انشاء
وتسمية امر مجازاً اذا الفعل يجب به قوله
ان الفعل الى اخره بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل
سكننا انه حقيقة اي في الفعل لكن الدلائل تدل
على ان القول للايجاب للفعل اي الدلائل التي

تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي
للايجاب الفعلية فان تلك الدلائل غير قسولة
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يرد بها
الامر القولي ولا يمكن حمل على الفعلية وسناتي
واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضحية
في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمل على
الفعلية وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد
اجماعا فلا يحل على الفعل لانه مشترك لا يرد به
اكثر من معني واحد على ان الاختصاص الذي
علي ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة
الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدر المنع
فبصحة ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر
للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب واللفظ
كاف اي الامر القولي كاف للمقصود وهو
الايجاب والترادف خلاف الاصل واليجاب

فعل

فعل عليه السلام استفيد من قوله صلوا علي ان
عليه السلام انكر على الاصحاب صوم الوصال وطلع
النغال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن سبع
حتى يتبين الرد لانه استعمل في معان مختلفة
وهي ستة عشر الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا
الصلوة الثاني الذم كقوله تعالى فكتابهم الثالث
الثاني كقوله عليه السلام كل من ايلك التراب
الارثاد كقوله تعالى ولم يستشهدوا والخامس
الاباحة نحو كلوا السادس التهديد نحو اعلوا
ما شئتم السابع الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله
الثامن الاكرام نحو ادخلوا بابسلام التاسع
التعجيب نحو فانوا بسورة العاشرة النسخة
نحو كونها قدرة الحادي عشر اللهاتة نحو ذق انك
انت العزيز الكريم الاثني عشر التسوية نحو
اصيروا ولا تصبر والثالث عشر الدعاء اللهم

اغفر لي الرابع عشر النبي امير القليل البرسيم
الايجلي الخامس عشر الاحقار نحو القوم انتم
ملقون السادس عشر التكوين نحو كون فيكون
قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي الاستغناء
في معان وبعي التحريم كقوله تعالى لاناكلوا الثمر
والكرهية كالنهي عن الصلوة في الارض المعصومة
والتسوية نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير ولا تمدن
عينيك وبيان العاقبة ولا تعدوا والارشاد
ولا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن
اتخاذ الدواب كرامتي والمشهي في نعل واحد
ولا تلع الزبير امر بالانقضاء عطف على قوله للاستغناء
في معان فلا يبيح الفرق بين قولك افعل ولا تفعل
لان بصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب
الفعل وطلب الترتك ثابت بديهية وهذا الاحتمال
يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء

فانه

فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان يكون
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه فخص
اخر وهو غير مذنب وسوطانية التافيين
حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ
اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من
نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان
اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة
يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع
لها وايضا لم نرى انه محكم وعند العامة موجب
واحد الا لا اشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة
عند بعض الحكماء الادبي والندب عند بعضهم
اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود اذ ناه الندب
والوجوب عند اكثرهم كقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فنتة او يصيبهم
عذاب اليم يفرهم من هذا الكلام خوف اصابة

الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك الخوف
لقبح التخدير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس
علي ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم
بمعنى الحكم وامر مصدر غير لفظه او حال او تمييز
ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى
ففضيهم سبع سموات الالية لان عطف الرسول
علي الله تعالى يمنع ذلك فتعيين ان المراد الحكم
والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل
فانا ان يراد فعل القاضى والمقضى عليه والاول
لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى
لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد ان يفضي
بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون للعتي

اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا
لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم با با ففعل
او نداء وان اوجب فذلك فمراد في فعل ان المراد
بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فالذم علي تركه يوجب الوجوب انما قولنا
بشيء اذا اردناه ان نقول لكن فيكون وهذا
حقيقة لا مجاز عن سرعة الابدان ذهاب الشرح الامام
ابو منصور للتشديد الي ان هذا مجاز عن سرعة
الابدان والمراد المشابهة للحقيقة القول وذهب فخر
الاسلام الي ان حقيقة الكلام مرادة بان اجري
الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكون
بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنشأ عن الحروف والاصوات وعلي المذهبين
يكون الوجود مراد من هذا الامر اما علي المذهب
الثاني فظاهرا واما علي الاول فانه جعل الامر

قربة اليجاد ومثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذ
الامر وترتب وجود الامور عليه ولو لان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون
الوجود مراد بهذ الامر اي اراد الله تعالى انه كلما
وجد الامر بوجوده الموزون فلما في كل امر من امته
تعالى لان معناه كن فاعلا بهذ الفعل اي يكون
الوجود مراد في كل امر من الله تعالى لان كل امر
معناه كن فاعلا بهذ الفعل فقول صل اي كن
فاعلا للتصلي وزك اي كن فاعلا للزكوة
فثبت ان كل امر بالكون فيجب ان يتكون
ذلك الفعل الا ان هذا اي يكون الوجود مراد
من كل امر فعدم الاختيار فلم يثبت وثبت
الوجوب لانه معض الي الوجود وغيرها من
التصوص كقوله تعالى فعضيت امرى وقوله
اذ قيل لهم اركعوا لا يركعون ولا يعرف فان كل

من

تخفيف

من يريد طلب الفعل جز ما يطلب بهذ اللفظ مثلا
وكذا بعينه الحضر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا
من فضل الله اي طلبوا التزق وقيل الاباحة
كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقربة اي
الندب والاباحه في الايتين ثبتا بالقربة فان الابتعا
والاصطاد انما امر بهما الحق العباد ومنفعرهم
فلا ينبغي ان يثبتا علي وجب ينقلب المنفعة مضرة
بان يجب عليهم مسئله واذا اريد به الاباحه او الندب
فاستغارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لا اطلاق لسم الكل علي البعض لان الاباحه مباينه
للو جوب لاجزوه اعلم ان الامر كان حقيقه في الوجوب
فاذا اريد به الاباحه او الندب يكون بطريق المجاز
لا محاله لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكره فخر
الاسلام في هذه المسئله اخلافا عند الكوفي
والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقه وقد

اختار في الإسلام هذا وتناوله ان المجازي في
اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع
له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسمى
مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا
الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كما قاصر
لامغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالجواز
لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه او
معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند الاسلام
لكن يحتمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي ببناء
على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده
ليس ميمنا ولا غير على ما عرف من تفسير الغير
في علم الكلام فاحصل الخلاف في هذه المسئلة
ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق
اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة

ومعنى

ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة الجواز وصفا
بيننا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجعة
بين الاسد والان الشجاع والاصح الثاني
وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز
الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل
مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة
هو ان الامر يدل على جزئه واحد من الاباحة وهو
جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لانه
الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت
جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة
الترك التي هي جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك
بناء على الاصل لا بل فقط الامر فجواز الفعل الذي
يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ
الكل على الجزء هذا معنى قوله لان الامر ذلك

على جواز الفعل الذي هو جزؤها لا على جواز الترتيب
 الذي به المباينة لكن ثبت ذلك لعدم الدليل على حرمة
 الترتيب التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق
 مما ته الأخطري هذا إذا استعمل وأريد به الأباة
 أو الذنب أما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب
 بالنسخ حتى يقع الذنب أو الأباة عند الشافعي
 فلا يكون مجازا لأن هذا دلالة الكل على الجزء وبالمجاز
 اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد أي
 هذا الخلاف الذي ذكرناه وهو أن دلالة الأمر
 على الأباة بطريق الإطلاق لفظ الكل على الجزء
 الأمر بطريق الاستعارة إنما يكون ذلك إذا استعمل
 الأمر وأريد به الذنب أو الأباة أما إذا استعمل الأمر
 وأريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الذنب أو الأباة
 على مذهب الشافعي فالأمر هل يكون مجازا أم لا
 قول لا يكون مجازا لأن المجاز لفظ أريد به غير ما

الخ في الترتيب فإنه قد يقال على ما ذهب إليه من أن
 تعاقب الجزئين جميعا أو أيهما أتى به لا يقع
 وهو قد يقال على ما ذهب إليه من أن تعاقب
 ثابت من ضمن الوجوب وعند الشافعي
 أن لا يدل على الوجوب وعند الشافعي
 فعل واستعمال الترتيب في وجوب
 ما في جواز الترتيب في وجوب
 منع أحد جزئيه لا يقع في وجوب
 ما من لعمارة حتى يفسد إطلاقه
 وإن الوجوب الذي هو المقصود
 وقت على قيامه لا يقع بينه وبين
 وجوب على قيامه لا يقع بينه وبين
 لوزنها الظاهر في دلالة حقيقة
 في فعله مقبول في دلالة حقيقة
 في الحقيقة لا يقع في حقيقة
 منع على اختلاف الترتيب حتى يلزم
 وبالمعنى هو حقيقة الأباة
 فلو كان واحدا لكان السعدون

وضع له ولم يوجد لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون
 دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فأنك
 إذا أطلقت الألف وأردت به الحيوان الناطق
 فإن دلالة اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء
 ليس مجازا بل إنما يكون مجازا إذا أطلقت لفظ
 الألف وأردت به الحيوان فقط أو الناطق
 فقط وإنما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبنا
 إذا نسخ الوجوب لا يبقى الأباة التي تثبت في ضمن
 الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجبا بالأمر
 إذا صاب به جملته ثم نسخ الوجوب فإنه لم يبق لقطع
 مستحب ولا مباحا فصلا الأمر للطلق
 عند البعض يوجب العموم والتكرار لأن الضرب
 مختص من اطلب منك الضرب والضرب التمس
 بغير العموم وسؤال السائل في الحج العامة هذا
 أم لا يدل على إقراره بن الحابس في الحج العامة

هذا الملابد فهم ان الامر بالجمع يوجب التكرار قلنا
اعتبره بباية العبادات وعند الثالث ففي مجتمعه
لما قلنا غير ان المصدر لكثرة في موضع الاثبات
فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا
لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم
الصلوة لعلكم تتقون قلنا لزم لوجه السبب
لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها لان
المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو
المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث
الجمع وذلك محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد
المخصص اي لا يقع على العدد المخصص ففي ظني نفسك
يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثالث
عند الثالث ففي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية
الثالث لا الاثنين لانه الثلث مجموع افراد الظاهر

فيكون

فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان
الاثنين عدد محض لا دلالة للاسم الفردي على العدد
فذكر وهذه المسئلة بيان الثمرة الاختلافات ولم
يذكر وثمره الخلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل
التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه
المسئلة وهي ان دخلت الدار فظلي فقد فعلت
ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه
لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم
ومعوان اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار
عندهم وفي ان دخلت الدار فظلي فقد ينبغي ان يثبت
التكرار على المذهب الثالث عندنا وقوله تعالى فاطعوا
ابراهيم حيا لا يبرأ به كل الاقرباء اجماعا فيراد الواحد فلم يدل
على الياسر فصلا الاثنين بالثامور بدواعان
اذا واي تسليم عين الثابت بالامر وقضا واي تسليم
مثل الواجبة وقلنا في الاول والثالث ليس مثل النقل

ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً والغضاء يجب بسبب
جديه عند البعض لأن القرية عرفت في وقتها فإذا فات
شرف الوقت لا يعرف له مثل لتمثيل الأبنوق
وعند اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لأنه لنا وجب بسببه
لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده
بصره الي ما عليه فافات الا شرف الوقت وقد
فات غير مضمون الآبالاتم اذا كان عامد القول تعالى
فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن
صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً
او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من
نام عن صلوة او نسيتها فليصلها اذا ذكر بانفاته
ذلك وقتها استدلالاً بالاية والحديث علي ان شرف
الوقت غير مضمون اصلاً اذا لم يكن عامداً في التارك
واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو مقول ثبت
في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياساً وما ذكرنا

من النص للاعلام ان ما وجب السبب السابق غير
ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط
للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو
ان الغضاء انما وجب النص وهو فعدة من
ايام اخر فيكون واجبا بسبب جدي لا بالسبب
الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا
من النص للاعلام الحج وايضا لا يرد قضاء الا
عتكاف والمنذورات قياساً بالالفليس
مظهر لا مثبت فان قيل فعلي هذا الاصل وهو
ان الغضاء يجب بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف
في رمضان ولم يعتكف اليه رمضان اخر ينبغي
ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان اخر
قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي
ان يجوز في رمضان اخر لان الغضاء انما
يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجب المنذر

والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما
مخصوصا بالاعتكاف في نجوم القضاء في رمضان اخر
قلنا القضاء هنا يجب على الوجوب الالزامي النذروهو
يقضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم
المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول عارض
شرف الوقت فانازات هذا عارض شرف
الوقت بحيث لا يمكن ذكره الا بوقت مديستوي فيه
الحيوة والموت وهو من شتال الي رمضان اخر
عاد الي الاصل موجب الصوم مقصود اي لصوم مخصوص
بالاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوب مع شرف الوقت لسقوطه بوجوب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من
فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فقهاء الاسلام بقوله
وكان هذا احوط الوجوهين والاشارة ترجع الي
السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف

الوقت

الوقت من الزيادة فالجواز مع وجوب القضاء
مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من
الوجوب الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما ان الالزام واجب مع كانه
يبرده عليه ان في سقوطه شرف الوقت ترك وجوب
الاحتياط فنجيب بانه هذا احود من وجوب رعاية
شرف الوقت والليل على الاحوطية ما قال لان ما
ثبت بشرف الوقت الي اخره معناه ان شرف الوقت
اوجب زيادة نطقا نافا للزيادة هي افضلية صوم
رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو
عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان
سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من
امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط
ذالك النقصان المنجس بتلك الزيادة ايضا وهو عدم
وجوب الصوم المقصود بطريق الاولي ووجه الاوالية

ان العبارة مما يحتاج في اثبات سقوط النقصان
اولي من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة
بشرف الوقت انما يشتم بخوف الموت وسقوط
النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود
يمتد بخوف الموت والذعر بالاعكاف ايضا فاذا
سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور
ايضا بالطريق الاولي وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك
ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت
يغلب فوترها بخلاف فضيلة صوم المقصود وهذا
البحث من مشكلات ماوث اصول فقهاء الاسلام
وقد فسر في بعض النواحي الوجوهان بغير ما فسر
لكن لا يخفى على ذوي الكفاية المتاملين للعلوم

ان الزيل الذي يستدل به على الاحوطية يدل على ان
المراد ما ذكرت لا ما نوهوا او الحمدته ملهم للصواب
والاداء اما كامل وهو ان يودعي بالوصف الذي
شرع كالجمعة او قاصرا ان لم يكن به كصلوة المغرب
والمسجوق منفردا او شبيها القضاء كنعفل الاحق فانه
اذا ما باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد
احرام الامام بمثل فكذا خلف الامام فعلى هذا ان
اقتدي المسافر بمثل في الوقت ثم سبق الحدث
ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضوا واما بنية الاقامة
في غير مصره وقد فرغ امامه مني بكتبتين باعتبار
ان قضاء والقضاء لا يتغير املا بالاقامة ولا يفرغ
وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدي
مسافر بمثل في الوقت ثم سبق المقتدي حدث
فدخل مصره للوضوء او نوي الاقامة والامام لم يفرغ
يتم اربع الالات الاقامة اعترضت على الاداء فصارت

فرضه اربعا او كان هذا مسبقا اي
كان المسافر الذي اقتدي بك في صلاة
النظر في الوقت مسبقا اي اقتدي بك بعد ما صلي
الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوي القندي
الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعتضت
علي قدر مسبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتمزم اداء هذا القدر مع
الامام حتي يكون قاضيا للترجم اداؤه مع
الامام اما الاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فيكون في المقدار الذي سبق الحد
ولم يودع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم الاصح
بعد فراغ الامام اذ قبله ونوي الاقامة يتم
اربعا لان اداءه في تغيير بالاقامة لان علي
الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا
من كل الوجوه فنية الاقامة اعتضت علي اداءه
فتم

فتم اربعا ولم يذ لا يقربه الاصح ولا يسجد للسر
ايه ولا اجل ان الاحق كانه خلف الامام لا يقربه
اللاحق ولا يسجد للسر هو اي اذا سر الي السجد
بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق في سجود
السر وانا القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالغدية للصوم
ونواب الخفة للحم وكل ما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضي
الابص كالوقوف بعرفة ويمسح بالجار والاضحية وكبيرات
التشريق فاترها علي صفة الجهر لم تعرف قرينة الا
في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى
واذكروا ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون
الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية
فان كونها قرينة مخصوص بزمان ولا يقضي
تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل
والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا التمسك ولا

صفة الجودة اي لا تقتضي ان ابطال الاصل
الح اذا اذني النروف في الركوة فان قيل فلم يجرم
الغدية في الصلوة فيكبا اي على الصوم هذا
اشكال على قوله وما لا يعقله مثل قربة لا تقتضي
الا ينص وقد عدم النص بوجوب الغدية اذ افادت
الصلوة للشيخ الغافني والنص ورد في الصوم
وهذا حكم لا يدري بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه
غيره واما الاضحية فلان اللقمة لم تعرف قربة
في غير هذه الايام ولا يدري ان التصديق بعين
الشاة او بعينها جهل هو مثل لقمة الاراقة
ام لا والتصديق بالعين او بالقيمة في الاضحية
قلنا يحتمل ان يكون في الصوم التعليل العجز
قلنا بالوجوب احتياطا فيكون انما
بالمندوب او الواجب وبرزوا القبول فانه
يحتمل ان يكون الغدية واجبة قضاء للصلوة

وان

وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون انما
بالمندوب ومحمد قال في هذا الوضع ترجح القول
وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصديق
بالعين الا انه نقل الاراقة تطيبا للطعام و
تحقيقا لضيق الله تعالى لكن لم نعمل التعليل الظنوي
وهوان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين
في الوقت حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت
يجوز في معرض النص وعلنا به بعد الوقت احتياطا
فلم يذير رجح القول وعلنا به بعد الوقت اذ جاء
العام الثاني لم ينتقل اليه الاضحية لانه لا احتمال
جوهه اصالة ووقع الحكم لم يربط بالشك واما
قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل
غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد ركعا
كبير في ركوعه اي كبير تكبيرات الذوايد فانه وان
فات موضوعة وايست لتكبيرات العيد قضاء

اذا ليس لها المثل قربة لكن للزكوة شبه بالقيام
فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم
الى هذا الوجه فالاداء الكامل كره عين الحق في الغيب
والبيع والصرف والتسلم لا عقد التصرف في السلم
يجب بدل التصرف والتسلم فيه في الزمة فكان ينبغي
ان يكون تسليم بدل التصرف في السلم فيه قضاء
اذا العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك
الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالاً في بدل التصرف
والمسلم فيه والاستبدال فيها حرام والقاصر كره
الغصوب والبيع مشغولاً بجناية او دين او غيرها
بان كان حاصلاً او مريضاً حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندها هذا
عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداه الترويض
اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو حلك عنده بطل
حقه اصلاً ما سرت والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا

امر

امر رايها فاستحق صورة المستلذ ان يكون ابو المودة
عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المودة ابونا
فاستحق حتى ورجع قيمة للمودة على الزوج ولم يقض
بها القاضي حتى ملكه ثانياً من حيث ان عين
حضرها اداء ابي تسليم الزوج اليها فلاملك منه
ايضا طلبت المودة من الزوج ان يسلم اياها لئلا يملك
الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل للمالك
يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله عليه
السلام دخل علي بئرته فأتت بئرته بتمر والغدر
كان يغلي اللحم فقال عليه السلام لا تجعلين لنا من
اللحم نصيباً ففألت هو لحم صدق علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل للملك موجبا لتبدل العين حكاه مع ان الدين
واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالمثل والحرة
وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك

لا من حيث الذات لا يتغير اصلا كالم الحنبر فان
حرام العينه ونحوه اعينه اما اذا تعلق حكم الشرع
بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار
تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات
مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليم البيها ويملك الزوج
اعتاها وبيع قبله اي بيع العبد قبل تسليم البيها
وان كان فضي القاضى بعبثته عليه ثم ملكه لا يعود
حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم الغصوب
للمالك جاهلا وعندك ففي البيراء عن الضمان
لان نامور بالاداء لا بالتفدية ودرمانا كل الانسان
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال ولنا انه
اداء حقيقة وان كان في قصور فيتم بالتلاف
والبهرل لا يقدر والعادة المتألفة للديانة لغو
وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال

والقضاء

والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة
ومعني واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل
له لانه الحنبر في الصورة قد فات العجز ففي المعنى
فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع
اليدين ثم القتل خير الواتي بين القطع ثم القتل وهو
مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندنا
لا يقطع لانه انما يقتضى بالقطع اذا تبين انه لم يسر
فانه اذا افضى اليه يدخل موجه في موجب القتل
المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو
القاصر اذا القتل تم موجب القطع فالمراد بالموجب
هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصاركسا
اذا قتله يضرب بات قلنا هذا من حيث المعنى
اي هذا الذي ذكر ان القتل تم اثر القطع فاتخذ
الجنابة فيتم موجبها انما هو من حيث المعنى
انما من حيث الصورة في جناء الفعل فلا لالت

الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متقد
فيعدد ما هو جزء الفعل وهو القصاص وإنما
يدخل في جزء المحل أي انما يدخل ضمن الجزء في
ضمن الكل فيما هو جزء المحل كما يدخل ارش
الوضحة في دية الشعر وهذا لأن الدية جزء المحل
والقتل قد يجرى اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما
أكل السبع الا ما ذكيت جعل القتل ما جرى اثر الحج
فمنه منع قوله ان القتل اتم اثر القطع وإنما
لا يجب أي القصاص جواب قوله فصاركما اذا
قله بضربات بتلك الضربات اذا لا قصاص
فيها واذا انقطع التلجب الغيبة يوم الخصومة
لا نح تحقق العجز عن الكامل بالقضاء أي قضاء
الله تعالى وهذا عند ابو حنيفة ربه الله تعالى وعند
ابن يوسف يوم القصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء
بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم

فلا

فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو
القصاص خلافا لثا في فان عنده ولحي
الجنانية مخير بين القصاص واخذ الدية وإنما
شرع أي المال عند عدم احتمال أي القصاص
منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القاتل بان لم
يردد رجة بالكلية ومالا يعقل له مثل لا يقضي الا
نقص قد ذكر هذه السنن في حقوق الله تعالى
فالان تذكرنا في حقوق العباد ليغفر عليها فروعها
فلا يضمن النافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة
اذا لا تقوم بلا اضرار ولا اضرار بلا ابتاء ولا ابتاء
للاعرض فان قيل فكيف يرد العقد عليها أي ان لم
يكن النافع متقومة فكيف يرد العقد الاجارة علي
النافع قلنا باقاة العين مقامها فان قيل هي
في العقد مال متقوم أي النافع في العقد مال متقوم
لقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو

النكاح لا يجوز إلا باموال المتقوم قالوا
بأنه ان تبغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع
بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد
النكاح مالا متقومًا فكون في نفسها كذا
اي لما كان للنافع في العقد متقومة كانت في نفسها
متقومة لان ما ليس بمقوم لا يصير بورد العقد
متقومًا ولان تقوم ليس لاحتياج العقد اليه
هذا دليل اخر على قوله فيكون في نفسها كذا
لان العقد قد يصح بدون كالتخلع فان منافع
البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد
وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد
فمع اثرها غير متقومة حال الخروج يصح مقاي
يلتزمها بالمال في العقد وهو عقد التخلع فعلم
ان العقد لا يحتاج الي تقومها فتقومها في العقد
وهو عقد التخلع ليس لضرورة العقد ولما ثبت

تقومها

تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة قلنا
تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا منع لقوله ان ما
ليس بمقوم لا يصير بورد العقد متقومًا بل يصير
في العقد متقومها بالرضا بخلاف القياس لما بينا
ان لا يقوم بلا احرار فلا يقاس عليه يشمل معنيين
احدهما انه لا يقاس تقوم النافع في الخصبة على تقومها
في العقد ولثاني انه لا يقاس كون النافع مقابلا
بالمال في الخصبة على كونها مقابلا بالمال في العقد
لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله
والفارق ايضا وهو الرضا دليل على بطلان القياس
الثاني فان له اثر في ايجاب المال مقابلا بغير المال
ولا يضمن الشاهد بعفو الوالي القصاص اذا قضى
القاضي به ثم رجع هذا فقروا اخر على قوله وما لا يعقل
له مثل لا يقضي الابنته وصورة المسلم شديدا

بعضه الولي القصاص فعرضي القاصي بالعموم ثم رجعا
عن الشهادة لم يضعنا ولا غير ولي القتل اذا قتل
القاتل اي لا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل
لان الشهود وقاتل القاتل لم يفتوا ولي القتل
شيئا الا الاستيفاء القصاص وهو معني لا يعقل له
مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر
عبد غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجردا لا من حيث الوصف ثبت الغراري
عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فلانها
اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من
حيث الحسن يجب هو اي الاصل وهو العبد فخير
بينه وبين القيمة وايهما ادى فخير على القبول وايضا
الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة
فصار اصلها من وجه فقضاءها يشبه الاداء
فصلح لا بد للمهور به من الحسن هذه

المثله

المثله من امرات مسائل الاصول ومرهات
مباحث العقول والمنقول ومع ذلك هي
مبنية على مسئله الجبر والقدر التي زلت في بوايها
اقلام التراسخين وضلت في مباديهما افرسام
المتفكرين وغرقت في مجارحها عقول المتبحرين
وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين الاطرطو التقريب
لا يطلع عليها الا حراس العباد وهاننا بعزل
من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك
قدرا ما وقعت عليه ووفقت لايزادة اعلم ان العلاء
قد ذكره وان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثه
معان الاول كون الشيء ملائما للطبع وضا فراه
والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن
والقبح المعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا

اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الأشعري
لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على
امر به احد جانبيها ليس الذات الفعل وليس للفعل
ضعف يحسن الفعل ويقبح لاجلها عند الأشعري وثانيتها
ان فعل العبد ليس باختياره عنده ولا يوصف بالحسن
والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلقا بالثواب والعقاب
بالشرع بناء على ان عنده لا يقع من الله تعالى ان يثيب العبد
او يوبق عليه ما ليس باختياره لان القبح لا ينسب الى
الافعال التي قاله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان
عند الأشعري بمجرد كون الفعل تامورا به ومتربا عنه فلن هذا
قال فالحسن عند الأشعري ما امر به سواء كان الامر
للايجاب او الابطال او الندب والقبح ما نهى عنه سواء
كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحسد على فعله
سواء جحد عليه شرعا او فعلا وهذا تفسير الحسن وما ينضم
عليه فعمله هذا تفسير القبح وبالتفسير الاخر ما للقادر

العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيد من فعل المضطر
والجبرون وهذا تفسير اخر للحسن المعتزلة فتروا
الحسن والقبح بتغيرين فالحسن بالتفسير الاول يخص
بالواجب والندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح
ايضا وما ليس له ذلك اي القبح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله فكما تفسير القبح مت وبيان
لا يتناول الا الحرام والكروه فعلى التفسير الاول
الى الحسن للمباح وسقط بين الحسن والقبح وعلى الثاني
لا لمسقط بينهما فعند الأشعري لا يثبتان الا بالامر
والنهى لما ذكرت ان هذا الحكم مبني على اصلين باوردت
عليه مذهبه دليلين لاشبات الاصلين اما الاول
فقوله لانها ليس لذات الفعل او لصفته والا يلزم
قيام العرض بالعرض وضعف ظاهر اي ضعف هذا
الدليل ظاهر لانه ان عني قيام العرض بالعرض
انصافه فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا

كفون هذه الحركة سرياً وبطيئاً على ان قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونها شرعية
ايضاً نحو هذا الفعل صن شرعاً وبيع شرعاً وان عني
اق العرض لا يقوم عرضاً اخر بل لابد من جوهر يتقوم
به العروض فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير
كونه الحسن والتعجب لذات الفعل اوله لانه اذا لابد
من فاعل يتقوم الحسن به وان عني معنى اخر فلا بد
من بيان ذلك الكلام عليه واما الثاني فقوله ولات
فاعل التعجب ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري
وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه
كان اتفاقاً وان توقف عنده لانا فرضناه مرجحاً
تأشراً ~~للمرجح~~ والمركب بالمرجح باختياره لئلا
يسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان بهما اتفاقاً تقديره ان فاعل التعجب
لا يح من ان يكون متمكناً من تركه اولاً فان لم يكن
متمكناً

متمكناً ففعله اضطراري لان التمكّن من الفعل مع
عدم التمكّن من الترك لا يكون باختياره اذ لو
كان متمكناً في ذلك الاختيار اذ باختياره
ام لا فاما ان يتسلسل او ينسري الي الاضطراري
وان كان متمكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف على
مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف بالحسن والتعجب
اتفاقاً وايضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو مرجح
وان توقف على مرجح يجب دخول الفعل عند وجود المرجح
لانا فرضناه مرجحاً تماماً اي جملة ما يتوقف عليه الفعل
فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع
هذه الجملة وعدم صدوره اخري يكون رجحاناً
من غير مرجح وهو مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه
بوجوب رجحان المرجح وهو اشتراطاً من بقائه
احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختيارياً لان المرجح لا يكون باختياره لانا شكاهم

في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى ^{الاضطراري}
 والتسلسل باطل فثبت ان اضطراري والاضطراري
 لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا علم ان كثير من العلماء
 اعتقدوا هذا الدليل يقينا والبعض الذي لا يعتقد
 يقينيا لو يورد واعلي مقدمانه معنا يمكن ان يقال
 انه شيء، وقد ضي على كلا الطرفين مواقع الغلط فيه
 وانا سمعت ما سح بخاطري وهذا مبني على اربع
 مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى
 الذي وضع المصدر بازانبه ويمكن ان يراد به المعنى الثاني
 بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان
 اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض
 من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها
 ايضاح تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني
 موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا يوجد
 له في الخارج اذ لو كان له موقع ثم ايضاح تلك الحالة

اليها لا يتناهي فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور
 الواقعة في الخارج وهو محال لانه يلزم انه اذا وقع الفعل
 شيئا واحدا وجر امورا غير متناهية وهذا يدبر في الاحتمال
 علي ان يكون الايضاح امر غير موجود في الخارج اظهر على صواب
 الاشعري فان التسلسل عنده امر غير موجود في الخارج فقد
 التاينة كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على
 موجود والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما
 يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والامكن وجوده
 وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا يلزم لانه
 ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه
 فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده
 عندها والامكن عدمه ففي حال العدم ان يتوقف على شيء
 لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على
 شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخر
 رحمان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانه حال بل

الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد
 شيء اخر محتمل ولم يلزم هذا المعنى قلنا قد يلزم هذا
 المعنى لانه ان لم يكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم
 من فرض عدمه ولكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان
 عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد
 باجاء شيء واخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه
 وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء
 اخراياه لزم ما سلمت استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء
 ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولو لاه تمتنع وجوده
 وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والجماعة لكن اهل
 اهل السنة روي انه تعالى يقولون بها على وجه لا يلزم منه الوجوب
 بالذات فانه وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ^{وتمنع}
 على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما ذهبوا الى كل موجود ممكن
 محتمل بوجودين سابق ولا حتى باطل لانه اذا اريد السبق
 الزماني في حال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه

وان اريد السبق المحتاج اليه فكله لانه مع العلة النافضة
 لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب حتميا ضرورة انه
 الوجوب معلولها فالوجوب ليس المقارنا بحيث لا يحتاج
 الوجود اليه وكل منها اثر المؤثر التام ثم العقل قوي يعتبر
 احد المتضامين مؤثرا من حيث انه يحتاج الى الاخر
 في العقل ومقدما من حيث انه الاخر يحتاج اليه وايضا
 مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدم الثالثة لما ثبت
 انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك
 الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجوده
 امور للموجود في الخارج ولا معدوم كالامور الاضافية
 وهو القول بالحال وذلك لانه جملة ما يجب عنده وجود
 زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه
 في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون
 تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لاني وقت معين
 قد وثق في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون

بعضها حادثه وان لم يدخل في تلك الجسده امور لا محذور
ولامعدوم فهي اما موجودات محضه وهي مستنده الي
الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما
معدومات محضه وهي لاتصلح علة للموجود وايضا وجود
زيد متوقف على جزائه الوجوده واما موجودات مع
معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة
وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يعتقد اليها
وجود زيد يوجد من غير توقف على عدم شيء اذ لو
توقف على عدم عمر وانه مثلا توقف على عدمه الذي بعد
الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم
قدم زيد الحادث ثم عدم عمر والذي بعد الوجود
لا يمكن الابدول جزو من العلة الوجوده لوجود
عمر وابقائه وذلك الجزوا ما ان يكون موجودا
محضا فيصير معدوما وذلك لا يمكن لانه لا يصير معدوما
الابعدم جزو من علة وجوده وابقائه وعلم جبرالي

الواجب فلا يمكن عدم عمر ووح لا يمكن وجود زيد
لتوقفه على عدم عمر وكلما عاين في زيد الموجود ولما
ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزو وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود
بكر فعدم عمر وموقوف على وجود بكر وقد فرضنا
وجود زيد متوقفا على عدم عمر ويلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي
يقع عليها وجود زيد ههنا واذ ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعد شيء من
تلك الموجودات ثم هكذا الي الواجب فيثبت على تعبير
افتقاره وجود كل ممكن الي شيء يبي ذلك الممكن عنده
دخول ما ليس بوجوده ولامعدوم في جملة ما يجب
عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على
ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود
فالامر الذي يسمونه حالا داخل في امر النقيضين

ضرورة قلت هذا الناويل صحيح الا في قوله وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا كمنها الى اخره فانه الاضحية
فيما ذكر من الامر من ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة
الموجبة لعمر وامور لا موجودة ولا معدومة كالاضحية
فان فسر الوجود بما ينوي في الاضحية لان ان كل وجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح
قوله و علم جز الى الواجب وان فسر بما لا يندرج
فيه الاضحيات في الوجود بل في العدم لانهم
ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فانت
الاضحيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة
على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد
تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم
في الحالات المذكورة من قدم الحارث وانتفاء
الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة

لمتقنازنا وما من الواجب اذ لا شك انها مفتقرة
الى الواجب بلا وسطة او بواسطة الوجودات المستندة
اليه لكن لا يمكن جعل الوجود وح اما ان يجب بالتزام
التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة للاضحية
عين الاولي واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا
فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك ادقهما
الفاعل ترجيحيا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة
المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجودها
رحمان بلا منزع ولا يلزم من الايقاع الرجحان بلا منزع
الي الوجود بلا موجود اذ لا وجود للايقاع واعلم
ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج
في وجوده الي مؤشر يوجب مخلص عن القول بالوجوب
بالذات وموجب للفاعل بالادتيار ولو لا تلك
الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب ولا يلزم من هذا

وجود الممكن بلا موجود وهي كما مر في المقدمة الثانية
المقدمة الرابعة أن الرجحان بلا مرجح باطل
وكذا الترجيح من غير مرجح كمن ترجح احد المتساويين
او المرجوح واقع لانه امان للترجح اصلا او يكون
للمرجح فقط او المساوي او المرجوح والاول باطل
لان لولا الترجيح لا يتوجه يمكن اصلا وكذا ترجيح الترجيح
باطل لان الممكن لا يكون راجح بالذات بل بالغير
فتتبع الترجيح يؤدي الي اثبات الثابت او احتياج
كل ترجيح الي ترجيح قبله الي غير النهاية فالترجح
لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن
معدوم فعدمه راجح علي وجوده في نفس الامر
بالنسبة اليه العدم وما وبالنسبة الي ذاته
للممكن فايجاه ترجيح المرجوح او للمساوي علي
ان الارادة صفة يشترطها ان يتبع الفاعل بها
احوال المتساويين او المرجوح علي الاخر فعمل ان الارادة

لا تغفل كما ان الاجابة بالذات لا تغفل لان
ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يتبع رجحان
المرجوح او المتساوي مادام كذلك فاذا رجح ان
لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين ارادوا التجوير
ترجح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو
الهادب من السبع اذا راي طرفين متساويين
فقال الحكماء القضية البديهية التي لو لاها لا تسد
باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا يتصل
بايزده مثال لا يدل علي عدم الترجيح بل غاية عدم العلم
بالمرجح فاقول القضية التي تسفل في اثبات العلم
بالصانع وهي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح
محال بمعنى ان وجوده بلا موجود مع انه يمكن اثبات
هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول
الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الي غيره او يحتاج
ولا بد من الاول قطعاً للتسلسل ثم علي تقدير تسليم

تلك الغضبية وبراقتها الفاعل هو المخرج فلا يلزم
 وجود الممكن بلا موجب وايضا انما اورد للمثال عند المنع
 فعليك البرهان علي الرجحان في المثال المذكور علي انا
 نقول ان وجوب المخرج في المثال المذكور فاما ان يجب
 نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق
 لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية فاما ان يجب
 بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا
 مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
 المرجوية ومن هذا فقد انكر الوجوديات في بطل قولهم
 ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل
 بالرجحان كما في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا
 ان الرجحان بلا مخرج باطل هو ان وجود الممكن بلا موجب
 محال سواء كان الموجب موجبا او لا فالرجحان هو الموجب
 فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود واذا عرفت هذا
 المقدمات فقول يجب بقاء الفعل ان اراد بالفعل الحالة
 التي

التي تكون المتحرك في اي جزء من الساق فعلي تقدير
 لقول بوجود بعض الاشياء بلا موجب تمنع وجوب تلك الحالة
 فلا يلزم الجبر علي انا بطلنا هذا التقدير لكن اشياء
 للطلب علي هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط
 وعلي تقدير امتناع وجود الاشياء بلا موجب الجبر
 منتف ايضا انا بالقول بان اختيار الاختيارين الاول
 فلا يلزم التسلسل علي تقدير كون المخرج من العبد
 واقا بان يلزم توقف الموجود علي ما ليس بوجود
 ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف علي امر لا موجود
 ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو انا ان يجب بطريق
 التسلسل او بانه ايقاع الايقاع عين الاول واما
 ان لا يجب لكن الفاعل يخرج احد المت وبيّن وان اراد
 بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي
 ذكرناه هو لا بطل دليل الجبر فالأمر جيتنا الي اثبات
 ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدري ما

فألا ان ساق

هو حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول
التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة
ان كانت صفة بها يخرج الفاعل احد المتأولين ويخصي
الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود
الارادة لتاكون القويح والتخصيص صادرين منها
وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الالاهة
منا الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي تشتاق اليها كحركة بعضنا على نيق
نشتري ان يكون عليه لكن تفرق بينهما ونعلم
ان الاول ينفعل لا الثانية وايضا تفرق في الاختيارية
بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كما لا
تقدر على سب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على ايساره
عنه وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على العقل
وبين ما لا تقدر وايضا تفعل بداعية وقد تفعل بلا

داعية

داعية فعلم ان العلم بالوجود اني قاض باننا نفعل من
غير اضطرار وجوب وترجح احد المتأولين وبين
او المرجوح وهذا ترجيح هذا الاختيار والغرض ثم مع
ذلك نشاهد حواشيق العادة في صدور الافعال
كالحركات القوية من القوي الضيف كقطع مسافة
بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورنا
كما نؤثر في اخبار الانبياء وهم والصديقون ان الكفا
تصمد وهم بانواع الذي فلم يقدر واعلى ذلك مع
سلامة الالات وتوفر الرواي والارادة مع قدرتهم
في ذلك الزمان على امور لا تقع من ذلك فعلم ان
التؤثر في وجود الحركة اعم من الاله المذكورة ليس قدرة العبد
وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا
طبعا فيما جري عليه العادة لم توجد حواشيق العادات
وايضا لا تمكن الحركات الالهيية المعصية وارادتها
والاشعور ان شئ من ذلك ولا نظري اية عصبية

يجب عمديه حالته تصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور
لنا بكيفية خروج الخوف عن مخارجها فعمل من وجدان
ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس
مؤثراً في وجود الحالة المذكورة انه جري من عاداته
تعالى انما يقصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً
من غير اضطرار اليه قصد يخلق الله تعالى عقبيه الحالة المذكورة
الاختيارية وانهم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله
تعالى بمعنى انه تعالى يخلق قدرة يصرفها العبد الى كل
منها على سبيل البذل ثم صرفها اليه واحد معين
فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله
بمعنى اساده لا على سبيل الوجوب اليه موجودات
هي مخلوقة لله تعالى خلق هذا القصد مقصوداً لان
هذا ينافي في خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بموجب
خلق الله تعالى واختيار العبد فلهم هذا قال قلنا توقف
على مرجح لا يوجب كونه اضطرارياً لان للاختياره

ثانياً

ثانياً في فعله ايضاً وانما قال ايضاً ليعلم ان الاختيار
ليس كغيره تام بل هو جزء المؤثر برهان اخر قد ثبت
انه لا يوجد بشي الا وان يجب وجوده بالغير فان كان
العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا يصنع له فيه كما
لا يصنع له في وجوده وفاته وان كان يتوسط وجود امر
فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة اليه الواجب
فيخرج من صنع العبد وان كان يتوسط عدم امر
لا يكون ذلك عدم العدم السابق على الوجود اذ لا يصنع
للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم
لا يمكن الابد والعلة التامة لذلك الامر والبقائه
فالعلة التامة ان كان موجودات محضة يكون واجبة
بالاسناد اليه الواجب تعالى فلا يتقرر العبد على احد امها
وان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فقول العدم
هو الوجود فيكون يتوسط وجود امر وقدر امتناعه
وقد ثبت بالوجود ان للعبد صنفاً فلا يكون الا في امر

لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات المستندة الي الواجب تعالى وتقدس
اذ لا يخرج من صانع العبد ثم ذلك الشيء الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا يصنع العبد
فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر
الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود
الاشياء يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به
القدور مع صحة انفراد القادره فهو خلق وما يقع به
المعدور لا مع صحة انفراد القادره فهو كسب ثم ان مقدور
الله تعالى قسمان الاول ما وقع القدور به من حيث يصنع
انفراد القادرية مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي
لا يصنع للعبد فيها والثاني ما يصنع انفراد القادرية لكن
لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل في ذلك
الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع
لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو

كسبا

كسبا وان كان تفسير اخر لكن في الحقيقة تفسير واحد
فالخلق امر اضافي يجب ان يقع بالقدور لا في محل القدرة
ويصح انفراد القادر بايقاع القدور بذلك الامر والكسب امر
اضافي يقع به القدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر
بايقاع القدور بذلك الامر فالكسب لا يجب وجود القدور
بل يوجد من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك القدور
ثم اخلافا للاضافا لكونه طاعة او معصية صفة او قبحة
مبني على الكسب على الخلق اذ خلق القبيح لم يكن قبيحا اذ خلقه
لاينا في المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها
وانما الانصاف به بارادة وقصده قبيح وقد علم ان الكسب
من حيث هو هو يوجب النقص فالعقد القبيح لانه موصل
الي القبيح لانه يعلم انه كلما قصد خلق الله تعالى ولا يجب
في القصد فالخالص ان شاء الله تعالى انهم لا ينفون عن العبد
قدرة الاياد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى
لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر

حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدره الشب فقط كغيره
 احد المتساويين وترجيح هذا وفق عليه من مسألة
 الجبر والقدرة والله التوفيق ثم بعد ذلك رجعت اليه فتم
 بصدده وهو مسألة القبح فقوله ان الاتفاق والاختلاف
 لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لانه كون الفعل اتفاقاً
 او اضطرارياً لا ينافي في كونه حسناً لذاته او نقيضاً من صفاته
 فيمكن ان يوجب ذات الفعل او وصف من صفاته لحوقه في
 او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختيارياً
 او اضطرارياً او اتفاقياً لا يبرهن ان الله تعالى حمد علي
 صفاته العليا مع اتصافه بها ليس باختياره علي ان الله عز وجل
 يسم الحسن والقبح عقلاً بمعنى الكمال والنقص والافضل
 ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم واتصافه الكمال
 يمدون علي كمالهم واتصافه النقصان يمدونهم
 بنقصانهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى اتصافه
 لا يجرها يمد او يذم الموصوف بها في غاية التناقض

وان انكرها بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب
 يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان علي الله
 لا يجب علي الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فحسن
 نسا عده في هذا وان عني انه لا يكون في معرض ذلك
 فلهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب اجلا
 وان كان لا يستقل العقل بكيفيتها لكن كل من علم
 ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار
 قادر علي كل شيء وعلم انه غريق نعم الله تعالى في كل لحظة
 ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والانفعال
 ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك
 علواً كبيراً فلم يبرعه بل انه يستحق بذلك مذمة ولم
 يتيقن انه في معرض خطه عظيم وعذاب اليم فقد سجل علي
 غباوته ولجابه وبره علي سخافة عقله واعوجاجه
 واستحق بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي في ذاته
 عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وهذان هذان

الصداية فلما ابطنا دليل الشعري رجعنا الى اقامة
 الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين
 المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسب بعض
المحال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة
 له ويعرفان عقلا ايضا اي يكونان فعل كيث
 يخدم فاعله عاقله ويشاب اجلا لاجله او يخدم فاعله
 ويعاقب لاجله او يكون للمفعل صفة يخدم فاعله الفعل
 ويشاب لاجلها او يخدم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا
 لان الخلاف في انها يعرفان شرعا لان وجوب
 تصديق النبي ثم ان توقف على الشئ يلزم الدور
 واعلم ان النبي ثم اذا ادعي النبوة واظهر للعجوة
 وعلم السمع ان النبي فاخبرها مومثلة ان الصلوة
 واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يكن السمع على
 تصديق شئ من ذلك تبطل فائدة النبوة
 وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق

اجلا

بعض

بعض اخباره عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق
 كل اخباره شرعا والثاني باطل لانه لو كان وجوب
 تصديق الكل شرعا لكان وجوب بقول النبي ثم فاول
 الاخبار الواجبة التصديق لا بد ان يصدق بقول
 النبي ثم ان تصديق الاخبار الاول واجب فتكلم في هذا
 القول فان لم يصدق لا يجب تصديق الاول وان
 وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او
 بقول اخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت
 ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ
 من اخباره عقليا فقول والآي وان لم يتوقف
 على الشئ كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان
 الوجوب العقلي ما يخدم على فعله ويخدم على تركه عقلا
 والحسن العقلي ما يخدم على فعله عقلا فالواجب العقلي
 احسن من الحسن العقلي وكذلك ما نقول في امثال
 او امره انه اما واجب عقلا الى هذا الدليل لا ثبات ^{العقلي}

صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي ثم موقوف
على حرمة الكذب فربما ينبت شرعا يلزم الدورول
بنت مثلا يلزم فبغيرها عقلا هذا يدل على القبح العقلي
صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان
الشيء واجبا عقلا يكون شركا قبيحا عقلا وان كان
الشيء حراما عقلا فشركا يكون واجبا عقلا فيكون شركا
عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
الذي للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظر
صحيحا لما اشبهنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القول
للخلاف بيننا وبين المعتزلة اوردنا ان نذكر بعد ذلك
الخلاف بيننا وبينهم وذلك امرين احدهما ان
العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى
وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصل واجب
على الله تعالى بالعقل فيكون شركا حراما على الله تعالى
والعلم

والعلم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم
ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء
وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن
ان يحكم عليه غيره وعن ان يحكم عليه شيء وهو خالق افعال
العباد على ما ترجاه على بعضها حسنا وبعضها فيجاء
وله في كل قضية كلمة او جزئية يحكم معين وقضاة معين
واحاطة بطورهما وبواطنهما وقد وضع فيها ما وضع
من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبح وتلبيها
ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر القبيح وعندنا
العقل لا لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير ما حكم الله تعالى
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفة قوله
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى العقل
على انه غير مولد للعلم بل جرمي عاقبة ان خلق بعضه غير

كسب وبعضه بعد لكسب اي ترتيب العقل المقدمات
العلوية ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة
ايجاد الوجودات وترتيب الموجود ليس بايجاد والثالث
في صفة الحسن نوعان حسن لعيني في نفسه وحسن لعيني
في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم
انهما ليس مجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل
او يقيح اتا لعينه او لشيء اخر ثم ذلك الشيء حسن
لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اتا جزء
ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل
كالعبادة يصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع
خصوصية فالعبادة جزؤها اولم يصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لعيني
في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن الجزئية ويجب ان يعلم
ان الحسن باعتبار الجزء وانما يكون حسنا اذا كان جميع
اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا

لعينه

لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اتا
ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء لكلمة
الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج
عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء
حسن الصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت
ان الحسن ينقسم الي هذه الاقسام وكذا القبح لكن
امثلة هذا الثاني في فصل النزه ان شاء الله تعالى
وانما اطلق الحسن لعيني في نفسه على الحسن لعينه
اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات اولان
الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا
وهو لا يوجد الا في نهي جزئية الوجود وبجئنا في
تلك الجزئيات للعلوم وجودها حسنا وهي لا تكون
حسنة الا لعيني في نفسها او حسنة لغيرها والفرق
بين الجزئ الصادق وهي الخارج الصادق انما يكون
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك

فهو الخارج كالصلوة مثلاً فان مفهومها الشرعي
انما هو عبادة مخصوصة بالمخصوصية المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة انما الجهاد فمفهوم
القتل والضرب والزنج مع الكفار ليس على كلمة
داخلة في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون
لازمًا لاجزاء وهذا الفرق المشهور بين الذاتي
والعرضي اذ لو عرف هذا علمت بطلان قول من انكر
كون الفعل شيئاً او قبيحاً لذاته بان قال قد يخاف حسن
الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسناً لذاته
او قبيحاً لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما
ذكرت لانه الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لانه
الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تنقوم
بالنسبة للاضافات فالاضافات المختلفة فصول
متقومة لها فقولنا نشكر المنعم من لذاته معناه
ان الشكر المضاف الي المنعم من لذاته ذات الشكر

من غير

من غير اذ من لذاته اما الاول فاما ان لا يقبل
سقوط التكليف كالصدق وانما ان يقبل
كالاقرار بالان يسقط حال الاكراه والصدق
هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فاقول
لانسان مركب من الروح والجسد ولا يتم صفته الا بان
يظهر من الجهل الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الجهل
ولا كذلك سائر الافعال وانما قال هذا للفرق بين
الاقرار وعمل الاركان فانه الاقرار يجعل دخلاً في الايمان
ولا يجعل عمل الاركان دافعاً عنه واعلم ان المنقول من علمنا
في هذه المسئلة قولنا احد هجاة الايمان هو التصديق وانما
الاقرار لاجراء الاحكام الربوبية عليه والثاني ان الايمان هو
التصديق والاقرار من صدق يقبله وترك الاقرار من
غيره عز لم يكن مؤمناً اعتباراً لجهة ركنية الاقرار في حال
الاجتهاد وان صدق ولم يعادف وقت يقربه يكون
مؤمناً اعتباراً لجهة تبعية في حال الاضطرار وكالمسكوه

سقط بالعدو وحي عطف على قوله كالأقرار وأما
ان يكون تشبيهاً للحسن المعنى في غيره كالتكسوة
والصوم والحب يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو
دفع حاجت الفقيه وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقيه
والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس محبولة
على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت
تعباً محضاً لله تعالى يريد عليه انكم ان اردتم بالحسن
لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل والجزئية لا يكون
الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ ينتمى ان جزئيتها
لمعنى في نفسها كونها تعباً محضاً فيكون غير حسناً
لكونها ما موراً بها لا لذاتها ولا لجزئيتها وان اردتم
بالحسن المعنى في نفسه كون الفعل ما موراً به فهذا عين
مذهب المشرك ولا يستقيم تسميته بالحسن على الحسن
لمعنى في نفسه والحسن المعنى في غيره لانه كل ما مورته
حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عن وجوبها

الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند المشرك
لكونه ما موراً به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسناً
قال انه تعالى انما يامر بالعدل والاحسان يعنى
كونه عدلاً واحساناً قبل الامر لكنه عني على العقل ^{الظاهر}
انه تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها ذلك
على حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل
ان الامر للمطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول
فيكون حسناً لمعنى في نفسها لكان لا تعظم ذلك المعنى
والثاني اية الايتان بالما مور به من حيث انه ايتان
بالما مور به حسن لمعنى في نفسه لانه طاعة الله تعالى وترك
مخالفة ما يحكم العقل بحسنة فحقاً لا اشعرى فان شكر
النعم عنده ليس بحسن فعلاً فاذ الزكوة يكون حسناً
لمعنى في نفسه لانه ايتان بالما مور به والايتان
بالما مور به حسن لمعنى في نفسه وعندنا اشعرى
انما يحسن اداء الزكوة لانه ما موراً به فيصوق عليه

تفسير حسن وهو ما مر به من غير ملاحظة انطلاقة
 فهذا بيان ان الحسن لعيني في نفسه نوعان احدهما
 ان يكون حساً اما لعينه او لجزئيه والثاني ان يكون
 حساً لكونه اتياناً بالمأوربه وقد يجمع المعنيان
 كالإيمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأوربه وقد
 يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حساً لعينه
 او لجزئيه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن للعينه
 والجزئيه لكن يكون مأوربه وقد آتى به لكونه مأوربه
 فعلم فاما قال ان كل المأمورات حسه لعيني في نفسها
 بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأوربه
 فالوضوء الغير المنوي حسه لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي
 بنيت امتثال امره تعالى حسه لغيره ولعيني في نفسه
 لانه اتيان بالمأوربه حتى شرط فيه الاصلية الكاملة
 فان العبادات تشترط لها الاصلية الكاملة حتى لا ي
 على الصبي خلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاصلية ان شاء الله

والثاني

والثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اتما منفصل
 عن هذا المأوربه كما داه الجملة فانه منفصل عن الشيء
 وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك
 الغير اتما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأوربه فاحفظت
 قوله قائم بنفسه لانه الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به
 انه لا يكون قائما بهذا المأوربه فقوله منفصل يكون
 مكررا كالمعنى الجوهري حسه لانه الجملة والوضوء حسن
 للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط سقوطها
 فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها النية واما قائم بهذا المأوربه
 كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لغضاء
 حق الميت حتى ان كل علم الكفار لا يشترط الجهاد وان قضى
 البعض حق الدين بسقطه عن الباقيين ولما كان المقصود
 يتادي بعين المأوربه كان هذا الضرب وهو ان يكون
 الغير قائما بالمأوربه لا للضرب الاول وهو ان يكون الغير
 منفصلا عن المأوربه شبيها بالقسم الاول وهو الحسن

في نفسه وجعل الشبهة ان مفهوم الجهاد هو
القتل والضرر واما المرحا وهذا المعنى المفهوم ليس
اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرر
اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاعلاء
وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق
والكاتب لكن في الخارج هو عينها فالجهاد حقيقة
وهي القتال ليست حسنة لمعني في نفسه لكن في الخارج
هو عين الاعلاء والاعلاء حسنة في نفسه فشاب
هذا الضرب الغسرم الاول للضرب الاول لان السعي
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق
ابن غير انضمام قرينة تدل على الحسن في نفسه او غيره
بتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عند
ان دل الراكيل على الحسن الذي لا يقبل سقوط التكليف الحسن
لمعني في نفسه لانه كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به
لما علم ان المطلق ينصرف اليه الكامل لزم انه الامر

المطلق

المطلق يكون امراً كاملاً بان يكون الملازم بالامر الذي
للاباحة او الذنب فناقض في كونه امراً اذا ثبت هذا
وقد علم ان الحسن مقتضى الامراه لولم يكن الشيء شيئاً
لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو
للإيجاب مقتضياً للحسن الكامل لانه الشيء لولم يكن شيئاً
في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفيدة عظيمة
لما اوجبه الله تعالى فعله ليكون الإيجاب محصلاً للفعل شيئاً
من تركه فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود الامور
وكمال العناية بوجود الامور يدل على كمال حسنة
وكمال الحسن يكون حسناً لمعني في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضاً
اشارة الي الحسن في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور
وانما اخترت في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لانه
المعني الاول مقتضى الامر والثاني هو جرم الامر والفرف
بينهما لا يخفى على اهل التفصيل فقال الشافعي رحمه الله تعالى

الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون الشرع
الاصح فلا يجوز ظهر غير العذور اذا لم يفته الجمعة ولما
لم يحاطب العذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينقض
بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا بالجمعة علمنا
ان الاصل هو الظهر لكننا امرنا باقائه بالجمعة مقام
في الوقت فصارت مقررة لاننا نسخناه ولا فرق
في هذا بين العذور وغيره لعموم قوله ولكن سقطت
الجمعة عند رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير العذور
فانتقض الظهر هذه المسئلة تفرع على ان الامر
الطلق يقتضي ما ذكره والمخلاف هنا في امر من احدهما
ان غير العذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت
الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا
في المتن المذكور وثانينهما ان العذور اذا ادى الظهر
هل ينقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينقض

لانه الامر بالسعي يوم العذور وغير العذور فالعزيمة
في هذا اليوم اقامة الحج مقام الظهر الذي هو اصل
لكن هذا قط من العذور بطريق الرخصة فاذا
حضر الحج صار كغير العذور فانتقض الظهر فصلا
التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري
لان لا يلبق من الحكيم وقوله تعالى لا يكلف الله نفا
الا وسعها الي غير ذلك من الايات وهو غير واقع
في التسع لانه اتفاقا عنده في غيره اي واقع عند
الاشعري في غير التسع لانه كما بان ابي جهل وعندنا
ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على انه اقدر
العبد تأثيرا في افعاله توسطه من الجبر والقدر وقت
تفسيره في فصل التقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم
على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد
الفعل بل يوجد بخلق الله فهو فيكون التكليف بالفعل
تكليفاً بالمحال قلنا لكن العبد قصد اختياره فالمراد

بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليه ثم بعد القصد
لجائز مخلق انه الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادت
او تكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها
غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بان لا يؤمن باختياره
لا يخرج عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الأشعرية
وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جبر لا يؤمن اصلا
فان لمن ينقلب علم الله جهلا وهو محي فإيمانته حال فالامر
بالإيمان يكون تكليفا بالمحال فتجب له ان الله تعالى علم كل شيء
على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بان لا يؤمن
باختياره لا يخرج عن حيز الامكان اي غير يكون مقدورا
ومختارا له وعنده لانتاثيرها اي لقدرة العبد في افعال
بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف
بما لا يطاق ليس بنا على ان الاصلح واجب على الله توخفا
للمعذرة بل بناء على انه لا يخلق من حكمته وفضلته
القدرة شرط لو وجب الاء بالتفسي الوجوب لانه قد ينك

عن وجوب

عن وجوب الاء فلما جازت الي القدرة وسيا في الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاء في العمل التاخير بل هو
ثابت اي نفس الوجوب مثبت بالسبب الالهية على ما ياتي
اي في فصل الالهية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة
فالممكنة اذ يمكنها يمكن به الامور على اداء الامور به اي
من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذه الاثرهم جعلوا الزاد
والترحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل
واجب فضلا من الله تعالى بدينها كان او ماليا فلما يجب
التيمم مع العز والصلوة قاعدا ومومنا معا اي مع العز
وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد التحول قبل التمس اتعاقبا
فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر
لايجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الاثر الاضيق من
الوقت لانه لايجب الاء لعدم القدرة قلنا انما يشترط
حقيقة القدرة لاداء اذا كان هو الفرض انا ههنا قلنا
القضاء وقد وجد السبب فلمكان القدرة على الاء بامكان

امتداد الوقت كافي للقضاء كسيلة الخلف بمس السهام
فانه ينعقد اليقين للمكان البر في الجملة كما كان للنبي
فاما مكان الاصل وهو البر كما في وجوب الخلف وهو
الكفارة على ان القدرة التي شرطنا بامتداده هي سلامة
الات والسبب فقط وقد جرت هنا فاما القدرة
الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولين سلما ان لمكان
القدرة على الازاء غير كافي للوجوب القدرة بل يشترط
لوجوب القضاء وجوب القدرة على الازاء فوجود القدرة
على الازاء حاصل هنا لان القدرة التي يشترط لوجوب
العبادات متقدمة هي سلامة الات والسبب فقط
وهي حاصله هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لانه العلة التامة يكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زما ليلزم تخلف المعلول
على العلة التامة او نقول القضاء يثبتني على قول
لا على وجوب الازاء كما في قضاء السافر والمريض

الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي المكنة لبقاء الوجوب
اذ التمكن على الازاء مستقني على بقائها فلهذا لا يشترط
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والرحلة فلم يحج فملك
لالا يستقط عنه لان الحج واجب بالقدرة المكنة لانه الزاد
والرحلة اذ في ما يتمكن به على هذا السفر فبالاعلم ان
جعل الزاد والرحلة من القدرة المكنة ينافي قوله
على ان القدرة التي شرطنا بامتداده الى اخره والبسرة
ما يوجب البسرة على الازاء كالنماء في الزكوة ويستترط بقاؤها
لبقاء الواجب لئلا يتقلب الجاهل في الزكوة في هلاك
النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستمرار لانه
تعد فان قيل لما شرط بقاء الواجب يحل بشرط
بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه
في الباقي توجيه السؤال انكم شرط بقاء القدرة البسرة
لبقاء الواجب والنصاب بشرط البسرة فحين ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فيسقي ان لا يجب الزكوة في الباقي

اذ هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما شرطه الميسر
بل للممكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرطه الميسر
لان الواجب ربع العشر ونسبة الي كل العا ديسر بل بصير
تخيلا فيصير اهلا للاغناء لقوله وم لاصدقة الاعن فله رعي
ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت
بهذه القدرة لولا التخيير في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلاثة ايام وليس المراد العم في العم لان ذابطل اداء
القصوم فالمراد العم الحالى مع احتمال القدرة في المستقبل
اي بشرط القدرة المقارنة للاداء كما استطاع مع الفعل
اي القدرة التامة الحقيقية التي تفارق الفعل كما ذكرنا
انها فالقدرة الشرطية في الكفارة قدرة كذا انك
اي مقارنة للاداء الكفارة لا سبعة ولا اربعة وذا دليل
اليسر اي بشرط القدرة المقارنة دليل اليسر بشرط
بقاؤه لبقاء الواجب اي بشرط بقاء القدرة في باب
الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاتيان

فوجب

فوجب الاعتاق ثم لم يبقى القدرة بسقط الاعتاق
لانها التالم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة
للاداء لم توجد وهو الشرط كما ذكرنا ان توجب الكفارة
بالقدرة اليسرة في شرط بقاء وما الا ان المال هنا
غير عين فلا يكون الاستهلاك تعذبا فيكون كالمال
جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوي بين الزكوة
والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة اليسرة
ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك
المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير
معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعذبا
وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم
ان بقاء القدرة اليسرة شرط لبقاء الواجب
والانقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسره تعالى

لنا امر لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخذ اداء اليسر
 الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسراً وهو بقاء
 النصاب باوكان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت
 اداء الزكوة فانه ان اخذ الزكوة حينئذ لم يمت هلك
 المال يعود ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر
 عسراً علي وجوبه في الفوات المقصود ونظيره ان بشرط
 اداء الزكوة لاجل اليسر لا يلزم ذلك ان يثبت يسر
 بل غاية ان لا يثبت يسر الي اداء اخذ هو اليسر
 للصواب وانما علم فصل في الامور بدو فان اطلق
 وموق هذا الفصل هو اصل الشرايع وقد تأسس عليه
 مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضوع
 في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث
 وتحقيق المراد بالطلق غير اللوق كالكفارات
 والندم المطلقة والزكوة مطلق وموق اما اللوق
 فعلى الترتي لانه اي الامر جاء للغور وجاء للترتي
 فلا يثبت

فلا يثبت الغور الا بالقرينة وصحت عدمت يثبت
 الترتي لان الامر يدل عليه لانه المراد بالغور
 الوجوب في الحال والمراد بالترتي في عدم التقيد بالحال
 لانه التقيد بالمستقبل صحت لو اراه في الحال يخرج
 عن العبرة فالغور يحتاج الى القرينة لا الترتي
 واما اللوق فاما ان يضيق اللوق عن الواجب
 وهذا غير واقع لانه تكليف لا لا يطابق الاقرب
 القضاء كما وجب عليه الصلوة في اخر اللوق واما
 ان يفضل لوق الصلوة واما ان يساوي
 وح اما ان يكون اللوق سبباً للوجوب كصوم
 رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر
 مشكل في ان يفضل ويساوي كاللوق اما وقت
 الصلوة فهو ظرف للمؤتي وشرط للاداء
 اذا الاداء يفوت بفوت اللوق لان الاداء تسليم
 عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو

الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت
 فتسلم مثل الثابت بالامر وسبب الوجوب لقوله
 اقم الصلوة لعلك تتقون والاضافة الصلوة اليه
 اذا الاضافة تدل على الاختصاص فطلقا ينصرف
 الى الاختصاص الكامل الايري ان قوله المال لزيد
 ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن
 ينصرف الى العباد وانه اما الاضافة بادني ملازمة
 فجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة
 الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة
 الى اخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية
 لكن مجموعها يفيد القطع وتغيرها بتغيرها محتمل وكراهة
 وفاء وتعمد الوجوب بتعمده ولبطلان التقديم
 عليه فان التقديم على الشرط صحيح اي التقديم
 على شرط وجوب الاداء دون التقديم على السبب
 كالركوة قبل الحول وتحقيقه اي تحقيق كون

الوقت

الوقت مسببا للوجوب اذ الوقت وان لم يكن مؤثرا
 في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور
 ظاهرة بتفسير كالمالك على الشرط الي غير ذلك
 فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور
 فزيد الاضافة في الاحكام يجعل الله تعالى كالنار
 في قوله فان قيل الحكم قديم ولا يؤخر
 اثره وهو حكم قديم وهو حكمه تعالى في الازل
 اثره وهو الحكم للصلح
 او الوجود في ذاته الى الحادث فلا يوجد
 قبله فيكون ان الوجود في الوقت بسبب الوجوب
 اراد ان يبين ان الزمان بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب
 الاداء بسبب نفس الوجوب لانه سبب الحقيقي لا الوجداني
 القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا
 اي الشيء الظاهر وهو الوقت بسببها اي لنفس
 الوجوب بالنسبة اليها تم لفظ الامر لمطابقة ما وجب

ان احكامها

بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت
فيكون اية لفظ الامر سبباً للموجب الآداء والفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الآداء اذ الأول
اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم
تفريع الذمة عما تعلق بها فلا يولد من سبق حق
في ذمة فاذا اشتري شيئاً ثبت الثمن في الذمة
وثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب واما لزوم
الآداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضاً
القضاء واجب على الموفى بدينه والرائع والرضي والرضي
والآداء عليهم لعدم الخطاب لهما في الاولين فلان
خطاب من لا يفهم لغوه وفي الاخرين فلانها غايها
بالصوم في اتمام اخر ولا بد للقضاء من وجوب
الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتاً ويكون سبب
اي سبب نفس الوجوب شيئاً غير الخطاب وهو الوقت
لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت

والخطاب

والخطاب يصلح السببية فالسببية مختصة فيهما
اقال هذه او للاجماع فيلزم من ثبوتها ثبوت
الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الآداء ويقولون ان الوجوب
لا ينصرف الا الى الفعل وهو الآداء فبالضرورة يكون
نفس الوجوب من نفس وجوب الآداء فلما سبق الفرق
ولقد ذكرنا من ابداع الفرق بينهما وما ادق نظيره
وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان سبباً
لوجوب الصلوة كان معناها انه لما حضرت
شرفي كان لازماً ان يوجد في حيثه مخصوصة
وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم
وجود تلك الرهينة عقيب للسبب ونفس الوجوب
ثم الآداء هو ايقاع تلك الرهينة فوجوب الآداء لزوم
ايقاع تلك الرهينة وذلك مبني على الاول لان
السبب واجب وجوب تلك الرهينة لما كتبت بينهما

فان المراد بالسبب الذي يتم بواسطة هذا الوجوب
يجب ايقاع تلك الرهنة فالوجوب الاول متعلق بالصلوة
وهي الرهنة والثاني بآثارها حتى لو كان السبب بؤانه
داعيا الي نفس الايقاع الا الي الرهنة التي حصلت بالايقاع
فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فلذا تصور
العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع
الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء كما في الرمي والفسخ والمكان
فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوامع لان
ذلك للزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل هو
الكلف صالح له هذا فلو لم يحصل ذلك للزوم
لا كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز
ان يكون واقعا فاذا وجد البيع بتمن غير معين
والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري
البيع فلما بدان يملك البائع مالا على المشتري

تحقيقا

تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم الاداء
المال الواجب فرجع على الاول فهو وجوب الاداء فلما
ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين
ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا
كان الوقت سببا وليس ذلك كله ابي السبب
ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو
اذا ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت
في الوقت يلزم التقديم على السبب لانه اذا كان
الكل سببا فالتم يقضى كل الوقت لا يوجد السبب
وجبت بعد الوقت يلزم الاداء بعد الوقت وكل منهما
باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله لانه
ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه
تأخر الاداء عن الوقت فالسبب سبب ولا يتعين
الاول دليل الوجوب على من صار اهل في الآخر
اجمعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه فالجزم

الذي اتصل به الاداء سبب فلهذا الجرح ان كان كاملا
 يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفاد بطلوع الشمس
 بفسد وان كان ناقصا كوقت الاحرام يجب كذلك
 فاذا اعترض عليه الفاد بالفروب لا يفسد لتحقق
 الملازمة بين الواجب والمؤدي لانه واجب ناقصا وقدايم
 كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكمال
 لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه
 قطعها فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع الاكبر
 موتيا كما وجب لان التزهي من الصلوة في هذه الاوقات
 باعتبار ان عبادة الشمس سجد ومنها في هذه العبادة
 في هذه الاوقات مشابرة لعبادة الشمس فلهذا اورد
 التزهي وعبادة مسن انما هي بعد الطلوع وقبل الفروب
 فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الفروب فان
 قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح
 ومدحها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت مستعاجا

لا يشغل كل الوقت فيسفي الفاد الذي يتصل به بالبناء
 البناء هنا ضد الابتداء والمراد ابتداء الصلوة في الوقت
 الكمال والفاد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا
 لانه الاحتراز عند مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن
 هذا الشكل بالجموع يعني من شرع في الفجر ومدحها الى ان طلعت
 الشمس يعني ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت
 الكمال فالغاد اعترض في العصر ان جعل فوا يفسد
 انه يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا النحال اختلف
 في ما طري ولم اذكر له جوابا في المتن
 وهو ان في العصر لا كان لا يشغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى
 البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
 وهو وقت الاحرام فاغترض الفاد بالفروب على البعض
 الناقص فلا يفسد واتا في الفجر فان كل وقت كامل فيجب
 اداء الكل في الوقت الكمال فان شغل كل الوقت يجب
 ان يشغله على وجه لا يعترض الفاد بالطلوع على الكمال

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء، لانه العود
 عن الكل لا الجزء في الاءاء كان لضرورة وقد انتفت
 هنا هذا البحث الذي ذكرناوه وعود بعض الوقت بسببه
 انما هو في الاءاء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء
 كل الوقت سبب لانه الديل دالة على سببية كل لكن
 في الاءاء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة
 وهي انه يلزم التقدم على السبب او تاخر الاءاء عن الوقت
 وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء به
 الكمال اي لا نقول ان اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية
 من اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء
 حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فوجب القضاء في الغروب
 بل نقول الكل سبب القضاء فوجب كماله ووجب الاءاء
 يثبت اخر الوقت اذ معنا توجر الخطاب حقيقة لانه ان
 ياتم بالترك لا قبل حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه
 من حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متغيرا واما

الى العبد

الى العبد لم يتعين بتعيين نفاذا ليس له وضع الشرايع
 وانما الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالحي ز في الكفارة
 ومذاته لما كان الوقت متغيرا شرعا في غير هذا الوجه
 فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت
 ينبغي ان يسقط التعيين فقال هذا جواب اشكال
 وهو ان التعيين انما وجب لانتاع الوقت فاذا ضاق
 الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لانه ما ثبت
 حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكم
 منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعروض
 وتفصيل العباد واما القسم الثالث وهو ان يكون الوقت
 مساويا للوجوب ويكون سببا للوجوب فوجب الصوم وهو
 رمضان اي منها رمضان بشرط الاءاء وسعيار المؤدي
 لانه قد وعرف به فانه الصوم مقدر بالوقت وهذا
 ظاهر وعرف بالوقت فان الامساك عن الغفلات
 الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل

اشكال

داخل في تعريف الصوم للوجوب لقوله تو في شهر منكم
الشهر فليصمه و مثل هذا الكلام للتعليل ونظائره
كثيرة فاذا كان الشيء خيرا للاكم الموصول فانه
القاعدة عليه للخبر وقد ذكر غير مرة ان اذا حكم على الشق
فانه الشق فانه عليه وهذا كذلك لان قوله من شهر
منكم الشهر فليصمه معناه شاعدا الشهر فالشهر عليه
ونسبة الصوم اليه ولكثره به ولصحة الاداء فيه
المسا فرمع عدم الخطاب ومن حكم انه لا يشترط
فيه غيره فلها يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
عن رمضان اذا نوي المسافر واجبا اخر لانه الشرع
في هذا اليوم لا غير اشارة الى الصوم المحصور برفاه
في حق الجمع فلها يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه
رضي بالقطر وذا لا يجعل غيره شرعا فيه فلنا لما
رخص المسافر بغيره فاصح له بغيره وهو قضاء دينه اولى
وانما لم يشترط المسافر غيره ان اتي بالعزيمة وهما

لم يات

لم يات اذا صام واجبا اخر جواب عما قاله الشرع
في هذا اليوم في حق الجمع صوم رمضان لا غير فقوله
لانما للشرع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل
ان اتي المسافر بالعزيمة اما اذا عرض عنها فحلت له
ذلك ولانه وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول فصالح دينه وهو
قضاء دينه ان شرع في التقل يقع عن رمضان لانه
اذا شرع في واجب اخر انما يقع عند لمصالح دينه فان
قضاء ما فات اولى للمسافر من الاداء في رمضان لانه
ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه
صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقت
عن واجب اخر لمصالح دينه فبيما اذا نوي التقل فصالح
دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني ان اتي على
الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع عن التقل وهما روايتان وان اطلق فلا يصح انه

ط وهو قوله

الويليين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح
ان يقع عن رمضان اذ لم يعرف عن الغيرة واقا المرين
اذ انوي ويا افرقع عن رمضان ليعتلق رخصته بجملة
العجز فاذا صام ظهر فوات الشرط الرخصة وفي هذا
الكلام نظر لان الرخص هو الرضى الذي يزداد بالصوم
للمرض الذي لا يقدر به على الصوم فلانم ان اذا صام
ظهر فوات مشروط الرخصة ثابت هنا وقال زفر رحمه الله
هذه مسئلة ابتدائية ولا تعلق لها بالمرين والسافر
وهي انه لما صار الوقت معيارا ل فكل امسك
يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون صام مستحقا
على الفاعل كالاجير الخاص فانه منافع حتى المستاجر
فيقع عن الفرض وان لم ينوكه كل النصاب
من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبراً والشع
عين الاساك الذي هو قرينة لهذا اي لصوم
رمضان ولا قرينة بدون القصد وقال الشافعي

لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقاً
جبراً لا بد من التعيين لئلا يصير جبراً في منه العباد
قلنا نعم لكن الاطلاق في التعيين تعيين هذا قول
بموجب اعلة اي تسليم دليل المطلق مع بقا الخلاف
على ما ياتي ان شاء الله تعالى في مسئلة اناسم
ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في التعيين
فانه اذا كان في الذار زيد وحده فقال اخرج بان
فالمراد به زيد ولا يضر الخطا في الوصف بان نوجب النقل
او واجبا اخر وهو صحيح مقيم لانه الوصف لما لم يكن مشروفاً
يبطل فيبقى الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي رحمه الله
ان واجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزء مؤخر
الي نية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيسقط الكل
لعدم التبري اي لعدم تجزئ الصوم صحح وفاداً
فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل
فالنية المعترضة لا تقبل التقديم قلنا لما صحح بالنية

التقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمنفصلة
بالبعض جدا اولى
ان النية العترة
لا تقبل التقديم واعلم اولالة الاستناد دعوان ثبت
الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهري حتى يحكم
بثبوتها في الزمان المتقدم كالغضوب فانه ملكه
الفاصل بانه الضمان مستند الي وقت الغضب حتى
اذا استولى الغاصب الغصوبة فربطت فاذي الضمان ثبت
النسبة الغاصب فالشافي في قوله يقول اذا عتري
النية في النهار لا يمكن تقدمه الي فجر بطريق الاستناد
لانه الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة بشرها كالملك
وخو اقام في الامور النسبية والعقلية فلما يمكن الاستناد
وهي صحة الصوم متعلقة بخصتها النية وهي امر
وجدي فاذا كان حاصلها في وقت لا يكون حاصلها قبل
ذلك الوقت لا يبري منها لا يستند اذا اعتضت
النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم يستند
بفي

بفي البعض بلانية فنجيب باننا لا نقول ان النية العترة
ثبتت في الزمان المتقدم متحققة بتقدير فان الاصل
هو مفارته العول بالنية فاذا نوي في اول الليل يحلها
الشرع مفارته للعول بتقدير فكذا هنا وايضا اذا كان
الاكثر مفرونا بالنية والاكثر حكم الكل يكون الكل مفرنا
بالنية بتقدير فلم هذا قال وتكون تقديره لا مستندة وانظمة
قاصرة في اول النهار فيكيفها النية التقديرية فلا نقول
بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فليس يشرع
ذلك العود ولا يعود صحيحا باعتبار النية بل نقول
ان الجزء الاول لم يغير بل حاله موقوف فان وجد النية
في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة
في الاول والنية التقديرية كائنه في الجزء الاول لقصود
العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النسبة
التقديرية لم يكن في الاول علي ان شرع بالكثر لانه
الاكثر حكم الكل وهذا الترخيص الذي بالذات اولى

يجعلها بان

من ترجح بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله
اعلم ان امرج البعض الذي وجد في النية على البعض الذي
لم يوجد في الكثرة والش في رتبة الترجيح على العكس
بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد
ذالك البعض فيشيع الفادالي البعض الذي وجد في
النية فيجى البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
فان العبادة لا تصح بدون على البعض الفاسد بالكثرة
وترجح ترجيح بالذاتي لان الترجيح بالاجزاء وترجح
بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التعدي
ضرورة فان محافظ وقت الصبح متعذرة جدا في التغير
الذي لا يعتبر فيه المشافي كالانصال قلنا وفي التغير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض
حرام ونية النفل لغو عنكم فيثبت الضرورة وايضا
الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذ انسي النية
في الليل او نام او اعجز عليه ولان صيانة الوقت الذي

لا دراكه

لا دراكه اصلا واجبة حتى ان الاء مع النقصان افضل
من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه الكفاية ويروي هذا
عن ابي حنيفة اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم النوي
نهارا او ليلتها قوله لما صح بالنية للقبلة وثانيتها قوله
لان صيانة الوقت والدليل الثاني في شعر بان الصوم
النوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى
هذا الدليل لا يجي الكفاية اذا ومن حكمه اي حكمه
القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر
بكل اليوم فلما يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا
لثا في فان عنده اذا نوي النفل من النهار يكون صومه
من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس
اي من جنس صوم رمضان للتذوق في وقت معين يصح
بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب اخر يصح
عندلانة تعيينه مؤثرا في حقه وهو النفل لا في حق الشاى
فان الوقت صار متعينا بتعيين النادر فتعيينه مؤثر

في صدق وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب الوقوع متعين
للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشرع اي ان يوجب
واجبا اخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث
فالوقت معيار لاسباب الكفارات والنذر المطلقة
والقضاء وهكذا ان لم يكن الوقت معينا لمها كان الصوم
من عوارض الوقت فلا بد من التبيين اي من النية في الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر للعين فان الوقت متعين فيكفي
النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في
اول النهار بناء على ان تعيين الوقت فان تعيين الوقت
يوجب كونه صايحا وهذا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية
في اول النهار واما النفل فهو المشروع على الاصلي
في غير رمضان كالعرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر
واما القسم الرابع وهو الحج فيسبب الظرف لانه افعال
لا يستغرق اوقانه ويشبه العباد لانه لا يصح في عام
واحد الاصح واحد ولان وقت العزم فيكون ظرفا حتى ان

اي بعد العام الاول يكون اداءه بالاتفاق لكن عند
يوسف رحمه الله مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو
لا يصح الاجماع واحد فشب العباد وعند محمد رحمه الله
يجوز بشرط ان لا يفوته في العام الباقي قال الكشي رحمه
هذا بناء على ان الخلاف الذي بينهما في الامر المطلق
اي وجوب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا لا يوجب الفور اتفاقا
بيننا فنسلك الحج مسئلة مبتدأة فقال محمد رحمه الله انما
به في العمارة اجماعا علم ان كل العمر وقد كقضاء الصلوة
والصوم وغيرها وقال ابو يوسف رحمه الله لا يسه
ان يؤخره لان الحيوية الي العام القابل مسكوكه حتى انما
ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فاة الحيوية الي اليوم غالب
فاستوت الايام كلها فان قبل ما تعين العام الاول
ينبغي ان لا يشغف النفل قلنا انما عيننا احتياطا لانه
عن الفتوى وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في

طهارة

طهارة

ان يبطل اختيار جرمه التخصيص والاثم اي لما كان الحج فرض
العركان الاصل ان لما يتعين بالعام الاول وانما عيننا
احتياطاً لئلا يفوت ويبطل اثر التعيين في الاثم فقط
اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثماً لكن
لا يظهر اثر التعيين في اختياره لما احتار جرمه التخصيص
والاثم بان ادراك الوقت فلم ينبو حجة الاسلام بل نوي النفل
واذا كان هذا الوقت يشبه العيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولانه افعاله غير معذرة بالوقت بخلاف الصوم فانه معذرة
بالوقت فان العيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه
فان تطوع هذا اجواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت
وعليه حجة الاسلام صحيح وعند الشافعي وجوه انه يقع
عن العرض اشفاقاً عليه فان هذا ايج التطوع وعليه
حجة الاسلام من السنة فيحج عليه اي اذا نوي التطوع
يجز عن نية التطوع فبطلت نية في حق المنة المطلقة وهي
كافية على انه يصح باطلا في النية وبلا نية كى احرم عند

هذا

اصحابه

اصحابه وهو في عليه قلنا الحج نفوت للاختيار ولا عبا
يدونه اما الاطلاق فيقيد بدلالة التعيين اذا الظاهر ان
لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود
جواب عن قوله احرم عند اصحابه بل هو شرط عند نكاح الوتر
فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرقعة دليل الامر
بالمعاونة فصحيح هذا الفصل في ان الكفار يصلون
بما طوبون بالشرع ام لا وهو غير مذكور في اصوله الا امام
حزب الاسلام ولما كان مرثا نقلته من اصول شمس الائمة
ذكر للامام السرخسي لاختلاف في ان الكفار يجابون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق
المواظفة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الا اني
اعلم ان الكفار يجابون بالثلاثة الاول مطلقاً اجماعاً
اقاب العبادات فهم يجابون بها في حق المواظفة في الاخرة
ايضاً لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من الصالحين
ولم نك نعلم للسكين امان في حق وجوب الادي في الدنيا

فختلف فيكما ذكر في المتن وهو قوله انا في وجوب
الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لانه
لو لم يجب الا بوجوه على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا
ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو
ان العبادات لم يكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الاداء فأيضا فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط
الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند
مشايخنا وبنائنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله ثم
ادعهم الي شهادة انه لا اله الا الله فانهم اجابوا
فما عليه ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحويث
بغيرهم من ان فرضية الصلوة المحيضة بتقدير الابتناء
فعلي تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين
بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط
فظاهر واما عندنا فعدم الدليل على فرضية لانه
دليل على عدم الفرضية على ما قرئ في فصل من غير المخالفة

ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكاره ليس ههنا
له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تضييق
نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر ابي الامام حسن الانبى
ان علمنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين
استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهما
وبين الشافعي فاستدل البعض بان المراد اذا اسلم
لا يلزم قضاء الصلوة الردة خلافا لما في مخاطب
بها والبعض بان اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب
ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على
الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب الاداء وعنده الخطاب
باق فلا يبطل والبعض فرعه على ان الشرع لم يست
من الايمان عندنا خلافا له وصح ما طهروا بالايمان فقط

فلا يخاطبون بالشرع عندنا لانها غير داخل في الايمان
 ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
 فاصح على ضعف الاستدلال بقوله لانه انما سقط الغطاء
 عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا بفقر لهم ما قد سلف
 فسقوط الغطاء عندنا لا يدل على ان المرتبة غير مخاطبة
 بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى
 ان ينتهوا الآية واصح على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
 ولان المؤدي انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
 فقد حبط عمله فاذا سلم في الوقت يجب لاحالة ابي
 فاذا حبط العمل ثم سلم والوقت باق يجب عليه قطعها
 واحترج على ضعف النفع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون
 بالعقوبات والعاملات عندنا مع انها ليست
 من الايمان فتقولهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع
 ثم لما يبطل الاستدلالات المذكورة فقالوا الاستدلال
 الصحيح على المذمومة من نذر صوم شهر ثم ارتد ثم للم

لا يجب

لا يجب عليه فعلم ان الردة يبطل وجوب اداء العبادة
 فصحة والنهي اقا عن الحيات كالزنا وشرب
الخمر المراد بالحيات ما لها وجود حسي فقط والمراد
بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع
 فان له وجوداً حسيّاً فان الايجاب والقبول موجودان
 حشاً ومع هذا الوجود الحسي له وجود ثبوتى فإفة الشئ
 يحكم بان الايجاب والقبول للوجودين معاً يرتبطان
 ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعي يكون ملك
 للشئ اثر له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
 الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع بيعاً
 واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتيب
 الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي الفسخ لعينه
 اتفاقاً الا بدليل ان النهي يقع غيره فهو ان كان
 وصفاً فكالاول لان كان مجاوراً لقوله تعالى
 ولا تقربوهن حتى يظهرن وانما عن الشرعيات

لا يجب

كالصوم والبيع فعندنا في هو كالاول وعندنا
 يقضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الابدليل
 ان النهي يفتح غيره ثم لفتح لعينه باطل اتفاقاً اعلم
 ان النهي يقضي القبح وانما احترنا لفظ الاقتضاء
 لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لبعده عن النهي
 يثبت القبح فان كان النهي من حيث يتقضي القبح لعينه
 لان الاصل ان يكون عين النهي عنه قبيحاً لا غيره ففتح عين
 النهي عنه اما القبح جمع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض
 اجزائه داخل في القبح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحاً
 لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الابدليل على النهي عنه لغيره في
 يكون فيها لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً فحكم حكم
 القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول والا ان القسم الاول هو لعينه
 وان كان وصفاً مجازاً لا يلحق بالقسم الاول كقولنا في
 ولا تقربوه حتى يضربوه فدل الابدليل على ان النهي عن القربا
 للمجرور وهو الاذي حتى ان قربها ووجه العلوقة يثبت النسب

اتفاقاً

اتفاقاً وان كان النهي عن الشرعياً فعندنا في هو كالاول
 اي يقضي القبح لعينه الا اذا دل الابدليل على ان النهي لغيره
 وعندنا يقضي القبح لغيره والصحة والشرعاً باصله
 الا اذا دل الابدليل على ان النهي للفتح لغيره ثم كل ما هو
 قبيح لعينه باطل اتفاقاً وانما اورنا للمشرعيات نظير من
 الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعندنا في بين
 العبادات والمعاملات وهو مقول لا صحة لها اي الشرعية
 شرعاً الا وان يكون مشروعاً ولا يكون في مشروعته
 مع نهى شرعاً عنه اذا دني درجات المشروعية الاباحة
 وقد انتفت لان النهي يقضي القبح وهو ينافي في المشروعية
 اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما
 ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلاً يقضي القبح لعينه
 وفاقيدته ان يكون التصرف باطلاً وعندنا يقضي القبح
 لغيره والصحة باصله وتاثيرهما ان اذا وجه القرينة على
 ان النهي عن لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه

سبب

باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندهما يكون صحيحا باسما
لا بوصف ونسبة فالراء وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول
وكسبي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في اللغة
عليه مذهب في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا
قلنا حقيقة النهي يوجب كون النهي عند ملكنا فينا بالمرح
عنه ويعاقب بفعله والنهي عن السجدة في هذا هو الدليل
الشهور لا صحابنا على انه النهي عن الشرعية يقتضي الفح
وقد اورد الخصم عليهم انه امكان النهي عند بالمعنى اللغوي
كاف ولا ثم ان يجب ان يكون ملكنا بالمعنى الشرعي فاجبت
عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي
والثاني باطل لانه المعنى اللغوي لا يوجب الفسدة التي هي
لاجلها حتى لو اوجب كون النهي عن الحسنة ولا نزاع فيه
فتعين الاول حقيقة انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهم
فهرنا امران احداهما لغوية من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا
وهو قولهما بعت وشمزيت وهذا امر حتى والثاني

المعنى

هذا القول

هذا القول مع المعنى الشرعي للذكور وهذا هو البيع
الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي
عن الحسنة وان كان الفسدة التي نهى لاجلها في نفس
القول من حيث هو القول فلان نزاع في كونه باطلا لكن
الواقع ليس هذا القسم لانه الفسدة التي ليست في
نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهم وان
كان الفسدة في غيره هذا القول الحسنة لا يكون هذا القول
قبلي اعني كقول تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان
كان النهي عن الامر الثاني فيجب امكانه بحسب المعنى الشرعي
فلا يكون النهي للبيع لانه لا يجره لان ذلك ينافي
امكان وجوده شرعا فيكون لغير امر خارج وايضا اذا
اجتمع الموضوع على لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على
الموضوع على الشرعي اذا عبرة له فيجب الامكان بالمعنى الشرعي
فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف في
فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يقع النهي

عنه قلنا ان راع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى
انه كلما وجد هذا اللفظ من الامل مضافا الى المحل يوجد
انشاء البيع الشرعي قطعاً فالقدرة حاصلة على انشاء
العيني الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافاً
الى المحل الصالح له فاذا كان العيني الشرعي مقدوراً صح
ان يكون منزهياً عنه ثم يتبعه هذا النهي يكون للتكلم
باللفظ منزهياً عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو
المنهني عنه وهو الانشاء الشرعي فاذا تكلم به
ثبتت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي
ونظيره الظلاق في حال الجبض ولان النهي يدل
على كونه معصية لا على كونه غير مفيد كحلمه كالمالك
مثلاً فنقول بصحة الابا بانه والبيع معتضي النهي
فلا يثبت على وجه يبطل النهي فثبت فيما مضى
ان الامر يقتضي كون المأمور به حسناً قبل الامر والنهي
يقتضي كونه قبيحاً قبله خلافاً للاشعري وهذا معني

الاقضاء

الاقضاء فلا يمكن ان يثبت المعتضي على وجه يبطل
المعتضي وهو النهي فانه لو كان في بيعك لعينه في
الشرعي لا يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعاً والنهي
عن المحل عينه فثبت هذا الوجه الذي ادعينا وهو
البيع لغيره والبعض لسواد الله في المعاملات
لا في العبادات اصلاً فلا يصح الصلوة في الارض
المقصوبة واعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات
منهنا على الفعيل الذي يأتي انا في العبادات قد عهد
النهي يقتضي البطلان مطلقاً وان كان الدليل لا
على ان النهي سبب في الجواز كالصلوة في الارض
المقصوبة فانها باطله عنده واقاعدنا وعند
الاشعري صحح صحة لكن على صحة الكراهة لانه لم يأت
بالمأمور به لان النهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين
يأتي به فانه ليس بمأمور به لم يؤمر به مطلق الفعل
مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانها بمعين

التفصيل

لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتهاله على المأمور به
ذاتا والنهْي عند عرضها والمشرع وقت تحمل هذا الوصف
اجمعا كالاشتهار والغلو والطلاق الحرام والنكاح
الحرام ونحوهما وانما قد نابقولنا ذاتا وعرفها لانه
بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته وضرهيا
عنه لذته او مأمورا به بالعرض ومنها عند العرض
او مأمورا به بالذات ومنها عند العرض او بالعكس
اقوال اول في لانه اما بحسب عينه فيجوز ان يكون حسنا
لعينه او قبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب ضربه فنهذ
الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون
باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لعينه في نفسه
يمكن ان يكون قبيحا للجزء واحد واما الحسن بمعني
في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا
اي لا يكون شئ من اجزائه قبيحا واما الثاني فقد ذكرنا
اقوال المطلق يعترض الحسن لعينه في نفسه فلا يتبادر

بما هو

بما هو مأمور به بالعرض لان هذا صنف اخره فلا يتبادر
المأمور به مطلقا فهذه القسم تمكن بل واقع لكن لا يتبادر
به المأمور به امر مطلق واما الرابع وهو العكس فيكون بالذات
لا يتبادر به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو الذي تمهيد
علينا هذا الاشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم
لا نظيره في الشرعيات فيكون نصب شئ بالترجي
فتقول في جوابه والمشرع وقت تحمل هذا الوصف اي كونه
لعينه في نفسه وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته
وضرهيا للعرض وبعبارة اخرى كونه صحيحا مشروعا
باصلا بوصفه او مجاوزه والكل واحد فعلي هذا الاصل
وهو ان النهْي عن المشرع وقت يعترض القبح لعينه عنده
الابدليل ان النهْي للمعجز لغيره وعندنا يعترض القبح لغيره
والصحة والشرعية بما يحمله الابدليل ان النهْي للمعجز لعينه
ان لم يدل الابدليل على ان النهْي للمعجز لعينه او لغيره يبطل
عنده ويصح باصله عندنا وان دل الابدليل على ان النهْي

لغيره فذلك الغير ان كان وصفاً له يطلعه عنده وينفذ
عندنا اي صح باصله لا بوصفها الصحة تتبع الاركان
والشرط في عينه وتبع لغيره بلا ترجيح العارض
على الاصل وعنده الباطل والفاقد سواء هذا هو
الخطاف الاخر الذي عدت ذكره وهو بناء على الحكم
الاول لانه لما كان الاصل في المنزلة عند البطلان عنده
يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة
مقتضية على ما اذا دل الدليل على ان النهي القبح المجاور
كالبيع وقت النذاء اما اذا دل الدليل على ان النهي
القبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي
على اصله فان بطلان وصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلما
الاصل في النهي عنده اذا كان تصرفاً شرعياً يجب وجوده
وصحة فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة
فيما اذا دل الدليل على ان القبح عينه او تجزئه اما اذا دل

الدليل

الدليل على اية النهي القبح الوصف اللازم فلا ضرورة في
البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية للصحة
الشيئية وترجع الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم يكن الضرورة قائمة
ههنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهى عنده موجوداً
شريعياً اي صحيحاً وذلك بالشرط والربو والبيع
بالجم وصوم الايام المنهية عنده امثلة الصحيح باصله
لا بوصف الذي نسيه فالرد لكن صح التذرع اي مع ان صح
الايام المنهية فاسد؟ يصح التذرع لانه طاعة والعصية
غير منصلة به فكذا بل فعلا وهو الاعارض من ضيقه انه
نعاله فاما في ذكره والتلفظ به فلما معصية فصيح
التذرع لانه التذرع ذكره لانه فلما يلزم بالشرع
لان الشرع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاقا
المنهية فقد فهمت لفاده وهو سبها وظهرها
فاجبه تعاناً فلما يتادي به الكامل لا يعبر بالعلم برب

فماذا تضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت
سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملازمة
بينهما فاذا وجب كامل الابدان في ناقصا كما في الفجر وقضاء
الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدي
ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لامعيار يكون
تعلقه بالصلوة تعلق الحماورة لا تعلق الوصفية فلا يجب
الغناء بل يجب النقصا بخلاف الصوم فانه الوقت معياره
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له
فما به يجب في الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره
في النقل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب
عليه اتمامها فلما وجب عليه قضاء ما اتانا ان شرع
في الصوم في الايام المنهية لا يجب عليه اتمامه بل يجب
رفضه فانه رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا
بمقتضى كراهية عنده وعندنا وهذا الكلام يتعلق
بقوله في ذلك الغيران كان وصفه وانما قال

عندنا

عندنا وعندنا لما مر ان علي مذهب ابي الحسين البصري النهري
في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع انه الدليل يكون
والا على ان النهري يوجب امر مجاور كالصلوة في الارض المفضية
والبيع وقت الفداء وردت عننا مثلين احدهما للعباد
والاخر للعمالات وان دل على ان النهري عينه اي لذاته او لغيره
ببطلان اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهري
لغيره كالملاقيح والمضامين فانه الركن معدوم فدل
الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا عندنا قوله فيكون
قبيحا تعقيب لقوله فانه الركن معدوم فيلزم من بطلان
قبيح لعينه لانها متلازمان للملاقيح مع ملغوض وهي ما في النقل
من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصل النقل
من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين وللاقيح
فكما كان ركن البيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يرد
حقيقة النهري لما ذكرنا ان النهريين المستحيزين فيكون
النهري مجازا عن النسخ فانه النسخ لاعدام المعنى والشرعية

القول

134

فالجاء مع ان الحرمة تثبت الكل منها الا ان حرمة النسخ
 لعدم بقا المحل ^{بطلان} الحرمة بالنهي ثم علم ان من جملة محكمات
 هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد
 من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهين او لم يصدق
 فالجزء واما ما دق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويصدق
 تصور ذلك الشيء على تصوره كالعابادة للصلوة واما غير
 صادق كاركان الصلوة والايحباب والقول او البيع للبيع
 والوصف فلم اده لللازم الخارجي وهو اما ان يصدق
 على المنزوم نحو جبرها داعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام
 اعلم ان من نهي الله تعالى واما ان لا يصدق كالنهي فانه ^{لا} يوجد
 البيع يوجد الشيء لكن الشيء لا يصدق الشيء على البيع وليس كذلك البيع
 لانه وسيلة الي البيع المقصود ^{الاصلي} فجزء محركات الصناعة
 كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصعب وبناقة في جملة
 وهو اما ما دق على الشيء كما يقال البيع وقت الذاء الشفقال
 عن السعي الواجب فانه قد يوجد كاشتغال السعي الواجب ولا يوجد

البيع وايضا على العكس المخرج البيع في حالة السعي واما غير
 صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل هو موصل الي القطع
 فالقطع يوجد بدون السفر المحصية كما اذا قطع بدون السفر
 او سافر لم يقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر
 بدون بيعة القطع ولم يوجد القطع او سافر بيعة القطع لكن
 لم يوجد القطع اذا ثبتت حيازتنا الي تطبيق هذه الاصول على
 الامثلة المذكورة اما الربو فانه فضل حال عن العوض ^{الذات} شرط
 في عقد المعاوضة فلما كان شرطاً في العقد كان لازماً
 للعقد ثم هو حال عن العوض لانه لا يصح عوضاً
 للمشقة فانه المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن
 قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزيادة لكن الزيادة فرع
 على المفيد عليه فكانه الوصف او نقول ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة
 واصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وانما
 البيع بالشرط كالتبوان الشرط امر زائد واما البيع

بالحر فانه الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل الشئ
 لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
 فيجري مجري الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
 وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
 لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما
 صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقف كالوصف
 ولان اعراض عن ضياء قداته تعالى وهذا وصف له
 واما الصلوة في الارض للخصوبة فان شغل مكان
 الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلحة فانه
 كل جسم متمكن فوقه بين شغل مكان الغير وبين
 الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفلدة فانها
 اوجبت تلك الفاسد فيكون قبيحا بوصفها واما
 البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه
 وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
 بغير شهود لانه منفي بقوله لم لا نكح الا بشهود اي بكونه

انما الحظا سببه المذكورة كالبيع
 بالشرط والبرع

بالخطا

منهي براء

باطلا لانه منفي الضمني عنه وكلامنا في المنهية فيه ذكرنا
 وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسبة والبقوط
 الخ فاجاب بان الشبهة قائمة والنسبة يثبت
 بالشبهة والحدس قطبها لقوله وانما النسبة ^{وتسقط}
 الحد للشبهة ولانه عطف على قوله لانه منفي وضع للحد
 فلما انفصل عنه والبيع وضع للملك والحد تابع فيه
 لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يجتمعا لحد اصلا
 كالامة للجوسية والعبديان سلم ان النكاح منهي
 عنه فانه منهي بوجوب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي
 يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحد فلما انفصل عنه
 ما وضع له وهو الحد ليكون باطلا بخلاف البيع لان
 وصحة الملك لا للحد بدليل مشروعية في موضع الحرمة
 كالامة للجوسية وفيما لا يجتمعا لحد كالعبد فاذا انفصل
 عنه الحد لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الخسار
 يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا

له يقطخ

هي

136

فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
 واستلاء الكفار والرحمة بسفر العصية فان العصية
 لا تجوز النعمة ثم ورد على هذا الشكل وهو ان لا يتم
 انه اذا ورد النهي عن الحثيثا لا يفيد حكما شرعيا فانه
 الطلاق في الحثيث يفيد حكما شرعيا والظهار لا يفيد الحكم
 الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم
 ان الطلاق في الحثيث يوجب حكما شرعيا لانه يقع لغيره
 ولا الظهار لانه الكلام في حكم مطلوب عن سبب الحكم
 زاجر فانه هذا يعتبر حرمة سببه في اصل الجواب في الطلاق ان حثيثا
 في النهي عن الحثيثا اذا لم يدل على انه لعقب الجا وروفي
 الطلاق قد دل الذليل واما الظهار فنحننا في ان
 المنهني عنه لا يفيد حكما شرعيا وهو مطلوب عن السبب
 والظهار لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب
 هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
 ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد فهو الاصل في ايجاب

الحرمة

الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والسبب كالوطي
 تقديره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى
 يرد الاشكال بل لانه لا يوجب الحرمة لان الاستماع
 بالمرء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه
 واصوله كاهرات النساء ويتعدى ايضا الى السبب
 اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو
 سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمة من كذا انما السفر
 مقام الشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي
 ودواعيه فجعلنا ما موجب الحرمة للمصاهرة لاذننا
 بل يتبعه الولد وما يعمل بالخلقية يعتبر في علمه صفة الاصل
 والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي بما جعل الوطي
 موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلقا عن الولد لا يعتبر
 حرمة لان المعبر في الخلق صفات الاصل لا صفات
 الخلق كالشراب جعل خلقا عنه الا لا يعتبر صفات
 الشراب بل يعتبر صفاته الا من الطهورية ونحوها

407

فمنها لا يعتبر صفات الوطئ وهي الحرمة بل المعتبر
الولد وهو لا يوصف بالحرمة وللك بالغصب
لا يثبت مقصوداً بل شرطاً للحكم شرطي وهو
الضمان لئلا يجتمع البدل والبدل فثبت الملك شخصي
وأحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب
وتفريده ان الغصب لا يفيد ملكاً مقصوداً بل
انما يثبت الملك في الغصب بناء على ان الضمان
صار ملكاً المقصوب منه فلولا يخرج الغصب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لا يجتمع البدل
والبدل في ملك شخصي واحد وهو لا يجوز ثم ورد
على هذا الاشكال وهو ان يقال لان ان اجتمع
البدل والمبدل في ملك شخصي واحد لا يجوز فان
ضمانه المبدل يصير ملكاً المقصوب منه مع ان
المبدل لا يتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله
والمبدل يخرج عن ملك المولى حقيقة للضمان لكن

لا يدخل

لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل صفته
اي المبدل يخرج عن ملك الغاصب منه اذ لو لم يخرج
عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك
الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المبدل وهو لا يخرج في
الحرمة ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله او هو في مقابلة
ملك اليد فلما كان ضمان المبدل في مقابلة ازالة
ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن
استيلاء الكفار بقوله واما استيلاء الكفار فهي
لعصية اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة
مادم محرراً وقد زال سقط النهي في حق الانبياء اما
في حق الاخرى فلا حتى يكونوا مؤاخذاً واجاب عن سفر
العصية بقوله وسفر العصية قبيح لمجاورة عليهما بيتاً
من قبل نصب صحب اختلافوا في الامر والنهي صل لهما
حكم في الضد ام لا والصحيح ان ان فوت المقصود بالامر
يحرص وان فوت عدم المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت

فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني
اذا امر بالشيء ففعل ذلك الشيء ان فوت المقصود بالكلية
ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعلا مكررا
واذا نهى عن الشيء ففعل ضده ان فوت المقصود
بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت ففعل
سنة مؤكدة فالجمله انه اذا وجد شرط التناقض
بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة
احدهما يوجب وجوب الاخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر
الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا التقدير يقتضي
الامر والنهي وان لم يفوت المقصود نقول بكراهته
وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة
النهي عند يوجب الكراهة ومما يشابهه الامور يوجب
الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى ولا تجعل لهما
ان يكتبن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار
والامر بالترتيب يقتضي حرمة النزوح وقوله تعالى

ولا تغر

ولا تغر مواعدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه
غير مقصود فيجزي التداخل في العدة بخلاف الصوم
فان الكف ركنه وهو مقصود والامور بالقيام
في الصلوة اذا تقدم قام لا يبطل لكنه يكره والحرم
لما نهى عن بسن المحيط كان بسن الازر والرداء سنة
والسجود على النجس لا يفد عند ابي يوسف لانه
لا يفوت المقصود حتى ان اعاد على الظاهر يجوز ووجوبها
بعده لانه يصير سجدة النجس في مثل حوضه والنظر
عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مندوبا
هذه المسائل تعريفات على ما ذكر من الاصل
معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع يكون اهله
ان المستعمل لكل غير الركن الثاني في السنة وهو
نطق على قول الرسول م وعلى فعله والحدب شخص
بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كان هي
والعام والشرك المح والامر والنهي ثابتة ههنا

ايضا فلا تستقل بها وانما يحتاج في بيان الاتصال
 بالرسول ثم فبحث في مور في كيفية الاتصال وفي
 الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط
 والتبليغ وفي المعنى فخصص في الاتصال الخبر للرجح
 من ان يكون رواته في كل عهد فما لا يخص عددهم
 ولا يمكن تواترهم على الكذب لكثرةهم وعدتهم وتباين
 اماكنهم او يصحرون الك بعد القرن الاول او لا يصحرون رواته
 احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد
 ولم يعتبر فيه العدد اذ لم يصل حد التواتر والاول يوجب
 علم اليقين لانه الاتقان على شيء مختص مع تباينهم وطبايعهم
 واما كثرتهم مما يوجب تخيل عقلا والثاني علم على نية وهو علم
 نظري بالنفس ونقله يقين لكن لو تاملت حق الشامل
 علم انه ليس يقين كما اذا راى قوما جالسوا الخاتم يقع
 له العلم عن غفلة عن القائل لانه يمكن المواضع بناء
 على انه احاد الاصل وانما يوجب ابي الخبر مشهور ذلك

اي علم

اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبرا واحدا لكن
 اصحاب الرسول لم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك
 دخل في حد التواتر فوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن
 اذا اجتمع الشرايط التي تذكر ان شاء الله تعالى وهي كافية
 لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل
 الا عن علم لقوله تعالى ولا تتق ما ليس لك به علم وعند بعض
 اصحاب الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فانما
 يجازي العمل تلقوا تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم
 طائفة ليتفكروا في الدين الطائفة تقع على وجه فصاعدا وكقولهم
 قل خبر بيرة وسلمان في الرهبة والصدقة وارسل الا فراد
 الى الافاق والاضمار في احكام الاخرة لا يوجب الاعتقاد
 وهي مقبولة ولا يجوز حمل الصدق والكذب وبالعدالة يوجب اليقين
 ولنا هذه الدلائل لكن لانهم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل
 يشهد انه لا يوجب اليقين والا حديث في احكام الاخرة
 فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك كل يوجب ما ذكرنا

ولأنها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي
هذا نظر لأنه يجب أن لا يختص هذا بأحكام الأخرى بل يكون
كل الاعتقادات كذلك فصحة التزوي أتمامها
بالرواية وأما مجرد كونه لم يعرف إلا حديثين
والعرفى أتمامه يكون معروفا بالفتوة والاجتهاد كالفتاوى
والعبادة أي عبادة بن مسعود وعبادة بن يزيد وعبادة
بن عمر رضي الله عنهم وفيه معاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة
وخوهم رضي الله عنهم وحدث يقبل واتفق القياس أو قاله
وعلقه عن مالك رضي الله عنه أنه القياس مقدم عليه وروايته
يقين باصله وإنما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة
وهي الاصل وأيضا لما ثبت أن هذا علة لكن يمكن أن يكون
في الأصول ما منع أو تضمنه صفة الاصل اثر التزوية فقط
كأبي حمزة وأبو بصير رضي الله عنهما فان وافق القياس
قبل وكذا إذا خالف قيسا ووافق قيل كذا الخالف
جميع الأقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من أن

باب التزوي وذلك لأن العقل بالمعنى كان مستقيضا فيهم
فإن قصر فقد التزوي لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه
فيه خل شبهة زائدة بخلافها القياس وذلك مثل وثيق
المصراع وهي ما روي أنه من اشترى شاة فوجدها
مختلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها أسكرها
وإن سخطها ردها ودمعها صاغا من يتر والمختلة شاة
جمع اللبن في ضرعها بترك عليها لينظرها الشترى سمينا فيقدر
فربذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لأن ضمان تقدير
لحد وان بالمثل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والآ
واما البرهول فان روي عنه السلف وشهدوا به في الحديث
صار مثل المعروف في الرواية وان سكتوا عن الظن بعد العقل
فكذلك لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان وان قبل البعض
ورد البعض مع نقل الثقات عند يقبل ان وافق قيسا كحديث
مؤثقل بن سنان في بروج مات عنها حلال بن مرة وما
سماها مرهرا وما دخل بها ففضض عليه السلام لها بمهر

والا

مثلنا بها فقبله ابن سعود ورده علي رضو وقال
ما نضعه بقول اعرابي بوال علي عقيدته قال شمس الائمة
الكردي روى ان من عاده العرب للعلم محببا فاذا بال
يقع البول علي عقيدته وهذا بيان قل احتياط الاعراب
حيث لم يستتر هو عن البول وهذا طعن من علي رضي
وقد روي عنه الثقات كابن سعود وعلقه ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القيس عننا فان الموت
كالذبول دليل وجوب العدة في الموت ولم يجعل به
الش فحق لما خالف القيس عنده وان رده الكل
فرو مستنكر لا يجعل به كحديث فاطمة بنت قيس التي لم ير عمل
لها نفقة ولا سكني وقد اطلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره
من الصحابة رضوان الله عليهم وقال لانك كتاب ربنا وكلمة
نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت اصغفت لم نسيت
قال عيسى ابى ابان فيه اراء بالكتاب والسنة القيس
لان شبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعبروا وحديث

معاذ في القيس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله
السنة و اراد بالسنة ما قاله لم سمعت النبي ثم انه قال
للمطلق الثلث النفقة والسكني مادامت في العدة وان لم يظلم
حديث في السلف يجوز العمل به في رضي ابي حنيفة رز اذا وافق
القيس لانه الصدق في ذلك الزمان قلب قال النبي ثم
خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذي يلونهم ثم الذي
يلونهم ثم ثم نفقوا والكذب فالقرن الاول الصحاح ثم
عليهم اجمعين والثاني الشاؤون والثالث اتبع الناس
انا بعد القرن الثالث فلا الغلبة للكذب فلم يذبح عنه
العقضاء بظاهر العدة وعندنا لا فلهذا الاختلاف العرب
فصل في شرط الطرادي وهي اربعة العقل والنسب
والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر حيا كماله وهو مقدر
بالبلوغ علي ما ناتي فلا يقبل خبر الصبي والعنوة واما النسب
فروك سماع الكلام كما يحق ثم يعرف معناه ثم حفظ لفظ
ثم الثبات عليه مع المراقبة الي حين الاداء وكما انه ينضم

فلا ابي حنيفة

الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطها حتى السماع
 استرازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام
 ويخفى على السامع عجزه ليعيده وهو يزدي نفسه فلا يستعيد
 وفيه المعنى بالنصب عطف على السماع في قوله شرطها حتى السماع
 هنا لا في الغزاه لان العصب في نظمه فلهذا في قوله في حفظ ما دونه
 بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت
 كافيته ولما لم يحفظه قوله تعالى وانا له لحافظون والراية
 بالنصب ايضا عطف على ذلك استرازا عما لا يريد قوله اصلا
 للتبليغ فيقصر في مراقبه بعض ما القى اليه واما العدالة
 فهي الاستقامة وهي الاثر جار من محظورات بيده وهي متفاهة
 واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي ثم ما اعتبر
 ما لا يؤدى الي الجرح وهو ربحان في جهة الدين والعقل على راي
 الربوي والشهوة فقبل ان من ارتكب كبيرة لم يقطن عدولته
 واذا اصر على الصغيرة فلذا امان من اتى بشيء منها من غير اصرار
 فقام بالعدالة فشرهاده المستور وان كان مردودة

حجة
 نقله صح

لكي

لكي خبر الجرحول يعقل عندنا بشرهاده النبي على ذلك
 القرن بالعدالة واما الكلام فانه شرطها وان كان الكذب
 حراما في كل دين لان الكافر يسعي في هدم دين العالم
 تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار
 وهو نوعان فلهذا هو مشوه بين المسلمين وثابت بالبيان
 بان يصف الله تعالى كما هو الا انه في اعتباره على سبيل
 التفصيل حرجا فيجب الاجمال بان يصدق لكل ما اتى
 به م فلم يذاعنا الواجب ان يستوفى فيقال اهو كذا
 وكذا فاذا قال نعم بكل ايمانه اي لان الاجمال كاف بانه
 على ان الحرج موقوف في الدين قلنا الواجب الاستيفاء
 وليس المراد بالاستيفاء ان يشاله عن صفاته انه
 اذنا له عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا
 عميق يفرق في العقول والافهام ولا يكاد العلماء
 يعلمون صفاته الله تعالى بل المراد ان يذكر بصفاته الله
 النبي ان يعرفها المؤمنون وشاله اهو كذا

بجواب

اي تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفا الذكورة
فيقول نعم فيكل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله
فامتحنهم فانما ثبتت هذه الشرايط يقبل حديثه لو
كان اعني اوعدا او مرة او مرة او في قذف تايها بخلاف
الشهادة في حقوق الناس فانها يحتاج الي تمييز زايده
ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة وينعدم بالترق
وتنقص بالانوثه فان للشهادة والقضاء ولاية
للساهد والقاضي على المشهود عليه والمقتضي عليه
الايري ان الشاهد يلزم الشرود عليه شيئا وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزم
ان الناقل لا يلزم المنقول الا بشيئا بل يلزم بالتزام
اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزام الشرايع ولان
يلزم اولاهم يتعدي من الي الغير اي يلزم الحكم ان قبل
اولاهم يتعدي من الي الغير وهو المنقول اليه ولا يترتب
لمثله العلية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير يتعدي لزومه

اولا

اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما في
الشهادة به لئلا يرضان فان الصوم يلزم ان هو
اولاهم يتعدي من الي الغير شيئا فلا يكون ولاية على
الغير اي ثبوت هذا الحكم بالنسبة على الغير اذ ليس هو
الزما على الغير قصد فلم يذ يقبل من العبد والمرأة
الشهادة به لئلا يرضان وذا الشهادة ابدامن
من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من
المحروود في العذف اذ اناب وبين قبلي الشهادة من
فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول
شهادته تمام حقه قال الله تعالى ولا تقبلوا منهم شهادة
ابدا فبعد التوبة لا يقبل شهادتهم وان كانوا اعدوا لكي
يقبل حديثهم بناء على الله عدلتهم وقد ثبت عن الصحابة
قبول الحديث عن الاعمي والمرأة كما يشته وهو م قبل
جبره بيرة وسلمان فخص في الاغتصاب اي
انقطاع الحديث عن الرسول م وهو ظاهر وباطن اما

الظاهر فكلا لارسال الارسال عدم الاستناد وهو
ان يقول التزويدي قال رسول الله من غير ان يذكر
الاستناد والاستناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان
عن رسول الله والمرسل منقطع عن رسول الله من حيث
الظاهر لعدم الاستناد الذي يحصل به الاستناد
حين الباطن للدلائل المذكورة في المعنى الذي اعني به
المرسل فرسل الصحابي مقبول بالابحار ويجوز على الصحيح
من القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي
لان ثبت اتصاله من طريق ذكر المرسل كحديثي السبب
قال لابي وجدها مسانيد للجربل بصفتها التزويدي التي
بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي
ويقبل عندنا وهذا مالك وهو فوق السند لان الصحابة
ارسلوا وقال البراء ما كل ما ختمه سمعناه من رسول الله
وانما شاعنا لكانا بالكذب ولان كلامنا في ارسال من لو
السند لا يقبل به الكذب على الرسول عدم اولي والمعناد

لان

ما كل

ط
فلان لا يقبل به الكذب

انه

انه اذا وضع ل الامر طوي الاستناد وعزم واذ لم يتضح نسبة
الي الغير ليحمله ما حمله هذا جربل عن دليل ان في حيث
الجربل بصفتها التزويدي ولا يكس بالجرم لانه المرسل
اذا كان ثقة لا يشترط بالفعلة عن حال من كان عند الايكواته
لو قال خبرني ثقة يقبل جربل ولا يعزم ما لم يسمعه
من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا
لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان العسق
الا ان مروى الثقات مرسل كما دودا مسندة مثل
ارسل محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن
فانما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فانما
بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى
بالنصب كحارضة حديث قاطمة قوله فصب قولا كونه مقبول
المعارضة اسكوهن اما في السكني فظاهر واما في الثقة
فلان قوله من وجدكم وكحديث القضاء بش هديمين
الذي قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الاشارة

ط
بجربل عندنا على قولنا
وانفقوا عليهم ان من

التي تأتي وتستشهدوا شهيدين الابنة وعند عدم
الرجلين اوجب بلا اول امرتين وصحت نقل اليها هو
ليس بجهودي في مجالس الحكم دل علي عدم قبول الشاهد
الواحد مع اليقين فان حضور الشاهد لا يعبر به في مجالس
الحكم ولو كانت الحكم كافي مع الشاهد الواحد مقام الرتين
لما اوجب حضورهما علي الشاهد ممنوعات من الخروج
وحضور مجالس السب والترجال وذكر في البرهان الغضا
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية
وكحديث المصنفات قوله فاعندوا وانما يريد التقدم الكافي
حتى يكون علم الكشاف وطاهره اولى من حاشي خبر الواحد
ونصه ولا يشخ ذلك به هذا ولا يزد عليه واما مع
الخبر المشهور كحديث الشاهد يمين قوله البيهقي الذي
واليقين علي من انكر الحديث وكحديث بيع الرطب بالتمر
فانه ان كان الرطب هو التمر معارض قوله التمر بالتمر مثلا
بمثل وقوله جيد ما ورد بها سواء وان لم يكن يعارض
قوله

ط كلف

قوله اذا اختلف النوعان فبعوا تحققة ان الرطب لا يخلو
من ان يكون نمرأ اوله يكن فان كان نمرأ فان لم يكن يمين
يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بشكل يد بيد والفضل
ربك ولا يقال انه تمركن الرطب والتمر مختلفان في الصفه
لانا نقول للاعتبار لا اختلاف الصفه لقوله هم جميعا وورثها
سواء واما كونه شادا في البلوي العام كحديث الجهر
بالسنة فانه لو كان جهرأ فقاؤه في مثل هذه الحادثة
نما يحيل العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام
المعارضه ولا معارضة في قلت امثال هذه الحديث
يدل علي عدم وجوب التبليغ عن النبي ثم علي ترك الصحابة
التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة له لا يلزم وجوب
التبليغ اولا لا لئلا يدل علي عدم التهمة او يكون معارضة
للعقيدة العقلية وهي انه لو وجد لا يشترط وفي المتن إشارة
الي هذا واما باعراض الصحابة عند نحو الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فانهم احتلوا ولم يبرحوا اليد

واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الكل
فصاحب الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون
منقطعا بسبب كون معارضا والثاني ان يكون الانقطاع
لنقصان في الكل والاول على اربعة اوجبا ما ان يكون
معارض للكتاب او السنة المشروعة او يكون شاذا
في البلوي العام او باعاض الصهاية عند فانه معارض
لإجماع الصهاية فلما ذكر الوجوه الاربعه شرع في القسم
الثاني من الانقطاع الباطن وهذا ان العمان وان
كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان
باطنا وصحيفة ام القسم الاول فلنعولدم بكثر لكم الا حاد^{دش}
من بعدني فانروي عني لكم حديث فاعرضوه علي كتاب
الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل هذا الحديث علي ان كل حديث يخالف كتاب
الله تعالى فانه ليس حديث الرسول وانما هو مفترى
وكذا لك كل حديث يعارض دليلا اقوي منه فانه منقطع

عنه لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما
التناقض من البراهيل المحض واما القسم الثاني فلانه لما
كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الزاوي
فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فلنخبر المستور الا في
الصدر الاول كما قلنا في الجبرول وخر الفاسق عطف
علي خبر المستور والعتوه وسيا في معناه في فصل
العوارض والصبغي العاقل والمفضل الشديد الغفلة
لامن غالب حال التيقظ والساهل المجازي^{له} الهزي
لايبالي عن التسره والظاء والتزوية وما صاحب الروي
فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة في الراوي
فصل في محل الخبر في الحادثة التي ورد فيها الخبر
وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات والعقوبات
والاوي يثبت خبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان
من الزيادات كالاشبا بطرارة الماء ونجاستها فكل
اي يثبت خبر الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا خبر الواحد

العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل فيه ثم استدرك
 عن قوله فلذا بقوله لكن ان الجبريد الفاسق او المستور
 يتخري لان هذا اشارة الي الاخبار عن طهارة الماء او
 نجاسته امر لا يستقيم تلقية من جهة العدل بخلاف امر
 الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضر عند
 الماء فاشترط العدل لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر
 الفاسق والمستور قط للاعتبار فاجبنا انضمام
 التحري به بخلاف امر لا حديث فانه الذين ينقلونها
 هم العلماء الاتقياء فلا يخرج انما لم يعتبر قول الغسقة
 والمستورين في الاحاديث فلما اعتبر الامر لا يبرهن اصلا
 واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
 اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء وعبا
 سترها اصلا لا يلتفت الي قوله فكلما يجب التحري بخلاف
 اخبار الفاسق فانه الواجب فيه التحري والثاني اي العقوبات
 كذلك عند اي ذكره اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط

المذكورة

المذكورة لانه يقيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود
 كالبيئات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت
 بدلالة النص فيه شبهه فعلم ان العقوبات يثبت بدليل
 في شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى
 قطع الاحتمال المشي عن دليل كحكمة الضرب من قوله
 فلا تغفل له ما في والثابت بحبر الواحد ليس في حوزة الرتبة
 وهندنا لا يمكن التمسك في الدليل والمحدثين بها وانما
 يثبت بالبينة بالنص اي كان القيس ان لا يثبت العقوبات
 كالحمدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما
 دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا في شبهة والتد
 يدرى بما بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص علي
 خلاف القيس فلا يفتى بشعور ما بحديث يرويه الواحد
 بالشرائط واما شعور ما بحديث يرويه الواحد
 في كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلغظ الشهاد والولا
 فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان

طهارة شهادة البينة ما صدق العباد
 في حديث يرويه الواحد
 يثبت بحديث يرويه الواحد

حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشرارة
القابلة على سائر شرائط التروية صيانة لحقوق
العباد وهن فيه معنى الالتزام فيحتاج الي زيادة تأكيد
والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا
القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبس وما ليس
فيه التزام كالوكالات والضاريك والرسالات
في الهدايا وما يشبه ذلك كالوديع والامانات بحيث
باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها
خبر الغاصق والصبي والكافر لانه لا التزام فيه والمفروض
اللازمة هنا فان في اشترط العدالة في هذه الامور غاية
الحرج على ان التعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه
الاشتغال والعدول الثقات لا يفتصبون دينا
للمعاملات الخبيثة لاسباب الاجل الغير بخلاف الظواهر
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل
غير ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الظواهر

بيان
للخبيثة

والنجاسة

والنجاسة ان هذا الامر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
فهذا بيان ان الضرورة حاصله في قبول خبر غير العدل
في الظواهر والنجاسة لكن تذكر ههنا ان الضرورة
فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات
فالضرورة لازمة فلا يقبل خبر غير العدل ثم مطلقا بل
مع انضمام التروي وقبل ههنا مطلقا وما فيه التزام من
وجوده وجه كعزل الوكيل فانه التزام من حيث انه يبطل
عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث انه الموكل يتصرف
فيحق ويجوز للاذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في حق الوكيل
ولتحتاج الولي البكر البالغ فانه من حيث لا يمكن لها
التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح
الزوم ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس
بالزام فان كان المهر وكيلها او رسولا يقبل خبر الواحد
غير العدل وان كان فصوليا يشترط اما العدد والعدول
بعد وجود سائر شرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول

وبين الغضوي لان الوكيل والرسول يقومان مقام
الموكل والرسول فيستقل عبارتهما فلا يشترط
شروط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسالة
تخلاف الغضوي وايضا فلما ينظر في الكذب في الوكالة
في الرسالة بان يقول كاذبا وكلمني فلان او ارسلني اليك
ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة
فكثيرة الوضعية وذلك لان مخالفة ظهور الكذب والنزوم الضرر
في الاولين كونه وقوله رعاية للشبه بين اعاشبه اللازم وهم
اللازم فصحح في كيفية السماع والضبط والتبليغ
اما السماع فهو العزيمة في اليب وهو اما ان يعجز المحرم
عليك او بان نقرة عليه فتقول هو كما قرنت فيقول هو
والاولى ولي عند الحديث فان طريقه الرسول ومقال
ابوصيف كان ذلك اثنى منه عليه فان كان ما موثقا
عن التسهر ما في غيره فلا علي ان رعاية الطالب لثمة
عادة وطبيعة وايضا اذا افرا التلميذ فالما حفظه من النظر

اعلى

وان قرأ الاستاذ لا يكون المحي حفظه الامنة واما الكتاب
والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول لم
كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول
حدثنا ~~...~~ وفي الاخرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة
والساقلة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز في المسح
ان يقول جاز ويجوز ايضا خبر وان لم يكن عالما فيه لا يجوز
عند الحقيقة ومحمد بن خلفا قال بن يوسف لما في كتاب القاضي
الي القاضي له ان السنة امر عظيم بمالات اهل فيه وتبليغ
الاجازة من غير علم فيمن الف وما فيه وفيه فتح باب التخصير
في طلب العلم وحده الشريف يترك به الامم فيجوز الاحتجاج واما الضبط
فالطريقة في الحفظ التي في الالاء واما الكتابة فقد كانت
رخصة فانقلبت عنية في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة
نوعان مذكري التاريخي الحفظ تذكر الحادثة هذا هو الذي
انقلب عنية واما م وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة
سواء حفظ هو او رجل معروف او مجهول والثاني

فالمسح

لا يقبل عندي حنيفة ربح اصلا وعند ابي يوسف ان كان
تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن
عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء
ويقبل في الاحاديث اذا كان حيا معروفا لا يخاف عليه
التبديل عادة ولا يقبل في الصلوك لانه في رخصته
ان كان في يرالث هو يقبل وعند محمد يقبل ايضا في
الصلوك اذا علم بلا شك انه حط لانه الفلظ في نادر
وما يجده بحط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان
يقول وجرت بحط فلان كقولك واذا الخط للجهول فان شئت
اليه خط جملة لا يتوهم التزوير في مثله في النسبة تامة
يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة القائمة ان يذكر
الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله من نقله امره اني نعم الله من سمع
مناقاة فوعاها وادها كما سمعها ولانه مخصوص
بجوامع الكلم وهذا علة العلماء يجوزوا الشك ان الفرقة

تفصلا

هو الاول والتبرك بلغظة م او لي لكن اذا ضبط المعنى ونسي
الحفظ والضرورة داعية الي ما ذكرنا وهو في ذلك انواع
اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فان كان حكما يجوز للعالم
باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كما يحتمل المحقق او حقيقة
يحتمل المجاز يجوز للمجرب فقط وما كان مشتركا او مجازا
او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لانه في الاله
اي الشك ان امكن الثالث ويل فثا وبلا يصير حجة على غيره
والثاني والثالث اي للمحل والشك به لا يمكن نقلها
بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم
لا يؤمن الفلظ في الاحاطة بهما تقصر عنها عقول غير
فصل في الصنع وهو ما من التزوي او من غيره
والاول اما بان عمل عملا في بعد التروية فيصير محرورا
كحديث عائشة اياما مرة لمحت بخير اذن وليرها في كتابها
باطل ثم روج بعد ها ابنة اخيرها عبد الرحمن وهو غايب
وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال الجاهد

صلى ابن عمر عشر سنين فلم اره رغب يديه الا في تكبيره
الاقتراح وان عمل بخلافه قبلها ولا يعلم التاريخ للخروج
وانما بان عمل بعض محملاته فانه قد منعه للباقي بطريقه
القائل لا يخرج كحريث بن عبيد عن بلال بن رباح قال سمعته
وقال لا تقبل المدة وانما بان انكره حاصره كحريث
ايما المرأة تكفي الحديث رواه سلمان عن موسى بن الزهري
عن عائشة وقد انكر الزهري لايكون جرحا عند محمد بن فضال
ذي اليمين وهي انما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم علي بن ابي طالبين مقام ذوالاليمين فقال لرسوله
ان الله صلى الله عليه وسلم افصرت الصلوة امر سنينها فقال ام
كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل
علي القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال اخذ ما يقول ذو
اليمين فقال لا نعم فقال فقال صلى ركعتين فقبل
رويته ما عذ مع انكاره ومن ذهب الي ان كلام
النسوة بطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل خيري

الكلام

الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان العمل على نسيان
اولي من تكذيب التمتع الذي يروي عنه ويكون جرحا
عند الجاهل يوسف لانه عار قال لما ذكره حيث كنا
في ابل فاجبت فتمتلك الحرة ولم يعبه عمر قال كنا في ابل
فاجبت فتمتلك في التراب فذكرت ذلك لرسول الله
عم فقال اما كان تكبيرك ضربتان فلم يتذكره عن فلم يقبل
قول عار يقال تمتلك الذبة في التراب اي تمتعت ووجب
التمسك بهذ ان عار الولم يك حضور عمر في تلك القضية
لقبله عمر بعد التار فالمانع من القبول ان عار اكل حضور
عمر وعلم يتذكر ذلك فبالاولي انا نقل عن رجل حديث وهو
لا يتذكره لايكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى لم اسمع
قولا عار لوان رسول الله هم بعثني انا وانت فاجبت
فتمتلك الصعدي فانتبر رسول الله هم فاجبرناه فقال
اما كان يكفرك هكذا ومسح وجهه وكفده واحده

وقال عبادة افلم تعلم يقع بقول عمار وهذا فرع
خلاها في الشاهد به شهدا على قاضي انه قضى بهذا
ولم تذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابة فيما لا
يحمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة ونقيبه
ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن قضاء
مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحمل الخفاء لا يكون جرحا
كالم يعمل ابو موسى بحيث اوضحه علي من قرينة في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فتحمل على الخفاء عند وان كان
من ائمة الحديث فان كان الطعن محملا لا يقبل وان كان
مفتسرا فان فسره بما هو جرح شرعا متفق عليه والظاهر
من اهل النسب لانه من اهل الدعوة والعصبية يكون
جرحا والا فلا وما ليس بطبي شرعا فذكر في اصول
اليزدي فان اردت فعليك بالمطالعة فيه **فصل**
في افعالهم فمنها ما يعتدي به وهو مباح
وسحب وواجب وفرض وغيره القدي به وهو اما

مخصوص

مخصوص به او زلة وهي فعل من الصفات يفعل من غير
قصد ولا بد ان ينبت عليه باليلا يقدي به ففعل المطلق
يوجب التوقف عند البعض للجرم بل بصغره ولا يحصل للتابع
الابا نية على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباع قوله
فما قلنا الذين يقاتلون عن امره اي فعله وطريقه وعند
الكرخي روي انه ثبت التيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباع
لان يمكن ان يكون مخصوصا به والمنها رهننا الاباحة لكن يكون
لنا اتباعه لانه بحث ليعتدي باقوله وافعاله قال انه
لا يراههم من اني جاعلن للرسا اما وقالك بسبب النبوة ^{الخصي}
به تاد **وصلة** في الوحي وهو قاهر وباطل اما الظاهر
فثلاثة الاول ما ثبت بلع الملك فوقه في سوره بعد قوله بالبلغ
باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضع له بناء
الملك من غير بيان بالكلام كما قال ام روي القدس
نفت في رواي ان من لم يتوكل في شئ من رزقها
فاتقوا الله واجلوا في الطلب الروح القلب وهذا يستحق

خاطر الملك والثالث ما تبدي لقبه بالاشبهه باليهام انه
تعالى بان اراد بنور من عنده كما قال تعالى للحكم بين
الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف
اليهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن
فما يتال بالترزي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض
حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرزي وهو المحتمل لظنا
يكون لغيره للجزء الاول لقوله تعالى ان هو الاولي يوحى
وعند البعض له العقل لهما والختا وهذا انه ماسور
بانقار الوحي ثم العقل بالترزي بعد انقضاء مدة الانتظار
لعدم فاعبروا وحكم داود سليمان هم بالترزي
في نفس علم القوم يقال نقت الغنم والابل نفوسا
اي رعت ليلا بلراع وروي ان غنم قوم وقع ليلا
في زرع جماعة فافسدت فحى صموا عند داود هم فحكم
داود بالغنم لصاحب الحوش فقال سليمان هم وهو ابن
احدي عشرين سنة غير هذا اوفق بالترزي فقال الرزي

ان تدفع الغنم

ان تدفع الغنم الي اهل الحوش ينتفعون بالباشرها واولاد
عها واصوافها والحوش الي اربابه الشياه يعفون عليه
حتى يبعه ذكره سنة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود
القضاء ما قضيت وامضي الحكم بذلك اما وجه حكومة
داود ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الي المجنب عليه كافي
العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان هم انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحوش من غير ان يزول
ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحوش
حتى يزول الضرر والنقصان وقوله هم اذيت لو كان
علي ابيك دين فخصمته الحديث روي ان الشعية قال
يا رسول نذنا فربيتة ليج ادر ك اني شيخا كبير لا يطيع
ان يستسك علي الزاملة فقبضت ان اجمع عنده فقال هم اذيت
لو كان علي ابيك دين هضيتة اكان يقبل منك قالت نعم
فقال فربيتة الله احق ان يقبل وقوله لم لو خصمضت الحديث
وهي ان عرضني انه عندنا النبيوم عن قبيلة الصيالم

فقال لهم ارايت لو تمضت بما هم ثم تحمته اكان يفرق
لكي يحتمل في الدين اذ هم عليه بالوحي لكن يذب بطريق
القياس لما كان موافقا لكون اقرب الي فهم السامع
ولانه لسبق الناس في العلم وانه يعلم المشابه والمجمل
فقال ان يخفي عليه تعالى النعم المراد بها العلق واذا
وضحه لزمه العلق ولان شا ورا صاحب بن سائر الخوارزمي
عند عدم النسخ فاخذ في اساري بدر براي ابي بكر
دويان رسول الله هم ابي يوم البدر سبعين اسير فيهم
العقبان محمد وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم
فقال ابو بكر قتلوا واحلك استقرهم اهل الله ان ينوء
عليهم وخذ منهم فدية يقوي بها أصحابك وقال عروني
كذبوك وارجوك فقد مترهم واشرب اعناقهم فان
هؤلاء ائمة الكفر واقانه اغناك عن الغداء مكن عليا
من عقيل وحمزة من العبيس ومكني من هلال انسب
فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله براي ابي بلبر وكان

ثالث

ذلك هو الذي عنده من عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا
كتاب من الله سبق لسقم فيما احذتم فيه عذاب عظيم
اي لولا احكام الله سبق في اللوح المحفوظ وعوانه لا يعاقب
احد بالخطا وكان ذلك خطأ في الاجتهاد لا لانهم وا
في ان استغفروهم وبما كان سبب الاسلام وتوهمهم
وان فداءهم يقوي به على الجهاد في سبيل الله وحفي
عليهم انه قتلهم عن الاسلام واهيب لمن وراهم
واقبال لشوكتهم ولما نزل هذه الآية قال هم لو نزل
بنا عذاب لا ما بخا الاعر ولهم هذه الآية تاويل اخر يذكر
في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير
اي مثل ما اخذ رسول الله هم بري اصحابه كثير وبعض
ذلك مذکور في اصول البزدي من ذلك ما روي انه
رسول هم اراد يوم الازاب ان يعطي الشكرين شهد
شطر ثمان والمدنية لينصرفوا فقام سعد بن معاذ
وسعد بن عباد فقال لان كان هذا عن وحي

215

فسمما وطاعة وان كان هذا عن رأي فلا نظيرهم
الا الشيخ قد كُنِيَ وعلم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم
دين وكانوا لا يطعمون في ثمار المدينة الا بشري او قري
فاذا اغزنا الله تعالى بالبين اعطيتهم ثمار المدينة لا نظيرهم
الا الشيخ وقال صلحتم ابي رزين العون قد مر منكم
عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا استم
فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح اذ صبو افلا نظيرهم
الا الشيخ واجترأه لا يحتمل القرار على الخط ولكن
مع ذلك الوحي الظاهر اولى لاذ اعلى والانه يحتمل الخطاء
لا ابتداء ولا بقاء والباطل لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطل
وهو القيس يحتمل الخطاء في حاله الابتداء لكن لا يحتمل القرار
على الخطاء فهذا هو الابداء بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل
الخطاء اصل الابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة
الانتظار ما يبرحوا اثره فاذ اخاف الفتنة في الحادثة
يجعل بالتري لما ذكرنا في هذا الفصل انه فاموره بانظار

الوحي

بينه

الوحي ثم العلم بالتري بعد نفعها ومدة الانتظار وحي
ما يبرحوا اثره اذا سوع له الاجتهاد كان الاجتهاد
وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد
وحيا لا سقطا عن الرهوي وهو جواب عن التمسك
على المذهب الاول الذي يقول ان هو الا وحي يوجب
فصل في شرايع من قبلنا هي تلتزمنا حتى
يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى
فبهدايتهم اقتده وقوله مصدر قالما بين يديه وعند
البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرايع الماضية المحصوص الابدليل
كما كان في المكان وما ذكره او هو قوله تعالى فبهدايتهم
اقتده وقوله تعالى مصدر قالما بين يديه وقوله كما كان
في المكان اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي
ويتبع كل واحد منهم نبي دون الاخر وكل من الانبياء
مخصوص بالمكان المعين فذلك في اصول الدين

ط والله تعالى

وعند البعض يلزمنا على انها شرعية لان لقوله
تم اورثنا الكتاب الالهي والارث يصدر ملكا للوارث
مخصوصا به فتقول به على انه شرعية لنبينا محمد وم
ولقوله لم لو كان موسى جينا لما وسه الا انما عي
وما ذكره وان غير محقق بالاصول بل في الجمع على ان الشيخ
ليس يقين بل هو بيان لمدة العلم والذهب عندنا هذا
لكن المالم يبق للاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان بعض
علينا من غير انكار **فصل** في تقليد القوي في جملتنا
فيما شاءت وكسوة المسلمين ولا يجب اجابا بما ثبتت
التلاف بينهم واختلف في غيرها وهو الم يعلم
انفاهم ولا اختلفا فرهم ففقدت في لا يجرب لانه
لالم يرفع لاجل على التملع وفي الاجتهاد هم
وسائر المجتهدين سواء لهم قول تعالى فاقربوا
يا اولي الابصار ولان كل مجتهد خطي ويصيب عند
اهل السنة رخصته تدين وعند في سعيد البردعي

يجب لقوله هم اصحابي كالنجوم بانهم اقدمتم احد يتيم
واهدت وبالذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر
ولان الشراقرم سموع من حفرة الزلزلة وان
اجتهادوا فترجمهم اصوب لانهم شهدوا موارد النصوص
ولقد شهدوا في الدين وبركة حجة النبي وم وكونهم في خير
القرن وعند المكي يجب حجب ضيما لا يدرك بالقبس
لانه لا وجد له الاباات السماء او الكذب والثاني منصف
لا فيما لا يدرك لان القول بالرأي منكم شهره وللجهد
بخطي ويصيب والافتاء في البعض بما ذكرنا اي الا
قتاء في بعض المواضع بان نقله هم وناخذ بقولهم
وفي البعض اي في بعض المواضع بان سلك مسلكهم
اي في الاجتهاد ومجتهدا اجتهادوا وهذا افتاء
ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كل
ما ثبت في اتفاق الشيعين حجب الافتاء وانا التاب
فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحيح

عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم
كشرح حالف عليها رض عنه وردد شهادة الحسن
وكان مذهب علي رضي قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رضي رجع الي فتوي مسروق في النذر
بذبح الولد وكان مذهب ان يجب عليه مائة من الابل
اذ هجى الدبة فرجع الي فتوي مسروق وهو ان يجزي شاة
واقه اعلم **باب البيان ولبحق بالكتاب**
والسنة البيان وهو اظهر المراد وهو
انا بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والدل
انا ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول انا ان يكون بلا تفسير
او مع الثاني بيان تغير كالاستثناء والشرط
والصفة والغاية والاول انا ان معنى الكلام معلوما
لكن الثاني اكد بما قطع الاحتمال او محمولا كما
اشترت والجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان

تقرر فيها التفسير والتفسير يجوز للكتاب بحكم الواو
دون التفسير لانه دون فلا يفهم فلا يجوز التحصيص
بجمل الواو عندنا علي ما سبق ولا يجوز تأخير البيان
عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز
تأخيره عن الخطاب فيها ان التفسير والتفسير يجوز
موصولا وهو ايضا اتفاق القول تعالى ثم ان علينا
بيان وبيان التفسير لا يصح مترابيا الا عند عبد الله
بن عباس لقوله وم فليكفر عن يمينه الحديث جاء
به وايتين احديهما من خلف علي يمين وراي غيرها
ختم منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو ضمير
والاخرجه فليات بالذي هو ضمير ثم ليكفر عن يمينه
والتسك لنا انه لم لوجب الكفارة ولو جاز بيان
التفسير مترابيا ما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول
مترابيا ان شاء الله في بطل يمينه ولا يجب الكفارة
فقط بقره انما جاد في كتاب الله تعالى ووجه حله

علي وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقب مغير
توقف علي الاخر في بصير المحرر كلاما واحدا كما ذكرنا
في الشرط اي في فعل مغير يوم الخالق ان الشرط والباء
كلام واحد او جبا الحكم على تقدير وهو ساكن عن غير واكن
في التخصيص بالكلام المستقل فخذ ان في بعض متنا
وعندنا لا بل يكون نسخا له اي التبري لا يكون ^{تخصيصا}
بل يكون نسخا لقصة البقرة اي في قوله تعالى ان الله يامر
ان تذبحوا بقرة نعم الصفراء وغيره ثم حقي متراجعا
فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واحلك في قوله
لنخرج هم فاسلك فيهما من كل زوج بين اثنين والاك
وقوله تعالى انكم وتعدون من دون الله صعب حرانم
نقلنا لما نزل هذه الآية قال ابن الزبير عن الرسول انه
سلي اندكلم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عدوا
عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو بلع عبدوا اللات
فقال هم بلعهم عبدوا والشياطين التي امرتهم بذلك

وما تعدون
بيان

فانزل

فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون يعني عزير ومسيح واللات الاك حضا
متراجعا اي حضرت الاثنيان تخصيصا متراجعا وحيا
قوله واحلك وقوله انكم وما تعدون من دون الله
بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي
بقرة شاءوا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متنا ولا
لابن لان من لا تتبع الرسول لا يكون اهلا له
سما تناوله له لكن استخلى بقوله الا من سبق فان
اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي
لم يسبق عليهم القول وان اريد بالاهل ايمانا فالاستثناء
متقطع حقيقة ان الاهل لا يخلوا
اعان يرايد بالاهل ايمانا او الاهل قرابة

فان اراد الاول الاستثناء والابن لانه كافر فالاستثناء
وهو الامر بسبق عليه القول علي هذا منقطع وقوله
ان ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول
الاصل الابن الكافر وان اراد الثاني اي هي الاهل
قرابة يتناول الابن لكن المستثنى الابن بقوله الامر
بسبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لاما بالتخصيص
للتراضي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي
لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول له وعده الله
تعالى باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون لم ينالوا
عيسى ولم يحقوا لان ما تغير العقلاء وانما اوردته مفتحا
بالمجاز والتعليب فقال ان الذين سبقتم لهم من
الآية لرفع هذه الاحتمال واصح بنا قالوا كل ما هو
تفسير بصح متراضيا اتفاقا كالاستثناء وانما
اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان
تفسير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده
دليل

دليل في شبهة فيجتملك الكل والبعض قبيحا ارادة
البعض يكون تفسيرا فيفتح متراضيا كبيان الحمل
وعندنا قطع في الكل فلو كان التخصيص تفسيرا وجبه
اقوله لا فرق عندك في بين التخصيص والاستثناء
بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاما يكون
تفسيرا عنده لكن الاستثناء لاما كان غير مستقل لانه
من اتصال والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراضي وعندها
كلاما تفسيرا وهو لا يجوز الامر به **فصل**
في الاستثناء وهو مشتق من الشيء يقال شئ
عنان فرسه اذا منع عن المضى في الصوب الذي
هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء
على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلامنا بما يجب
تفريغه به لكنني لم افعل كذلك لانه الاستثناء
الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء
بطريق المجاز فلم يجعل المنقطع قسما منه لكن

اوردة في زناية الاستثناء الحقيقي وهو المنع
عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه
اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقول
بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء للمستغرق بالآ
واخواتها متعلق بالمنع وفيما احتراز عن سائر
التخصيصات وهذا تعريف نفردت به وهو اجود
من سائر التعريفات لانه من قال هو افراج بالآ
اخرها ان اراد حقيقة الافراج فمتنع لان الافراج
انما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء
واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الافراج
لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى عنده داخل في حكم
صدر الكلام فيمتنع الافراج من الحكم وانما المستثنى
داخل في تكرار هذا الكلام من حيث التناول اي من
حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وصفاً
والافراج ليس من حيث التناول لانه التناول والجد

الاستثناء

الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الافراج غير مرادة
على انهم صرحوا بان افراج ما لولاه لدخل فعلم ان
المراد بالافراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير
مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته اولي
قالوا هو بيان تغيير لانه بغير موجب الكلام اذ لولاه
بشمال الكل ومع ذلك انه بيان لعني الكلام
لان تبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه يغير
معنى لعني الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله
له على عشرة الاثنته لا يتلو اما ان يطلق العشر
على السبعة ففي قوله الاثنته يكون بياناً لهذه هو كما
قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص
بالمستقل فان كلاماً ما يبيح ان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم
في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا
فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء

بغير

كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا عند الفرق
ثابت بغير ما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما
مخالف الحكم المصدر بخلاف التخصيص وهذا الذهب وهو
ان العشرة يراد بها السبعة هو ما قاله شيخنا
ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة
مثل دليل التخصيص والرد بالمعارضة ان يثبت حكما
مخالف الحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع
بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عند
ان الالف ليس العدد الصحيح لا يقع عليه غيره ولا يجتمعه
اذ لا يجوز ان يسمى اسمية الغا بخلاف دليل التخصيص
لان الشركي اذا خص من مفعول كان الاسم واقفا
على الباقي بلا حمل وهذا الكلام نفس علي انه جواب
عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة
او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد
الحكم وهذا ناقض ظاهر وانما بعد الاقرار ولا

الطه

الطه مذهب احد اوقبله ثم يحكم على الباقي او اطلق عشرة
الاثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة يحصل ثلثة مذهب
فعلي عذرين اي علي المذهبين الاخرين يكون ان الاستثناء
يكلمها بالباقي اي في صدر الكلام بعد الثبوت اي
المستثنى ففي قوله له علي عشرة الاثلثة صدر الكلام
عشرة والثبوت ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد
المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي
سبعة وانما قلنا انه علي الاخرين حكلم بالباقي بعد
الثبوت اما علي المذهب الاخير فلان عشرة الاثلثة مؤنثة
للسبعة فيكون حكما بالسبعة ولما علي المذهب الثاني
فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم
على السبعة فالتمكلم في حق الحكم يكون بالسبعة
اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي
ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان
المستثنى مذهبا كان التخصيص بالعلم وفي غير العوي

كالخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لما جمع
بين المذهب الثاني والثالث في الاستثناء علي
كليرهما بالباقي اذ اذ ان يبين الفرق الذي بينهما وهو
ان علي المذهب الاخر المستثنى منه اذا كان عددياً
كقوله له علي عشرة الاثنته فهو كقوله له علي سبعة
فيكون الاستثناء في دلالة علي كون الحكم في السنتي
مخالف المصدر كالخصيص بالعلم في نفي الحكم عمده
وان كان غير عددي لجاءني القوم الازيد افر هو يكون
كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالة علي
كون الحكم في السنتي مخالفاً للحكم المصدر كالخصيص
بالوصف في نفي الحكم عمده فان قوله غير زيد صفة
والفرق علي هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي
بين الا وغير صفة وعلي المذهب الثاني الذي من هذا المذهب
الثاني هو ان المراد بال عشرة عشرة افراد والارواح
قبل الحكم فالاستثناء علي هذا المذهب كذا في دلالة
علي

علي كون الحكم في السنتي مخالفاً للحكم المصدر من التخصيص
بالعلم والوصف في نفي الحكم عمده لان ذكر الجميع اولاً ثم
اخراج البعض ثم الاستناد الي الباقي يشير الي ان حكم
السنتي خلاف حكم المصدر بخلاف جاءني غير زيد
وعلي الاول اي علي المذهب الاول يكون اثباتاً ونفياً
بالمنطوق اي يكون السنتي والمستثنى منه هاتين
احديهما سبباً والاخرى نافية والاثبات والنفي
يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلي المذهب الاخر
يكون كالخصيص بالعلم والوصف ولادلالة لهما علي نفي الحكم
عمدهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم
وعلي المذهب الثاني يكون الكذب من هذا دلالة علي الحكم
في السنتي بكونه كشارة لا منطوقاً بحجة اي حجة مذهب الاخر
ان وجود التكلم مع عدم حكمه كحاشي بكون التخصيص فانما
اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي جماع اصطلح العربية
وهو عطف علي قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض

ط
في البعض

شايح علي انه من النبي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك
للكان كلمة التوحيد توحيدنا ما فان قيل لو كان المراد
البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترية
الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اوده ابن
الحاجب علي نفي الذهب الاول واثبات المذهب الثاني
وهو المذهب عنده ولما وجوده زيفا ووردته علي طريق
الاشكال وبينت فاده وتوجيهه لو كان المراد
من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فان قلت
اشترية الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف
فاذا كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد
استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان
كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد
بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى
من النصف فحكم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل
ربعا والفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد
فيكون

فيكون نصف التزيع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية
ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي عظمه بالي وهو
قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا الت
التناول هو البعض فانه اللفظ متناول للكل ثم
هو استثناء من المتناول لان المراد اي الاستثناء
هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو
البعض لان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من
التناول لان المراد فيكون استثناء النصف من الكل
والجواب اي اي عن الدليل علي المذهب الاول ان العشرة
هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شايح لفظ خاص للعهد العين لا عام كالمسلمين
فلا يجوز اعادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص
ولو صححت مجازا فالاصح عدمه وقوله هو من
الاثبات نفي وبالعكس مجازا المراد انه لم يحكم عليه
بحكم الصدور لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدور وقوله ٢

لا صلوة الا بطهور وهو لقوله لا صلوة بغير طهور
ولو كان نغيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فصح
كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء
 متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات في جواب
 عن قوله واما عمر وقوله لم يكلم عليه اي علي السستاني
 واما حملنا قولهم علي الجاز لاننا لما ابطالنا المذهب
 الاول فعلى المذهبين الاخيرين السستاني غير محكوم
 عليه بالانفي والاثبات ووجد الجاز اطلاق الاصل
 علي العم لان الحكم عليه بنقيض حكم المصدر اخفى من
 قولنا حكم المصدر منتف عذ وقوله لا صلوة الا بطهور
 متكلم بالباقي بعد التثنية وهو لا صلوة بغير
 طهور ليس نغيا واثباتا لان تقديره لا صلوة
 ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نغيا
 واثباتا فالجمله الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور
 ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة

وهي

وهي عامة لعموم الصلوة علي ما دللنا عليه في فصل
 العام فصار لقوله كل صلوة بطهور ثابتة ونحوها
 باطل لان الشرايط الاخران كانت مفقودة والظهور
 موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام بوجوب
 السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير
 جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد
 واحد والاي يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور
 وان كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد
 والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق
 الاثبات لكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور
 جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير
 جائزة في حال الا في حال اقرارها بالظهور
 فالجمله الاثباتية قولنا كل واحد واحد من
 الصلوة جائزة في حال اقرارها بالظهور فان
 قيل لا صلوة الا بطهور شيكل عليكم لاعتنا لانكم

قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة
لعموم الصفة ووردتم للمثال لا اجالس الارجلا
عالم لان يجالس كل عالم فقوله لاصلوة الابطور
عام في زعمكم فيلزم عليكم فان احدهما ما ذكرتم
انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم
ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لاتقولون
به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لاتعم عندنا
فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصيب كقوله بعض
صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في
كلمات الصورتين اي في قوله لا اجالس الارجلا
عالم وقوله لاصلوة الابطور عام عندنا والاستثناء
ليس من النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لا اجالس
الارجلا عالم لا يدخل في الخلف شي من افراد العام
ومن ضرورة هذا ان يكون له جملة كل عالم عام
بجاسته كل عالم له هذا المعنى لان الاستثناء من النفي

اثبات

اثبات واما في قوله لاصلوة الابطور كل صلوة بطهور
غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا
فلا يلزم شي من النفي من علينا بل علي ما يقول ان
الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجوز في باب القياس
ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علمية المستثنى
فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها
فكلما حلت عندنا لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي
اثباتا ما يكون كونها مقارنة للطهور علة للجواز
الاثباتية فيعم لعموم العلم وقوله وما كان لمؤمن
ان يعقل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له
ان يعقل مؤمنا عي الا لانه كان له ان يعقل خطاء
لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع
بالعقل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه على ترك
ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضاً
لما وجبت الكفارة وهذا يدل على كفرته بايراده وهو

اقوي دليل علي هذا المذهب والثابتة حملوا
الاستثناء في قوله الاخطا علي النقطه فرارا
عن هذا لكن الاصل هو للتصل واما كلمة التوحيد
جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة
التوحيد توحيداً تاماً فلان معظم الكفار كانوا
اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت سبق
لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى مع اشارة
علي الثاني اي علي المذهب الثاني وهو ان الاستثناء
اخرج قبل الحكم ثم الحكم علي الباقي وانما قلنا ان وجوده
تعالى يثبت علي هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما
ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم علي الباقي بالنفي يكون
اشارة الي ان حكم المستثنى بخلاف حكم المصدر
والا لما اخرج منه وضرورة علي الاخير اي علي المذهب
الاخير وهو ان العشرة الثالثة موضوعة للسبعة
فعلي هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة

ولان

ولان وجود الاله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم
من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره
علي هذا المذهب الاله غير الله موجود لتكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة علي نفي الحكم عما عداه عندنا
ولادلالة الكلام علي وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً
بل ضرورة وما قيل عليه اي علي المذهب الاخير هذا
دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يهد
في العربية مركب من ثلاثة اي الاستثنى منه واداة
الاستثناء واستثنى بل يهد لفظ مركب من كلمتين
كجعلك ومركب عربي في وسطه ضعيف اذ ليس
المراد ان مركب موضوع مثل جعلك بل المراد ان معناه
مطابق لمعني السبعة مثلاً فيكون هنا وضع كاتي
اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي
وضعا كلياً لا وضعا جزئياً واعلم ان الواضع علي
نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي

كالأوضاع التصريفية والنحوية ففي الأوضاع الجزئية
سألنا أنه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات
مع أنه في غير النع نحو شاب قرناها وبرق غوه وعبد الرحمن
فإنه مركب من العبد واللام ورحمى لكن في الأوضاع الكلية
لأن سلم أنه لم يعهد في العربية أنه معنى للمركب من ثلاث كلمات
تطابق معنى الكلمة الواحدة فإن من لم يد في الأبيان
والأقناب يسرل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة
بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة
فإن لفظ الإنسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوى
مقام الأثر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل
وامثال ذلك كثيرة وايضا فمقوض نحو أبي عبد الله
فإنه مركب من ثلثة والأعراب في وسطه وهذا المذهب
هو المشهور من علمائنا وبعضهم ين بعضنا
كالقاضي أبي زيد وفي الإسلام وشمس الأئمة الرشيدي
قالوا في الاستثناء الغير العددي أي الثاني في حكم العود

منعونه
بإثبات

أي المذهب الثاني وهو الرابع قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد
فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد إن اثبات الله
بالإشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهو
لا يقولون بديل شبره والاستثناء بالغاية أعلم
أنهم لم يصحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد
إنه اثبات الله بطريق الإشارة ففهم من ذلك
أن مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو
أن العشرة الأثمة موضوعة للتبعية وقد بينا أن الاستثناء
الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فضموا ركنه لئلا لا يغير الله موجوده والتخصيص بالوصف
عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على
وجوده تعالى بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم
ليس بهذا الثالث وأنهم شبره والاستثناء بالغاية
ويقولون إن حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل
الغاية وليس مذهبهم هو الأول لأن على الأول

النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم
ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني
بحكم العرف وهذا يناسب لما قال علماء البيان ان
الاستثناء وضع لثبتي التشريك والتخصيص
يفهم منه ولما قال اهل اللغة انما خارج وكلم بالباقي
ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراج من
الافراد وتكلم بالباقي في حق العلم ونفي واثبات
بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا
في ان كان لي الامانية فكل ما يملك الامنين ليحت
فعلي هذا المذهب الثالث هو كقول ان كان لي فوق
المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له
علي عشرة الاثنته لا يلزم شيء فكأنه قال ليس
علي سبعة **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون
مما اوجبه الصفة قصداً لا مما ثبتت بها ضمناً لانه
تصرف في اللفظ فلم هذا قال ابو يوسف لو وكل

بالخصومة

بالخصومة غير جائز الاقرار بالخصومة لانه لا يجوز له الاقرار
لانه قائم مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتاً
بالوكالة ضمناً فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة مستثناً
منقطع اي لكن لانه ينقض الوكالة ويصح عند مجرد
لان المراد بالخصومة الجواب بماذا فيتناول الاقرار
والامكار فيصح الاستثناء موصولاً ولانه بيان تقرير
نظر الى الحقيقة اللغوية لانه الاقرار رسالة لا محاشية
فعلي هذا فهو موصولاً ولو قال غير جائز الانكار
فابيض على الخلاف بناء على الدليل الاول المحم وهو
ان الخصومة يشمل الاقرار والامكار فيصح عند مجرد
استثناء الامكار ولا يتبادر في ذلك على الدليل الثاني
للمحم وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظر الى
الحقيقة اللغوية لانه الاستثناء الامكار ليس تقرير
الحقيقة اللغوية بل ابطال لها ما عند ابي يوسف فلا يصح
هذا الاستثناء للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار

بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان
 الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار
 فقط فلما يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر
 بي الي **مسئله** الاستثناء متصل ومنقطع والثاني
 مجاز فان قيل قسم الاستثناء على المتصل والمنقطع
 فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت هذا ليس
 قسم حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين
 احدها بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقوله
 او رد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة
 الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج
 عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهذا ليس
 كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق
 وهذا لا يخرج من هذا الحكم لانه لا يبقى فاسقا
 بعد العقوبة فهذا حكم اخر او رده اصحابنا من امثلة
 الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره الامام

فيكونه

فيكونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون
 والثانيون ليسوا من الفاسقين وفي هذا
 نظرا لان الفاسقون ليس مستثنى من قبل المستثنى
 من قوله واولئك اي الذين يرمون المحصنات
 والفاسقون هو حكم المستثنى منه ولا شك
 ان الرما التائبين داخلون في المستثنى منه
 وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه
 وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون
 الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في المنطلقون
 وقد ذكر في التقيويم وجه كونه منقطعا
 فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء
 المتصل اخرج عن حكم المستثنى منه بالمعنى
 المذكور ان معني الاخراج هو المنع عن الدخول
 لما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع
 هو ان يذكر شي بعد الا واخواتها غير يخرج بالمعنى

الذكور فقولنا غير صحيح يتناول امرين احدهما
ان لا يكون داخل في صدر الكلام والثاني
ان يكون داخل فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صاعدا فاقا
وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم
بل معناه ان من تاب لا يبقي قاسما بعد التوبة
فهذا حكم اخر ونظائره في القرآن كثيرة ومنها
قوله تعالى وان يجوه بين الايتين الا ما قد سلف
فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الايتين
الذي قد سلف داخل في الجمع بين الايتين لكنه
غير صحيح من حكم صدر الكلام وهو الحق لانه
حرام ايضا لكنه اثبت فيه حكما اخر وهو انه
مغفور **مسألة** الاستثناء المستغرق باطل
واصحابنا قيدوه بلفظ او بما يساويه نحو
عبيد ازار الا عبيدي او الامم الا مملكتي لكن

ان استثني بلفظ يكون احصى منه في المرسوم
لكن في الوجود يساويه يفتوح نحو عبيد ازار الا
صولا ولا عبيد لسواهم **مسألة** اذا تعقب
الاستثناء الجمل المقطوفة كناية القذف ينصرف
الي الكل عند الش فني وعندنا الي الاقرب لقربة
وانصالة به ونقطا عما سواه ولان توقعنا
صدر الكلام بثبت ضرورة فتقدر بقدر الحاجة
على ان لا اشرك في عطف الجمل في الحكم في الاستثناء
اولي وصرف الي الكل في الجمل المختلفة كناية القذف
في غاية البعد لان قوله فاجله واو لا تعجلوا ورد على
سبيل الجواب بلفظ الطلب ثم اوليك هم ان كانوا
بملاستثناء بلفظ الاخبار اي صرف الش فني
الاستثناء الي الكل فني اية القذف قطع الش فني
قوله ولا تعجلوا عن قوله فاجله وهم حتى لم يعمل
وذا الشهادة من تمام الحد وجعل اوليك هم

الفاسقون عطفًا على ولا تقبلوا ثم جعل
الاستثناء مصروفًا إلى قوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك لا إلى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يحفظ
بالتوبة وعدم قبول الشراة والغنى يقطن
بالتوبة عنده فالجمله المختلفه في ايه القذف وهي
قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك
هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزءًا لانها
اخرجا بلغظ الطلب مفضيين الي الايمه وجعلنا
واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفًا الى اولئك ومن اقام بيان التفسير
الشرط وقد مر اى في فصل مفهوم الخالفه والفرق
بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعث مثل
هذا العبد بالفا الا نصف العبد يقع البيع على النصف
بالى لان الاستثناء كنكم بالبا في فكأنه قال
بعث نصف العبد بالفى ولو قال على ان لم يصف

يقع

يقع على النصف بحسب اية فكأنه يدخل في البيع
لغايدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يعد بهند
الشرط لان بيع شي من سيئين **فصل** في بيان
التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه
ومحلّه وشرطه والناسخ والنسخ وهو ان
يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي
مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع علما
بان الحكم الاول موقت الي وقت كذا كان الدليل
الثاني بيانا محضًا لمدة الحكم في حقه ولما كان
الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا
مجرهنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة
الي علمنا كالتبديل لاجل في حقه فان
القول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز
في احكام الشرع عندنا حلًا فالله هو وعلية الغنى
فعد بعضهم باطل نقلًا وعند بعضهم عقلا

وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور
من مسلم اذا كان المراد ان الشرايع الراضية لم ترفع
بشريعة محمدوم وتلك الشرايع باقية لما كانت كلف
المسلمين الذين لم يجوز النسخ لم يريدوا هذا
المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقوفة
الي وقت ورود الشريعة المتأخرة اذا ثبت في القران
ان موسى وعيسى بشر ابراهيم محمدوم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفا لا يستوي
الثاني فاستخا ونحن نقول اننا قد قاله سماه نسخا
بقوله ما نسخ من اية اما النقل ففي التوراة تمسكوا
بالتسب ما دامت السموات والارض وادعوا نقله
تواترا ويدعون النقل عن موسى وم ان لا نسخ لشريعة
قلنا هذا الدعوى غير صحيحة لوجود التوفيق واما العقل
فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومضريا عنه
فيكون حسنا وقبيحا ولا بد يوجب البداء والجرم
بالعواقب

بالعواقب ولنا ان حمل الاموات في شريعة ادم وم
وحمل الجزاء اي حوله له لم ينكحوا ثم نسخ في غير
شريعة ولان الامر للوجوب للبقاء وانما هو
بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين
بل الدليل الثاني يبين لمدى حكم الاول الذي لم يكن
معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم ان يكون نص ما في زمن النبي وم حجة
اللافي وقت نزوله فاما بعده فلا والحوار عن هذا
انما بالنزاهة الاحتمال بمثل هذا الاستصحاب اي يفي
كل صورة علم انه لم يغير وانما بالنص يدل على شريعة
موجبة قطعاً الى زمان نزول النسخ فبمبدأ
يندفع التعارض المذكور اعلم ان في الاسلام اجاب
عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومضريا
عنه بقوله ان الامر للوجوب للبقاء وانما البقاء

ان لا يلو

ملا استصحاب فلما يلزم كون الشيء تامورا به
ومضربا عنده في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر
وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب
ليس بحد عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص
ما في زمن حيوة النبي ص حجة الا في حال نزوله
ولا يكون حجة بعدها وهذا قول بالكل وانما قدينا
بزمى النبي ص لان ارتفاع احتمال النسخ ونفي
المشايخ التي قبض النبي ص عليهم اجماع قطعية
مؤيدة وقد حط بيالي عن هذا النظر جوابا بان
احدها ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة
اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما
نزل على النبي ص حكم قبوته بالنسخ وبقاؤه بالاستصحاب
وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبين النبي ص
فلما لم يبين علم انه لم ينزل قسلا بعد الاستصحاب
يكون حجة وثانيتها اننا نقول ان البقاء بالاستصحاب

بل

بل النص يدل على شرعية موجبة قطعها الى زمان
نزول النسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو
كون الشيء تامورا به ومضربا عنده في زمان واحد
لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول النسخ
فاذا نزل النسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين
ما ذكره في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما
بان الحكم الاول موقت انه فلا يحتاج لرفع التعارض
المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا
حكمة بالغة وهي كالا حياء ثم الامانة وايضا يمكن
حسن الشيء وقبحه في زمانين وما كل فاعلم
ان الحكم امان لا يحتل النسخ في نفسه كالاحكام
العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجري
مجريها كالا امور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلية نحو فسو واللأليكة واما
ان يحتل كالاحكام الشرعية ثم هذا انما لمحت تأيد

رأية

نصا لقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية
وكقوله وم الجرها وماض الي يوم القيمة او دلالة
كالشريع التي قبض عليها الرسول م فانها مؤبدة
بدلالة انه خاتم النبيين او توقفت عطفا على قوله
تايد في قوله اما ان لمحة تايد فان النسخ قبل تمام
الوقت بقاء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التايد
والتوقيت فالذي يجازي فيه النسخ **هذه** فقط **وقا**
التمسك
شرط فالتكمن من الاعتقاد كاف لاحاجة
الي التمكن من الفعل عندنا وعند المعقولة لا يفتح قبل
الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون
براء ولنا انه م امر ليله العبراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم التمكن من العمل
وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد
فقط او الاعتقاد والعمل وهما اي في صورة
يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا الاعتقاد

اقوي

اقوي فانه يصلح ان يكون قرينة مقصودة كما في
التمسك به وهو اي الاعتقاد والاحتتمل السقوط
بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار
والصلوة والقوم ونحوها وذبح ابراهيم من هذا
القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس ينسخ فان الاستخلاف لا يكون
نسخا لان الاستخلاف لا يكون الامع تقرير الاصل
على ما كان وانما امر بذي الولد ابتلاء على القوليين
فان قيل الامر بالعداء ثم الاصل فيكون نسخا
هذا الاشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم
ليس ينسخ **قلنا** المقام الغير مقامه على الحرمة
الاصلية **واما النسخ** فهو الكتاب والسنة
لا القيس على ما ياتي ولا الاجماع لانه اذا كان
في حيوة النبي لم يكون من باب السنة لانه منفرد
ببيان الشريع وان كان بعده فلا نسخ فيكون

وغيره

عاد

اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب اول سنة
او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي
الاخرين لقوله تعالى ثبات بخير منها او مثلها
دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة
دونها دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدل من تلقا نسخي ولقوله ما اذا روي لكم عن
حديث فاعضوه على كتاب الله الحديث فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه ولان نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعّم انه كلام ربه
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذب ربه فلا نسف
فالتعاون بينهما اولى واحتم بعض اصحابنا اي نسخ
الكتاب بالسنة بان النبي عم نسخ قوله تعالى الوصية
اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان تتركوا خيرا الوصية للوالدين والاقرنين بالمعروف
بقوله ثم لا وصية للورث وبعضهم بان قوله تعالى

فامسكون اول الآية قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة
من ان يبكم فاستشهدوا عليهم من اربعة منكم فان
شهدوا فامسكون في البيوت حتى يتوفوا في الموت
او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله دم الشيب الثيب
جلد مائة ووجه بالمجازة لكن هذا فاسد اي ما مر
من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل علي
في الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوالدين
نسخت بآية الموارث اذ في الاول
اليان ثم نقول بنفسه بيان معنى كل منزه والي هذا
اشارة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين وقال ثم ان الله تعالى اعطى لكل
ذي حق حقه ولا وصية لوارث ثم استدل علي
في الاحتجاج الثاني بقوله ولان عرض قال
ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى
فامسكون لم ينسخ بقوله دم الشيب الثيب

بالكتاب وهو قول الشيخ والشيخوخة اذا زنيا فارجموا
وكان هذا مما تبلي في كتاب الله تعالى فنبخ تلوته
وبقي حكمه ثلثا بين فادما احتج به بعض اصحابنا
على جواب نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
اراد ان يذكر الحق الصحيح على هذا المطلوب فقال ^{الوجه}
انهم حين كان بمكة يصلي الي الكعبة وبعد ما قدم
المدينة تمكن يصلي الي بيت المقدس فالاول ان كان
بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة ثم نسخ
بالكتاب واعلم انهم لما كان بمكة كان يتوجه الي
الكعبة ولا يدرى ان كان بالكتاب او بالسنة ثم لما
قدم المدينة توجه الي بيت المقدس ستة عشر شهرا
وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب
وهو قوله تعالى قول وجربك شطر المسجد الحرام
ففسخ السنة بالكتاب متعين به اما نسخ الكتاب
بالسنة في هذه العضية فشكوك فيه وحديث
عايشة

عايشة رضي دليل علي نسخ الكتاب بالسنة وهو
قوله وقالت عايشة رضي ما قبض رسول الله
صحيح اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون
السنة ناسخة لقوله تعالى لا يجزى لك من النساء
من بعد ولا تبعث مبينا في ازالة بيان مدة حكم
الكتاب بجوي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى
بجوي متلو مدة حكم ثبت بجوي غير متلو وقوله تعالى
نات بغير منها اي فيما يرجع الي مصالح العباد
دون النظم وان سلم هذا لكسرها انما نسخ حكمه
لانظمه وها في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد
التجريدية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم
الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية
كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات
الحكم مثلان وان الكتاب رايج في النظم بان
نظمه معجز وثبت بنظمه احكام كالقرارة في الصلوة

ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة
من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقولهم فاعضوا
علي كتاب الله تعالى انا الشكل تاريخه اولم يكن في الصحفة
بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث
وهو قوله ثم يكسر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر
من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة وارد فان من هو مصدق يتبعن انا الكل
من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول
وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة
كنسخ الواحبه للموالدين بآية الموارث ونسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة ما قبض رسول الله صلي
الي الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله
تعالى

تعالى لا يحل لك النساء منوه فبالسنة ونسخ
السنة بالكتاب نسخ التوجيه الي بيت المقدس
بقوله تعالى قول وجربك شطر المسجد الحرام
ونسخ السنة بالسنة قوله ثم كفت من يكلم عن
زيارة القبور الا فزودها الحديث يجوز
ان يكون النسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الامام
كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والقدية
ثم صار الصوم صفا وعند البعض لا يصح الا بالملك
او الاض لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها الآية
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور
لان من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث
انه تبدل بشطره التواتر فيجوز بما هو
متوسط بينهما اي بين المتواتر وضرب الواحد
وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحاكم

والتلاوة معا قالوا قد يرفعان بموت العلماء او
بالانكساف كصحف ابراهيم والان كان للقران
في زمن النبي ام قال انه تعالى سنقرئك فلا تنسي
الا ماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط
واما التلاوة فقط ومنه البعض لانه النص يحكم
والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما وان قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظامه
كشيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوها و
قراءة ابن مسعود وهو ثلثة ايام متتابعات مع بناء
حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق
بمعناه والاخر بنظمه كالايجاز وجواز الصلوة ومرتبة
للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر
واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط
واما التلاوة فقط فقد اختلفوا في الزيادة على النص

نسخ

نسخ ام لا وذكر والنزاهة اما بزيادة فزيد كزيادة
ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالابان في الكفارة
او ما يرفع مفروم المخالفة كما لو قال في العاقبة زكاة
بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا اي الزيادة
على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفروم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في
المحصل واصول بن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص
اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما
يرفع مفروم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من
هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي ج فاقول
يجب استثناء الثالث فانه الزيادة بما يرفع مفروم
المخالفة لا يكون نسخا عند ابي ج بناء على انه لا يقول
بمفروم المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ
في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الحج

الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط
والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا
الطلاق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمه ترك
الواجب الواحد وحرمه ترك احد الاثنين واجزاء
الاصل احكام شرعية فالواحدة التارك التي
ترفعها التخيير ليست حكم شرعي لانها انما تثبت
اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنها والاصل عدمه قد ذكرنا
ان التخيير يرفع حرمه التارك وهو حكم شرعي
وهو يقولون حرمه التارك التي ترفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لان حرمه التارك لهذا الواجب الواحد
انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيئا اخر خلفا عنه
اما اذا كان شيئا اخر خلفا عن ذلك الواجب
الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمه تركه
بمبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي

وكل حكم

وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمه
ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فحرمها
لا يكون نسخا فلنثبت التخيير بين غسل الرجلين
وبين مسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء
بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا
لعقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على
مذهب ابي الحسين فنقض الكتاب اوجب غسل
الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين
غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص
اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت
بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ
عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين
عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير
بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين
قلنا حرمه التارك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف

لا بد اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة
 لحرمة الترك بل النقص علة لحرمة الترك لكن عند
 عدم الخلف فتكون حرمة الترك حكما شرعياً ولو
 كان الامركا توهم لم يكن من الاحكام حكما شرعياً
 اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغير
 هما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها وايضاً
 التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب امرهما
 وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي
 الاستخلاف نسخاً وان كان ففي السج والنبذ
 بخبر المشهور اي فان كان الاستخلاف نسخاً ففي
 المسخ على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور
 ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جازين عندنا وقوله تعالى
 فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد
 واليمين ناسخاً ثم لورد الفروع على ان الزيادة
 نسخ عندنا وقال فلما زادة التعزيب على الجملد

والنية

والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء
 على الطواف والفاحة وتقبل الاركان على غسل الفريضة
 بخبر الواحد يرجع الي الكل والايمان على الرقبة بالقبض
 اي لا يزداد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين
 بالقبض على كفارة القتل مرد هذا انكم زعم الفاتحة
 والقديل بخبر الواحد حتى وجبا وان لم يثبت الفريضة
 لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فانه الفرض عندكم
 ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
 بدليل ظني فقد ذتم على الكتاب بخبر الواحد
 ما يمكن ان يزداد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب
 بانكم ندد الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ
 في بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياشتم تاركها
 وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن
 مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب
 واجبين في الوضوء ليس عبادة مقصودة بل

ط على ويزيلتم نسخ الكتاب التام فكل بعدم وراي الاصل
 هو الاستخلاف والتعديل صح

ط لان الوضوء صح

هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شي من اجزائه
واجبا لعينه بمعنى انه ياتم تاركه بل لاجل الصلوة
بمعني انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجود
النية والترتيب فعناه انه لا يرضع الصلوة الا بهما
فيلزم من وجودهما عدم اجزاء الصلوة التي هي
الاصل وهذا ستران ابا صيفة راجع جعل في الصلوة
واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلهذا ما
ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغراء
هو الذي امله ثابت وفرعه في السماء
في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو
في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلاقه
الثالث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعيين الباقي لمرب المال قياسا واستحسانا
وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر
الكلام اي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا

لا يقبل

لا يقبل لان المضارب انما يستحق الترخ بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الترخ
نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسد المضاربة يكون
كل الترخ للمالك والمضارب ارجله هذا وجه
القياس وانما وجه الاستحسان المذكور في المتن
والثاني ما ثبت بدلالة حال التكلم كسكوت
صاحب الشرع عن تفسير امر بعائنه يدل على حقيقة
وكذا السكوت في موضع الحاجة ككون القحابة
عن تقوم منفعة البدن في ولد العنزة وروي ان
عمر بن الحكم فبين اشترى جارية فاستواءها ثم
استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة
الولد والفقر وكان شاور عليا واشترى في القحابة
ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليد القضية
وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا السكوت

البكر البالغة جعل بيانها لها المهر التي تجوز الحياء وكذا
التكول جعل بيانها اي جعل اقرار الحال في التناكل
وهو ان امتنع عن اداء لزوم وهو اليمين مع القدرة
عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالذي لانه
لا يظن بالسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا
كان محققا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين
كاذبة ان خلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي
محققا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة
رفع الغرور كالملوي يسكت حين يري عبده بيع
ويشتري يكون اذ نادى فعا الغرور عن النسي
وكذا سكوت الشفع جعل تليما لانه ان لم يعل
تليما فانه امتنع المشتري عن التصرف يكون
ذلك ظهرا له وان لم يمتنع ونصرف ثم ينقض
الشفع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والبراق
ما ثبت لضرورة الكلام بخوله على مائة ودرهم

ومائة ودينار ومائة قفيز حنطة يكون الاخر بيان للاول
وعندك في المائة بمجمل عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة ولنا ان حذف العطف عليه في العدد
متعارف للتحقق نحو بعت بمائة وعشرة دراهم
ونظائرهما فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انهما لا يشبان في الذمة فقوله فيحمل
على ذلك اي على حذف العطف عليه فالجاء لانه
اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب
فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة
شيء من القدرات كالدرهم والدينار والقفيز فيجمله
بيان للمائة قياسا على العدد والجماع كونها مقدرين
فاذا قاله على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم
قياسا على قوله له مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان
بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب
كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله

بيان المائة
 في الاجماع وهو اتفاق
 المجتهدين من ائمة محمد في عصر علي حكم شرعي
 بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
 قالوا على امر حتى يعي الحكم الشرعي وغيره واعلم
 ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان
 السقونيا مسرهل فان وقع الاتفاق على مثل
 هذا ولم يقع فرها سواء حتى اذا انكره احد لا يكون
 كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
 او لا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية
 او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في اول
 الكتاب انه لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس
 كذلك فاذا رآه اما بالحسن او بالعقل فكل منهما يفيده
 اليقين فان كان ذلك الامر امر احتيايا ماضيا
 فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من اقسام
 الاجماع للمخصوص بامه محمد ولم يشرط له الاجتهاد

بل يكون

بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امر احتيايا
 مستقبلا كالا مور الاخرة واشراطات معتقلا
 فعرفته لا يمكن الا بالنقل عن خبر صادق يوقف
 على الغيبات كالسني عليه السلام فاجماعهم على ذلك
 من حيث انه اجماع على ذلك الامر مستقبلا لا يعتبر
 لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول
 عن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون
 محسوسا ماضيا وان كان امر يدرك بالعقل
 فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل والاجماع
 بخلاف الشرعية فانما مستند الاجماع لا يكون
 قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية والبحث هنا في

امور الاول في ركزه وهو الاتفاق والقرينة فيه
 ان يتثبت ذلك بما اشكلم منهم او يعلمهم به والرضة
 ان يتكلم البعض او يعول به ويكتفي بالباقي بعد
 بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض

في كل سنة ايام

ط
امام

لا يثبت بالسكوت لانه عمر رض شا و الصحابة
 في حال فضل عنده وعلي ساكت حتى سأل فروي
 حديثا في قصة الفضل لما شا و ر ع الصحابة في ذلك
 اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك
 الي وقت الحاجة وعلي ساكت حتى سأل فقال علي رض
 اري ان تقسم بين المسلمين وروي في ذلك حديثا
 فعمل عمر بذلك فلم يكن سكوت دليل الموافقة حتى
 شا فنه و جوز علي رض السكوت مع ان الحق
 عنده خلا فرهم و شا و رهم في اسقاط الجنين ^{انها} فلشا و
 بان لا غرم وعلي ساكت فلما سأل قال اري عليك
 الغرة فلا يكون سكوت تسليم اري ان عمر ضرب
 امراة لجنانية فاستقطت الجنين فشا و ر الصحابة
 فقالوا لا اعزم عليك فانك مؤذوب وما اردت
 الا الخير وعلي ساكت فلما سأل قال اري عليك
 الغرة ولانه قد يكون لها بة كما قيل لابن عباس
 ارضين

الغرم
 اري ديت

ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درسته
 ذكر الامام سراج الذين في شره للقرابين ان العول ثابت
 علي قول العامة الصحابة رض باطل عند ابن عباس رض
 وهو يدل النقص علي البنات و بنات الابن والاخوان
 لاب و اتم اولاب مثلا زوج و اتم و اخن لاب و اتم
 فعند العامة السبلة من ستة و تقول الي ثمانية وعند
 ابن عباس للزوج النصف ثلثة و للام الثالث اثنتان
 و للاخت للباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر
 فاشار العباس ان يقسم المال علي سها مرم فقبلوا
 منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيًا فلما بلغ
 خالف و قال من شا و باهلمته ان الذي احصي رمل
 عالج عدد الم يجعل في المال نصفين و ثلثا فقبل حلا
 قلت ذلك في عهد عمر قال كنت صبيًا وكان عمر جلا
 مهربيا فهربته و قد يكون للثامل وغيره ابي يكون
 السكوت للثامل وغيره من الاسباب المانعة

للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير
معناه والمعناه ان يتولي الكبار الفتوى ويسلم
سائرهم ولما كان الحكم عندهم في الغافات سكوت
حرام والصحابة لا يترحمون بذلك فاما سكوت علي بن
يحيى جده علي بن ابي طالب ما افتوه به من امساك المال ابي مال
ففضل عنده وعدم العزم عليه ابي في مسألة الاكفاله
كان حسنا الا ان تجبل اداء الصدقة والتزام
العزم عليه صيانة على القليل والقال ورعاية لمس
التناء والعدل كان احسن وبعد تسليم ابي بعد
تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ
السكوت بشرط الضمانية عن الفتوى جازم وذلك
الي اذ الجالس تعظيما للفتيا وحديث الدرورة غير صحيح
لان الخلاف والمنظره بينهم في مسألة العول كالمسهر
من ان يخفي على عمر بن الخطاب وكان عمر بن الخطاب للحق وان صح
فيجعل علي بن ابي طالب عن الكف عن الغافرة معه لا

عن
المنظره
باب

عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما
هو صفة عنده لئلا يكون شيطانا ارضى سكوتة عن
الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس رضي
انما اعترض عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة
عليه ولما شرطنا مفتي مدة المناظرة لم نرد الشهادة
التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للمناظر
اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول
ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكلما عند بعض
مشايخنا وبعضهم خصوصا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز
ان يظن برهم الجهل اصلا نظيره انهم اكلوا في عدة
حامل متوفي عنها زوجها فعند البعض تعتقها بعد
الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالانكفاء
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في الجتمع الاخوة فعند البعض كل المال
للجدة وعند البعض المقاسمة فخرمان الجدة قول ثالث

لم يقل به احد واختلفوا في علته الزبوا فعندنا العلة هو
القدر مع الجنس وعند الثالث في ربح الطعم من الجنس
وعند مالك الطعم والا وخار مع الجنس فالقول
بانه العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في النزوح
مع الابوين والنزوح مع الابوين فعند البعض للام
ثلث الكل في المستلئين وعند البعض ثلث الباقي
بعد فرض احد النزوحين في المستلئين فالقول بثلث
الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل
احد واختلفوا في فسح النكاح بالعبودية وعند
البعض لا فسح في شئ منها وعند البعض فسح
ثابت في كل منها فالفسح دون البعض ثالث
لم يقل به احد ويعتبر عن هذا بعدم القائل بالفصل
واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض
غسل الخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود

ثالث

ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين
ناقص عندنا لانس المرأة وعند الثالث في المنس ناقص
الا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل
به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفعيل وهو ان
القول الثالث ان يستلزم ابطال ما اجتمعوا عليه
لم يجز احداه والاجاز مثال الاول المصدر الاول الثاني
فانه الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتقبا عما
لانه الواجب ابعد الاجلين والثالث ان الواجب وضوحا
فهذا يستمي اجام كما في باب الاشتراء وهو
عدم الاكتفاء بالاشهر فجمع عليه وفي الجدة مع
الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان
الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في
كل صورة الامثلة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع
ولو كان مثل هذا مذهب واحد لا يخفى عليه
صوابا او مجتهد في سيلة يلزم ان يوافق في جميع

طكون ع

المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن سعود الحامل
التوفي عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وبوضفها
واقعة بذلك ولم يوافق في ان المحرم يجب النكاح
عنده ولم يقل احد بان المحرم المركب من كون عدتها
بوضع الحمل مع انتفاء المحرم منتق اجماعا ما عند ابن سعود
فلقبوث الثاني واما عند غيره فلا انتفاء الاول
ومثل هذا الكثير فان المجتهدين واقفوا ببعض الصحابة
في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة
اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القابل
بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه
الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق
في ذلك والله اعلم انه ان كان الفرض الزام الخصم
يكون مقبولا في هذا الفرض كما يقال في الوجوب في الحلي
ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا
اولا فان كان ثابتا ثابتا في الحلي قياسا والله اعلم
ثابت

ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي
ليزوم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف
اجماعا فلهذا لا ينفد حقيقة الوجوب في الحلي لكن
يفيد في ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى فانه لو قالوا لو لم
يثبت الوجوب في الحلي ليزوم العدمان وهو منتف
عند الشافعي رحمه الله واما ان لم يكن الفرض الزام الخصم
بل اظهرها رما هو الحق فاعلم ان التقصيل الذي اختاره
بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان يستلزم ابطال
ما اجموعوا عليه لم يجر احدا من كلام غير مفيد لانه لا يخفى
في ان القول الثالث ان يستلزم ابطال ما اجموعوا عليه
كان مردودا والخصم سلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث
يستلزم ابطال ما اجموعوا عليه في جميع الصور انا في مسئلة
واحدة كما في العدة ورحمان الجدة واما في جميع المسائل
ففي مسئلة النزوح او الزوجه مع الابوين احد الشمولين
ثابت وهو ثلث الكل في كلهما وثلث الباقي في كلهما

فثلث الكل في احدها دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في
الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير التبيين
احدي الطهارتين واجبة بانها ما قاله قول بان لا شيء منهما
واجب مبطل للاجماع وكذا في العليج والضماد وكذا القول
بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجج المذكور
مبطل للاجماع فالتان في تميز صورة يلزم فيها
بطان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابطه
وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة
واحد وهو من الاكام الشرعية فيكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا عند ذلك نقول ان
المختلف فيه او حكم متعلق بحمل واحد او حكم متعلق بالكثر
من حمل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجمعة الاخرة
فان القولين يشترطان في ان العدة لا تنقض بالشهر
وحدها وان الجمعة لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم
شرعي واما مسألة التبرؤا فعلية القدر مع الجنس والطعم

ان عليه التبرؤا
مع

مع الجنس لا يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي
ولو جعل مفردا واحدا لامر من او احد الامور امر واحد فليس
ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو
كان امر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف مسألة الخارج
من غير السبيلين فان الواجب اهد الفسولين اما الوضوء
او غسل الخبز فترهما يشتركان في امر واحد وهو
حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالنظير
واجب بالاجماع فكذا النظرير الواجب هو الوضوء
عندنا وغسل الخبز عند الشافعي رتبة فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما
القول بان كل واجب واجب فثان يكون خلاف
الاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشرط
الوجود مخالف للاجماع فيقول الافتراق هنا
ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنان
تابقة بغيرها حتى يلزم من عدم احدها وجود

الاخر خلاف ما اذا كان حكما شرعيا كما اذا اخبرت
امرأة ان زوجها الغائب مات فتنزوت وولدت
فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من
الزوج الاول وعندنا في زوج من الاخرين فثبوت
من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف
اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي
واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض
عكس ذلك كسئلة الخروج والسن فالقول
بان كلا منهما ناقصا وليس شي منهما ناقصا
لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل
منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسألة
السن والقول الثاني ففي مسألة الخروج ليس
في شي منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكم حكما
واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في السن

قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركا
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين شترا فقد متر
ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز
الصلوة فان من اجتمع وتس المرأة لا يجوز صلوة
بالاجماع اما عندنا فلا احتجام وانا عنده فلامتس
فالذي يحظر به ان لا يقال ان هذا الصلوة باطله اجماعا
لان الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام وعندنا في
انها لا يجوز للمتس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر
لا تعلق لاحدهما بالاخر فيكون ان ابا حنيفة رحمه الله يكون
مخطيا في الخروج مصيبا في المتس والشافعي يكون
مخطيا في المتس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة
كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الاخر واما
ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند
البعض العدم في الصورتين وسمي هذا عدم القابل
بالفصل واما الاجماع المركب فاعتم من هذا كسئلة

الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين وسئلة الفسخ
 بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم
 يجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان
 كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فيكون الافتراق
 ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار
 البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي
 لكل واحد منهما وللاية الاجبار فالقول بولاية الاب
 دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول
 العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة
 فانه لا بد شرعا عند عدم الاب فالمساواة
 بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة
 مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان اللاتم
 ثلث الكل او ثلث الباقي لم تعهد حكما شرعيا وكذا
 في العيوب الخمسة المساوات بينهما لم تعهد حكما
 شرعيا واتا ان يكون الثابت عند البعض الوجود

في احدهما مع العدم في الاخر وعند البعض الوجود في
 كليهما او العدم في كليهما كجوار النقل دون الفرض
 في الكعبة عند الشافعي وجواز كليهما عند ابي حنيفة
 في جواز النقل متفق عليه فالقول بعدم جوازه او جواز
 الفرض دون النقل خلاف الاجماع وكبيع الملاقح
 والبيع بشرطه فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة
 رحمه الله دون الاول وعند الشافعي كل واحد منهما
 لا يفيد الملك فالماضي متفق عليها فالقول بافادتهما
 للملك او افادة الملاقح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع
 هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني
 فمعي من يعتقد به الاجماع وهي لكل يشترط ليس
 فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط
 العدالة ومما يجب البدعة يدعون الناس اليها وليس هو
 من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب
 او السفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا يعلمها احد

الامر لئلا يتعصب وانا السفة لانه ان كان
وافر العقل عالما يتبع ما يعتقد ومع ذلك يعاند
الحق ويكابره فهو التعصب وان لم يكن وافر
العقل كان سفيها اذا سفة خفة واضطراب
يحمل على فعل مخالف للعقل لقلته التامل واما
المجنون فهو عدم المبالاة فالغني الما جن
هو الذي يعلم الناس الخيل واما عامة الناس
ففيما لا يحتاج الي الرأي كسفل القران وشرها
الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج
لا عبرة لهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما
اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون
موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تأكيد فنقل
القران وامرات الشرائع من هذا القبيل والاجماع

الاول لا يعتقد ما يتخالف واحده وذلك المخالف
او مخالف اخر في عهد اخر لا يكون بالمخالفة واما الاجماع
الثاني فليس كذلك فانه الحكم قطعي بدونه فليس
المراد به لم يوافق جميع العوام لم يعتقد الاجماع حتى
لا يكفر الجاهل بل لا يمكن لاحد من العوام والعوام
المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس
خصصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور
الدين وبعضهم بعثة النبي عليه السلام بطهارتهم
عن الرجز وبعضهم باهل المدينة لقوله ثم اتت
المدينة طيبة تنفي جنسها وان الخطاء حدثت الا ان
هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاحتصاص بشيء من ذلك
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله وم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا
يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد

من اهل لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة
والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد
الا عظم عامة المؤمنين من هوانه مطلقة والمراد
بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين
طريقهم طريقة الرسول وم واصحابه دون اهل
البدع واما الثالث ففي شرط انقراض العصر
ليس شرطنا عندنا وعند الشافعي ان يشترط
ان يكونوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا
انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى
لورج لا يعتبر عندنا شرط البعض كونه
في مسألة غير مجتهد فيها في الصحابة فجعلوا الخلاف
للمتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لانه ذلك
المخالف انما اعتبر خلافا له ليله لا لعينه ودليله
باق دلالة في تصحيح الاجماع تقبيل بعض الصحابة
والمؤمنين لعدم اشتراطه لانه المعبر اتفاق اهل

صح
عند

العصر

العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق
كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلما يلزم التفضيل
الذي ذكر اعلم ان الضلال اما بالنظر الى الدليل
اي ليكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان بالنظر
الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا
بشرائطه ونفع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم
الذي هو صحت انه تعالى فان اراد بتفضيل
الصحابة المعنى الاول فلما سلم لزومه لان
الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل
مقرونا بشرائطه لا يكون احدهما الا للخطأ
بالنظر الى الدليل ثم اذا انقضى الاجماع بعدهم
على احد الطرفين دليل المخالف لم يبق الا ان
دليلا لانه حدث دليل اقوي وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على انه الدليل لم يكن قبل
ذلك مقرونا بشرائطه فلما يكون تفضيلا

ان يكون صح

عند صح

بالنظر الي الدليل وان اراد المعنى الثاني فلما سمع
ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الي الحكم ممنوع بل
تضليل كلهم بالنظر الي الحكم ممنوع فانه اذا وقع
الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تقدم ومع
فالك لا شك ان احد مع محطى نظر الي الحكم
لان الحق عند الله واحد عندنا فالاصل انهم
ان ارادوا بالتضليل والتضليل بالنسبة الي الدليل
فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك
الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث
الاجماع وان ارادوا التفضيل بالنسبة الي الواقع
فلا سلم امتناع لان المحضد محطى ويصعب
فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احد مع
بالنسبة الي الواقع والي علم الله تعالى محطى وقال
واما الربع ففي حكم وهو ان يثبت الحكم بعينها
حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل

وج

المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالجموع وهو
الشاق والاتباع قلنا بل لكل واحد والام لم يكن
في ضم الي الشاق فائدة واول الآية ومن
يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله من تولى ونصل
جرههم وساءت مصيرا اي يجعله وليا لما
تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع
بين مشاق الرسول واتباع غير سبيل
المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاق الرسول
وحدها ما يستوجب الوعيد فلو لان الاتباع
الذكور عدم لم يكن في ضم الي الشاق فائدة
ولو كان الكلام ركبا كما لو قال من يشاق
الرسول وياكل الخبز واذا كان اتبا غير سبيل
المؤمنين راما ولا شك ان اتباع سبيل
من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية

فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل
 المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي ^ص
 لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة
 الرسول ^ص ويكون العطف في اي الاتباع عين
 العطف عليه وهو الشاكلة ولا يمكن ايضا
 ان يكون سبيل المؤمنين احكاماً لا يدخل فيها
 ما اتى به النبي ^ص اذ لو كان كذلك كان ما اتى
 به النبي ^ص غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه
 داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعاً
 مركباً مما اتى به النبي ^ص ومن غيره فهذا الغير يكون
 واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع
 اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط
 فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع
 تحقق الاتفاق اولي ان يكون واجب الاتباع
 فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مركباً ما

اتي

اتى به النبي ^ص ومن غيره فالاتي به النبي ^ص يكون غير
 سبيل المؤمنين فاتباعه يكون دخلاً في الوعيد
 قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء
 لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق انه عينه لان
 من له عشرة دراهم فقد يصدق ان يقول ليس لي
 غيرة عشرة دراهم مع انه يملك ان يكون اجزاء
 العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاتباع حجة
 ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي ^ص غير
 سبيل المؤمنين مع انه لا يكون العطف عليه لان
 مفهوم مشقة الرسول ^ص وم غير مفهوم اتباع
 غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة
 العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
 مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود
 الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع
 الله لكنه غير بحسب الغهروم وقوله تعالى كنتم

ط عين العطف

خيرات الاله والخيريه توجب الحقية فيما اجتمعوا الاله
 لو لم يكن صفا كان ظل الالاقول تعالى فماذا بعد الحق
 الاضلال ولا شك ان الاله الضالين لا يكون
 غير الالم علي انه قد وصفهم بقوله تعالى يا مرون
 بالمعروف ونهون عن المنكر فاذا اجتمعوا علي الامر
 بشيء يكون ذلك الشئ معروفا فانها عن
 الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم
 حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة واحدة لكي تكونوا
 شهداء علي الناس والوساطة العدالة ومنه
 ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل مخرجة في التوسط
 بين الافراط والتفريط فان رويس الفضائل الحكمة
 والعدل والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل
 القوة العقلية وهي متوسطة بين البربرية والغباء
 فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الي حد يمكن
 للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي
 وجب

ق

وجب ان يتوقف عليه ولا يتعني فيما ليس من شأنه
 التعق كالتمكث في التشبهات والتفتيش
 في مسألة القضاء والقدر والشروع بمجد العقل
 في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفي والفقه
 هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي
 متوسطة بين الحلاعة والحمود والشجاعة نتيجة
 تهذيب القوة العصبية وهي متوسطة بين
 الزهور والجهن وانما يجد فيها التوسط لان
 النفس الحيوانية هي مركب للترقي الانسانية
 فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن التسيير
 والاتجاه بل تنقاد للروع ثم التوسط في هذا
 المجموع اي الحكمة والشجاعة هي العدالة فلها اثر
 الوساطة بالعدالة فالعدالة يقتضي الرسوخ
 علي الصراط المستقيم وتنفي الزيف عن سواء التسيير
 وقوله عليه السلام لا يجتمع امي علي الضلالة وقوله

المرتب

عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو خداه
 حسن هذه هي الأدلة المشهورة على ان
 الاجماع حجة فقولنا نعم ومن يشق قولنا
 من بعد ما تبين له الرهدي فقد عرفت ما عليه
 واما غيره من الآيات فدلالة على ان اتفاق
 مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوة وما
 ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الي حد
 التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع
 يكفر جاهد فيجب ان يكون الدلائل الذاتية
 على انه دليل قاطع يكفر جاهد قطعية الدلالة
 على هذا المدلول المطلوب فاننا اذ كررنا ما نسخ
 بخاطري ما قول القضايا المتفق عليها
 نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو
 العدل حسن والنظم قبيح فهذه النوع يجب ان يكون
 يقينيا ايضا هي التواترات والمجربات لان

الناس

الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة
 عندهم فتوا طيرهم على الكذب مما يحيله العقل اذ
 لو لا ذلك يلزم القبح في المتواترات وان
 كانت ثابتة عندهم فحكم العقلاء به ان لم يتوقف
 على السمع فان كان واجبا على تقدير تصوير
 الطرفين في نفس الامر بدنية او كسبا فهو
 المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا ان خطاء
 فوقع الخطاء بحيث لم يتبين عليه احد من الانبياء
 والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة
 فيجب ان لا اعتماد على العقلاء اصلا وايضا
 الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
 وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاق والاتفاق
 لا يكسر ولو لا ذلك للزوم القبح في المجربات
 وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب
 قبوله بان يكلم باعتناع الكذب من قائله فهو

المطلوب وان لم يحكم فاتفق الجمهور على قبوله من
غير وجوب بطلان امر فان قلت للما يجوز ان
واحد من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعه
ثم بعد ذلك تبهرهم الناس كما نشهد من
الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد
الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى ولا يرد
ذلك على ان الانبياء هم واهل الحق يخافون
ان يعنصرهم الناس على ترك الرسوم بل
رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدد وايضا
مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواتر ان في الماضي
ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون
من امة محمد في عصره على امر فهذا من حواص
امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلما
وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم ولا مشك ان الاحكام التي تثبت بصريح

الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلا غاية
القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي
الصريح وبقيت احكامها مهملات لا يكون الدين
كاملا فلما بدت من ان يكون للمجتهدين ولاية
استنباط احكامها من الوحي فان استنبط
المجتهدون في عصر حكما وانفقوا عليه يجب على اهل
ذلك العصر قبوله فاتفقوا صار بيته على ذلك
الحكم ولا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد
ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم
البينة وايضا قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم
طائفة من المتفكرة فان اتفق الطوائف على حكم
لم يوجد فيه وجه صريح وامر او اقوامهم يجب

حجة وجها متواترا على ان الاجتماع الذي تدعي عليه حجة
انحصر الاجتماعات فان قوما قالوا الاجتماع اهل
المدينة حجة وقوما قالوا الاجتماع اهل القرية حجة
وغنى لا يكفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع الجهات
حتى يدخل فيها العشرة واهل المدينة فادلتهم يدل
على مطلوبنا والا حاديت كثيرة في هذا المطلوب
كقوله عليه السلام يدانه على الجماعة وقوله عليه السلام
من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية
وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض
من هذا ان الادلة الدالة على ان حجة وقد وصلت
الي العلماء بحيث يوجب العلم اليقين ثم الاجتماع على
المراتب الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرويه
خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافا
فروا اجتماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجتماع يكون
التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجتماع الذي

عندنا

ثبت

ثبت ثم رجع واحدا منهم اجماع مختلف فيه ايضا
واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون
سند الاجتماع ضرب الواحد والقياس عندنا وعند
البلخى لابد من قطعي قلنا يكون الاجتماع لغوا
وكونه حجة ليس من قبيل دليل بل عينة كرامة
بهذه الامة واما الناقل قلنا ذكرنا في فصل السنة
وهو تعدية الحكم من الال
الي الفرع بعلته متحدة لانه لا يجوز اللفظة اي اثبات
حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل القيس عليه
والفرع القيس فقد قيل عليه ان التعدية يوجب ان لا
يسبق الحكم في الاصل وهذا باطل لانه التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقائه
في الاصل في وضعا اللغوي الا يبري ان تعدية الفعل
هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق
بالفعل ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا

انه لا يتصرف ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت
في الفرع ايضا ولا حاجة الي ان يقال تعدية الحكم للمخالات
التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متخذا من حيث النوع
وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا نذكر
بجد اللغة احتراز عن دلالة النسخ وذكر هذا القيد
واجب لانفاق العلماء على الفرق بين دلالة النسخ
والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس
والتعدية حكم فالقياس تبعه ان العلة في الاصل
هذه ليست الحكم في الفرع وذكر في الامام ان العلة ركن
القياس والتعدية حكم فالركن ما يتقوم به الشيء
والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة
ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيينها
ان العلة في الاصل هذه الشيء ليست الحكم في الفرع
حتى لو عطلت بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي

لا يكون

لا يكون هذا التعليل قياس وهذا السن من جعل
القياس تعدية واشتباها للحكم في الفرع معلل بالقياس
والعلة لا بد وان تكون خارجة من العلول وعلة اثبات
الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالسبب اذ بين الاصل
والفرع في العلة ليست السبب اذ بينها في الحكم وهو
يفيد غلبة الظن بان الحكم هذه الا انه مثبت له ابتداء اي
القياس مفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة
الفرع هذا كما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى
لان القياس مثبت الحكم ابتداء لان مثبت الحكم ابتداء
هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لامثبات
واصحاب الظهور نفوه فبعضهم على ان لا عبرة
للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشريعة
لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادا
من الكتاب والقياس انما يكون مجزئيا لا يوجد بالكتاب

وقوله ولا يضرب ولا يبس الا في كتاب مبين المراد
بالكتاب الوصع المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ
وان كان المراد القران فالتمسك به كما ذكرنا في
قولنا بانا الكلي شيء وقوله هم ففاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوها وافعلوا الفظ الحديث هكذا لم يزل
امر بنو اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
التسبايا ففاسوا الي اخره ولانه العمل بالاصل
ممكن وقد دعينا اليه قال انه تعالى قل لا اجد فيما اوتي
الي محرما اي دعينا الي العمل بالاصل وهو الاباحة
والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل
لا اجد فيما اوتي الي الاية فكل ما لا يوجد في كتابه
تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة
الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على اليبس
القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف
الضهير بوجه الي الاثبات المذكور في حق تعالى ولانه

طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد
بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في ذلك
كالمقدرات مثل اعداد التركعات وما يترتب عليها
الشرعية التي لا مدخل للعقل في ذلك كما بخلاف
امر الحرب وقيمة المتلفات ونحوها فان العمل
بالاصل لا يمكن هنا وهي من حقوق العباد وهي تترك
بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها
القياس والعمل بالركي اتفاقا فيصح ثبوت بعض
الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا
امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اقا بالتمسك
او بما ذات الكواكب ونحوه ولا اعتبار بحول علي
الاتفاظ بالقرون الي فان النص المتمسك
به للقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتفاظ يدل

عليه سياق الآية وقوله تعالى وش ورحم في الامر
محمول على الرب ان تمسك به احد على صحة العمل
بالرأي في الاحكام الشرعية فنقول انه محمول على امر الرب
ولن قوله تعالى فاعتبروا واولا اعتبارا ورد الشئ
الي نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب
واللفظ عام يشمل الاتفاظ وكل ما هو في الشئ
الي نظيره واستغناء من العبور والتركيب يدل
على التجاوز والتعدي فيدل على الاتفاظ عبارة وعلى
القياس اشارة لانه الاتفاظ يكون ثابتا بطريق
المنطوق موان سياق الكلام له والقياس يكون
بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له
سئلنا ان الاعتبار هو الاتفاظ لكن يعنى القياس
دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان
على تقريره ان المراد بالاعتبار اشارة الشئ الي نظيره
فالانه سلم ان المراد بالاعتبار الاتفاظ ومع ذلك

يدل

يدل على القياس بطريق دلالة النقص التي هي في الخطاب
وطريقها اي طريق دلالة النقص في هذه الصورة ان
في النقص تكرار الله تعالى هلاق قوم بناء على سبب
وهو اعتراضهم بالعقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
ليكن عن مثل ذلك السبب لا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالجاء لانه العلم بالعلته يوجب العلم بكل فكذلك
في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه
من غير اجتهاد فيكون دلالة نقص الاقياس حتى لا يكون
اثبات القياس بالقياس فالله تعالى في سورة الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم امنتم حصونهم
من الله فاناهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في
قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالا
اعتبار الاتفاظ معناه اجتنابا عن مثل هذا السبب
لانكم ان اتيتم مثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء

فلما اذفل فاء التعقيب على قوله فاعتبر واجعل القضية
المذكورة علته لوجوب الانفاظ وانما تكون علته لوجوب
الانفاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود
التسبب يجب الحكم عليه بوجود السبب حتى لو لم يقدر معه
القضية الكلية لا يصدق التعليل لانه التعليل انما
يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون في
هذه الجزئية صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت
وجوب القياس في الاحكام الشرعية وعده المعنى
يعبر عن لغة الغاء وهي التعليل فيكون مفهوما
بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلما يلزم
الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص
مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف
فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظيره
وانما اورد هذا نظيره لانه لما ذكرنا القياس
في الاحكام الشرعية اعتبارا سبب الاعتبار في الامور التي

يتعظ

يتعظ بها اذ ان بين كيفية الاعتبار في القياس
وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الخطة بالخطة
بالنصب اي بسبب الخطة ولما كان الامر للميجاب والبعض
مباح يصرف اليه قوله مثلا بمثلي يصرف الينا قوله
مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرحان مقبوضه يصرف الينا
اليه القبض حتى يبر القبط شرط للرحم فيكون هذه الحال
والراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل
ادبوا اي الفضل على القدر لانه فضل حال عن عوض فكم النص
وجوب السواة ثم الحرة بناء على قوتها والذاتي اليه
الحكم القدر والجنس اذ بهما اثبتت السواة صورة
ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر الكميات والموزون
اعتبرنا بالخطه وايضا حديث معاذ بن عطف على قوله
فاعتبروا وحديثه ان النبي صم لما بعث معاذ الي اليمن
قال له بدم تعضي قال بما في كتاب الله تعالى قال
فان لم تجز في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فان لم تجد ما فني
به رسولا ثم قال اجترده براه فقال النبي صلى الله تعالى عليه
واسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسولنا لما يرضى به رسول
وقدر وينا ما هو قياس عندم في اخر كل سنة
وهو قوله دم ارايت لو كان علي ابيك دينا ودين
قبلة الصائم وعمل الصالحة ومناظرتهم في ابي
في القياس اشهر من ان يخفي ثم شرع في جواب الدلائل
المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبينا
بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ
ولما كان التابن بالقولين تابنا بمعنى النقص يكون النقص
دالا على حكم القياس بطريق التبيان وانما قوله دالا
رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله
بعض لفظا وبعض معنى فالحكم في القياس عليه يكون
موجدا في الكتاب اعطاك والحكم في القياس عليه
واعتبار معناه في القياس واما منكر القياس

فانهم

فانهم علموا بنظم الكتاب حفظا وادوا عن اعتبار
قواه واخراج الدرر الكسوة عن بخار معناه وجرهوا
ان القرآن ظهرها وبطان وان لكل احد مطالعا وقد
وفق الله العلماء التراسخين العارفين ذاقوا
الكتاب وكشف قناع الاستتار عن جلال معاني
التمثيل وانكاره عليه السلام لقيس بن اسرايل
بناء على جبهتهم وتقصيرهم لا يقدح في قياسنا والعل
بالاصل ابي القاسم يجب عمل بلا دليل لانه وجوه شتى
عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات توجد
بعد عدمه وتقدم بعد الوجود وقيل لا اجوس امر به
اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنقص اي بل هو امر بالعمل
بالنقص وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد
حرمه فيما اوتي الله النبي ثم يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم
وشي نقول ايضا بان لا يجوز لنا ان نؤم شيئا مما في الارض
بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النقص والظن

ط قوله

كاف للعلل جواب عن قوله تعالى فلم يزلنا جاثية
 شعبته وهو تصرف في حقه باذن تعالى ولا يخل به
 اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله
 ولا مدخل للعقل في دركها بشرطه اي شرط
 القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها
 ان لا يكون حكم الاصل اي القياس عليه مخصوصا به
 اي بالاصل بنحو كشمها ذمة والاحكام المحصورة
 بالبنية ثم وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن
 القياس هذا هو الشرط الثاني وهو ان
 بان لا يدركه العقل كاعداد التركعات او يكون
 مستثنى عن سنده كما كل الناس فانه بنا في
 ركن القصور اي العدول عن القياس باحد الامرين
 اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علقته
 وحكمته كاعداد التركعات او يكون حكم الاصل
 مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الغطر

ط اخرج

قوله تعالى فلم يزلنا جاثية
 قوله تعالى فلم يزلنا جاثية
 قوله تعالى فلم يزلنا جاثية

من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سنده
 لا يقع القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على
 الاكل ناسيا وكنقوم المنافع في الابارة وان
 مستثنى عن سنن القياس لانه اي القصور
 يعتمد الاحراز والاراز يعتمد البقاء ولا يبقاء للارض
 وان منع استحالته بقاء الاراض فمثل هذه الاراض
 اي المنافع لا شك في استحالته بغيرها فالقياس
 يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان مستثنى
 عن سنن القياس لا يقيس تقوم المنافع في الغيب
 على تقومها في الابارة وان يكون المعدي حكما شرعيا
 هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بغيره وكثيره
 وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اي الكتاب والسنة
 والاجماع من غير تغيير الي فرع متعلق بالمعدي
 وهو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا يفتى فيه
 اي في الفرع والمراد نفس والى على الحكم المعدي او عدمه

تقومها

لا مطلق النقص فلا يثبت القصد بالقياس عند تفرع
قوله حكماً شرعياً وإنما لا يثبت اللغة بالقياس لما بيننا
في الحقيقة والمجازة في الوضع قد لا يراد بالقياس كوضع
الفرس والابل ونحوهما وقد يراد بالقياس كما في القارورة
والنظر كى رعاية المعنى إنما هي لاولوية الوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرائها فيه
فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ بهذا المعنى
من سائر الاغراض كالخمر وضع لشرب خصوص بمعنى
وهو الحامزة فلا يطلق على سائر الالتهبة لانه ان
اطلق مجازاً فلما نزع فيه لكن لا يحل عليه مع ارادة
الحقيقة وان اطلق حقيقة فلما بدى وضع العوب
وكذا الزنا للواطه ولا يقال الذي اصل للعلاق
فيكون اصلاً للظهار كما سلم هذا تفرع قوله
من غير تفسير لانه الحكم في الاصل وهو السلم حرمة تنهيه
بالكفارة وفي الذي حرمة لا تنهيه بها لعدم صحة الكفارة

عند لعدم اهليتها بها وكذلك لتعليل الزنوا بالعلم
فانه يوجب في العدد بيت حرمة مطلقة وهي في الاصل
مقتدة بعدم التساوي حتى لو روي التساوي
لابقى الحرمة في الاصل وهو الحفظ والشعبه والتمر
والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدد بيت لانه
التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
ليست بكميله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعاً
ولا يفتح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار
هذا تفرع قوله الي فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لانه
عذره دون عذر النسيان ولا يصح انما كان في الفرع
نقص هذا بيان تفرع قوله هو لانقص فيه لانحان
كان موافقاً للنقص فلا حاجة اليه وان كان مخالفاً
يبطل الضمان في قوله ان كان وقوله فلا حاجة
اليه وقوله يبطل للجماع يرجع الي القياس وان لا
يغير اي القياس حكم النقص هذا هو الشرط

الرابع فلا يصح شرطية التملك في طعام الكفارة قياساً
على الكسوة لأنها تغيير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا شرط الايمان بكفارة في البين
قياساً على كفارة القتل بما انفك النقص وكذا السلم
الحال قياساً على المؤجل بما انفك قوله وم الى اجل معلوم وايضاً
لم يعده ايماناً في تركه كما هو في الاصل فهذا بيان
انه في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين
احدهما انه غير للنقص والثاني انه الحكم لم يعده كما هو
في القيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بنا في
المشروط الثالث بطلان هذا اذا في الاصل جعل
الاجل خلفاً عن وجود العقود عليه يمكن تخصيصه
وهنا السقطه فان قيل انتم غيرتم ايضاً
قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسوء
بسواء فانه يعنى القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النقص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل

مع عدم التسويج بالتعليل بالقدراي قلتم ان علة
الترجيح هي القدر والبسوس والقدراي للكيل غير موجود في
بيع الخفنة بالحفنتين ملاجري فيما تروا فهذا التعليل
مغير للنقص وكذا في دفع القيمة في الزكاة اي غيرتم
النقص وهو قوله عليه السلام في خمس مما لا اله الا انت
شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء
دون القيمة وفي مصرفها الى صنف واحد اي غيرتم
النقص التام على مصرفها الى جميع الاصناف وهو قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية
بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع
الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيمة
بل الكل لانه الظاهر والدان فيه خلقتا لتحويل صبح
الاشياء والتبتمس بها الحاجة وفي دفع عين
الواجب يدفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير
الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره واذا قلتم قد

الاضافي لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة
 فيجوز الصرف الي سفي واذا توجده في الحاجة فالتعليل
 بالحاجة في صورتين مغير حكم النص وفي جواز غير
 لفظ تكميل لا فتاح اي غير تم النص وهو قوله تعالى
 وربك فكبر بالتعليل بانه المراد بتعظيم الله تعالى
 فيجوز ما يلفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي اذالة
 الخبث بغير الماء اي غير تم النص وهو قوله وماء
 طهور قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا
 في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله الاء
 بسواء والتسوية العينية شرعا في الطعمومات
 التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلما سلم
 ان يبع القليل والكثير كما يتكلم لا يقتل حيوانا الا بكمين
 فانه معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بكمين
 الا بكمين فقتل حيوان لا يقتل بالكمين كالفيل
 والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تفسير

اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان التصرف
 خلت مع وسعها ضرورة دفع الحاجة وهي تحثه فلا بد
 من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم
 تغيير للنص اذا كان الاصل وهو اشارة مثلا واجبا
 للفقير لعينه وليس كذلك فان التركة عبادة
 محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن
 سقطت في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة
 النص لانه وعد اوراق الفقراء بقوله تعالى الاعلى
 الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء ما لا يستمي ثم امر
 باداء تلك الموعود وهي الارزاق المختلفة من ذلك
 المستمي ولا يمكن ذلك الا باالا استبدال فيكون
 منضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان بعد موعود
 مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باديها من مال معين
 عنده يكون اذا نابا الاستبدال فكلما هتاففت
 حكمان جواز الاستبدال ومطابقة عين الشاة لان

تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النقص
وانا الحكم الثاني المستفاد من قوله في الخمس الشريعة
من الابل شاة فقد علناه بالحاجة فان الصدقة
مع وسهنا حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم
يكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة
للصرف الي الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا
لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه
تغير النقص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت
بالنقص لا بالتعليل فيكون تغير النقص بالنقص مجتمعا
مع التعليل في حكمه ليس فيه تغيير النقص وهذا معني
قول فخر الاسلام فصار التغيير مجتمعا للتعليل بالنقص
لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف
الي الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابدء اليد ليصير
مصروفنا الي الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الرقة
فعلناه بالتقويم وعديناه الي ساير الاموال

معناه

معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابدء يد الفقير
قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف
الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي
حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فتقوله صلاح الصرف
اي صلاح الحمل وهو عين الشاة مثلا للصرف الي
الفقير وقوله ليصير مصروفنا غايته للصلاح
اي صلاحية الشاة للصرف الي الفقير ليصير مصروفنا
اليه بدوام يده فتقوله الي الفقير يتعلق بالصرف
وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح
وبدوام يده يتعلق بعقد مصروفنا وقوله حكما شرعيا
خبر صاهر فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله
ان الصدقة واقعة في الابداء لله تعالى وفي البقاء
مصروفنا الي الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابداء
حقا الفقير حتى يلزم تغييره من غير اذنه وعده المسئلة
مع العبارة من مشكلات كتب الصحا بنافيس

الاصول وذكر الاصناف بعد المصارف فانه قوله
 تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكر وان اللام
 للعاقبة لا للتملك وانما يلزم تغير النص لو كان
 اللام للتملك فيلزم 2 دفع ملك شخصي لشخص
 اخر وانما قلنا ان اللام ليست للتملك لانت
 الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد به الجمع
 لما عرفنا ان 7 في التعريف اذا دخل على الجمع بطل
 الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضوع
 لو اراد الجمع لكان المراد جمعا مستغراقا ان
 جمع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير
 مراد اجمالا لانه ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصد
 على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد علي ان اذا اريد هذا
 يبطل مذهب الشافعي وانما يمكن الجمع مراد كان مراد
 الجنس مراد من جنس الصدقة لجنس الفقير والمكن
 من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتملك

الذي

الذي ويرى التوزيع على الافراد فيكون بعد المصارف
 والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ او
 يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقا
 بين الكبير باو والعظمة فان جاء في الحارث الالهية
 الكبير باو رائي والعظمة ان لم يجرى فالكبير باو صفة
 من صفات الله تعالى بمنزلة الراد والاشان والعظمة
 بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على
 البطون فلما يكون الله اعظم واجل بمعنى الكبر لكن
 نقول قوله تعالى وربك فكبير لا يراد به قل الله الكبير
 لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى نعمناه
 وربك فعظيم اي قل وافعل ما فيه تعظيم الله تعالى
 والفرق الذي بين الكبير باو والعظمة لا يفيد لانه
 ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعني
 بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاحكام
 واثبات المعني المشترك بين التعظيم والتكبير

ذكر

والاجلال على انه ليس لبعضهما ان الله صفة على البعض
 كلياً اذ كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود العظيم
 فكل لفظ في التعظيم يكون في معني انه كبر وقوله فاداء
 القيمة راجع الي سلة دفع القيمة وانما ذكره ههنا لانه
 فيه وفي سلة التكبير معني مشترك وهو كونها في المعني
 المنصوص فلهذا جمعها في سلك واحد واستعمال الماء والاذالة
 العجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال
 على قوله تعالى وانزل من السماء ماء وظهور اذ قوله ثم الماء
 ظهر مرفيع واد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس يظهر
 وان اورد قوله ثم حثبه واقر تصديقه ثم اغسليه بالماء
 فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا
 بالذات بل المقصود وهو الاذالة وانما لا يزال الحشر
 بسائر المباحات لكونه غير معقولة في الاصل وهو الماء
 بخلاف الحشر فان اذالة معقولة ولا يفران يلزمها
 امر غير معقول دفعا للخروج وهو ان لا يخس كل ما يصلح

الي

اليه ولان الماء مطهر طبعاً فيزول به كلالها وغيره كالتحلل
 مثلاً فالع ميزول به الحشر لا الحشر فان قيل صلح لنا
 كان اذالة الحشر غير معقولة ورجب النية كالتبسم قلنا
 الجواب يأتي في فصل النافضة العلة قيل
 العرف ويشكل بالعلامة اختلغوا في تعريف العلة فقال
 البعض هي العرف اي ما يكون والا على وجود الكبر وقالوا
 العلة الشرعية كقهرها معوقات لانها ليست في الحقيقة
 بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا تدخل العلامة في تعريف
 العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لانه لا يكافئ
 بالنسبة اليها مضافة الي العلة كالملاك الي الشراء والقصاص
 الي العتق ويمسك الاحكام مضافة الي العلامة كالرجوع الي
 الاحصان فلما بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل
 المؤثر في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا
 العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود شيء كالشمس
 للمضوء والنار للافراق والبعض ابطوا تعريف العلة

ط
 ٥٥

بالموثرة فاتها في الحقيقة ليست بموثرة بل العلة الشرعية
 كلها موثرات لان الحكم قديم فلما يوثر فيه الحادث والجواب
 عن هذا اننا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى
 فانه لا يجاب الله تعالى قديم والوجوب سادس فالمراد
 من الموثرة في الحكم ليس انه يوثر في الاجاب القديم بل في الزمان
 الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر
 حادث كانه لو لم يكن مثلاً فالمراد بكونه موثراً ان الله تعالى حكم
 بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كاقصاصه بالقتل والافراق
 بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية ~~والشرعية~~
 والشرعية فكل من جعل العلة العقلية
 موثرة بذواتها يجعل العلة شرعية كذلك وهم المعتزلة
 وكان النار علة للافراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
 الافراق فان القتل العمد بغير من علة لوجوب القصاص ايضا
 عقلاً ولكل من جعل العلة العقلية موثرة بمعنى انه يوثر
 العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الله

الافراق

الاثر اراق عقيب مما است النار لاثرتها موثرة بذواتها يجعل
 العلة الشرعية كذلك بان حكم الله تعالى بان كل ما وجد ذلك الشيء
 يوجد عقيبه الوجوب بس وجوب الاثر اراق عقيب مما است
 النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة على
 علي ما عرفت في الكلام الا ان يقال بالنسبة اليها فان الاحكام
 تصاف الي الاسباب في صفاتها فانها ميتلون بنسبة الاحكام
 الي الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان
 في الحقيقة المقنول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام
 مضافة الي الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل
 الباعث لا على سبيل الاجاب بعض الناس عرفوا
 العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثاً للشارع على شئ
 الحكم كما في قولك جيتك الاكرامك الاكرام باعث على النبي
 والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
 للنفس و قوله لا على سبيل الاجاب احتراز عن من جعل
 المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندكم

علم

علي ما عرف ان الاصل للعباد واجب علي الله تعالى عند علم
 الخشتل علي حكمه مقصودة للشرايع في شرعية
 الحكم هذا تفسير الباعث للعكبي سبيل الايجاب فالمراد من
 الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتتلا علي الحكمة
 ان ترتب الحكم علي هذه العلة محصل الحكمة فان العلة
 لو جوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور
 اشتتال علي الحكمة الا بهذا المعنى من جاب نفع اي الي العباد
 او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني علي ان افعا الله تعالى
 معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصل لا يكون
 واجبا علي الله تعالى فضلا في المقترنة وما بعد عن الحق
 قول من قال انها غير معللة فان بعضه الانبياء عليهم السلام
 لا يعتدوا الخلق الحق واظهار العورات لتصد بغيرهم فمن
 فمن اكثر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقن
 الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا
 ليعبدوا الله مخلصين له الدين وامثال ذلك كثير

و
 بها
 اي بعض الوجوه

في القرآن ودالة علي ما قلنا وايضا لو لم يفعل الوضوء
 اصلا يلزم العبث و دليلهم انه ان فعل للفرض فان لم
 يكن حصوله ذلك الغرض اولي به من عدمه امتنع منه فله
 وان كان اولي كان مستكلا به فيكون ناقصا في ذاته
 وقد قيل عليه انه انما يكون مستكلا لو كان الغرض اجمعا
 اليد وهذا راجع الي العبد واجبا بوعا عن ذلك ان تحصيل
 مصلحة العبد وعدمه ان يستويا بالنسبة اليه لا يكون
 غرضا له وداعيا الي الفعل لان في يلزم الترجيح من غير مرجح
 وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فضلا اولي فيلزم الاستحباب
 اقول هذا الجواب غير مرضي لاننا سلم انه ان استويا بالنسبة
 اليه لا يكون غرضا وداعيا ولان ان الترجيح من غير مرجح
 لم لا يجوز الا اولوية بالنسبة الي العباد مبرها وكون العلة
 هكذا يستوي وتجب اي كونها بحيث تجلب النفع الي العباد
 او يدفع الضرر عنهم يستوي وتكتبه والوصف بالشك ما تجلب
 نفعا او يدفع ضررا وقد قال الامام القاضي ابو زيد النعماني

ذكره

ما لو عرض علي العقول تلقته بالقبول وقد ذكرنا
انه المنكب اما حقيقي واما افتناعي فالحقيقي اما
لمصلحة دينية كرياضة النفس ونهذيب الافلاق
فالوصف المنكب كاللون وشهود الشهر والحكم ونحوها
الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقررها
اودنيوية وهي اما ضرورية وهي حكمة حفظ
النفس والمال والنسب والدين والعقل فريضة الحمة
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضيعة
وهو الزنا والجراد وورثة السكران والوصف المنكب
هو العقل العد العدوان والسرقة والغصب مثلا
والزنا وورثة الكافر والاسكار واما محتاج
البر كما في تزويج الصغيرة فالوصف المنكب هو
الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون
المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يموت الكفو لا

الي بدل

الي بدل واما ان لا يكون ضرورة ولا محتجا اليها بل التحسين
كحكمة القاذورات فانها رتبة ليجسستها وعلو منسوب
الادبي فلا يحسن تناولها والافتناعي ما يتوجه انه منكب
شتم اذا توصل يظهر خلاف كجاسة الحجر لبطان بعضهم
فمن حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة
وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة الجيدة لا تعتبر
في كل فرد لخفايتها وعدم انضباطها بل في الجنس
فيضاف الحكم الي وصف ظاهر منضبط يدور معها
اي يدور الوصف مع الحكمة او يعلب وجودها اي وجود
الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم علي
الوصف يكون محصل الحكمة دائما او في الاغلب كالسفر
مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة
عني دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في ضرورة وجود
الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة ضرورة

ثم الشقة غالبه الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة
على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الاغلب وهنالك البحث الاول للاصل
في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال
الرهرة ليست بنجبة لانها من الطوائف والطوائف
عليكم فتعليلهم دل على هذا النقص معلل وان عدم
نجاستها معلل بالطوائف لان النقص موجب بصيغة
لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعث
محمول وعند البعض هي معللة بكل وصف الامانع
لان كل وصف صالح لمزيد التعليل والنقص مظهر
للحكم فالعلة داعية جواب عن قوله ان النقص موجب
بصيغة لا بالعلة اي نعم النقص موجب للحكم بصيغة
في الاصل بمعنى انه مظهر للحكم بصيغة لانه داع
الي الحكم بل الذي الي الحكم هو العلة والتعليل للثبات
الحكم في الفرع جوابا عن قوله ان النقص

موجب

موجب بصيغة اي نعم النقص موجب للحكم بصيغة في الاصل
لا في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحو انما نغفل للثبات
الحكم في الفرع لا في الاصل وعندنا في معللة لكن لا بد
من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعده وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها
وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قاله في من الكيل
على ان هذا النقص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون
من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث التبرعوا
ان قوله لا يبدو يجب التعيين وذلك من باب الروايات
لانها شرط تعيين احد البدلين احتراز عن الذين
بالدين فانه من نهى عن بيع الكاكي بالكاكي شرط
تعيين الاخر احتراز عن شبهة الفضل فان المنقذ
منزلة على النسبة وقد وجدنا هذا الحكم منقذيا
حتى لا يجوز بيع الخنطه بعينها بشيء غير عينه
اجماعا وشرطا في قوله التقاضى فيه بيع

الطعام بالطعام فاذا وجدنا معللا في ربو النسفة
معللة في ربو الفضل ايضا لانه ثبت منه لان الربوا هو
الفضل الثاني عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا
الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا
في النسفة وهو بيع الحنطة بعينها بشعيرتين عينة
فشمية الفضل قائمة لاحقيقة الفضل هذا ما قالوا
واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النسق
معللا في الجملة في غاية العسوبة لانه التقليل ان توقف
على تعليل افر التقليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل افر
يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض
التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عنه هذا
باننا المشروطنا في العلة التأشير وهو ان يثبت بالفتق
او بالجماع اعتبار الشراج جنس هذا الوصف او فوعه
في جنس الحكم او نوعه لا يثبت التأشير الا وان يثبت
كون هذا النسق من النصوص المعللة لانه كلما يثبت

اعتبار

اعتبار الشراج جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم
او نوعه يثبت ان هذا النسق من النصوص المعللة الثاني
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالشمية للزكوة في المضروب
عندنا فارة الذهب والفضة خلقنا ثمننا وهذا الوصف لا يخلقه
عنهما حتى تجزى الزكوة في الحلي والمزبوعه ومارضا
كالليل للربوا فارة الكليل ليس يلزم من الحنطة وغير
فانها قد يباعان وزنا وطلايا وفضيا على ما يأتي في المسح
اي ليس جنس قوله في الاستفاضة انه دم عرق النخ وهو اللحم
مع وصف عارض الدم لحم جنس والانفجار وصف عارض
وهو كقولهم ارايت او كاره على ابيك دين فاس النبي
ازداد قضا والحج عن الاب على اذواقضا ودين العباد
عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين
لزوم تنفي للزعة وقوان في الدررانه مملوك تعلق عمقه
بمطلق مورع المولى فلما يباع المولد فيه فيس عدم جواز
بيع الذئب على عدم جواز بيع اسم المولد والعلة كونها مملوكين

278

صاف عنقهما بطلق موت المولي وهذا حكم شرعي وانما
 قال بطلق موت المولي احترازاً عن المدبر المقيد لقوله
 ان من بهد المرض فانت زوم كما كالليل ونحوه وغير
 مركب وهذا ظاهر ومنصوطة وغير منصوطة كما نافي كسنة
 ولا يجوز التعليل بالعلة القاهرة عندنا وعند الشافعي يجوز
 فان جعل علة الترويح الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة
 على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اليغيرهما اذ غيرهما
 لم يخلق ثمنه والخلاف فيما اذا كانت العلة مستتفة العلة
 انما اذا كانت منصوطة فيجوز عيلتها تطلقاً لان الحكم في الاصل
 ثابت بالنقض سواء كان معقول العين اولاً وانما يجوز التعليل
 للاعتبار ليس للعبء بيان كنية احكام الله تعالى وما
 قالوا ان غاية لا ينحصر في هذا اي في الاعتبار وغايرة
 ان يصير الحكم قربة الي القبول ليس شبي اذ الغايرة الغزيرة
 ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
 فوقف عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل

انما

في

في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
 التعليل على علمه بان هذا الوصف حاصل في غير مورد
 النفس واعلم ان كثيراً من العلماء قد تحيروا في هذه
 المسئلة واستبعدوا مذهب اي صيغة في ما توها
 من رسم ان الحق ان يتفكر والاولا في استنباط العلة
 في ان العلة الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة
 فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة
 الاصل يتعدى الحكم والآيل يقتصر الحكم على مورد النفس
 او مورد الاجماع يقتصر الحكم انما يتوقف التعليل على التعدية
 او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى
 فاقوله هذه المسئلة مبني على اشتراط التأثير
 عند اي ح و على الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى
 التأثير اعتبار الشارح جنس الوصف او نوعه
 في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصراً
 على مورد النفس غير حاصل في صورة ائري لا تحصل

في

علة الفطن بالعلة لانه نوع العلة او جنسها بالمالم يوجد
في صورة اخرى لا يندرج ان الشارع اعتبره او لم يعتبره
وعند الثالث ففي لما كان مجرد الاخاله كما فيا يحصل
العوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النقص فما حصل
الخلافا انه انما كان الوصف مقتصرا على مورد النقص
او الاجتماع يستوعق العوقوف بطريق الاستنباط على كونه
علة عندنا خلافا للثاني فلهذا الذي ذكرنا من معني
الخلافا فاذا عدم صحة التعليل بالوصف القاصر
عندنا وصحة عنده وثمره الخلافا انه انا وصرف مورد
النقص وصفان قاصرون ومتحد وطلب على فطن البحر
ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالتعدي امر لا فعنده
يستنوع وعندنا لا فانه لا اعتبارا لعلة الفطن بعلة
الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا علة الفطن فلا تنزل
علة الفطن بعلة الوصف التعدي المؤثر كما ان توهم
ان خصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فلهذا المعنى لا يمنع

التعليل

التعليل بالوصف التعدي المؤثر فلذا هربنا الا اذا كان
الوصف القاصر يشبه علية بالنقص كقولهم حرم الخمر
لعينها في شبهة علية ويكون مانعا من علية وصف
اخر فان قيل تعليلكم بالشمية المذكورة في الضروب
تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل مقتدي الحالى
فان قيل تقديره الى الحالى لا يدرى على كونه وصفا مؤثرا
وقد جعلتم هذه السئلة مبنية على التاثير قلنا معني
قولنا ان الشمية علة للزكوة في الضروب هو كون
ان الذهب والفضة حلقنا شميين دليل على اثرهما
مصرفين الى الحاجة الاصلية بلهما من اموال
التجارة خلقه فيكونان من مال النامي وتأثير المال
النامي في وجوب الزكوة عرفا شرعا معني كون
الشمية علة للزكوة ان الشمية من جنسها كون
المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسها في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة

الاش
الحق

النماء لا الثمنية مستلزم ولا يجوز التعليق بعلة اختلف
في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخر ان شخص
يصح التكفير باعتاقه فلا يعق اذا ملكه كان العم فانه
اذا اراد عقه اذا ملكه لا يفيد فان هذا الوصف لا يفيد
غير موجود في ابن العم وان اراد عتاقه بعد ما ملكه
فلا سلم ذلك في الاخر وكقوله في ان تزوجت زينب
فكذا تعليق فلا يصح بلا منكر كما لو قال زينب التي
انزوجها طالق لانا تمنع وجود التعليق في الاصل
او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر باعبد عبد فلا يقتل به الحر كالكتاب
اي مكاتب قتل ولد مال يعني بدل الكتابه وله وارث
غير سيده فتقول العلة في الاصل صبره لا المستحق
للكونه عبدا مستلزم ولا يجوز التعليق بوصف يقع
به الفرق كقوله مكاتبه فلا يصح التكفير باعتاقه كما
اذا اوى بعض البدل فتقول ادا بعض البدل عوضا

مانع

مانع الثالث تعرف العلة باصور اولها النص اما صحتها
كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الغني دولة
بينهم سدا او كونه بان يكون مرة له هذا او مرة لذلك
وقوله تعالى لدواك الشمس وقوله فيما رحم من الله
وغيرها من الغاظة التقليل او اياه بان يترتب الحكم
عليه الوصف بالغاء في ايهما كان نحو اطلق رق والارفة
فاقطعوا وقوله دم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة
ملئيا والحق انه هذا صريح لانه الغاء في مثل هذه الصورة
للتقليل فصار كاللام ومعناه لانه يحشر وكذا في لفظ
الترابي نحو زني ماغ فرجم او يرتب على الشق نحو الكرم
العالم ويقع جوا با نحو وقعت امراتي في نهار رمضان
فقالا عتق رقبة او يكون بحيث اولم يكن علة لم يفد نحو
انها من الطوافين والحق انه هذا صريح اذا كلمته ان اذا
وقعت بين الجلستين يكون التقليل اولى بالثانية
كقوله تعالى واما ابري انفس الامارة بالتؤ

ونظا برة كثيرة فاما ان يكون مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون تعديره لان المحذف غير الایاء ونحو اريت
لو كان علي ابين دين الحديث او يفرق في الحكم بين
الشئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو الفارس سحرمان
والزجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والزجل
بحسب وصف الفردانية وضد ما فقوله مع ذكرهما اما
ان يرفع الضمير الي الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين
الشئين او ذكر احداهما اي احد الحكمين او الشئين
نحو العاتل لا يرث فان تخصيص العاتل بالمنع من الارث
مع ساقفة الارث يشعربان علة المنع القتل او يفرق
بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال انه
وان طلقتوهن من قبل ان نسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون
علة لسقوط الفروض او بطريق الغاية نحو حتى يعطرن
او بطريق الشرط نحو مثلما عمل فان اختلف البنان

فيعوا

فيعوا كيف يشتم فاختلفا بالنسب يكون علة يجوز البيع
ولعلم ان اي هذه المواضع ان شتم العلية انما قال ان لم
العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير ستم
نحو واقعت امراتي لانه وان نسب الحكم الي الواقعة لكن يمكن
ان يكون العلة شيئا يستعمل عليه الواقعة كمرتكب حرمة القضا
مثلا لا يمكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القيساما صلا نحو
الشارق والشارقة لان السرقه ان كانت علة فكلما
وجدت يثبت القتل نفسا لا قبائح وكذا لك في زني ما فر
ونحوه وسخرجه وايضا النص يدل علي ترتيب الحكم علي
تلك القضية في واقعت امراتي ونحوها لا علي كونها
مناطلا فانه يمكن ان تكون حرمة الصوم وايضا الغاية
والاستثناء لا يدلان علي العلية وثانيتها الاجماع
كاجماعهم علي ان الصفر علة لسقوط الولاية عليه
في المال وثانيتها بالنسبة وشرطها الملازمة وهي ان يكون
علي وفق العلة الشرعية واطرف ان المراد من ان الشرع

ط يكون

اعتبر عند الوصف في جنس عند الحكم ويكتفي بجنس
هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة
فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة
الي كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس
اقرب كان القياس اقوى الاستدلال علة يتعلق
بقوله ويكتفي بالجنس بعيد هنا والملايم كالصفوة
علة لتبوت الولاية فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول لم تطهارة لسور الهرة بالطواف لما فيها
من الضرورة فان العلة في احدي صورتين العجز
في الاخرى الصواف فالعلتان وان اختلفتا لانها
مندرجان تحت جنس واحد عند الضرورة والحكم
في احدي صورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما
تختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم
الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي

اعتبر

اعتبر الضرورة في حق التحصن وكما يقال قليل البني
يحرم لتقليل الحجر والعلة ان قليلا يدعوا الي الكثرة
والشرع اعتبر جنس عند اني القلوة مع الجماع وكذا
عمل حد الشرب علي حد القذف فانه الشرع اعتبر اقامة
السب الذي مقام المدعوة اليه في القلوة مع
الجماع فانه فيه اقامة الداعي اي القلوة مقام المدعوة
اليه وقد قال علي رضي في حد الشرب اذا شرب سكر
واذا سكر هذي واذا هذي افترج وحد المغترو
ثمانون فاذا وجد الملايم يصف العمل به ولا يجب عندنا
بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملايم كاهلية الشربة
والثاثير كالعذالة وعند بعض الثاثير يجب
بالملايم بشرطه شربة الاصل وهي ان يكون للحكم
اصل معين من نفعه يوجد فيه جنس الوصف
او نفعه وعند البعض يجب وكونه محتملا ان يقع في الظاهر
ان هذا الوصف علة كذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح

الرسالة اي المصالح التي يوفى عليها بمجر كونها محتملة
 تسمى بالمصالح المرسله ويقبل عند الغزالي رحمه به
 اي المصالح المرسله فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع
 لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبره الشرع ^{بمنه} الأبعد
 وهو كونه متضمنا للمصلحة في اثنان الحكم ونوع يقبل
 عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر ^{بمنه} البعيد الذي هو
 اقرب من ذلك الجنس الأبعد اذا كان المصلحة ضرورية
 قطعية كلية كترس الكفار بالسلمين فاذ لم يوجد
 اعتبار الشرع بالجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
 لهذا الحكم اذ لم يعر في الشرع اباقة فقل لم يغير حق لكن وجد
 اعتبار الضرورة في الترخيص واستباحة الحرمه واعلم ان
 قبول المصلحة يكونها ضرورية قطعية كلية كما لو ترس الكفار
 بجمع من السلمين ونعلم اننا لو تركناهم لم نزلوا على السلمين
 وقتلهم ولو رمينا الترس فخلص اكثر السلمين فيكون
 المصلحة ضرورية لان صيانة الدين ^{وغيره} وصيانة

نفوس

نفوس عامة السلمين داعية اليه ^{التي} لا يكون الترس ^{الذي} يكون
 قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس
 السلمين برمي الترس يكون قطعية لافئدة كحصول
 المصلحة في رضى السفر فان السفر مظنة الشقة ويكون
 كلية لان الاحتمال عامه السلمين ومصلحة كلية فخرج
 بقيد الضرورة ما لو ترس الكافر في قلعة بسلم لا يملك
 رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم نسلمهم ان تركنا
 رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا
 كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا
 البعض في البحر باقون لا يجوز طرحهم لان
 المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك
 الجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الترس فقتلوا
 كافة السلمين مع الاسارى والتأثير عندنا انه يقتل
 بنفس او بجماع اعتبار نفعه او جنسه اي نوع الوصف
 في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب

كالتكره في الحرمة وهذا نظيره اعتبار النوع في النزع وقوله
اديت لو تضمنت بما ذكرتم بحجة اما كان يضر كالحديث
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم
دخول شيء اعتبارا في عدم في الصوم وكهمل الولاية
على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار
النوع في الجنس والنوع اعتبارا في جنس الولاية لثبوتها
في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سودا الهرة نظير
نظير الجنس في الجنس فان للجنس ضرورة اعتبارا
في جنس التخفيف وقد يركب بعض الاربعة مع البعض
فاستحوذ كالصفر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس
الولاية والجنس اعتبارا في جنسها فان جنس العجز
والولاية ثابتة على العاقر كالجنون مثلا وقس عليه
البواقي والركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر
قسما واحدا منها مركب من الاربعة واربعة منها
مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ثم ما

لا يكون

لا يكون مركبا وقد سمي البعض اول الاربعة قريبا
والثلاثة ملائمة ثم لا يتخلو من ان يكون له اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وسي
شهادة للاصل وهي علم من اولي الاربعة مطلقا
اي شهادة للاصل اتم من اعتبار نوع الوصف في نوع
الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه
كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم فقد وجد الحكم اصل معين من نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما
وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
وبينهما وبين اغير الاربعة عموم وخصوص في دو
اي قد يوجد شهادة للاصل بدون واحد من اغيري
الاربعة وقد يوجد واحد من اغيري الاربعة بدون
شهادة للاصل وقد يوجدان معا فالتعليق بما

بدون الشهادة محجة وعند البعض يسمى قليلا لا قيس
وعند البعض هو قيس ايضا واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير لا يكون محجة عندنا وتسمى غريبا ايضا اعلم
ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الامل
لما قلنا انها اعم فيكون بكل من قيس اتفاقا
والتعليل باجره الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل
يكون قيس اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعد البعض قيس وعند البعض لا ويسمى تعليل
لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسمية قيس
وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها
اعم من كل واحد منهما من وجه فاذا وجدت بدون
التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف
الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير
غريبا فالغيب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف
الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو

الوصف

الوصف الذي يوجد نوعه او جنسه في نوع ذلك الحكم
لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا
وانما اعتبرنا التاثير لانه ايج القيس امر شرعي فيعتبر
فيه اي في القيس اعتبار الشك وهو ان يكون
القيس بوصف اعتبره الشارع او اعتبره غيره ولان
العلل المنقولة ليست الا مؤثرة لقوله دم انما
من الطوفين والطوفات عليهم وقوله في الستة
ان دم عرق افقر ولانها ردم من العرق وهو الخبث
تاثير في وجبه الطهارة وفي عدم كونه حيا
وفي كونه مضا لارما فيكون له تاثير في التحفيف وقوله
ارابت لو تمحضت الحديث وغيرهما اقيسة
الرسول دم والصحة رضوان الله عليهم اجمعين وعلى
هذا قلنا من فلا يسئ تلبينه كس تخف لان كونه
مسئ مؤثري التحفيف حتى لو لم يستوي حله وانما
قوله كس تلبينه كافي ساير الاركان فغير

معقول وكذا جعلنا الصفة على المولاة بخلاف البكارة
 وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التقييد
 وقد ظهر تأشيرنا ان تأثير المتعين في عدم التقييد
 في الواجب والمفصوب فان ردة الوديعه والمفصوب
 واجبه عليه ولا يجب عليه وفي غير هذا اولا كان هذا الترتيب
 متعينا لا يجب عليه تقييده بان يقول هذا الترتيب هو ردة
 الوديعه فان ردا مطلقا ينصرف الي الواجب عليه وهو
 ردة الوديعه وفي النقل فانه اذا نوي في غير رمضان
 صوما مطلقا ينصرف الي صوم رمضان لتعينه فان
 فرضي رمضان فيه كالنقل في غيره وبعض العلماء
 احتجوا بالتقسيم ان علي عليه السلام في القياس وهو ان
 يقول العلة اما هذا او هذا فقالوا لان ما اطلاق متعين
 الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا
 بان يتبين عدم عليته الغير اي غير هذه الاشياء
 التي يد في غيرها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن

الى النقل تقييد في رمضان ينصرف الى

ان يثبت عدم عليته الغير بالنقض بعد ما ثبت تقليل هذا
 النقص يقبل كما جاء عنهم علي ان عليته الولاية انا
 الصفا والباكارة فهذا الجاع علي نفي ما عداهما
 ويستفح المناط وهو ان يبين عدم عليته الفارق
 ليثبت عليته الشترك الفارق هو الوصف الذي
 يوجد في الاصل دون الفروع والشترك هو الوصف الذي
 يوجد فيهما وعلمنا ان لم يتوضوا الهدي فان علي
 تقدر قبولها ما يكون مرجعها الي النقص والاجماع
 او النسبة وبالاوران وهو باطل عندنا ففسره
 بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف
 وذاذ بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام
 النقص في الحالين اي في حال وجود الوصف وحال عدمه
 ولا حكم نظيره ان المراد اذا قام الي الصلوة وهو متوضئا
 لا يجب الوضوء وانما قعد وهو محدث يجب فعله ان الوضوء
 لا يرفع الحث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء ما يرفع

الحديث وجودا وعدمه والنقض موجود في الحالين اي
اي حال وجود الحديث وحال عدمه والالحكم له لاث
النقض يوجب الحكم وجوب القيام ووجوب الوضوء وكما لم
يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهرا
وانما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوما
المخالفة وموجب النفي غير ثابت في الحالين اما حال عدم
الحديث فانه ظاهر النقص يوجب انه اذا وجب القيام مع
عدم الحديث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود
الحديث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الي الضلوة مع وجود
الحديث لا يجب الوضوء وانما عند القائلين بالمفهوم
فلان هذا الحكم هو مدلول النفي وانما عندنا فلان
وجوب الوضوء وان كان بنا على العدم الاصلية
لكن جعل عند الحكم حكم النقص مجازا فعلم بهذا علية
الحديث اذ لو لانه لا يخالف الحكم عن النقص اصلا
وقوله لم لا يقضي القاضي وهو عضبان فانه يحل

القضاء

القضاء وهو عضبان عند فرخ العلب ولا يحل
عند غيره بغية الغضب لهم ان علل الشرع اما ان
فلا حاجة اليه معني يعقل قلنا نعم في صدق تعالى امانتي
حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الي العطل
كنسبة الملك الي البيع والعصا الي القتل فانه
يجب القضاء مع ان المعتبر مع باطله فلا بد
من التمييز بين العطل والشروط والوجود عند
الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد
يقع في العلة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط
الوجود عند الوجود للعلة لان التخلف مانع ولا يقضي
فيها ثم العلة غير ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها
وقد ذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به
اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لانه لا يقدر في
اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن
ان يكون علة والحكم يخلف عن المانع وهذا التخلف

لا يقع في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة
فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع
فالوصف يكون جزء للعلة بمعنى قولنا ان الخلف
لمانع لا يقع فيها ان الخلف المانع لا يقع في كون
الوصف جزء للعلة ولا يشترط لعدم عند عدم
لان قد يوجد لعلته اذ في قيام النفس في العالمين
ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلاحي
باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء
لان ثبت الحرث بالنفس لانه ذكر في الخلف ذكر
في الاصل ولان المعنى اذا قسم من مضاهيكم والنوا
دليل الحرث ولما كان الماء مطهره دل على قيام
النجاسة فالتقي فيه اية في الماء يعني في ايجاب الوضوء
بدلان النفس اية على وجود الحرث واختار في التيمم
التصريح اى بوجود الحرث وهو قوله تعالى اوجاء
احد منكم من الغائط او الاستسقاء الى قوله

فتيمموا

فتيمموا وايضا فيما جاء اية في النفس اشارة الى ان
الوضوء عند عدم الحدوث سنة ايتاما لا بظاهر
الامر وعند الحدوث واجب بخلاف الغسل فانه ليس
بسنة لكل صلوة وهذا وجوب اخر لترك التصريح
بالحدوث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب
لا يوجد بدون شغل القلب ولا لعل القضاء الا بعد
سكونه هذا منع لقوله فانما يحل القضاء وهو
عضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النفس قائم في
العالمين ولا حكم له ممنوع انا حال وجود الوصف
فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب
كما ذكرنا في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير
مذكور في المتن فعندنا لانه لا يمتنع على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالفرسوم
لان من شرطه مفهوم المتخالف ان لا يثبت التساوي
بين المنطوق والسكون وقد ذكرتم ان القضاء

لا يخل عن اشتغال القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين
المنطوق والمكثور فلم يوجد شرط صحة مفهوم الخالف
فلا يكون النقص حينئذ والاعلي عدم الحكم عند عدم الوصف
فيظن قوله ان الوصف قائم في الماهين والاصح لفصل
لا يجوز التقليل لاثبات العلة كما حدث تصرف موجب للملك
اي لا يجوز بالقياس احدث تصرف يكون علة لثبوت
الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنقص
وهو نهي من التزويج والريبة جواب بالشكال وهو انكم
اثبتتم بالقياس شيئا هو علة لثبوت الشيء وهو الجنس
بانفراده اي بدون الكليل والوزن فاجاب بان هذا
بالنقص وهو قول الزاوي نهي النبي عليه السلام عن الزواجر
والريبة الشك والرد بالريبة هنا شبهة التزويج
وشبهة التزويج اثنائية فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا
وقد باع نسيت لانه للنقد ضرة على النسنة وكون
الاكل والشرب موصبا للكفارة بدلالة النقص وكذا

القصاص في القتل بالمشغل عندها اي ثابت بدلالة النسخ
لا بالقياس المستنبط فلا يرد في اشكال وصفتها
بالجزا اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات
التسوم في الانعام وللاثبات الشرط او صفة كاشم هو
في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكومهم رجالا
او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط وللاثبات الحكم
او صفة كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وصفة
الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالركن
فلا يجوز ابتداء انا فان كان له اصل فيصير كاشتراط
التقاضي في بيع الطعام بالطعام اي عند الشا فني
فان له اي لا اشتراط التقاضي عند الشا فني روافقه
اصلا وهو التصرف ولجوازه بدون اصل اي يجوز البيع
بدون التقاضي عندنا اصلا وهو بيع ساير التسلع
فالاصل ان اشتراط التقاضي عند الشا فني وان كان
اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع التصرف

وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع
سائر السلع فالتعليل لا يقع الا للتعديتية هذا ما
قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول
الامام في الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقال في اخر
الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد في الشريعة
اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا يمس به وان اراد
به انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها
اصل فلا معنى لتحديد هذه الامور بهذا الحكم والما
فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يقع القياس
الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
القياس فانه تعديتية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة والحق في اثبات العلة انه ان يثبت ان
عليتها المعنى اخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه
ذلك المعنى يحكم بعلمية لكن لا يكون هذا اثبات

العلّة

العلّة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى
وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعديلا بالمرسل
وهذا هو المختلف فيه فحمل القياس على وتخي
فالحنفي يستعمل الاستحسان كلفه انهم من القياس الحنفي
فان كل قيس حتى استحسن وليس كل استحسن
قياسا فغيا لانه الاستحسان قد يطلق على غير
القياس الحنفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب
في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اراد به القياس
الحنفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه
الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس
تخيروا في تعريفه وتوقيفه الصحيح هذا وهو انه دليل
يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه
الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوت
بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع الى الاستحسان
وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان في هذا مناهج

فان انكر واحد التسمية فلما مشته في الاصطلاح
 وان انكره من حيث المعنى فباطل ايضا لاننا نقى
 به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة
 القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوي من القياس
 الجلي فلما معنى لا نكاره لانه اما بالاشراك السلم
 والاجارة وبقاء الصوم في الشبان واما بالبيع
 كالاستصناع واما بالضرورة الحياض والابار
 واما بالقياس الحفي وذكر والده اي للقياس الحفي
 قسمين الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني
 ما ظهر صحته وخصي فاده اي اذا نظر اليه بادني
 النظر نرى صحته ثم اذا نظر الى التامل علم انه فاد
 والقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره
 وما ضعف فاده وخصي صحته فاؤل نالنا راجع
 علي اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان
 وهو ما قوي اثره راجع علي القسم الاول من القياس

وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس
 نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الجلي الاستحسان
 نريد به القياس الحفي ولا ننسى هذا الاصطلاح
 لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا علي ثاني
 ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر
 فاده وخصي صحته راجع علي القسم الثاني من الاستحسان
 وهو ما ظهر صحته وخصي فاده فالاول وهو ان يقع
 القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
 من القياس كسور سباع الطير فانه خيس قياس
 علي سوز سباع البهائم طاهر استحسانا لانها شرب
 بمنقارها وهو عظيم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني
 من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة
 التلاوة تؤدي في الركوع فذلك لانه تعالى جعل الركوع
 مقام السجدة في قوله عز وجل لا استحي ان ان الله اشهد
 امر بالسجود فلما يؤدي بالركوع كسجود الصلوة

فعلنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير
مقصود معنا وانما الفرض ما يصلح فواضعها مخالفة للالتزام
فاعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي
بالتركيب حكما ثانيا بتبا القياس وعدمه حكما ثالثا بالاشتراك
واللهي خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاشتراك
فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله وكما اختلفا في ذراع
السلم فيه في القياس بخالفان لانهما اختلفا في سخن
بعقد السلم فيوجب التخالف وفي الاشتراك لانهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التخالف لكن علمنا
بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف التماثل
لا في ذراع السلم فيه في القياس بخالفان وفي الاشتراك
لا وذلك لانهما اختلفا في سخن بعقد السلم فيوجب
التخالف كما في البيع فلهذا قيس جلبي تسبق اليه الاقربا
ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل

في

في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لان زيادة النزاع يوجب جودة في الشوب بخلاف الكيل
والوزن واذا كان النزاع وصفا والاختلاف في الوصف
لا يوجب التخالف فهذا المعنى اضفي من الاول فيكون سخنا
والاول قيد هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على اخصار
القياس والاشتراك في هذين القيسين وعلي اخصار
التعارض بينهما في هذين الوجهين فلم يردت
الاقسام للمكته عقلا وقتلت وبالقياس العقلي ينقسم
كل الى ضعيف الاثر وقوي وعند التعارض لا يرجح الاثر
الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر
والاشتراك قوي الاثر واما في الصور الثالث الاثر
فالقياس يرجح علي الاشتراك انا اذا كان القياس قوي
الاثر والاشتراك ضعيف الاثر فواضع واما اذا كانا قويا
فالقياس ينزح بظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما
ان يسقط او يعمل بالقياس المظهور فلم يردت

الحكم المتبقي وهو ان الاستح لا يخرج على القيس في
هذه الصور الثلاثة ويخرج في صورة واحدة والي صحيح
الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن
وبالعكس فالاول من القيس يخرج على كل استح وتانيه
مردود بقى الاخران فالاول من الاستح ان اي صحيح الظاهر
والباطن يخرج عليهما اي علي قيس الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وتانيه مردود اي ثاني الاستح وهو فاسد الظاهر
والباطن بقى الاخران من الاستح وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه فالنوعين بينهما وبين ازمي القيس ان وقع
مع الاختلاف النوع فما ظهر فيه فاسد باء في النظر لكن اذا
توكلت بين صحة اقوي مما كان على العكس اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين القسمين من الاستح اي صحيح
الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من ازمي
القيس ان وقوع مع اختلاف النوع وهذا في صورته
احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستح

فاسد

فاسد الظاهر صحيح الباطن من القيس وتانيه ما ان تعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستح صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القيس فلا شك انه ما ظهر فيه فاسد باء في
النظر لكن اذا توكلت بين صحة اقوي مما كان على العكس
سواء كان قياس او استحنا ومع اتحادهما ان امكن
فالقيس اولي ايه ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض صحيح الاستح ان صحيح الظاهر فاسد
الباطن قياس كذلك يكون القيس راجح في الصورتين
وانما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القيس والاستح
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستح ان
على صفة كان القيس على خلاف تلك الصفة لان
القيس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل
الشرع وصفه من الاوصاف هلته لحكم بمعنى انه كلما
وجد ذلك الوصف مطلقا او كسما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

بالضدي الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان
كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح كوا كان
جليا او ضحا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا او علة
لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف
في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض
وهذا محال على الشارع تعالى وقدس فعلم ان تعارض
قيمين صحيحين في الواقع ممنوع وانما يقع التعارض
لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوي الاثر واستحسانا كذلك وكذا لا يقع بين قياس
صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع
بينه قياس الظاهر صحيح الباطن وبينه استحسان كذلك
وما ذكرنا من حسن القوة والضعف فعند التحقيق داخل
في هذه التفصيل ايضا لانه لا يخفى اما ان يكون صحيح الظاهر
وفاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخفى من انه اذا توصل
حق الناطل يتبين صحة او يتبين فسادها واذا كانت

فالمعنى

القصة

القصة مختصرة في هذه الاقسام فتقوى الاثر
او تضعيفه لا يخفى من احد هذه الاقسام قطعا
والاستحسان بالقياس الذي يعدي لا المستحسنة
تظهر ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض البيع الربوي
على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليها
قياسا ضحيا لان البايع ينكر تسليم البيع اي انما يخلف
البايع لانه ينكر وجوب تسليم البيع بقبض ما هو ممنوع
في زعم المشتري وانما يخلف المشتري لانه ينكر زيادة
الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في الفن فيتعدي
الي الوارثين اي اذا اختلف الوارثان البايع والمشتري
في قدر الثمن قبل قبض البيع تخالف الوارثان والي
الاجارة اي اذا اختلف المور والمشتري في مقدار
الاجرة قبل استيفاء المنفعة تخالفوا واما بعد القبض
فتسوية بقوله دم اذا اختلف المتبايعان والتسوية
قائمة تخالفوا وشرا اذا اختلفت الي الوارث والي حال

هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة
علي ما يأتي في بعض النسخ زعموا ان الاستحسان من باب
تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص
العلة ان ترك القياس بدليل اقوي لا يكون تخصيصاً
فضلاً في دفع العلة المؤثرة اي الاعتراض الواردة
علي العلة المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه بابع طرق ايج الجواب عنه يكون
باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض
خروج النجاسة علة للانتقاض فموقوف بالقليل
فمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل مقصوب
يوجب ملك اي ملك المقصوب لئلا يجتمع البدل
والبدل في ملك شخص واحد فموقوف بالمدير اي ان
كان ملك بدل المقصوب علة الملك المقصوب ففي
غضب المدير يكون كذلك لكن الحكم مختلف لانه
المدير غير قابل للانتقال من ملك الي ملك عندك

فيمنع

فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المقصوب بان يمنع في المدير
كون بدل بدل المقصوب فانه ليس بدل العين بل بدل
اليد الغائبة فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل عن
اليد الغائبة والثاني منع معني العلة في صورة النقض
اي العني الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة
الي العلة كالثابت بدلالة النقض بالنسبة الي المنصوص
نحو مسح فلا يمس في التثليث كسح الخف فموقوف
بالاستنجاء فيمنع بالاستنجاء المعني الذي يمسح وهو انه
تطهير حكلي غير معقول ولا لاجله اي ولا لاجل انه تطهير
حكلي غير معقول لا يست في السح التثليث لانه
لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في السح
كافي التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو
الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في
صورة النقض وذكره امثلة خروج النجاسة
علة للانتقاض وملك بدل المقصوب علة الملك

المغضوب وصل الائلاف لاصياء المهجته لا ينافي عصمة
المال كما في المحضه فيظلم الجمل الصائيل فنوقض بالمستحاضه
والمدبره مال الباغي فاجاب بثلث الاولين بالمانع لكن هذا
تخصيص العلة ونحو لا نقول به وفي الثالث باننا لانتم ان
حل الائلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت
للبغي اورد الامام في الاسلام المدفع بالكم ثلثة اشلة امرها
رروج الخباسته علة على الانتفاض فنوقض بالمستحاضه
ان رروج الخباسته موجود غير باءون الانتفاض وثانيتها
ان ملاب بدل المغضوب علة لملك المغضوب فنوقض
بالمدبره فاجاب في الاسلام في الصورتين باننا انما تخلف الحكم
في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب بسد فاعلم الحكم
بل هو تخصيص العلة ونحو لا نقول به وثالثها ان حل الائلاف
لاصياء المهجته لا ينافي العصمة كما في المحضه فانه ان اكل
مال الغير في المحضه لاصياء المهجته يجب الضمان فيضفر
الجمل الصائيل فنوقض بمال الباغي ان العاقل اذا اتلف

مال الباغي حال القفال لاصياء المهجته لا يجب الضمان
فعلهم ان حل الائلاف لاصياء المهجته ينافي العصمة
في مال الباغي فانه عصمة مال الباغي لم تنفق بجل
الائلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعي
في الجمل الصائيل وجوب الضمان وبقاء العصمة
فخ لا يكون هذه الصورة نظير المدفع بالحكم بل جاصل
هذا المثال ان العلل ادعي حكما اصليا وهو العصمة
مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي
لا ترفع الابعاض وليس في المتنازع وهو الجمل
الصائيل الابعاض واحد وهو حل الائلاف وقد ثبت
بالقيس على المحضه ان حل الائلاف لا يصلح رافعا
للعصمة فيبقي العصمة في الجمل الصائيل فيجب الضمان
فنوقض بمال الباغي ان حل الائلاف رافع للعصمة
في مال الباغي فاجاب باننا رافع العصمة في مال الباغي
ليس حل ائلاف بل الترافع هو البغي فلهذا لا يكون

دفعاً بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة
في صورة النقص شي اذ هذا معني قوله والضابط
المتنزع من هذه الصورة ان العلة اذا ادعى حكماً
اصلياً لا يرتفع المعارضة كالعصمة ههنا وليس
في المتنازع الأعارض واحد وثبت بالقياس ان هذا
العارض لا يرتفع كما في المحضة فنوقض كمال الباغي
مثلاً فاجاب ان الترافع شي اذ فهذا بيان ان علة الحكم
في صورة النقص شي اذ ويمكن ان يتكلف في ان تصير
هذه المسئلة نظيراً للدفع بالحكم ووجهه ان اراد بالحكم عدم
مناقات حل الائلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجملة
الصائلي قبيح علي المحضة فنوقض بحال الباغي ان حل
الائلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت
فيه لانه الثابت فيه منافات حل الائلاف العصمة
فاجاب بانه منافات حل الائلاف العصمة غير ثابت
لانه العصمة لم تنتف في مال الباغي كحل الائلاف بل انما

انتفت

الشيء اليه هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقص
في هذه الصورة لانه النقص وجود العلة مع تخلف الحكم
وحل الائلاف لا يباين الراجحة ليس علة لعدم منافاة
العصمة لثبوت حل الائلاف في مال الباغي مع المنافاة
فلا يكون نقضاً فلما حل هذه الفاشية في الاصله التام
اورد مثلاً اذ في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثلاً
وهو القيام الي الصلوة مع روج اليه علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير التسبيلي فنوقض بالتيمم اي في صورة
عدم القدرة على الماء يوجب القيام الي الصلوة مع روج
اليه ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب
الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لان لم
عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالتحسين
خوفاً من تحسن فيكون ناقضاً فنوقض بالاختصاص فقوله
الغرض التسوية بين التسبيلي وغيره فانها قد

لكن اذا استمر بصير عفواً فكذلك انا نتم اعلم انه اذا تيسر الزرع
 اي دفع النقص بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة
 النقص مانع قد بطل العلة وان وجد المانع فلا يمكن بعض
 اصحابنا يقولون العلة تجوز بعد الحكم لكن يخالف الحكم
 لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول بطل نقول انما علة
 الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزاء
 للعلة او شرط لها اللهم في جواز التخصيص العكسي على
 الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله
 العكسي على الادلة اللفظية فانه محصور عن العكس ولانه
 تخلف الحكم قد يكون نفس العلة وقد يكون المانع كما في العلل
 العقلية وذكره وان جمله ما يوجب عدم الحكم في السطور
 في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع
 خمسة التي عدت عن هذه العبادة للمساخني
 مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الترمي
 وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فاعلم بسبب التمسك

بيع ط
انقطاع

وكبيع

وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصابكم
 فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من خاصة كما اذا انزل
 بعد الخراج التمسك والمدوات وكخيار الرؤية او من
 لزومه كما اذا اخرج وامتد حتى صار طبعه او من من
 الموت وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين
 بل في الثلثة الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة و
 يخالف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود
 العلة ففي الاولين في الصور الخمس ليس كذلك
 لانه العلة لم يوجد فيها وفي الثلث الاخر العلة موجودة
 والحكم يخلف لمانع فتخصيص العلة مقصورة
 على الثلث الاخر فلها لم يقل في المتن ان الموانع
 خمسة بل قال انما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق
 بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب
 وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك
 على ما عرف في فصل مفهوم الخاتمة ان الخيار

يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم السهل من دخوله
على السبب لان دخوله على السبب يوجب الرضول
على السبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن
الملك ثابتا واتا خيار الرؤية فان البيع صدر
مطلقا من غير شرط فاجوز الحكم وهو الملك لكن
الملك لم يتم لعدم الرضا وبالحكم عند عدم الرؤية
واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم تمامه لتمام
الرضا لانه قد جرد الرؤية لكن على تقدير الرجوع ينظر
المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب
ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه
تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار
الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهذا لا يخفى
ولن ان التخصيص في الالفاظ مجازا فيجوز
وترك العيب بدليل اقوي لا يكون تخصيصا
لانه ليس بعلة في الالة العلة في العيب ما يلزم

من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء وعلي وجوب
التعدية اذ علم وجود العلة في الشرع من غير تقييد
بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما كثرها
او شرطها اي عدم المانع اما كثر العلة او شرطها
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون
لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدمت او نقصت كالمناج العجس
مع عدم الرجوع لانه لا يتقاضى وهذا لعدم في
العدور ومنه فساد الوضع وهو ان
يترتب على العلة تقييد ما يعقبه ولا شك
ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن في الوضع
فيه وما ثبت في د وضعه علم عدم تأثيره شرعا
وكما في مثاله ومنه عدم العلة مع وجود
الحكم وهذا لا يقدح لاضمال وجوده بعلة اخرى

ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه عصب منصب
 التعليل وهذا تفرع جدي ولانه اذا ثبت عليه التفرع
 لا يضره الفارق لكن ان اثبت في الفرع ما نفا يضره وكل
 كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل
 ينبغي ان يورد على سبيل الخالفة حتى يقبل هذا التعليم
 ينفع في السافرات وهو ان كل كلام يكون
 في نفسه صحيحا اي يكون الحقيقة منعاً للعلّة المؤثرة
 فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدي توجيها
 فيجب ان يورد على سبيل النوع لا على سبيل الفرق فلا يمكن
 الجوتي من دونه اقول الشافعي رحمه اعناق الزمان
 تقصروا بطلان حق المترين فيرد كما سبق فان قلنا
 بينهما فرق فانه السبع يحتمل الفرع لا العنق كونه توجيها
 هذا الكلام فيبغي ان نورد على هذا الورد وهو
 ان حكم الاصل ان كان هو الاطلاق فلا اسم الاصل
 محتاج بيع التراهن فان ارادة الحكم فيه البطان

ضرد

فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع التراهن التوقي
 وان كان التوقف اي ان كان الاصل في الحكم التوقي
 ففي الفرع وان ادعيتهم البطان لا يكون الحكم
 تلتين وان ادعيتهم التوقف لا يمكن لان العنق
 لا يحتمل الغش وكقوله في العمد قتل ادمي مضمونا
 فيوجبه المال كالتخطاء فمقول بس كالتخطاء اذ لا
 قدرة فيه مثل اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء
 كامل فلا يجب مع قصور الجنائية وهو الخطاء فان
 اورد على هذا الورد ربما لا يقبل الجدي فنورده على
 سبيل الممانعة فتوجيها هذا اي توجيها هذا الكلام
 على سبيل الخالفة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع
 المال خلفا عن القود وفي الفرع من اياته يعني
 المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود
 لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد
 الحكم عند الشافعي من اياته المال القود فلا يكون الحكمان

الممانعة

نما

متماثلين ومنه الممانعة وهي انا في نفس الحجج
 الاحتمال ان يكون متكاملا لا يصلح دليل
 كالظرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون
 العلة هذا بل غير كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد
 واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر وانا
 في شروط التعليل واوصاف العلة كلونها
 مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض
 اما ان يبطل دليل العلة ويسمي مناقضة او يسهل
 لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمي معارضة
 وتجرى في الحكم وفي علة فالاولي تسمى معارضة
 في الحكم والثانية في المقدمة فتولد واعلم ان المعترض
 هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة
 لا تقسيم المعارضة فاذا عطل العلة فللمعترض
 انه يمنع مقدمات دليله ويسمي هذا مانعة
 فاذا ذكر انعه هذا يسمى مناقضة كما تقول

يعيم

ما ذكرت

ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه ظرد مجرد عن غير
 تاثير اليه اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم
 دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل
 علي ما ذكرت من الدلول لكنه عندي ما ينبغي ذلك
 المدلول ويعيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان
 المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله
 والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى
 معارضة في المقدمة كما اذا قام العلة دليلا
 علي ان العلة للحكم هي الوصف الظلاني فللمعترض
 ان لا ينقض دليله بل يثبت دليله ان هذا
 الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة
 ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال ان
 الاول فاما دليل العلة وان كان بزيادة شيء
 عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل

على تقيض الحكم بعينه فقلوبكم صوم رمضان صوم
فرض فلا ينادي الا بتعيين النية كالقضاء فقول
صوم فرض فستفني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء
لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع
اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع
بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله من التمس ركنا فبشركه
كفعل الوجه فقوله ركنا فلا يستثني ثلثه بعد المال
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كقول الوجه
وان دل على حكم اخر يلزم منه ذلك النقيض سمي
على كقوله في صلوة النقل عبادة لا يقضي في كل
فلا يلزمه بالشروع كالوضوء فقوله لا كان كذلك
وجبه ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع لا بد ان يجب

المضيق

المضيق فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة
اذا فسدت لا يجب المضيق فيها لا يجب بالشروع فقول
لو كان عدم وجوب المضيق في العادة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب
بالشروع والنذر فيلزم الاستواء النذر والشروع
في هذا الحكم والاول اقوي من هذا اي الغلبة اقوي
من العكس لانه جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو
الاستواء اي العترض جاء في العكس بحكم اخر وفي القلب
جاء بتقيض حكمه بتعيين العقل فالغلبة اقوي لانه
في العكس الشغل بما ليس بصدده وهو اثبات
الحكم الاخر وفي القلب لم يشغل بذلك وايضا
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذا الاستواء يكون
بطريقين والمعرضه لم يبين ان الابدان
واثبات الحكم البين اقوي من اثبات الحكم المجمل

وايضاً الاستواء الذي في النوع غير الاستواء الذي هو
في الاصل فهذا هو قوله ولانه يختلف في صورتين
ففي الموضوع بطريق شمول العدم وفي النوع بطريق
شمول الوجود وانما بدليل اخر عطف على قوله فانما
بدليل المعلل وهو معارضة فالصحة وهو اما ان ثبت
تقيض حكم المعلل بعينه او بتغييره او كما يلزم منه ذلك
التقيض كقوله ركن في الموضوع فيسن تلبية كالفعل
فقول مسج فلما است تلبية مسج الخفق وهذا اي
الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى
الوجه فقوله المسج ركن نظير الوجه الاول
وكقولنا في الصغيرة التي لا باب لها صغيرة فتك
كانت لها اب فيقال صغيرة فلما يولي عليها بولاية
الاشوة كاللال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية
بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفى ركنها بالامانة
اي لعدم القايل بالفصل فان كل من ينفي الاخبار

المسج

بولاية الاشوة ينفي الاخبار بولاية العموم وكوجهاً فلذا
نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتج نظر الوجه
الثالث نفي اليها زوجها فكم من وولدت ثم
جاء الاول فهو باحق بالولد عندنا لانه صاحب كونه
صحيح فيقال الثاني في صاحب فرانش فله مستحق النسب
كم من تزوج بغير شهوة فولد فمعارض وان اثبت
حكماً اذ وهو ثبوت النسب من التزوج الثاني لكن
يلزم من ثبوت من الثاني تقييد من الاول فاذا ثبتت
العارضة فالسبيل التبرجج بان الاول صاحب كونه
صحيح فهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضر او اما
الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل
العلية معلولا والمعلول علته وهي قلب ايضاً وانما
يرد هذا اذا كان العلته حكماً لا وصفاً لانه ان كان
وصفاً لا يمكن جعله معلولا والحكم علته نحو الكفار
بمسح يولد بكمهم مائة فيرجم شيعتهم كالمسلمين

لانه جلد الائمة غاية حد البكر والترحيم غاية حد الثيب
فاذا وجب في البكر غاية ووجب في الثيب غاية ايضاً
فانه النعمة كما كانت اكل فالجنابة عليها تكون
افشس في اوجها يكون اغلظ في اذ وجب في البكر الائمة
يجبه في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الترحيم والقرابة
تكررت فرضها في الاولين فكانت فرضها في الازميين
كالركوع والسجود فنقول السلمون انما يجلد بكبر
مائة لانه يرمم شهرهم يعني جعل ليعمل جلد المسكر علة لرحم
الثيب فنقول لا سلم بعد ابل رحم الثيب علة لحد البكر وانما
تكرر الركوع والسجود فرضها في الاوليين لانه تكرر فرضها في
الازميين والحاصل من هذا انه التعليل بوجبه لا يرد عليه
هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود
اصدها على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما
نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالخ فجب
الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفي خلاف

الاشرفي

الاشرفي فقالوا انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فنقول الفرضه الاستدلال من لزوم النذر
على لزوم ما شرع لعنوت التساوي بينهما بل
اشرع اول الائمة لا لوجبه رعاية ما هو بسبب القرابة
وهو النذر فلما يجب رعاية ما هو القرابة الاولى نحو
الثيب الصغيرة يولي عليها في مالها فكذا في نفسها
كالبكر الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه
خلاف الاشرفي فقالوا انما يولي على البكر في مالها
لانها يولي في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة
والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اية لانقول
ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول
كلتاها شرعت للحاجة فيكونان متساويين فاذا
ثبت ادمهما يثبت الاخر به لان حكم المتساويين
واحد وهذه السواة غير ثابتة في السلتين
الاوليين على ما ذكرنا وادعاهما مشكنا رحم الكافر

والقراءة في الشفع الا فير فان اراد ان يبين انه يمكن ان
 في مسألة الشروع في النقل وفي مسألة الثيب الصغيرة
 المخلص عن القلب ولا يمكن للش في هذا في مسألة الترحم
 والقراءة اما في مسألة الترحم فلان الترحم والجلد ليس
 سواء بسواء في انفسهما لانه احدهما قتل والاخر ضرب
 ولا في شرط وطهرهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط
 للاخر وانما مسألة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
 ليس بسواء في القراءة فلان قراءة السورة ساقطة
 في الشفع الثاني وايض الجهر ساقطة فيه فتعوله على ما ذكره
 اشارة على هذا ومنها فالصحة فان اقام الدليل
 على نفي عليه ما اثبت العلة لقبوله وان اقام على عليه
 شي واخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت
 متعدية اليه يجمع عليه كما يعارضها بان العلة الطعم والا
 ذار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا في
 الحكم في الصحة لعدم العلة وهي لا تفيد الا لان الحكم

قد ثبت

قربيت بعلة شي وان تعدي الي مختلف فيه تقبل عند
 اهل النظر للا مانع علي ان العلة احدهما فقط فاذ
 ثبت احدهما انتفي الاخر الا عند الفقهاء لانه ليس
 لصحة احدهما تاثير في ف والاخر في دفع
 العلة الطردية لما عرفت ان العلة اما علة مؤثرة
 وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت
 عليها بالدوران دون الثاثير وهي معتبرة
 عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وبسبب
 علة طردية ففي هذا الفصل تذكر الاعتراضات
 الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي
 اربعة الاول القول بموجبه العلة وهو التزام ما
 يلزمه العلة مع بقاء الخلاف وهو بان العلة
 الي العلة المؤثرة اي يجعل العلة مضطر الي القول
 بمعنى مؤثر في رفع الخلاف ولا يمكن الخصم عن
 تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح كونه في الوضوء

فصل

فيسن تثلثه كمثل الوجه فنقول يس عندنا
ايضاً لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم
وهو امارع او اقل فالاستيعاب تثلثت وزيادة
وان غير وقال يس تكراره يمنع ذلك في الاصل
بل السنون في التركن التكميل كما في اركان القلوة
بالاطالة لكثرة الفعل كما استوعب المحل لا يمكن التكميل
الا بالتكرار وهذا المحل متسع اية في مسح الرأس
المحل وهو الرأس متسع يمكن الامال بدون
التكرار علي ان التكرار ربما يصير غسلاً فيلزم
تفسير الشرع فالاعتراض على التقدير الاول قوله
بموجب العلة وعلي تقدير التغيير مانعة فالحاصل
ان نقول ان اردتم بالثلثية جعله ثلاثة امثال
الفرض فحسب قائلون به لان الاستيعاب تثلثت
وزيادة وان اردتم بالثلثية التكرار ثلث مرات
منع هذا في الاصل اية لان اسم ان الركنية توجب

هذا

هذا بل الركنية توجب الامال كما في اركان القلوة
فالا اعتراض على تقدير ان يراد بالثلثية جعله
ثلاثة امثال الفرض يكون قولاً بموجب العلة وعلي
تقدير التغيير وهو ان يراد بالثلثية التكرار فالأ
اعتراض مما نعه وكقوله صوم فرض فلا يتأدي
الابقيين النية فنسلم موجب لكن الاطلاق تعيين
وكقوله المرافق لا تدخل في الفعل لان الغاية لا تدخل
تحت المعيا قلنا نعم لكنهما غاية للاسقاط فلا يدخل
تحت الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اية يمنع عليه
الوصف الذي يدعي المعال عليه في الفرض لقوله في
مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بالاكل والشرب كذا الزنا فلانم تعلقها
بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع
التفاح بالتفاحين انه بيع مطهون ^ط مجازفة
فترجم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة

ط
بمطهون

بالوصف او بالذات بحسب الازاء فري جائزة للمجاز
 الجيد بالبرية هذا دليل على جواز المجازة بالوصف
 وللمجاز عند تفاوت الازاء هذا دليل على جواز المجازة
 بالذات على حسب الازاء وان ارادها في المجازة
 بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه اي في العيار واما
 في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه
 المسئلة ان ادعين حرة ينتهي بالمساواة لانهم
 امكانها في الفرع وان ادعيت بها غير متناهية لانهم
 في البصرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة
 بيع التفاح بالتفاحين فالما نفع في الحكم ان يمنع
 ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علته في الفرع وقوله
 ولان امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع
 ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلن بالوصف المذكور
 في الاصل وقوله لان في البصرة اشارة الى هذا
 وكقوله صوم فرض فلما بصحح الابنعيين النية

كالقضية

كالقضية فقوله ابعدا النعيين فلانهم في الاصل
 او قبله فلانهم في الفرع اي اذا ادعيت ان الصوم
 لا يصح الابنعيين النية بعد صيرورته متعينا
 فلا نسك هذا في القضاء وان ادعيت ان الصوم
 لا يصح الابنعيين النية قبل صيرورته متعينا
 فلانهم هذا في المتنازع لان الصوم متعين
 في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون
 صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين
 النية قبل صيرورته متعينا لانه لم يكون
 صحة صوم رمضان ممتنفة وهو باطل
 واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد
 باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف
 كقوله في الاخر لا يعنى على اخصه لعدم البعضية
 كابر العم فلانهم ان العلة في الاصل هذا اي
 لانهم ان علة في عدم تحقق ابن العم هي عدم

لان تعيين النية قبل الصوم
 متعينا يمنع في المتنازع

العضية فان عدم العضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعنى
ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه
ليس بمال كالحدة فلان ان العلة في الحد
عدم المالبة وكذا في كل موضع يستدل بعدم
علي العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة
لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت
بعلة اخرى والثالث في اد الوضوع وقدم
تفسيره وهو فوق المناقضة او يمكن الاصرار
عليه بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا
فان العلة اذا تمسك بالعلة الطردية ويبر
عليها مناقضة فترتب تغيير الكلام ويحل علة
مؤثرة ثم يندفع المناقضة كما سياتي في ^{الواقعة} في قوله
في قوله الوضوء واليتم صلها زمانا اما في

الوضوع

الوضوع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليقه للايجاب الفرقة بالسلام
احد الزوجين اي احد الزوجين اللذين اذا لم
قبل الدخول فقد الشاخي بانته في الحال وبعد
الدخول بانته بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
علي الاخر فان سلم فزجه له وان ابي يفرق بينهما
في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده والاقراء
النكاح بعد ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين
قبل الدخول بانته في الحال وبعد الدخول بانته
بعد ثلثة اقراء عند الشاخي فيجعل الفرقة
علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها فاطلة
لنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل
الدخول او بعده ثم في المعنى يقيم الدليل علي
ان تقليده مقرون بفد والوضوع بقوله

فإن السلام لا يصلح قاطعاً للنقطة والردة لا تقبل
عفواً وكقوله ألتاح باطلاق النية يقع عن الغرض
فكذلك بنية النفل فإن بعض العلماء حملوا المطلق
على المفيد فاما هذا الحمل للمفيد على المطلق فهو
باطل وكقوله المطعوم من ذوقه فيشترط
تمثيله شرطاً زائداً وهو التقابض كالنكاح فإنه
يشترط له الشهرة فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر
جعل الله تعالى أوسع التراب المناقضة وهي
بما عهد العباد الي المباشرة كقوله الوضوء والتميم
طهارتان فيستويان في النسبة فيستحقان
البحث فيضطر الي ان يقول الوضوء نظير حكمته
كالتميم بخلاف نظير البحث فنقول في الوضوء
نظير حكمته بمعنى ان الحكمة حكمته أي حكم
الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة
فينزلها الماء كما ينزل الحقيقة فهي غير معقولة

الضمير

الضمير يرجع الي النجاسة وهذا الجواب هو الذي حاله
في فصل شرائط الغيباس الي فصل المناقضة لكن
نظم ضميرها بالمد معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الي
النية في ذلك أي في المنظر ضمير فيجعل الطهارة سواء
مؤدية او لم ينوب في ضمير ورثة قوية أي يحتاج الي
النية في ضمير ورثة الوضوء قريبة والصلوة تستغني
عنهما أي عن ضمير ورثة الوضوء قريبة كما في سائر
شرائط الصلوة بل يحتاج الي كون الوضوء طهارة
واما المسح فالحق بالفضل تبسرا جوابي سؤال
مقدور وهو انكم قلتم اارة الفل نظير معقول فلا يحتاج
الي النية لكن مسح الرأس نظير حكمته غير معقول
فيجب ان يحتاج الي النية كالتميم فاجاب بان مسح
الرأس ملحق بالفضل ووصفة الرأس كانت هي
للفل لكن لدفع الخيخ اقتصر على المسح فيكون
حلفاء الفل فاعتبر فيه احكام الفل

الاصول

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا الاشكال
علي قوله لكن نظرها بالما ومعقول قلنا لما انصف
البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا
للمخرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
لما انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع
البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس
بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل
جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا
للمخرج ونفي غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلما جاز
النية واعلم ان الامام في الاسلام ذكر ان تغيير وصف
المحل الغسل من الطهارة الي الجبث غير معقول
في التنقيح غير معقول اشارة الي هذا او يريد عليه
انه لما كان غير معقول لا يصبه فيس غير السبيلين
علي السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية
ان مؤثرية خروج النجاسة في ذوال الطهارة امر

معقول

معقول فعلي تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال
لكن يريد عليه الاشكال اذ وهو انه لما كان هذا الحكم
معقولا ينبغي ان يقاس سائر ما يقع على الماء
في نظير سير الحدث كما قد قس في نظير الجبث
وجوابه انه انما قس في الجبث باعتبار انهما
قاعدة لا باعتبار انهما مطهرة فلما قس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول في الاسلام
وصاحب الهداية ان مراد في الاسلام بكونه غير
معقول ان العقل لا يستقل بذكره ومراد صاحب
الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف
قد وجود ان الشرع قد حكم بهذه الحكم بحكم العقل
بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهند
المعنى وهو انهم من الاول فان دفع عن قوله في
الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم

ان لا يقع قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع افرطويتها مخافة التطويل
فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الي افر
وهو انما يكون قليل ان يتم اثبات الحكم الاول
فلا يتلوا من ان ينتقل الي علة اخرى لاثبات علة
اول اثبات الحكم الاول واثبات حكم افر يحتاج اليه
الحكم الاول او ينتقل الي حكم كذا الك اي حكم يحتاج
اليه الحكم الاول واقسام الانتقال منحصرة في هذه
الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين
لاثبات علة وهو الاول واثبات حكمه وهو
الثاني حتى لو لم يكن بشي ومنهما كان كلاما
حشا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولابد
ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان
كلاما حشا واما غيرهما وهو الثالث فيثبته
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصديق

المودع اما استرملك الوديعه لا يضمن لانه مسقط
على الاسترملك فلما اكدته الخصم احتاج الي اثباته
فمنه لا يسي انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك
الكلام الاول بالكلية ويشغل بافر كما في قصة
الخليل وم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه يترك هذا الكلام ويشغل بكلام افر وان
كان هو دليل على الكلام الاول وكذا الثاني
عند البعض كقصة الخليل وم حيث قال فان انه
يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات
الحكم فلما يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه
ما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقضاء ما في
عرفه الفطار واما قصة الخليل وم فان الحجته
الاولي وهو قوله ربي الذي يجبي ويميت كانت
مكترمة والعيين عارضة باصر باطل وهو قوله
انا صبي واميت والخليل لما خاف الاستعباد

والتمس على القوم انتقال العلة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث كقولنا الكتابية عقد يحمل الفسخ
بالاقالة فلما يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار
والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز افتقار
بنية الكفارة وكذا ابراهيم اعتمد بنية الكفارة
فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد نقصان الرق
اي نقصان الرق يمنع التصرف الى الكفارة فنقول
الرق لم ينقص ونثبت هذا اى عدم نقصان الرق
بعلة اخرى كما نقول الكتابية عقد معاوضة فلا يوجب
نقصانا في الرق وان اشتباه بالعلة الاولى فهو
نظير الرابع كما نقول صحالة الفسخ دليل على
ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع
اصح لان العلة التي اوردها يكون تامة في
قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء اخر وان
انتقل الى حكم الحاجة اليه اولى علة لاثبات حكم

كذلك

كذلك فهو باطل فصل في الحج الفاسدة
الاستصحاب حجة عندنا ففي كل شيء ثبت
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعقدنا
حجة للدفع للاشياء له ان بقاؤه الشريع بالاشياء
ولانه اذا اتفق بالوجود ثم شك في الحد يحكم
بالوجود وفي العكس بالحدث واذا شهدوا
انه كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وعقدنا ظاهر فتمام الشريع
بعد وفاته وم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ
لشريعة وفي حيوانه ودمه جوابه في النسخ والوجود
والبيع والتمكاح ونحوها يوجب حكما محتملا الى
زمان ظهر ورعنا قض فيكون البقاء بالدليل
وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحجية العقود
فثبت عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات
فلا يثبت به ولا يورث لانه عدم الارث من باب

الذوق فثبت به والصلح على الانتكار لا يصح عنده
 فيجعل براءة الزمة حجة على المدعي فلا يصح الصلح
 كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا لانه الاستصحاب
 لا يصح حجة للامثبات فلا يكون براءة الزمة حجة
 فيصح الصلح وتجب البيعة على الشفيع عندنا على
 ملك المشفوع به اذا انكره للمشتري لانه
 ملك الشفيع التذرع المشفوع به ثابت بالاستصحاب
 فلا يكون حجة على المشتري فيجب البيعة على الشفيع
 على ملك المشفوع به لانه عندنا واذا قال لعبيده
 انك انت ظل الذراع اليوم فانت زور ولا يدري انه وظل امر لا
 فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمتك بالاصل
 وهواة الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق
 العتق على المولى ومعناها اي من الحجج الفاسدة
 التعليل بالنفي كما ذكره في شهادة النسب واي
 في المناقعة في العلل الطردية والاخر فانه يمكن الوجود

ط
 ان لم تمل

بعلته

بعلته اذ هي الا ان يثبت بالاجماع انه له علة واحدة
 فقط كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون
 لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بقارض
 الاستتباب كقول زفران غسل المرافق ليس يفيض
 لانه من الغاية ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل
 بالشك فانه هذا جهل محض لانه لم يعلم انه هذا
 من ابي القاسميين باب المعارضة والتزج اذا
 اورد دليلان يعترض احدهما عدم ما يقتضيه الاخر
 في محل واحد في زمان واحد فان تناوبا فاقوم
 او يكون احدهما اقوي بوصف هو تناوب فيبينهما
 معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوي
 بما هو غير تناوب لا يسري رجحاناً فلا يقال النقص راجح
 على العكس من قوله من وزن وارجح والمراد الفضل
 القليل لئلا يلزم التزج في قضاء الديون فيجمل
 ذلك شعراً لانه تعلقت في حكم العدم بالنسبة الى التناوب

والعمل بالاقوي وترك الاخر واجب في القصورتين
اي فيما اذا كان احدهما اقوي بوصف هو تابع
وفيما اذا كان احدهما اقوي بما هو غير تابع واذا
ساويا بقوة واعلم انه لا مقام ثلثة الاول
ان يكون احد اليليين اقوي من الاخر بما هو غير
تابع كالنصف مع القياس والثاني ان يكون
احدهما اقوي بوصف تابع كما ان الواجب الاخر
الذي يبروه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي
يبروه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين
وبين قوة وفي القسمين الاولين العمل
بالاقوي وترك الاخر واجب واما الثالث
فباني حكمه هنا وقوله واذا تساويا بقوة
فالعارضه تختص بالقسم الثاني والثالث
اما الاول فبمعزل عنهما وان كانا متصلين
بالاقوي واجبا لكن لا يستمي هذا ترجيحا

فالترجيح

فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيحتص بالقسم
الثاني والثالث ففي الكتاب والسنة اي في
معارضة الكتاب والسنة يحتمل ذلك
على نسخ احدهما الاخر اذا لانتا قض بين ادلة الشئ
لانه دليل الجبريل واعلم انه في الكتاب والسنة
حقيقة التعارض غير متحققه لانه انما يتحقق التعارض
اذا اختلف زمان وورودها ولا شك انه الشارع
نقالي وقد س من تنزيل دليلين مناقضين في
زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخر
ناسخا للاول لكن لما جعلنا المتقدم والمتاخر
فوحدهما التعارض لكن في الواقع لا يتعارض
فقوله يحتمل ذلك الاشارة يرجع الي التعارض
والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضيهما
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فان علم الشارع بوجه
الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم

والأى يطلب المختص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما
امكن وسمي عملا بالشبهين فان تيسر فيها والآية
ويصار من الكتاب الي السنة ومنها الي الكيفيس واقول
الصواب ان امكن ذلك والآجيب بقرينة الاصل على ما كان
كما في سور الحجار عند تعارض الآثار روي ابن عمر رضي الله
عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر
وايض قد تعارض الآدلة في حرمة لحم وحده فلما تعارض
الآدلة بقي الحكم على ما كان وهو آفة الماء كان طاهرا
فيكون طاهرا ولا ينزل الحدث او وقوع الشك في زوال
الحدث فلا ينزل بالشك وهو آي التعارض في الكتاب
والسنة اما بين آيتين او قرآنتين او سنتين او آية
وسنة مشهورة والمخلص امان قبل الحكم او المحل
او التزمان اما الاول فانا اذ يوزع الحكم قسمته
التي هي بين المدعيين او بان يجعل على تقاير الحكم
كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم والى

يواخذ

يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان فلغارة الآية اللغو
في الاولي ضد كسب القلب اي التمس ويدل
اقتراءه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم
باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم والى يواخذكم
بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد يدل اقتراءه
بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا
اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو
عن العائدة وقد جاد اللغو بهذا المعنى كما ذكر
في المتن فاللغو يكون شاملا للغوس في هذه
الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغوس
والآية الاولي تقتضي المؤاخذة في الغوس لان

الغموس من كسب القلب والمؤخذ ثابتة في كسب
 القلب فوقع الغموس وهذا ما قال في المتن فاللفظ
 في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الغاية
 لقوله تعالى لا تسمعون فيها الضوضاء وقوله تعالى وانا
 سمعوا اللغو فاجب عدم المؤخذة في الاولى
 في الاثره برليل اقتراانه بكسب القلب وفي الثانية
 في الدنيا اي بالكفارة فقاله فكفارة والشاخي
 يحمل المؤخذة في الآية الاولى على المؤخذة في الآية
 الثانية وهي المؤخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة
 في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر
 في الاولى اي على كل الشاخي العقد في الآية الثانية
 على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو
 المذكور في الآية الاولى وهو السهر فلما يكون
 التعارض واقعاً لكن ما قلنا اولي من هذا لان
 على مذهب يلزم ان يكون العقد مجري على معناه

لما تعارضت

ط في الثانية اي في الدنيا يشمل المؤخذة في الآية الاولى على المؤخذة في

الحقيقي

الحقيقي وايضاً البرليل دل على انه المؤخذة في الآية الاولى
 هي المؤخذة في الاثرية برليل اقتراانها بكسب القلب
 وهو جملها على النبوية واما على مذهبنا فان اللغو
 جاء لعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو اليق به من
 النبوية والاثرية واقول لان تعارض هنا واللغو
 في الصورتين في الاثره لكن في الآية الثانية سكت
 عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي
 في المنعقدة يستبر بالكفارة لان المراد المؤخذة
 في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في حاطري
 لرفع التعارض واللغو في الايتين واحد وهو كسب
 اما في الآية الاولى فببرليل اقتراانه بكسب القلب
 واقا في الثانية فلما لا يليق من الشارع ان يقول
 لا يؤاخذكم بالقول الحامي عن الغايوة الذي يدع الربا
 بلا وقع اعني البمين الفاجرة بل اليق ان يقول لا
 يؤاخذكم اتمه بالسهر كما ربنا لا تؤاخذنا ان نسئنا

وقد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع
 ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤخذة
 في الصورتين

او اخطانا والمراد بالمؤخدة المؤاخدة الاخرية لانه لا يؤخذ
هي دار البراء والمؤاخدة وقوله فكفارته لا يدل على انه المراد
المؤخدة الدينية لانه معنى الكفارة السارة اي الاثم
الحاصل بالمنقذة بسبب الكفارة والاية الثانية
دلت على عدم المؤخدة في البيمين التسوي وعلمى المؤخدة
في المنقذة وهي ساكنة عن العكس فانه في المعارض
وثبت الحكم على وفق مذهبننا وهو عدم الكفارة في التوبة
وانما الثاني وهو الخالص من قبل الحمل فبان يحل على
بغاية الحمل كقولنا في الاقربوهن متى يظهرت
بالتشديد والتخفيف فبالتحفيف يوجب الحمل بعد
الطهر قبل الاعتبال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاعتقال فحملنا المحفف على العشرة والمشدد
على اقل وانما لم يحل على العكس لانها اذا طهرت
بعشرت ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم اعتقال
العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلا يحصل

الطهارة الكاملة فاصح اليه الاعتقال لانه
الطهارة واما الثالث اي المختص من قبل الزمان
فانه اذا كان صحيح اختلاف الزمان يكون الثاني
ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كتفصيل امرها
محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة
كانه الاصله الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم
نسخه ولو جعلنا على العكس لتكرر النسخ
اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا
للمحرم فتكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا لذلك
المبيح وبما انه انما نسخا للمحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا
لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي

دال على اباة جميع الاشياء فيلزم كون المحترم
ناسخا لذلك المبيع ورود العليل المذكور غير مسلم
فلا يكون المحترم ناسخا لذلك المبيع لما عرفت من توفيق
النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد
عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء
قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالا
انتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا لقوله تعالى خلق لكم في الارض جميعا فان
هذا لا يخلو عن علي ان الانسان ان انتفع بما في
الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا
شك انه اذا ورد المحرم فقد تغير الامر المذكور وهو
عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا اورد المبيع
فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واقا
على العكس فلا يلزم الا تفسير واحد فانه دفع الايراد
بهذا التفسير فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول

عينا

عينا ابتكار النسخ هذا المعنى لا النسب بالتغيير
الذي ذكرتم وقد قال في الاسلام هذا اي تكرار
النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا
ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشيمة تتركوا سدا
في شيء من الزمان وانما هذا اي يكون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان
الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين
الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الي
ان يوجد المحرم وانما كان كذلك للاختلاف
الشرعي في ذلك الزمان ووقوع التحريمات
في التورية فلم يبق الاعتماد والوقوف على نسخ
من الشرايع فافترض الاباحة بالمعنى
المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان
به ما لم يوجد محرم ولا مبيح واعلم ان
الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح

فان كان الانتفاء به ضروريا كالتنفس ونحوه
فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الوكبة
فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد وبالاباحة
ان الله تعالى حكم باباحته في الاذل فغير معلوم
وان اراد واعدم العقاب على الانتفاء به تحقق
وعند بعض المعنزة على النظر فان اراد وان
الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان اراد و
العقاب على الانتفاء به فباطل لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا وعند المشعبي
على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم
وهذا باطل لانه انما ممنوع من الله تعالى
على الانتفاء به اولى ممنوع والاول خطر
والثاني اباحة والارواح من الغيظيين واجاب
في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي

اعلم

اعلم الشارح فاعلمه او دل على انه لا مرج عليه في
الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشي لان
الغلاف في شي لم يعلم الشارح بالخرج في
فعله وتركه وعدمه فمعني كلامه ان الشي الذي
لم يعلم الشارح بالخرج في فعله وتركه وعدمه
الخرج لم يعلم الشارح بعدم الخرج وهذا الكلام
حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف
تارة بعدم العلم بان هناك حكما امر لا وان
كان حكمه فلما تعلم انه خطر او اباحة اما عدم
العلم بان هناك حكما امر لا فباطل لانا تعلم
ان عندنا الله تعالى حكما لازما اما بالمنع
او بعدمه واما اننا لا تعلم ان الحكم خطر
او اباحة فحق فالحق عندنا اننا لا تعلم ان الحكم
عندنا الله تعالى خطر او اباحة ومع ذلك
لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف

بين من يقول انا لا اعلم ان الحكم عند الله الخطر
او الباطنة وبين من يقول بالباطنة لاذلا معني
الباطنة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا
حاصل عند من يقول لا اعلم ان الحكم ايمها وقوله
ما اجتمع الحلال والحريم والاحرام الا وقد غلب الحرام
الحلال اما اذا كان احدهما مشتتا والآخر نافع
فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي
فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل
الوجوه بين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف
بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي
ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالتقيل
يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه دم تزوج
ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم

ناف

اي غير الاحرام

ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحلق الاصلي الاحرام
حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما لو افترق بالراوي
وروي انه محرم عبد الله بن عباس ولا يعد له
يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف
بالدليل اعلم ان نطاق المحرم جائز عندنا مسكا
بما روي انه دم تزوج ميمونة وهو محرم ونسك
الخصم بما روي انه تزوج وهو حلال والنفي
على انه لم يكن في الحلق الاصلي فالخلاف في انه
كان في الاحرام وفي الحلق الذي بعد الاحرام فمعني
انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد
ومعني انه تزوجها في الحلق الذي بعد الاحرام
انه الاحرام تغير الى الحلق فالاول نافع والثاني
مغيب لكن الاحرام حاله مخصوصة مدركة
عيانا فيكون كالاتبات فمحمدا بالراوي
وهو ابن عباس ونحوه اعتفت به سيرة وزركا
يريد

اعلم

حرة مثبتة واعتقت عبدناف وهذا النفي مما يعرف
 بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا النفي الذي
 لا يكون بالدليل انه الامة التي زوجها ثم اذ اعتقت
 مثبت لها خيار العرق عندنا ظاننا لاشي لنا
 انما اعتقت بريرة وزوجها وروى
 انما اعتقت وزوجها بعد فالاول مثبت والثاني
 نافلان معناه ان رقية لم تقهر بعد وهذا النفي
 لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى
 فاذا اخبر بظاهرة الماء ونجاسته فالظاهرة
 وان كانت غيبا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
 فيقال فان بين وجود دليله كان كالاثبات
 وان لم بين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي
 الذي يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدا
 الاصلية لانه ظاهرة للماء قد يدرك بظاهر الحال
 وقد يدرك عيانا فان غسل الائمة بما في السماء

اربالماء

او بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يغيب عنه
 اصلا ولم يلاقه شي نجس فاذا اخبر واحد بجملة
 الماء والاخر بظهوره فان تمسك بظاهر الحال
 فاخبار النجاسة اولى وان بالدليل كان مثل
 الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشراية
 على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي
 الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان
 فلا يحتمل على الشيخ وقول الصحابي فيما يدرك
 بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من
 القياسين وكذا ايهما شاء من قول الصحابي
 بعد شراية قلبه ولا يسقطان بالتعارض
 كما يسقط النقصان حتى يعمل بعده بظاهر
 الحال اذ في الاول اي في التعارض النقصان انما
 وقع التعارض للجهل المحض بالنسخ منهما
 فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهذا في القياس

ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو
لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاصلين
مصيب بالنظر الي الدليل وان لم يكن بالنظر الي الاول
على ما ياتي فكل واحد دليل له في حق العرف فصل
ما وقع به الترجيح فعليك الخراج من مباحث الكتاب
والسنة صناديقا وسندا اما المتن فكلت ترجم النص
على الظاهر والمفتر على النص والمحكم على المفتر
والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
على الاشارة والاشارة على الدلالة وانما السند
فكلت ترجم الشرور على خبر الواحد والترجيح بقدر البراهين
ويكون معروفا بالترواية والقياس عطف على الكتاب
والسنة ماعرف علة شرعا او في ماعرف ايماء

نصا

وما عرف ايماء فبعضه اولي من البعض ثم عرف
ايماء او في ماعرف بالمناسبة وايضا ماعرف
بالاجماع تاثير نوعه في نوع الحكم او في ماعرف

بالاجماع

بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولي من عكسه
وكل منهما اولي من الجنس في الجنس ثم الجنس
القريب في الجنس القريب اولي من غير القريب
ثم المركب من هذه الاقسام اولي من الفرد ووافق
المركب بعضها اولي من البعض ومن اتفق الكتاب
الاربعة لا يخفي عليه شيء من ذلك والذي ذكره
في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثرائي
قوة الناثير كاتمي القياس والاستحسان او كما
في مسألة طول الحرمة فان الشافعي يقول برب
ما هو مع عنية عند فلا يجوز كالذي تحت حرة وقتنا
هذا كالحق بملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه
منه اصيل الحر والامة وقال تزوج من شئت
فيملكه الحر وهذا اقوي اشرافي قياسا اقوي
تاثيرا من قياس الشافعي اذ رايه اذة محل
حل العبد على حل الحر قبل المشروع وتضييع الماء

بالعزل باذن الحرّة يجوز فالارقاف دونه لان
في الاول تصبيع الاصل وفي الثانية تصبيع
الوصف ونكاح الامة لمنه له سرية جائز مع
وجوه وما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية
فانه يقول الترقق من الموانع وكذا الكفر فاذا
اجتمع ^{التشعبي} بصير كالكفر بالكتاب فلا يجوز للمسلم
ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة
وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم وكذا الحر
المسلم على مائة وايقظ هو دين يصح معه
للمسلم نكاح الحرّة فكذا نكاح الامة اي دين
الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرّة التي
هي علي هذا الدين فكذا الحر المسلم نكاح الامة
التي هي علي هذا الدين فهذا القوي انه لان
الترقق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة
والغسم والحد ولان الترقق له شبهة بالجونا

والجمارات بواسطة الكفر فمن هذا الشيء قلنا
انه حال ثم له شبهة بالحر من حيث الذات فاجب
هذان الشبهان التخصيف في استحقاق النعم
التي هي تختص بالانسان بخلاف الزوال يعقل
العدد بان يحل للحر اربع وللعبدة ثنتان لاطرف
النساء فيستصف باعتبار الاصول فتحل الامة
مقدمة علي الحرّة لا مؤخرة فاما في القارئة
فقد غلبت الحرّة كما في الطلاق والقرء اي
لما كان الترقق منصفا وطرف الزوال يعقل
التخصيف بالعدد في صل النكاح بان يحل للعبدة
ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يعقل
التخصيف بالعدد لان الحرّة لا يحل لها الا زوج
واحد فاعتبرنا التخصيف بالاصول بانها لو
كانت متقدمة علي الحرّة يصح نكاحها وان
كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارئة
لا يصح ايضاً تغليب الحرّة كما في الطلاق

والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحره فانه يصح
للامة الكتابية اذا لم يكن متأخرة عن الحره او مقارنه
لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذ لا يمكن
علي الحره وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان يكون طلاق
الامة اثنين بسن تغليب الحره بل تغليب الحلالات
الزوج ان كان مالكا للتغلبتين عليها فان الحلة
يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف
علي قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في كسح
الركن اة الشرح في التخييف اقوي انما من الركن
في التثليث والثاني قوة ثابتة علي الحكم والمراد منه
كثرة اعتبار الشارع بهذا الوصف في هذا الحكم
كالمسح في التخييف في كل نظر سب غير معقول كالتيتم
وسح الخف والجيرة والجورب بخلاف الترسن
فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان الصلوة
بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب
ونقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين

هذه

هذا الوصف اعتبره الشارع في الوديع والغضوب
ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان ردة
الوديعة والغضوب متعين عليهما فلا يجب ان يعين
ان هذة الوديعة او الغضوب وكذا لا يجب
التعيين في ردة المبيع ردا فاسدا وكذا في الايمان
اة البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين
ان فعله لا اجل التبر وكذا فاع الغصب فانه يقول
ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للجب
بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو علي التعدي
اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مائلا في الحقيقة
لتلك النافع فهو المطلوب وان لم يكن مما مثلا
في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك
النافع لانه الاعيان الباقية خير الاعراض
الغير الباقية وهذا الفضل علي التعدي اولي
من اصدار حق للظلم اللازم علي تقدير عدم

وجوب الضمان ولأن اهدار الوصف سهل من اهدار
الاصل يعني ان اوجبت الضمان لا يلزم الا اهدار كون
المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق
المغضوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
قال اول السهل من هذا قلنا التقييد بالممثل
واجبه في كل باب كالاموال كلها والقيلولة والضمائم
وتحفظها ووضع الضمان عن العصوم جائز في الجملة
اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم
جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباطي
والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير شرع
اصلا قال الله تعالى فاعده واعليه بمنزل ما اعتدى
عليك ويلزم منه اي من ايجاب الفضل على المتعدى
نسبة الجوار ابتداء الي صاحب الشرع والمراد بالابتداء
ان يكون بلا وسطة فعل العبد وفيه احتراز عن
ايجاب العسيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمته

علل

عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت التام يقع
لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور
فهو منسوب الي العبد اما في مثلنا فالتفاوت
في نفس ذلك الواجب لانه المال المنقوم لا بماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت ومضافا
الي الشارع وهذا يجوز اتم عدم الضمان مضافا
الي عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان
فانما تعدل به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور
يكون منسوبنا بالينا لا الي الشارع فهذا اولى شدة
اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار
بقوله ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل
والاصل وان عضم فائت على الضمان في دار الجراء
فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا تقديره ان الوصف
وهو كون المماثلة تامة فيكون على تقدير وجوب
الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغضوب

منه في المثل يغوث الي بدل يصل اليه في دار الجراء
فهذا الغوث تأخير والاول وهو فوت الوصف
ابطال فالناظر اولى وضمان العقد قد ثبت
بالترجي مع عدم المماثلة جواب عن قياس
الشافي رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد
يضمن بالالتفاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي
قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم
رمضان ومكنا فاع الغضب اوردناها الترخ
القياس على العكس بكثرة اعتبار الشارع
الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا
وهو قولنا مسح فلا يسن تلبية لكثرة اعتبار
المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو
قولنا صوم رمضان صوم متعين فلا يجب
تعيينه كما في سائر المتعينات راجع على قياسه
وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب
تعيينه

تعيينه لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط
التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب في نصب النافع كما في سائر العداوات
لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجع على
قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الحرة لكثرة
اعتبار الشارع المماثلة في صور قضا والقبولة
والصوم ونحوها وجميع العداوات والثالث
كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع
وهو العكس اي عدم عدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح
الرأس فلا يسن تكراره مسح الخف فانه يعكس
فان كل ما يسن مسح فانه يسن تكراره بخلاف
قوله ركن لان المضضة متكررة وليست
بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن
تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لانه

عكسه ان كل ما هو ليس بكرن لا يستنكراره وهذا
غير صادق لانه الضميمة والاستثناق ليسا
بكرن ومع ذلك يستنكرارهما واعلم انه انما جعل
عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكس لانه المراد
بالعكس ما هو متعارف في بين الناس وهو جعل الحكم
به محكوما عليه مع رعاية الكيفية اذا كان الاصل كليا
كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق
كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف لازم لهذ العكس فسماء عكس
لهيئة وانما قلنا انه لازم لانه الاصل قولنا كلما وجد
الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف
ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم
فسمي هذا عكس وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين
لا يشترط قبضه كما في سائر البيعا المتعينة

وينعكس

وينعكس بدل القصر في التسلم فان كل مبيع
غير متعين يشترط قبضه كما في القصر والتسلم
فانه اولي من قوله كل منهما مال لو قولنا بحسنه
حرم ربو الفضل اي كل من الطعامين مال لو قولنا
بحسنه حرم ربو الفضل فكل مال لو قولنا بحسنه
حرم ربو الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس
لا يشترط قبض راس مال التسلم غير الترتيبية
وذلك لانه عكس القضية المذكورة وهو قولنا
كل مال لو قولنا بحسنه لا يحرم ربو الفضل فانه
لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لانه راس مال
التسلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قولنا
بحسنه لا يحرم ربو الفضل فالمراد بغير الترتيبية
في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس
هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجود
الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران

احدها بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته
 اقل من الظن بعليته ما ليس كذلك وانما كونه
 اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار
 للعدم عند عدم الوصف لانه الحكم يثبت بعلمه
 فما يرجع اليه تاثير العلة وهو الثلثة الاول اقول
 من العدم عند العدم مسئلة اذا عارض وجوه
 التبريح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي
 التبريح بالوصف الذاتي اولى من التبريح بالوصف
 العارض كما عارض وجهه النفس والصح في صوم
 رمضان لم يثبت اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح
 الصوم عند الش في رحمة الله ويصح عندنا وهو
 يرجع النفس ويكون عبادة ونحن نترجح القصد يكون
 النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي
 وذلك بالعارضه وذلك لان بعض الصوم وقع
 فالعدم النية فانه لا عبادة بدون النية

والبعض

والبعض وقع صححي الوجود والنية لكن الصوم لا يرجع
 فاما ان نريد الكل واما ان نرجح الكل فلا بد من
 ترجيح احدهما على الاخر والش في رحمة الله يرجح القاصد
 على الصحيح بوصف العبادة فانه وصف العبادة
 بوجوب النفس وهو وصف عارضه لانه وصف
 العبادة للاسالك ^{ولان الاسالك} من حيث الذات ليس بعبادة
 بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو امر خارج عن
 الاسالك ونحن نترجح الصحيح على القصد يكون
 النية واقعة في البشر النهار والترجيح بالكثرة
 ترجيح بالوصف الذاتي لانه الكثرة وصف يقوم
 بالكثرة بحسب ابرائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد
 بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب
 ذاته او بحسب بعض ابرائه والوصف العارضه
 وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه
 وذكره وله امثلة اخري وفيما ذكرنا كناية فصل

ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشياء كقوله
اي لقول الشافعي في ان الراجح المشتري لا يفتق
عنده الا في بشعة الولد بوجه وهو الحرصه وابن
العم بوجهه كحل الزكوة وصل زوجته وقبول
الشهادة ووجوب القصاص وهذا ما طلل
لانه المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم
المطلوب اقوي منها اي من المشابهة في الف
غير مؤثرة ومنها الترجيح يكون الوصف اعم
كالظلم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اذا الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته
ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علت ذاته
اولي من ذات جزئين ولا اثر لهذا
يترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها
اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل

او الاكثر

او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة
ولما يمكن الجمع بينهما لا ممانع اجتماع الضدين
فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك
الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك
الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف
لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غير مؤثر
فوجود الغير وعدمه سواء وايض القياس
على الشهادة فانه لا يترجح بكثرة الشهود اجماعا
فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف
على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو
زوجه او اخ لام في التعصب فانه لا يترجح بحيث
استحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
بل يستحق بكل سبب على انفردده ولو كان
الترجح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة
الدليل الارث ثابتا والارث منقح خلاف لابن

معوود رض في الاضري في ابن عم هو اخ لام
فانه راجع عند ابن معود علي ابن عم ليس كذلك
اي يستحق جميع الميراث ويحبب الاخر بخلاف الاخ لاب
وام فانه يترجح علي الاخ لاب بالاخوة لام لان
هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولي
اي للاخ لاب والخير متحد اي بين القرابة متحد
لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة
فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيت
اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاقربين
قرابة واحدة قوية فترجح علي الاضعف فلا يترجح
بكثرة الترواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل
هيئة اجتماعية هذه تعريفات علي عدم الترتيب
بكثرة الادلل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر
لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل
هيئة اجتماعية تمنع التوافق علي الكذب وقبل

الاولين

بلوغ

بلوغ هذا الحد بحيث كل واحد منهم واعلم انما
ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجح بكثرة الامول
وكترتجح الصق علي الف والكثرة في صوم غير بيت
ولان ترجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم ترجح بكثرة
الاداة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل به هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير
معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منهما لا بالمجموع واعتبر
هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة يحمل
الاتقال والتجرب ونحوها فان الاكثر فيه راجع علي الاقل
وكل امر منوط بكل واحد واحد كالصارعة مثلا
فان الكثرة لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي

332

يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل
 الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي رابعة
 الي القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني
 لانه كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود
 الاصول فاة الحكم منوط بكل واحد لا بالجميع
 من حيث هو الجميع بخلاف الكثرة التي هي في العوارض
 فان هذا الحكم تعلق بالاشرف من حيث هو الاكثر
 لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
 هذا هو الاصل فاحكمه وقترع عليه الفروع وقوله
 والاعيان يعكس او عطف على الضمير المرفوع
 في قوله ولا يخرج ومعناه انه اذا كان العلة
 في احد هاتين متغايرة للعللة في الاخر لكنهما
 اتيا الي حكم واحد كما ان علة التروا عند الش في
 الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد
 من النعاليين يوجب اتمه ببع الحفنة من الخطة

بالحفتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا
 لكن القياس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا
 بل قياس واحد وكثرة الاصول هذا يصلح للترجيح
 ولا الحديث بحديث اخر وعلي هذا كل ما يصلح علة
 لا يصلح مرتجا وكذا اذا خرج احد هاتين والاخر
 عشر اقلية فصعان وكذا الشفهان شفيين
 متفاوتين والشا في الايمرح صاحب الكثير ايضا
 بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن تقسيم
 بقدر الملل لان الشفعة من المرافق الملل
 كالشر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها
 ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة
 الفاعلية وهي التي يحصل العلول بها فان العلول
 غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف
 العلة المادية وهي التي يحصل العلول منها
 فالعلول يتولد منها وينقسم عليها كالاولاد

سابع

والشر فاستحقاق الشفقة غير متولد من الدار الشقية
بها بل هو ثابت بها لا منبها فلا يتقسم عليها باب
الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بما فيه لغة
وشرعا واقسام المذكورة وعلم السنة متنا وكذا
ووجود القياس كما ذكرنا وحكمة غلبة الظن على احتمال
الخطا فالجتهد عندنا بخطي وصعب وعند المعتزلة
كل جتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل مادة
حكما معينا عندنا نغالي وعندهم لا بل الحكم ما ادى
الي اجتهاد وكل جتهد فاذا اجتهد وفي حادثة فالحكم
عندنا نغالي في حق كل واحد جتهده لهم ان
الجتهدين كما هو با صابة الحق ولو لا تعدد التحقق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاقتناء
في القبلة فانه القبلة جهة التحري متى ان الخطي يخرج
عن عمدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الي
قومين جائز كما كان في ارسال رسولين علي قومه

تم اختلفوا فقال بعضهم ليس وي الحقوق لانه دليل
التعد ولا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها
اصح لانها لو استوت لما صيب بجز الاختار والسقط
الاجتهاد وفيه نظر لانه قيل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهاد
تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحد او تختلف فيكون
ح متعدد وان قوله تعالى ففرحنا بك سليمان وقوله ثم
ان اصبت فلك شمر مسته وان اخطات فلك مسته
وفي حديث از جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحد وقال
ابن سعور رضي ان الصبته في الله تعالى وان اخطات
فمني ومن الشيطان ولا ان ثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة
لا يتعد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف
يتعد الحق اذا وردا معنى نظيره حلتي النساء فانها
نقول بوجود الزكوة فيها قياسا على المضروب
والاشق في عدم وجوب الزكوة في كل علي الثياب

فان كلا منهما مصروف بالحاجته بمعنى القياس
ان النقص الوارد في القياس عليه وورد في القياس
معنى وان لم يكن وورد امرهما فاذ كان النقصان
وارد في في صرح كما كان الحق واحد لانه لا انفارص
في اذلة الشرع فيكون احداهما منسوخا والاخر
بالمسنى فاذا كان النقصان وهما النقص الوارد في الضرر
والنقص الوارد في الثياب وورد في الحلبي من حيث
المعنى لا يدل ان علي ضعيف مدلولي كل منهما اذ دل
لتمهما معنى لا ينزير علي دلالتها صرحا ولو وجد
دلالتهما صرحا لا يكون مدلولي كل منهما حقا
فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاول
ولان الجمع بين الخطر والاباة ممتنع وكذا بالنسبة
الي قيمه من غير شريعتنا والتكليف بالاجتهاد
يقيد جواب عن قول المعتزلة المجتهدين كما غفوا لانه
ان احطاه فهو مصيب نظر الي الديل وله الاجر

واما

واما مسئلة القبلة فان في صلوة من قال
الا امام عالما حاله يدل علي مذهبا فما عدم اعادة
المخطي للكعبة فلا نفي غير مقصودة لكن الشرع
جعلها وسيلة الي المقصودة وهو وجوبه تعالى
فاقيم غلبته ظن اصحابها مقام اصحابها شتم
اخلف علما وناسا في الخطي فعند البعض مخطي
ابتداء وانتهاء الي بالنظر الي الديل والنظر
الي الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث
ولقوله وم في اساري بوجهي نزل لولا اننا
من الله سبق لسك لو نزل بنا عذاب ما نجا الا
عمر هذا هو المنقول لقوله وم فذل هذا الحديث
علي ان المخطي ومخطي ابتداء وانتهى لان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه ما كانوا ساجدين لنزول
العذاب وقد صرح هذا الحديث ومصطفى الركن
الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء

مخطي انترها، وهذا ما قال ابو ج كل مجتهد مصيب الحق
عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان
كل مجتهد مصيب بالنظر الي الحكم بل بالنظر الي الدليل
بمعني انه قد افهم الدليل كما هو صدق سبحانه شرايطه
واركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس
في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعية حتى يكون
مدلوله قطعيا حقا البتة لقوله تعالى ففرحنا بها
سليمان الاله سمعي عمل كليرها حكما وعلمها لكن سليمان
عليه السلام بنينا وعليه خصص باصا به المطلوب وتصنيف
الامر يدل علي هذا ايضاً علي انه مصيب من وجه دون
وجه اخر وما قوله تعالى لو لا الكتاب من الله سبق فان
الحكم في الاساري من قبل كان اما العقل او المن
ورخص النبي عليه السلام بالغاء ايضاً فلو للكتاب
السبق بابا به الغداء وهو الرخصة لتكلم العذاب
علي ترك الغريمه فنزل العذاب كان واجب
علي

علي تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعا فلما استحقون العذاب بسبب الخطاء
في الاجتهاد وبعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد
لا يعاقب الا ان يكون طريقه الصواب بينا وان
اعلم بالصواب **القسم الثاني** من الكتاب في الحكم
ويقتصر الي الحاكم وهو انه تعالى لا العقل علي ما مر
في باب الامر والمحكوم به وهو فعل الكلف والحكوم
عليه وهو الكلف وفوز الابطاح في ثلثة ابواب
باب في الحكم اعلم اني اصرتت تسيما حاصرا علي وفي
مذهبنا وعلي ما هو المذهب لور في كتبنا من الاقسام
التفرقة وهو تسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق
شيء بشيء اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك
او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق
متعلق زايد علي التعلق بالحاكم والحكوم عليه والحكوم
ككون الشيء ركناً لشيء او علة او شرطاً فان هذا

بحيث

التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة
وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف وانزاله
الثاني كالمالك فان المالك اثر لفعل المكلف
وما يتعلق به كملك المنفعة وملك المنفعة وثبوت
الدين في الزمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدينية اعتبار اوليا والاخرية فانه صفة
العبادة كونها بحيث يوجب تفريع الزمة فالمعتبر
في مفهومها اعتبار اوليا انما هو المقصود الديني
وهو تفريع الزمة وان يلزمها الثواب مثلا
وهو المقصود لكنه غير معتبر في مفهومه اعتباراً
اولياً والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به الاخر
يتاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتباراً
اولياً هو المقصود الاخرى وان كان يتبع المقصود
الديني كتفريع الزمة ونحوه اما الاول اي الذي

تعتبر

الدنيا ويحي

يعتبر فيه المقاصد الدينية فالمقصود الديني
في العبادات تفريع الزمة وفي المعاملات الانتفاعات
الشريعية فكون الفعل موصلاً الى المقصود الديني
يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليها الا بصحة
بطلانها وكونه بحيث يقتضي اركانها وشرايطها
الاصلال اليها لا اوصافها الخارجية يسمى فساداً
تم في المعاملات احكام اخر منها الانتفاع وهو
ارتباط اجزاء التصرف شرعاً فالبيع الفاسد
منفقد لا يصح شتم النفاذ وهو ترتب الاثر
عليه كالمالك فبيع الفضولي منفق لان اذ تم
اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه **واما الثاني**
اي يعتبر فيه المقاصد الاخرية فاما ان يكون
حكماً اصلياً اي غير منبني على اعدار العباد
اولاً يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي
فان كان الفعل اولي من الترتك مع منعه

337

اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولي
من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض
وبطلي واجب وبلا منعه فان كان الفعل بطريقة مكسوة
في الزين فسنة والا ففعل ومدوب وان كان
على العكس اي ان كان الترك اولي من الفعل
مع منع الفعل فهو رام وبلا منعه فمكروه وان
السوية فباح فالفرض لازم علما وعملا حتى
يكفر جاهده والواجب لازم عملا لا علما فلما يكفر
جاهده بل يسبق ان يستحق باخبار الاحاد اما
ما اول فلما ويقاب ناركها اي نارك الفرض
والواجب ان يعفو الله تعالى والش في رده الله
لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق
التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت
بين مدلوليهما محكم فيكون الحكم الذي دل عليه

حكم

محكم الكتاب ثابتا بقينا والحكم الذي دل عليه خبر
الواحد ثابتا بقلبة الظن وقد يطلق الوجوب
عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض
والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل
اولي من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون
هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني فيصاح ان يقال
صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدي
ونكرها يوجب اسائة وكراهة كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوايد ونكرها
لا يوجب ذلك كسنة النبي وم في بله وقباصه
وقعوده والسنة المطلق تطلق على طريقة
النبي وم عند الش في رده وعندنا يقع على غيره
ايضا فان السخ كانوا يقولون سنة العمرين
والتعل ما يشاب فاعله ولا يسي ناركه وهو
دون سنة التروايد وهو لا يلزم بالشرع

عندئذ فعي لانه محير فيما لم يفعل بعد فله ابطال
ما اذاه تبعا وعندنا يلزم اي التعلل بالشروع
لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اذاه
صار الله تعالى فيوجب صيانته والسبيل اليها
اي الي صيانته ما اذاه الا يلزم الباقي فالترجيح
بالوادي اولى من العكس لان العبادة مما
يحاط فيها ولما وجبت صيانته ما صار الله تعالى
تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى بالوجوب
اي صيانته ما صار الله تعالى فعلا اولى بالوجوب
وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية
ويجوز ان يقتضيه تسمية وفعلا على الحال
تقديره حال كونه تسمى وحال كونه مفعولا
والحرام يعاقب على فعله وهو اما ارام لعينه
اي منشاء الحرمة عين ذلك الشيء كشراب
الحمر والحل الميتة ونحوه واما ارام لغيره كاكل

مال الغير والحرمة هنا ملائمة لنفس الفعل
لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد
رجح المحل عن قبول الفعل فقدم الفعل لعدم المحل
فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا
والفعل تبعا فثبتت الحرمة الي المحل ليدل على عدم
صلاحية للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به
المال كما في الحرام لغيره ففي الحرام لغيره اذا قيل
هذه الجنين ارام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على
الحال اي اكله ارام فاذا قيل الميتة ارام فمعناه
انها منشاء الحرمة لانها ذكر المحل وقصد به
الحال فالجواز ثمة في المسند اليه وهناك في المسند
وهو قوله ارام اذا اريد به منشاء الحرمة والكلوة
نوعان مكرهه كراهته تنزيه وهو الي كل اقرب
ومكرهه كراهته تحريم وهو الي الحرمة اقرب وعند
لا بد هذا الاشارة ترجع الي المكرهه كراهته

تحريم وام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض
واقال في المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا
اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسبي
رضة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو
حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلته الرخصة
عينية وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او وجب
اوسنة او فضل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدها احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان
من المجاز احدها اتم في المجازية من الاخر اي نوعان
رخصة حقيقة ثم احدها احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدها اتم في المجازية اي ابعده
من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول اي الذي
هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة
من الاخر في استباح مع قيام المحرم والمحرمة

كاجزاء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل
فان حرمة الكفر قائمة ابدأ لان المحرم للكفر وهو
الدليل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون
حرمة الكفر قائمة ابدأ لكن حقه اي حق العباد لغزوت
صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يتوقف معني
لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يكره على
لسانه وان اخذ بالعزيمة وبدل نفسه
في دينه فاوحي وكذا الام بالمعروف واكل مال
الغير والافطار وكونه من العبادات اي اذا
اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان
او اكره على ترك الصلوة وتوحيها في هذه
الصور له ان يجعل بالرخصة لكن اذا اخذ بالعزيمة
وبدل نفسه فاوحي والثاني اي الذي هو رخصة
حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استباح
مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر

فان المحرم للافطار وهو شهر ربيع الثاني لكن
الافطار غير قائم رخص بناء على سبب شرعي
حكمه فالسبب شهر الحرام والحكم وجوب الصوم وقد
ترافى لقوله تعالى فعدة من ايام افر والغزوة اولى
عندنا للقيام بسبب ولان في الغزوة نوع يسر لواقعة
المسلمين هذا دليل افر على ان الغزوة اولى بتقدير
ان العمل بالرخصة وقرن الغزوة انما شرع لليسر واليسر
حاصل في الغزوة ايضاً فالافذ بالغزوة موصل الي ثواب
يختص بالغزوة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالافذ
بها اولى الا ان يضعفه فليس له بطلان نفسه لانه يصير
قائماً بنفسه بخلاف الفصل الاوكل الا ان يضعف الصوم
القائم وهو مستثناء من قوله والغزوة اولى وانما
قلنا ان الاول اصح بكونه رخصة من الثاني لان
في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه منسوخ فصار
رمضان في رعدة شعبان فيكون في الافطار شبهة

كونه

كونه حكماً اصلياً في حق المسافر بخلاف الاول
فان المحرم والحرمة قائمتان فالحكم الاصلي فيه
الحرمة وليس فيه شبهة كوناً لثبوت الكفر
حكماً اصلياً اصلاً فيكون الاول اصح بكونه رخصة
والثالث اي الذي هو رخصة مجازاً وهو
اتم في المجازية وابتعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع
عنا من الاصرار والاعلال يسمى رخصة مجازاً لان
الاصلي لم يبق مشروفاً اصلاً والرابع اي الذي هو
رخصة مجازاً لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من
الثالث ما سقط مع كونه مشروفاً في الجملة فمن حيث
ان سقط كاره مجازاً ومن حيث انه شروع
في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف
الفصل الثالث لقوله البراوي رخص في السلم
فان الاصل في البيع ان يلاقي عبناً وهذا حكم
مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق

التعيين عن تركه ولا مشروعا وكذا اكل الميتة
وشرب الخمر ضرورة فان منهما ساقطة هنا
اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى
الاما اضطررتم فانه مستثناه من الحرمة فالفرق بين
هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا
فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما اثم عليكم الاما اضطررتم اليه فالنفس ليس
بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله
ولاصنيانته عند فوت النفس وكذا صلوة السافر
رضخة السقاط لقوله ثم ان هذه صدقة الحديث
روي عن عمر رضي الله عنه قال انقص الصلوة ونحن امنون
فقال ثم ان هذه صدقة تصدق الله بها فاقبلوا
صدقة وانما سأل عمر رضي الله عنه لان القصص متعلق
بالخوف قال الله تعالى واذا اضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
ضغتم

ضغتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط
لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سوال عرض
دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم للمكان
معرض ولو كان عالما بهذا لانه من اهل التبان
وارباب الغصاة والبيان والتصدق بما لا يحتمل
التملك اسقاط محض لا يحتمل التردد وان كان اي
التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص
فهنا اولى اي في صورة يكون التصديق ممن يلزم
طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاط لا يحتمل
التردد ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفق
كما في الكفارة هذا دليل اخر على ان صلوة السافر
رضخة السقاط والرفق هنا متعين في القصر
فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط
اما صوم السافر وافتاراه فكل منهما يتضمن
رفقا ومشقة فان صوم السافر على سبيل

مواقفة المسلمين السهل وفي غير رمضان اشق
فالتجويد فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق
فتوايه اكل فيفيد التجويد قلنا الشواب الذي يكون
باداء الفرض ما وفيهما واما القسم الثاني
من الحكم وهو الحكم الذي يكون حكما يتعلق بشئ اشقي
از فاشي يتعلق ان كان داخلا في الاثر فهو مركب
والا فان كان مؤثرا فيه علي ما ذكرنا في القياس
فعله والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف عليه وجوده شرط والا فلا اقل منه
ان يدل علي وجوده فعلا مة واما الترتيب في يقوم به
الشئ وقد شنع بعض النكس علي اصحابنا فيما قالوا
الاقتدار مركب زائد والقصد ينركن اصلي فانه
ان كان اي الاقترار كغنا يلزم من انتفاء انتفاء
المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول
الترتيب الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب

لكن

لكن ان عدم بناء علي ضرورة جعل الشارع عدمه
عفووا واعتبر المركب موجودا حكما وقوله الما اشر
حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير ركن اعضاء
الانسان فالترتيب مركب ينتفي في الانسان
بانتفائه واليدرك في الانتفي بانتفائه ولكن ينقص
واما العلة فاما علة السما ومعنا وحكما اي يضاف
الحكم اليها هذا تفسير العلة السما وهي مؤثرة فيه
هذا تفسير العلة معني ولا يتراخي الحكم عنها
هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للمالك
والنكاح للحل والعقل للقصاص فعندنا هي
مقارنة للعقول كالعقلية وفرق بعض متاخي
رحمهم الله بينهما اي بين العقلية والشريعة
فقالوا للعقول يقارن العقلية ويتاخر عن الشريعة
واما السما فقط كالمعلق بالشرط علي ما ياتي
واما السما ومعني كالبيع الموقوف والبيع بالخيار

فمن حيث انه الملك يضاف اليه علة اسما ومن
 حيث انه مؤثر في الملك علة معني لكون الملك
 يتراخي عنه فلا يكون علة حكما علي ما ذكرنا
 ان الخيار يدخل علي الحكم فقط في ارفصل مفهوم الخاتمة
 ودلالة كونه علة لاسباب الالابغ انازال وجب الحكم به
 من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة
 تفرغ علي انه علة معني حتى لو لم يكن كذلك لما صح
 التعجيل كما تكفي قبل الحنن عندنا وبسبب علة حكما
 لانه النفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك النفعة
 متراضيا عن العقد فلا تكون علة حكما لكنها اي الاجارة
 تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الي وقت
 مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت التار من غرة
 رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع
 الموقوف فانه اذا نال المانع يثبت حكمه من وقت
 البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف
 للمشتري

للمشتري فهو علة غير مشابرة بالاسباب بخلاف
 الاجارة وانما يشبه الاسباب لانه السبب الحقيقي
 لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي
 يتراخي عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين
 العلة يكون مشابرة للسبب لوقوع تحلل الزمان
 بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله
 لم يتحلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت
 حكمها فلا يكون مشابرة للسبب وكذا كل ايجاب
 مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة كسما ومعني
 لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى
 يوجب صحة الاداء فيتمين بعد الحلول انه كان
 ذكوة لانه في اول الحلول علة كسما للاضافة اليه
 ومعني لكونه مؤثرا لانه الغني يوجب مولاة
 الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه
 مشابه بالاسباب لانه الحكم متراخي الي وجود

النماء ولو لم يكن مترافيا اليه كان النصاب علة من
غير مشابهة بالاسباب ولو كان مترافيا اليها هو
علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكانت
النماء ليس بعلة حقيقة لانه لا يستعمل في
بل وهو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام
المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان مترافيا
الي شئ يوجب حصوله بالنصاب لكان النصاب
علة العلة والنماء لا يوجب حصوله بالمال لكن النماء
وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتيب الحكم عليه
ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة
العلية كان للنصاب شبهة التسببية وكذا مرض
الموت والجوع فانه يتصل بحكمه الي السراية وكذا التبريد
والتركية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما
هو علة العلة كسراة القريب فان كل ذلك
علة

علة اسما ومعنى لاحكام لكنه يشبه الاسباب وعله
العلة انما يشبه التسبب من حيث انه يتخلل بينها
وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام في الاسلام
ادور للعلة اسما ومعنى عدة اشئلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فخرها علة ان اسما
ومعنى لاحكام وهو الايش به ان الاسباب ومنها
الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض
الموت والجوع وقد صرح في هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لاحكام لكنها تشبه الاسباب
ومنها علة العلة كسراة القريب فان السراة
علة للملك والملك علة العتق وقد صرح فيها
انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها
علة اسما ومعنى لاحكام والظاهر ان سراة
القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكام لانه
الحكم غير متراف عنده وانما يشبه الاسباب

لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل في الاسلام
العلة المشابهة بالسبب سماه لكن لم يجعل
كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تخص
العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا
التأثير ولا الترتيب لا توجد العلية اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد
الاجتماع بين اثنين فيها فثلاثة اقسام وان
وجد الاجتماع بين الثلثة فقسما فيحصل سبعة
اقسام وقد علم من الاشارة المذكورة ان العلة
اسما ومعنى للحكم وقد يوجد مع مشابهتها
السبب كالاجارة وكحواها وقد يوجد دونها
كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب
بدونها كشراء القريب واطن ان شراء القريب
غلة لهما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب
واما ما له شبه بالعلة كجزو العلة فيثبت به ما يثبت
بالشبهة

بالشبهة كبرو النسبة بقيت باحدى الوصفين
وهو اما القدر او الجنس واما معني وحكما
كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعق
فان اثار الملك يثبت الحكمة اي العق بالملك
فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نسبة
الكفارة عند الشراء فانه نية الكفارة تعتبر
عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان
شريكا عندهما اي عندي يوسف ومحمد واليهن
عندي صنفه روح والخلاف فيما اذا اشتراه معا
اما اذا اشترى الاجنبي فصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق
والفرق لابي جرد في الاول رضي الاجنبي بعد
نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جرد
وفي الثاني لم يرض فان اثار القرابة يثبت بها اي
يثبت بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت
القرابة معلومة لم يضمن كما اذا اورثنا عبدا ثم ادعي

احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذ المشهور واحد
ثم واحد لا يضاف الحكم الي الشهادة الاضيرة بل الجميع
فانها مرجع يضمن النصف فان الحكم ينبت بالجميع
لانها انما تقبل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما
وحكما فالمعني وهي اما باقامة السبب الذي مقام
المدعو اليه كالسفر والمرض فانها اقيم مقام المشقة
والنعوم اقيم مقام استراحة المفاصل والتمسك
والسكاج مقام الوطى اي التمسك والسكاج يقوم
مقام الوطى في ثبوت النسب وصرته للمصاهرة
وانما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه
للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبير
عن المحبة مقامها في قوله ان اجبنتي فانك
كذا والظهور مقام الحاجة في اباة الطلاق واحد
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الي ذلك
اي السبب الغرضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه

والدليل

والدليل مقام المدلول احد الامور الثلاثة المذكورة
في المتن اما دفع الضرورة كما في اجبنتي وكما في
الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواحي
في المحرمات والعبادات واما دفع الحج كالسفر
والظهور والتقاء الحنانيين والفرق بين دفع الحج
ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف
علي ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها يح
فالضرورة داعية الي اقامة الضرر عن المحبة مقام
المحبة اما المشقة في السفر وانزال النبي والانتزال
في التقاء الحنانيين فان الوقوف عليها ممكن لكن
في اضافة الحكم اليها حج خفايمها وبالقسيم
العقلي يعني تسامح علة معني فقط وعلته حكما
فقط ولما جعلوا الجزء الاضير من العلة علة معني
وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معني لا اسما
وحكما فالقسيم الذي ذكرناه وهو ماله شبهة

العلّة كبره العلة يكون هذا القسم بعينه والعلّة
اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاضيق حكميا
لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلّة حكما ما
يقارنه الحكم فالشرط كدخول النار مثلا علة
حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط
بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه
اي ان كانت العلة مضافة الي السبب كوطيء
الذابة شيئا فانه علة له كما في هذه العلة
مضافة الي سوقها وهو السبب فالسبب
في معنى العلة فيضاف الي الحكم اليه فيجب الذمة
بسوق الذابة وفودها وبالشهادة بالقصاص
اذا رجع الي القصاص عندنا اي لا يجب القصاص
عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا
عدا فاقص ثم رجع الشاهد لانه جاء بالمباشرة
وشهادة انما صارت قتلها بحكم القاضي

و

واختيار الوالي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة
الي السبب نحو ان تكون اي العلة فعلا اختياريا
فاسبب حقيقي لا يضاف الي الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك
في الغنيمه الذال على مال السرقة وعلى حصن في دار
الحرب اي لا يضمن الذال على مال السرقة التارق
ولا يشترك في الغنيمه الذال على حصن في دار الحرب
لانه يتوسط بين السبب والحكم علة هي فعلنا على
مختارا وهو التارق في فصل السرقة والغاذي
في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة
الحكم الي السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد
اجنبي قال لا فرترج هذه المرّة فانها مرة ففعل
والسند لها فاذا هي امه لا يضمن قيمة الولد
بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الوالي على هذه
الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا
على الوديعة والصيد يضمنان مع انه سببا

ع
حصن

لأنه لو دعت انما يضمن بترك الحفظ الذي التزمه والحرم
بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى الاعتناء بتوحيده
ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان الحرم انما
يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن
بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال
انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت لكونها مفضية
الي القتل اذ قبل الافضاء لم يصير سببا للمهالك
فلما يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب
للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس
بخلاف حال السلم اي اذا دل رجل سارقا على مال سلم
لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن يديه
الثامن فدلالة لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم اي
اذا دل عليه غير الحرم الحرم فانه لا يضمن لانه كونه محفوظا
ليس للبعد عن الثامن بل لكونه في الحرم ومن دفع
الي صبي سكيناً ليس كرها للدافع فوجاء به بها نفسه

لا يضمن لانه يتخلل بين سببه وهو دفع السكين
الي الصبي وبين الحكم فعمل فاعل مختار وهو قصد
الصبي فقل نفسه وان سقط عن يده فخرج ضمن
لانه لم يتخلل هناك فعمل فاعل مختار فيضاف
الحكم الي سببه وهو الدفع ومنه اي من سبب
ما هو سبب مجازا كالتمطيق والاعتناق
والنذر المتعلقة فالمعلقة صفة للتمطيق والاعتناق
والنذر نحو ان دقت الدار فانت طالق ان دقت
الدار فعبه تر ان دخلت الدار فندم علي كذا الجزاء
متعلق بقوله ما هو سبب فالجزء وقوع الطلاق
والعتق ولنزوم النذر لانها ربما لا توصل اليه
لان الشرط معدوم علي حصر الوجود اليه لانه
هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل اليه الجزاء وهذا
دليل على كونه سببا مجازا وكالمؤمن بانه للكفارة
اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليه المؤمنين للتبر فلا توصل

الي الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون
اليمين موصولة الي الكفارة فلا يكون سببا لها
حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة
تعلق الطلاق والعقاق والنذر بالشرط يصير
الايجاب السابغا علة حقيقة بخلاف اليمين
للكفارة فان الحنث علمتها وعند الشافعي هي
الاسباب في معنى العلق حتى يبطل التعلق بالملك
اي ان قاله الاجنبية ان نكحت فان طالق اولعب
ان ملكتك فان تربيكون باطلا لعدم الملك
عند وجود العلة وجوز التكفير قبل الحنث لحوز التعجيل
قبل وجود الشرط اذا وجد سبب كالنزوة قبل
الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا
لم هذا الجواز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله
ومن ما هو سبب مجازا وهذا يتبين في ان التجنيز
هل يبطلق التعلق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه

لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود
ليصح التعلق بشرطها ووجودها في الحال ليشترح
جانبا الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله
زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة
اذا قاله لامرأة ان دخلت الزا فانت طالق
ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعلق
صحي ان تزوجها بعد التجليل ثم دخلت الزا لا يقع
الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعلق فيقع
الطلاق وهو بقول شرط صحة التعلق وجود الملك
عند وجود الشرط لا عند التعلق لانه زمان وجود
الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
يعتقر الي الملك فاما التعلق فلا افتقار له الي
الملك حال التعلق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجك
فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود
الشرط فيصح التعلق وان علق بغير الملك

نحو ان دخلت الذرافانت طالق فشرط صحى التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود
الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق
صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله
زوال الملك لا يبطله زوال الحمل ايضاً والمراد بزوال
الحمل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا البين شرع
للبتر فلان يكون البتر مضموناً بالجاء فيكون الجاء
شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحول فانه اذا قال
ان دخلت الذرافانت طالق فالغرض ان لا تدل
لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المحذوق
اي الجاء فيكون الجاء وهو وقوع الطلاق مانعاً
من تعويت البتر كالمضمان يكون مانعاً من الغصب
فالمراد بكون البتر مضموناً هذا فيبطله زوال الحمل

لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحمل وهو
ان يقع الثلث لان زوال الملك وهو ان يقع
مادون الثالث لانه يمكن له التصريح اليها فالحال
ان قوله ان دخلت الذرافانت طالق يتوقف
صحته هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقفراً
على الطلقات التي يملكها بهذه النكاح اما الطلقات
التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية
عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزويج
فان التزويج مضمون لوجود الملك عند وجود
الشرط فانه الشرط فيه بمعنى العدة وليس للجاء
شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الي اثبات
الملك شبهة ليكون البتر مضموناً المراد بتلك
الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجاء
شبهة الثبوت في الحال ليكون البتر مضموناً
واعلم ان لكل من الاحكام سبباً ظاهراً يترتب

الحكم عليه على ما مر في فصل الامر بسبب الوجوب للايمان
بانه تعالى حدود العالم ولما كان هذا السبب في الامايق
والاقرس موجودا دائما فيجب ايمان الصبي وان اخطأ
وللصلاة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم
انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو
ان تكسر الوجوب بتكر الوصف يدل على سببية ذلك
الوصف وهذا الوجوب يتكرر بالحوال فيجب ان يكون
الحوال سببا لظهور النصاب فلدفع هذا الاشكال
قال الا ان الغني لا يكل الا بحال تام والنماء بالنماء
فاقيم الحول مقام النماء فيجوز للمال تقديمه بجود
الحول فيتكرر الوجوب بتكر المال تقديمه للصوم
ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر
يمونه وبلي عليه وانما الفطر شرط لعدله اذ هو
عن مؤنن وعن اهل الشريعة الحكم عن السبب اولان
يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل

لعدم

لعدم الوجوب على العبد والقبلي والفقير والكافر
فثبت الاول وايضا يتصافى الواجب بتصافى
الترس والاضافة الى الفطر يعارض الاضافة الى
الترس وهي تحتمل الاستفارة ايضاً بخلاف تصافى
الوجوب هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الاضافة
اية السببية والصداقة يضاف الى الفطر قد
على سببية الفطر فاجاب بان الصداقة تصافى الى
الترس ايضاً فاذا تعارضت فظا ونحن
نتمسك على سببية الترس بالتصافى فزيد
الادلة قوي من الاضافة لان الحكم قد يضاف
الى غير السببية مجازاً فزيد المجاز لا يجري في التصافى
وايضا وصف المؤنة اي في قوله اذ وان مؤنن
يخرج سببية الترس وللج البيت واما الوقت والاضافة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج
وبهذا الاعتبار هو مودة الارض وابعبار الخارج

وهو تبع الارض قوله وهو تبع حال عن الخارج
عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من
الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب
وكذا الخارج اي سببه الارض النامية الا ان
النماء يعتبر فيه تقدير بالتمكن من الزراعة
فصار مؤنثا باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة
باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان
الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمع عندنا في الاجل
ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف
العقوبة في الخارج لم يجتمع العشر والخارج عندنا لانا
رددنا للظهور اعادة القبلوة والحديث شرط
والحدود والعقوبات مانسب اليه من سرقة
وقتل والكفارة مانسب اليه من امر ذيريين
الخطر والاباحة وشرعية المعاملة البقاء المقدر

اي العالم ولما تصفاها الشرعية التصرفات
المشروعة كالبيع والتملك ونحوها واعلم
ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل نائبة ولا يكون بغير الكلف كالوقت
للقبولة يخص بغيره وان كان بغيره
فان كان الغرض من وضع ذلك الحكم كالبيع للملك
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن
هو الغرض كالشراء للملك التمتع فان العقل
لا يدرك نائبة لفظه اشترت في هذا الحكم وهو
بصنع الكلف وليس الغرض من الشراء ملك
التمتع بل ملك الترقية فهو سبب وان ادرك
العقل نائبة كما ذكرنا في القيس يخص بغيره
العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو
حقيقي كالشهادة للتملك والوضوء للقبولة
او جعلي وهو بكتابة الشرط او دلالته بنحو

المرأة التي اتزوجها طالق وقدمت ان اثر التعليق
 عندها منع العلية وعنده من الحكم واما شرط
 في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح
 ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
 شهود الشرط وصدقهم ضمنوا وان رجعوا
 مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط لما اذا
 اجتمع التسبب والعلية كشرود التخيير والاختيار
 كما اذا شهد شاهدان ان الزوج ضارمة وازان
 بان المرأة انصارت نفسها ففضي القاضي بوقوع
 الطلاق ثم رجع الفريقان ~~...~~ يضمن شهود
 للاختيار فشرود التخيير سبب وشرود
 الاختيار علة فان قال ان كان قيو عبده
 عشرة ارطال فهو روث ثم قال ان حله احد فهو
 روث فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
 ففضي القاضي بعقده ثم حله فاذا هو ثمانية

يضمنان

يضمنان يضمنه عند ابي حريح لان القضاء بالعق ينفذ
 ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العلق العلة
 قضاء والقاضي وانما لا تصلح لضمان الكونه غير معتد
 فانه قضائيا على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الزوجين
 اي شهود اليمين وشهود الشرط فانه العلة تصلح لضمان
 لانها اشبت العلق بطريق التعدي وعندها لا يضمنان
 لانها اشبت العلق لان القضاء لا ينفذ في الباطن فعلق
 بحق العيد وكذا حافر البئر عطف على الثالين المذكورين وهما
 رجوع شهود الشرط وسئلة العيد والتشبيه في ان هاتين
 شرط لا يعارضه علة تصلح للاضافة الحكم اليها والشرط
 هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض
 مانع من سقوط فاذا لم يمانع صارت شرط للسقوط ثم
 بين ان العلة لا تصلح للاضافة الحكم وهو الضمان اليها
 بقوله فان الثقل علة لسقوط وهو امر طبيعي المستي
 ساج فلا يصلح ان يضاف الحكم اليه في شرط

الآن حاجب شرط متعد لانه الضمان فيما اذا صغر في غير
ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر ومشرط
الجناب والحابط المائل بعد الاشارة فمن قسم الاسباب
واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا جرح قيد العبد الغير
فابق العبد لا يضمن عندنا فانه محل للمساخنة الا باق
الذي هو علة التكلف صارا كما سبب فانه يتقدم على
صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب
قفص او اصطبل خلا فالحميد له ان فعل الطير والبهيمة هدر
فاذا رجا على فور الفزع يحس الضمان كما في سبلان ما والرق
فان النفاط طبيعي للطير كالسبلان الماء لهما انه هدر
في اثبات الحكم كما في قطع عن الغير كالكلب يميل عن
سنة الارسال واذا قال الواو سقط وقال الحافر
السقط نفسه فالقول له اي الحافر لانه يدعي صلاحية
العلية للمضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو محسك

بالاصل

بالاصل بخلاف الخارج اذا دعي الموت بسبب ازالة
صاحب علة واما شرط السبلان كما اذا علق الطلاق
بشرطين فاولهما وجود شرط السبلان الا كما صحت
اذا وجد الاول في الملك الثاني لا تطلق وبما
تطلق خلا فالزفر حمد الله صورته ان يقول ان ذلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاما بانها
فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع
الطلاق عندنا لانه الملك شرط عند وجود الشرط
الصحة الجزاء للصحة الشرط في بشرط عند الثاني
لا الاول واما العلة فقد ذكر في نظيرها الاصطمان
للمرجم لانه الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوق
هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كقول
الدار مثلا وهنا علية التزنا لا تتوقف على اصمان
يحدث متأخر القول ما ذكره او هو ان الشرط
امر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد

لا

غير

العلة الي ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليلي
الشرط الحقيقي كما الشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات ونحوها كالوضوء للصلاة وطرهارة
الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليلي
متأخر عن صورة العلة واما الشرط الحقيقي فلا يجب
تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما
فكون الاخطان متقدما لا يدل على انه ليس
بشرط وهذا الاشكال اختلف في حاطري والجب
عند ان الشرط اما تعليلي واما حقيقي والتحقيقي
احدهما ان يكون الشرط متأخر عن العلة كعقد البيز
وقطوع جبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء
للمصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر
اقوي مما هو متقدم لانه الحكم مقارن للشرط
الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه
فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي

هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما
على العلة ويسمي هذا الشرط علامة وان لم يكن الحكم
مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت
بشهادة الرجال مع النسب ومع انه لا يثبت العلة
وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظري في كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان
كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه
علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال
مع النسب وان قيل فوجب ان يثبت ايضا بشهادة
كافر من شهده على عبد مسلم زني ومولاه كافر انه
اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة
الرجال مع النسب ومع ان الزنا لا يثبت بهما ينبغي
ان يثبت الاحصان بشهادة الكافر من ايضا اذا
شهد على عبد مسلم زني بان مولاه اعتقه والحال
ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولي الكافر

فقبل فيثبت عقده والحرية من شرائط الاحصان
فثبت احصان بشهادة الكافر قلنا الشهادة
النساء خصوصاً بالمشهود به دون المشهود
عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت
بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت
العقوبة وهذا لا يثبتها لان الاحصان ليس
الاعلامه لكن يتضمن ضرراً بالمشهود عليه وهو
تكذيبه ورفع انكاره وهو يصلح لذلك اي شهادة
الرجال مع النساء يصلح للضرر على المشهود عليه
وهو مسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا يصلح
على المسلم وهي يتضمن ضرراً بالمسلم اي شهادة
الكفار يتضمن في هذه الصوره ضرراً بالمسلم
وهو العبد الذي اثبتت عليه الرجم فلا
يصلح لذلك اي يصلح شهادة الكافر للضرر
بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره

وعلى

وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم
العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالوا
ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير
فكرش اي في المبسوطة والمتوفي عنها زوجها والا
حبل ظاهراً عطف على قوله من غير فكرش ولا اقرار
عطف على قوله ولا اصل اي بلا اقرار النروج بالحبل
لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الاقربان
الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة
في تعيين الولد واما النسب فانما يثبت بالفكرش
التي بق فيكون انفصاله علامة للعلاقة التي
وعند اي لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان
السبب مضافاً الى الولادة فشرط لاثباتها
كالمحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما
الفكرش واما الحبل الظاهر واما اقرار النروج
بالحبل واما علق بالولادة طلاق يقبل بشهادة

انزاة عليها في صفة اي في الطلاق عندها لانه لما ثبت
الولادة بهما يثبت ما كان تبعاً لها لا عند اي صيغة
لان الولادة شرط للطلاق فيتعلم بها الوجود
في شرط لاثباته اي لاثبات الشرط ما شرط
الاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلما
يتعدى اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية
لا تقبل الا في الاصل لا يطوع عليها الرجال وهو الولاية
فلا يتعدى عن الي ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق
لان الطلاق مما نطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه
شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على ثيابه
انه يفت على انها كبر في حق الترة فان شهادة
المرأة لا تقبل في حق الترة وان كانت مقبولة
في حق البكارة والثيابه فكذلك هنا بل يحلف البائع
وقال الشافعي الاصل في السلم العفة والقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البيعة يعرف ذلك اعنى

كونها

كونها كبيرة اي يثبت بالعجز عن اقامة البيعة ان
القذف عين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة
عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت كقوطة
الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه اي
على العجز عن اقامة البيعة فيجوز للقذف الشهادة
عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادة
بجود القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة
البيعة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد انه هو امر
اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة
البيعة فانه فعل صحيح للمرد له فان اقيم الجلد
قبل العجز فهو كما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة
فانه حكم شرعي يمكن سبغه فان تحقق العجز يظهر
انه عدم قبول الشهادة كان ثابته عين القذف
وان لم يتحقق يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان
صاحداً في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه

بسبب كبيرة فإنة الشهادة عليه مقبولة
سببه أي حسبه منه وهو أي الغذاء لا يخل إلا
أن يوجد الشره فإذا مضى زمان يتمكن من
احضارهم ولم يحضر صهار كبيرة فيكون العجز
شرطا أي لردة القاضي شهادة الترامي والعفة
أصل لكن لا اتصل لردة الشهادة لما عرفت أن الأصل
لا يصلح حجة للأشياء بل للرفع فقط ثم إن التي
بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد
يبطل ردة شهاده ويكده الزاني وإن تقادم العهد
أي إن التي بالبينة على الزنا بعد جلد الترامي لكن
بعد تقادم العهد يبطل الترد أي ردة شهاده
الترامي ولا يثبت الحد أي حد الزاني على المقذوف
لأن تقادم العهد صهار شبرته في ذرة الحد
وهو ضمان ماليين له لا وجود
حسبي وماله وجود شرعي فالأول بعد أن يكون

على المحل

متعلق

متعلق حكم شرعي أما أن يكون سببا لحكم أو لا
يكن كالزنا فإنه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
ونحوه وكذا الثاني كالبيع فإنه مباح وهو سبب
لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو
فعل للتكليف ضمان ماليين له لا وجود شرعي
كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع وجود حسبي
فالمحكوم به لابد أن يكون متعلقا بحكم شرعي بقده
أن يكون كذلك لا يخلو من أن يكون سببا لحكم شرعي
أخر أو لم يكن فحصل أربعة أنواع الأول ماليين له
لا وجود حسبي وهو متعلق بحكم شرعي وسببه
لحكم شرعي آخر كالزنا فإنه حرام وسبب حكم شرعي
وهو وجوب الجلد والثاني ماليين له لا وجود
حسبي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا
لحكم شرعي كالاكل أما كونه متعلقا بحكم شرعي
فلأن الاكل تارة واجب في حرام والثالث

ماله وجود شرعي وهو متعلق بالحكم شرعي
وسبب الحكم شرعي كالبيع فانه مباح ولبس
للملك والترايع ماله وجود شرعي ومتعلق بالحكم
شرعي وليس سببا للحكم شرعي كالصلوة
والوجود الشرعي بحسب اركان وشرايط
اعتبرها الشرع فان وجدت معها الاوصاف
المعتبرة شرعا الغير الذاتية بسمي صحيح والآ
فاسد اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة
بسمي فاسد وان لم يوجد اي الارقان
والشرايط بسمي باطلا والفاك صحيح بال
دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
اي ما وجدت الارقان والشرايط وصحت
الاوصاف المذكورة ثم للحكوم به اما حقوق
الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا
فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى

والاول غالب او ما اجتمعا فيهما

فثمانية

فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل شتمل على الاصل والمحقق به والنزوايد
فالايمان اصل التصديق والاقرار ملحق به
حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا
عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند
بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان
التصديق والاقرار لاجزاء الاحكام الدنيوية
وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في الحكم
حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى هو ايمان
المكروه في حق الدنيا ولا يقع دونه وزوايد
الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة
الفضل فلم يشترط انزالها كمال الاهلية ومؤنة
فيها عقوبة كالخراج فلا يستدعي على السلم
لكنه يبقى لانه اي لان الخراج لما ترد بين
الامر بين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل

بالشك على انة الوصف الاول وهو المؤنة
غالبية على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتداء على الكافر
لكن يبقى عند محمد راجع الى المسلم وعند
ابي يوسف ايضا لان فيه اى في العشر معنى
العبادة والكفر بها فيها من كل وجه فاما الاصل
فلا يثبت في العقوبة من كل وجه فيضا عن اى العشر
اذ هي اى المضاعفة اسرل من الابطال اصلا
اعلم ان محمدا رفس ابقاء العشر على الكافر
على ابقاء الحراج على المسلم فقال ابو يوسف راجع
ان في العشر معنى العبادة والكفر بها فيها
بالكلمة فيجب تغير العشر اما الحراج فان فيها معنى
العقوبة والاسلام لا يثبت في العقوبة من كل وجه
فيبقى الحراج على المسلم وقوله فيضا عن كلمة العقوب

وهي

وهي الغاء يرجع الى قوله والكفر بها فيها
فلا بد من تغير العشر والمضاعفة اسرل
من الابطال فيضا عن اذ هي في صد مشروع
في الجملة وعند ابي حنيفة يعقلب وانما اذا التضعيف
امر ضروري فلا يصاد اليه مع امكان الاصل
وهو الحراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخلاف القياس في قوم
باعيانهم لان تلك الطائفة كعاد لا يؤخذ منهم
الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون
في حكمهم وحق قائم بنفسه اى لا يجب في ذمة احد
تخمس الغنائم والعداوة وعقوبات كاملة
كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل
فلا يثبت في صد الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
والبائع الحاطي معتقر فلزمه الرجاء القاصر
ولا في القتل بالسب اى لا يثبت حرمان الميراث

في القتل بسبب كحفر البئر والشا هذا اذ ارجع لانه
 اي حرمان اداء المشقة وصحوق دائرة بين
 العبادة والعقوبة كالكفارات فلما تجب على السبب
 كما في البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي
 اي لا يجب هي الكفارة على الصبي لانه لا يوصف
 بالتقصير خلافا للشا ففي قوله انه فيهما اي في السبب
 والضبي لانها عنده ضمان للتلغ وهذا لا يوضح في
 حقوق الله تعالى والكافر اي لا يجب الكفارة على الكافر
 لوصف العبادة وهي اي العبادات فيها غالبية اي
 في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة
 فيها غالبية لانه اي الظهار منكر من العول ووزور
 كذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبية فيها
 لقوله مع فعلية ما على الظاهر ولا يجزى عن
 على انها لا تجب على الحاطي ولانه الا فطر عمد ايسر
 فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار

عمد

عمد لانه يمكن فيه شبهة الاباحة يعني ان يكون كفارة
 الفطر عقوبة محضة فلهذا في اشكال قال
 لكن الصوم لما كان عقابا غير مستم الي صاحبه ما دام
 فيه فلا يكون الا فطار ابطال حق ثابت بل هو منع
 عن سببه اي لا يخلق فواجبنا النزاه بالوصفين
 اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة
 وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا
 شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء
 كاقامة الحدود ولم تجد على العكس اي لم تجد في
 الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما
 قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى نسقط
 بالشبهة كالحمد وقد تبرع على ان كفارة الفطر عقوبة
 ويشبهه قضاء القاضي في المنفرد اي بقرينة
 المنفرد وشمال رمضان اذ اداء القاضي شرها دست
 وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا

لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رواه
وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا
اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واتما حقوق
العبادة فأكثر من ان يحصى وما اجتمع فيه والآول
غالب حد القذف وما اجتمع فيه والثاني غالب
القصاص واتا حد قاطع الطرفين في الصلح فاقامه تعالى
عندنا وهذه العقود تنقسم الى اصل وخلف في الايمان
اصلها التصديق والاقراء ثم صار الاقرار خلفا في اصحاب
الدنيا اي صار الاقرار بمجرد قايما مقام الاصل في ^{الصلح}
اصحاب الدنيا ثم اذقه اصلا واذا والاولى خلف
فاذا وجد الاصل وهو اراد الضمير العاقل لا يعتبر
التبعية فيحكم بايمانه اصاله لا يكفر بتبعية ثم تبعية اهل
الدار والقائمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدا ما ي
اذا تجرد الابوين وكذا الطهارة والتيمم لكنه ان التيمم
خلف مطلقا عندنا بالنقض اي اذا عجز عن استعمال

الماء

الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء
الغرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد هذا
عنده خلف ضروري بقر ما يندفع به الضرورة
حتى لم يجز اداء الغرائض بتيمم واحد وقال
عطف على قوله لم يجز في انانية بحس وظاهر
يتحريمه ولا يتيمم فيتوضوء بما يقرب على طهارة
ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالغرض اي بين
العجز والظاهر ولا احتياج اليه الضرورة فانه خلف
مطلق لا ضروري ثم عندنا الشراب خلف عن الماء
فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا
في كل واحد منهما كما له فيجوز امامة التيمم المتوضي
كمامة الماسح للعائل وعند محمد وزفرهما امامة
التيمم خلف عن المتوضي فلا يجوز لانه المتوضي
صاحب اصل والتيمم صاحب خلف عن المتوضي

فلا ينبغي صاحب الال القوي صلوة علي صاحب
الظلم الضعيف كما لا ينبغي المصلي بركوع وسجود
علي المومي وشرط الخلفية اما ان الاصل ليصير
السبب منعقد له ثم عدمه لعارض كما في مسألة
من سماه بخلاف الخوس باد
المحكوم عليه والمكلف ولا بد له من اهليته للحكم
وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق
يبتداء به من حيث ينتهي اليه يدرك الخوس فيبتدئ
المطلوب للقلب اي نور يحصل بشارف العقل
الذي اخبر النبي وم انه من اول المخلوقا فكما ان العين
مدركة بالقوة فاذا وجد النور المحتجب يخرج ادراكها
الي العقل فكذا القلب اي النفس الانسية
مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتداء فابتداء
درك الخوس ارتسام المحسوس في الحاسة
الظاهرة ونهايته ارتسامه في الخوس الباطنة

وحي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك
الغائب من الاشياء هدا وينتزع الكليات من تلك
الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب مستفاد من هذا
الانتزاع ثم علم البديهييات علي وجه يوصل الي النظرية
ثم علم النظرية بانها ثم استحضارها بحيث لا تعيب
وهذا في نهاية ويسمي العقل المستفاد والمرتبة الثانية
هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل
اوردته مشايخنا في كتبهم ومثله شمس كما ذكرنا
في المتن وهذا مكمل لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه
مستوفى في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل
علي جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق النديم
والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى
هذا الجوهر الذي خبر النبي وم انه من اول المخلوقا
فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى ان الله
نور السموات وايضا قد يطلق العقل علي الاشياء

الغائبة من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يبراد
بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرف عليها
الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل
بمثلة الشمس التي اشرفت خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور
المنعوي الذي حصل بشارق ذلك الجوهر
وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتب
العلوم وهي قابلية اشراق ذلك الجوهر ولها رابع
مراتب كما ذكرت في المتن فسمى الاول العقل الربوي
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل
والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض
العلوم فقيل علم بوجود الواجبات واستحالة المرجحلات
وهو رابع مراتب وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام
ان يكون لدراك الحواس بداية ونهاية وكذا للمادراك

العقلي

العقلي بداية ونهاية ونهاية ادراك الحواس هو بداية
الادراك العقلي فاعلم ان بداية ادراك الحواس
ارتب مع الحواس في احد الحواس الخمس
ونهاية ارتب مع الحواس الباطنة والمشروطة
ان الحواس الباطنة خمس الحواس المشتركة
في مقدم الدماغ وهو الذي ينقسم فيه صور
الحواس ثم الخيال وهو ثلاثة الحواس المشتركة
ثم الوهم في مؤخر الدماغ ينقسم فيه المعاني الخمسة
ثم بعده الحافظة وهي خزنة الوهم ثم المفكرة
في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين
وتصرف فيهما وترتب بينهما ترتيبا ويسمي
متحملة ايضا هذا نهاية الادراك الحواس فاذا
تم هذا تنزع النفس الانسانية من الفكرة
علوما فهنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق
العقل والعقل له رابع مراتب كما ذكرنا والعالم

عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا تتعلق
بالعمل كعرفة الصانع وتسمى معلوما نظرية واما
تتعلق وتسمى عملية فانما اكتسبت العمليّة حرك
البدن الي ما هو خير وما هو شر فيستدل برهنا
علي وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل برهنا
التجريبي علي وجود تلك القوة وهي قابلية النفس
اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس
لاحالة امرة للبدن متحركة الي ما هو خير عندها
وما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق
فاذا امكنه الي الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير
والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا
لم تحرك الي الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركة ثم عدم
معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد
قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق كانت عارفة

فعلم

فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم ما
كان العقل متقا وتا في افراد الكس وذلك المتقا واما
هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك العيوض
والاشراق لشدة صفائها واطافتها في مبدأ الفطرة
وتقصان قابلية بعضها لدرتها وكثافتها في اصل الخلقة
مندرجا من نقصان الي الكمال بواسطة كثرة العلوم
ورسوخ اللغات المحمودة فيها فتصير شدتها كساب ذلك
الجوهر ويزداد استغنائها بانوارها واستغنائها بمفاهيم
اثارة فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل شد
حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاق
علي حصول ما ذكرناه ان مناط التكليف متغير فقدرة
الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب ويتكامل القوي
الجسائية التي هي مركب للقوة العقلية ومستمرة لها
باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر بالخلاف في ايجاب
الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس

العقل فذا فرغ مسألة الحسن والقبح المذكورة في
باب الامر فالصبي العاقل وشا هق الجبل مكلفان
بالايمان حتى ان لم يعتقد كفا ولا ايمانا يعذبان وعند
الاشعري بعد راج فلم يعتبر كفر شاق الجبل في ضمن
قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما
ازلا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالاشعري بين عليه الاشعري
سبني على العقل لانه سبني على معرفة الله تعالى والعلم بواحدانية
والعلم بان المهجرة دالة على النبوة وهذه لا تعرف شرعا
بل عقلا قطعاً للذور لكن قد ينطرق الخطاء في العقلية
فان مبادي الادراك العقلية الخمس فيقع الالتباس
بين القضايا الوحدية والعقلية فينطرق الغلط في
مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل
اختلاف الانفس في زمانين فصارد دليلنا
علمياً التوسط بين مذهب الاشعري والمعتزلة امرين
احدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر وسيلة

الحسن

الحسن والقبح وتأثيرهما معارضة الوهم العقل
في بعض الامور العقلية ونطرق الخطاء غيرها
فتره واحد غير كاف اي العقل وحده غير كاف
فيما يحتاج الان الى معرفة بناء على ما ذكرنا
عن الامرين بل لا بد من انضمام شي واخر اثاره
او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او اذراك
زمان يحصل له التجربة فيه فيقدر على الاستدلال
فلهذا احتربنا التوسط في السائل المتفرقة المذكورة
في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكاف بالانسان
لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علماً لخصو
التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبار الال
العقل ورعاية للتوسط ففعلنا مجرد العقل كافي
للصحة وشرطنا الانظام المذكور للوجوب
للاوجوب والراحة ان غفلت من الاعتقاد بين
الاتبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تترك

في عينه

المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه
الي الاستدلال لكن ان توجهت علم ح انها ادركت
مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل
التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذلك
اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده
يكلف فلا يضمن قاتل الش حق ولو قبل مدة
العربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الامانة
فصل في الاهلية ضربان اهلية وجوب
واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف بصيرته الانسان
اهلا لاله وعليه قال الله تعالى واذا اخذ ربك
من بني ادم ظهرهم ذريتهم واشهدهم على اسم
الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن طرد
جريم بينا الله تعالى وبين بني ادم وعن اقرارهم
بوحديانية الله تعالى وربوبية تعالى والاشهاد

عليهم دليل على انهم يواظون بموجب اقرارهم من اداء
حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد
لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت
لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل ان
الزمناء طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير
والشر الى الطائر فان مرتبنا يسمون به فان
مرتبار حايثا مومن به فاستعير الطائر لما هو
في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره
او اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى
الزمناء ما قضى له من خير او شر والزمناء علمه لزوم
الغلادة العنق والغل العنق اي لا ينقل عنه ابا فقلت
الاية على لزوم العمل للان ان فعل ذلك المزوم
هو الذمة فعوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف
المعنوي الذي به يلزم التكلف لزوم الغلادة او الغل
العنق وقال الله تعالى وحملها الذين فلهذا الالاسية

تدل على خصوصية الانعاج لعبادة التكليف اي ووجوبها
عليه فثبت بهذه الآيات الثلاث ان المانع وصفه هو به
احتمال حاله وعليه وقد فسر الزمخشري بوصف بصيرته احتماله
وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف بصيرته احتماله
لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا
كافيا لاثبات المقصود واما الدليل الزمخشري على الوصف
الذي يكون به احتماله فلكثيرة منها قوله تعالى وما من
داية في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض متبعا فقبل الولادة له زمته من وجه يصح الجيب
له الحق لا الجيب عليه فاذا ولد بصيرته مطلقه لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حاكم وهو الاداء فكل
ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا حقوق العباد ما كان
منها عرفا وعضوا يجب اي على الصبي وهذا فرس من قوله
فاذا ولد لان المقصود هو المال وادائه كتحمل النيابة
وكذا ما كان صلة تشبه المؤمن والاعوان لتنفقة القريب

نظير

نظير الصلة التي تشبه المؤمن والزوجة نظير الصلة التي
تشبه الاعوان لاصلة تشبه الابنة اي لا يجب الا يحتمل
العقل اي لا يحتمل الصبي التي وان كان عاقلا في هذا
الكلام اي رام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما
فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالتقصير
ولا الاجزاية كحرما الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير وانا حقوق الله تعالى فالعباد
لا يجب عليه انا البدنية فظاهرا لان الصبي سبب العجز وانا
المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة
فصارت كابدنية ولا عقوبات كالجود ولا عبادته فيها
مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رزق الله له لرجحان معنى العبادة
وجب عندهما جتره اي الكفاية بالاهلية الفاصدة
وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على الصبي
المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلت
لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحائض ينافيها

يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضاءها فرج فيسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء فرج
والاداء محتمل ان يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبات
الحث لا ينافي الصوم وعدم جواز من اى عدم جواز
الصوم من الخائفين بخلاف القياس فينقل الى الخلف
اي ينقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والخوف
المتمد يوجب الرجوع في الصلوة والصدوم وكذا الاغناء
المتمد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغناء يقدر
مستوعبا لشهر رمضان واما الثانية اى اهلية
الاداء فقاصرة وكاملة وكل ثبتت بقدره كذلك
اى الاهلية الاداء القاصرة تثبت بقدره قاصرة واهلية
الاداء الكاملة تثبت بقدره كاملة والقدر القاصرة
تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والعتوه واداء
الكامل بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الصبي المعتوه
فما تثبت بالقاصرة اقام فحقوقته تقيده كالاجان

وفره

وفره بعد يقع من الصبي لقوله ثم مر واصبأ انكم بالصلوة
اذ بلغوا سبعا واضربوهم اذ بلغوا عشرة واما الضرب
للمتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب
والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاذا جاز بان
هذا الضرب للمتأديب والصبي اهل للمتأديب ولانه اهل
للتواب ولان الشيع اذا وجد لا يقدم شرعا الا بحجره
اي بحجر الشيع وقوله ولانه اهل للتواب وقوله ولان الشيء
عطف على قوله لقوله عليه السلام وهو باطل فيما هو حسن
وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عند موضوع
واما الميراث والفرقة فيضا فان الكافر الاخر جواب
اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا
عن الصبي لكونه ضارا يلزم ان لا تثبت به سلامه حرما الميراث
عن مورثة الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثبية
لان كلا منهما ضرا فاجاز بانها ايضا كالكافر الا لا اله
وايضا هما من ثمرات الايمان واما تعرف صحة الشيء بحكمة الذي

اي نفع

وضو له وهو سعادة الدارين الايري انهما يتبتان
تبعاً ولم يعد ضرراً حتى لو كان ضرراً لا يلزمه بتبعية
الاب ان تصرفاً الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر
مخض واما الكفر فيعتبر منه ايضاً لان الجهر بل لا يعد
علماً فيصير دونه فيلزم احكام اذرة لانها تنفع الاعتقاد
والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها
يخلاف امور شرعية وكذا احكام الدنيا لانها
تثبت ضمنها اية الاحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنها
اذ الاحكام العقدية في الاسلام والكفر هي الاحكام
الاخرية ولما كانت ثابتة ضمنها تثبت وان كانت
ضرر مع انه لا يصح منه قصد ما هو ضرر دينوي على ان
يلزمه تبعاً ايضاً اية الاحكام الدينوية بحسب الكفر يلزم
الصبي تبعاً للابوين وان كان يلزمه تصرفاتهما المضارة
قصداً واما صدق العباد فما كان نفعاً محضاً لقبول
الرهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اذ الجهر بالصبي

ع
وان كان

المجور

المجور والعبد المجور نفسه وعلى يجب الاب المحتمل
وفي الفيس لا يجب الاب لبطال العقد وجه الاستحسان
عدم الصحة كان لحق المجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل
فوجب الاذرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب
لكن في العبد بشرط التامة حتى ان تلف في بعض
اي ان تلف العبد المجور في ذلك العمل يضمن المشاء
بخلاف الصبي لان العصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا
سحقان الرنح الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المجور بين والترفع عطاء لا يكون كثيراً لا يبلغ كرامة
الغنمة ويضع تصرفها وكيلين بلا عهدة ان لم
يأذن الوالدين اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل
الى ادراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى واتلوا البيات من ما كان ضرراً
مخضاً عطف على قوله فما كان نفعاً كالاطلاق والرهبة
والقرض ونحوه لا يصح منه وان اذن وليه ولا مبشرة

اي لا يصح مبشرة الولي الطلاق والرهبة والغرض من قبل
الصبي الا الغرض للقاضي وانما يصح اقراره حال الصبي
للقاضي دون غيره من الاولاد لانه القاضي اقدر على
استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن
هلاكها جملة حاله اذ لما كان صيانة الحقوق على القاضي
والحال للعين ربما تهلك فيقدر ضررها القاضي
ليلزم في زمة المستقرض واما من هلاكها وما
يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء
وتحولاته حيث انه يدخل المشتري في ملك
المشتري ففقد ومن حيث انه يخرج البذل من ملك
ضرر فيصح بشرطه اذ اذ الولي لانه اي الصبي اهل
لكلمه اذا بشر ولتة فكذا اذا بشر بقره براءي
الولي فيحصل به هذا اي بما شره الصبي وبراءي
الولي ما يحصل بذلك اي بمكشرة الولي مع فضل
تصح عبارته وتوسع طريق حصول المقصود

تم هذا اي تصرف الصبي براءي الولي فيما يتردد بين
النفع والضرر عند ابي حنيفة في بطرق افعال الضرر
في تصرفه يزول براءي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح
بغيره فاحسن من الاجانب ولا يملكه الولي فاقنا
من الولي ان يبيع الصبي من الولي مع غبن فاحسن ففي
رواية بعض ما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لانه
قلنا اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل في
دونه وجه لانه اصل الراي باعتبار اصل العقل دون
وصفه اذ ليس له الا العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة
ان نائب الولي واذا كان كذلك صار كانه الولي يبيع
من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة
في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي ونقطة
في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهو ما اذا
باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا
عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق انه اي تصرف الصبي

بصير بر ابي اي بزاي الوالي كباشرته اي الوالي ^{لصم بالغبيا} فلان
 القاش اصل اي لامن الوالي ولا من الاجانب واقا وصية
 اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفع الامورث
 قال عليه السلام لان تنوع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
 عالة يتكفون لكس اي يمدونهم سائليين وانما
 ذكر الوصية لانها ترد شكالا وهو ان الوصية نفع
 لانها سبب لثواب لا اذرة مع انه لا يزول الموصي به
 مادام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب
 بان الارث شرع نفع الامورث وفي الوصية ابطال
 الارث حتى شرع في حق الصبي فصرح علي ان الارث
 شرع نفع الامورث حتى لو كان ضررا لشرع في حق
 الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق
 جواب لشكالك وهو ان الوصية لما كانت ضررا
 يكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يقع من البالغ فانجا
 بانها شرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

فصل الامور العترضة على الاهلية سماوية
 ومكتوبة اما السماوية فمنها الجنون وهو
 اختلاف العقل بحيث يمنع جريان الافعال
 والاقوال على نتائج العقل الا نادرا وهو في العيوس
 مسقط لكل العبادات كمنافاة القدرة ولهذا
 عصم الانبياء عليهم السلام وحيث لم يمكن الالاء
 يسقط الوجوب لكنهم استحوذوا ان لم يقيد
 لا يسقط الوجوب لعدم الخرج على انه الينا في اهلية
 الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو
 اهل لثواب ثم عند ابو يوسف رحمه الله هذا المشا
 اليه لا يسقط الوجوب اذ لم تمت الجنون اذا اعرض
 بعد البلوغ انا اذ بلغ محض اذ لم يسقط مطلقا
 ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما اعرض بعد البلوغ
 وبين ما اذ بلغ محض اذ لم تمت مسقط وغير
 الممت غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممت

مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده تم الامتداد في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رواته بصلوة
ويصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر
ومضاه وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رواته
وعند ابو يوسف اكثره كاف اي الجبون في اكثر الحول كاف
سقوط الزكوة وانما ايماننا فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل
وذلك لا يكون جرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان
عدم صحة الاسلام من الجبون اذا حكم بكلمة التوحيد انما
يكون بطريق الحج والجزا انما شرع بطريق النظر والنظر في الحج
عن الاسلام لان نفع محض فلا يصح الحج عنده فاجاب بان عدم
صحة ليس بطريق الحج ويصح بتعاطف علي قوله فلا يصح
وانما سميت ائمة عن الاسلام علي واتباعه ويصير
مرتدا بتعالى بويه واما المعاملات فانه يواخذ بعضها
الافعال في الاموال لما قلنا في الصبيحة في اول فصل
الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها عرفا

وعرفا

وعرفا بحج والمابينا انه اصل لكن هذا العارض من
اسباب الحج وانما هو عن الاقوال فيعب عبادته ونها
الصفرا انما جعل الصفرا من اسباب العوارض مع انه حالة
اصلية لانها في مبداء الفطرة لان الصفرا ليس لازما
لماهية الانسان مع انه ما هي الا ان مع لا تقتضي الصفرا
ونفني بالعوارض علي الاهلية هذا المعنى بان حالة الا تكون
لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية والارث الله تعالى
خلق الانسان للحمل عباد التكليف ولعرفة تعالى
فالاصل ان خلقه علي صفة تكون وسيلة الي حصول
ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبداء فطرته
وانه العقل تام القدرة كامل العقول والصفرا حالة
منافية بهذه الامور فيكون من العوارض تقبل
ان يعقل كالجبون اما بعده فيحدث له ضرب من
اهلية الاراد لكن الصبيحة عذر مع ذلك فيسقط
عنه ما يحتمل سقوطه عن البالغ فلا يسقط عن

في الايمان حتى اذا اذاه كان فرضا لانفلاصهما ان يبلغ الايجاب عليه
الاعادة لكن التكليف والعهدة عندنا قاطبة فلا يحرم
الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة
عندنا قاطبة ولا يلزم على هذا الحر ما بالكفر والترك
لانها بائنا في ان الارث فعدم التخي لعدم سببه او لعدم
الاهلية لا يعد جزءا انما قال هذا لان الحرمان بسببه
القتل انما هو بطريق الجراء فان العاقل يعجز بافة الميراث
فجوزي بجرمانه لكن الصبي ليس من اصل الجراء بالشر
فلا يحرم ولا يشكل على هذا بالحرمان بالكفر والترك
لان الحرمان بهما ليس بطريق الجراء بل لعدم سببه
في الكفر عدم الاهلية بالترك ومنها العتة وهو اختلاف
في العقل بحيث يختلط كلامه في شبهة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما
ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا سلمت لا يورث
عرض الاسلام الي زمان افاقته كما لا يورث عرضه على

ولي

ولي المجنون بحاله الصبي والفرق انهما اي المجنون
والعتة غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافي في الوجب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشئ يكون عذرا في حق اي في حق صاحب الشئ فيما يقع فيه
غالب الا في حق العباد وهو انما يقع المرء فيه بقصدي
كالاكل في الضلوة مثلا فان حالها ما تذكره واما لا بقصدي
انما بان يدعو اليه الطمع كالاكل في الضوم او بمجرد انه
مركوز في الانس كما في الذبيحة والاقول ليس بقدر
بخير الا في حين فسلام النفس يكون عذرا لانه غالب
الوجود ومنها النوم وهو لما كان عذرا عن الادراك
والحركات الارادية اوجب تاضي الحفظ لا الوجب
اي نفس الوجب لاصح الالاء بعده بلا فرق لعدم
امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
وابطل عبارته اي ابطل النوم عبارات التائبين
وهو عطف على قوله اوجب تاضي الحفظ لعدم التائبين

الاصح

فاذا قرأ في صلوة نايما انتقع القراءة وانما تكلم لا يفسد
 وانما قرأه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغناء
 وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب
 مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من الرض
 حتى لم يعصم عنه النبي ثم وهو فوق النوم فيما ذكرنا
 لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة
 بسبب ترقق البخارات الي الدماغ ولما كان النوم
 حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شي لطيف سريع
 الزوال والاغناء على خلافه في جميع هذه الامور
 كان الاغناء فوق النوم الايرى ان التشبيه والانتباه
 من النوم في غاية الشدة اما التنبيه من الاغناء فغير
 ممكن في بطل العبادة او يوجب الحدث في كل حال اي
 سواء كان قائما او ركعا او ساجدا او متكيا او مستندا
 بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة
 سبب الاغناء وكثافة ولفافه بسبب النوم فمناجات

مناجات

الاغناء تملك اليقظة مستمد من مناقا النوم اياه فعمل
 الاغناء حدثا في كل حال للنوم وايضا كثرة وقوع النوم
 وقلة الاغناء تورث لك دفعا للرجح ولما كان نادرا
 في الصلوة يمنع البناء وهو في العكس فيقطع شيئا
 من الواجبات كالسجود وفي الاستسحاب يقطع ما فيه
 حج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيده على يوم وليلة
 وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا
 او سنة ومنها الترق وهو عجز حكيم شرع في الال جناء
 عند الكفر فيكون حتى انه تعالى الكفر في البقاء امر حكيم به بصير
 المرء عرضة للتملك فيكون حتى العبد وهو لا يحتمل
 التجري حتى ان اقر محرور الانسان نصفه ملك فلان
 يجعل عبدا في شرا داته وجميع احكامه وكذا العتق الذي
 هو ضده اي لا يحتمل التجري لانه يلزم من تجرية تجري الترق
 فلذا الاعتاق عند العدم تجزئ لازم اتفاقا فاعتق
 البعض معتق الكل عندها وعند ابي حنيفة رده انفسه تها

مقوله اذا اعتاق اذالة الملك لان العبد انما يتصرف
في مقته ثم يلزم من ازالة كلة زوال الترق وهو العتق
فاعتاق البعض بما يشطر العتة ففي الاستاء ثبوت
حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على كس
حق الله زواله اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد
فعتق البعض مكاتب عنده الا في الترق الى الترق والترق
يظلم ما لكبة الممال لانه مملوك ما افلا يملك المكاتب
الحسرى ولا يبيع منهما الحج اي من الترق والمكاتب
صيانة اعتقا ووجوب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من الحج
بخلاف الفغير لان منافعه بينهما ملك المولى الا ما
استثنى في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان الصل
القدرة ثابت له وانما الزاد والتمه اذ لا ينفى الحج ولا
يظلم ما لكبة غير المال كالشكاح والدم والحية فيصح
اقتضاه بالحدود والعصم وباتسرة المسلمة اي
سواء كان اقدرا بالماذون او المحجور ان ليس في الاقطع

وبالقائمة

وبالقائمة من المأذون وانما من المحجور فيصح عند اي مقته
مطلقا اي في القلع ورذ المال وعند محمد انه لا يصح
مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القلع دون المال
وينافي كمال اهلية الكرامة البشرية كالزنة والحلل والولاية
فيضعف الذمة حتى لا يحكم الدين الا اذا ضمت اليها مالبة
الترقية والكسب فينباح في دين لا ترهته في ثبوت كدين
الاستهلاك اي اذا استهلك مال الانسان والتجارة
لا فيما كان في ثبوت ترهته كما اذا اقتصر المحجور بتزوج بغير اذن
ودخل بل يؤخر العتق ويتنصف بتنصف المحل في حق
الرجال اي بحل التواريع والترقيق شتان و باعتبار الاول
في حق النساء كما سبق اي في فصل الترحيح اي بحل الامة
ان كانت مقدمة على الحره ولا تخل اذ كانت مؤمنة عنها
او مفارقه ويتنصف الحد والعتدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فيتكامل وعدد
الطلاق عبارة عن اثناع المملوكية فاعتبر بالنساء

تتبع

فان قيل يلزم من اتساع المملوكة اتساع المالكية ايضا
فلا يعتبر بالشا ويجب ان يعتبر بالرضا ايضا قلنا
قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انقضت عد الزوج
فان انتقض مالكية في هذا العدد ناقص يلزم
النقصان من النصف ولما كان احد المالكين وهو ملك
النكاح والطلاق تابنا له والملك الاخر وهو ملك
المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد الاخرى
او ج ذالك نقصانا في قيمة فانقضت دينة عن
دينه بشيء هو معتبر شرعا في المهر والشرقة
وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة لاصرها وهو
المال دون الاخر فينصف دينها اعلم ان الملك نوعان
ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة
كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه
يملك ملك اليد لا ملك الترقية فيكون قيمة ناقصة
عن قيمة الحر اي عن دينة اي عن دينة لانقصها اي انا

بلغ

بلغ قيمة العبد المتقول خطأ عشرة الاف درهم
فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرّة
فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فدينها
نصف دية الترحل وهذا ما ذكرنا وقد وقع على هذا
التقرير في حاطري اعتبارنا فقلت لكن هذه العلة
لا تحقق بالدية وايضا توجب المال فيما هو من باب
الازدواج اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية
الحرّة هذا الامر وجب ان لا يختص عند الحاكم بالذنية بل
يكون مطرد في جميع الصور فلا يكون الترق متصفا
لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
هذا وايضا لما ذكرنا ان احد المالكين ثابت للترقية
وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كما ملّا في الازداد وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة
لنقصان دينة عن دية الحر ليست ما ذكرنا وازدادت
ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما

انتقص دينة لانه العتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينصف
 لكن في الاماكن شبهة التي ذات بالخروج فيقص وهو اصل
 للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته
 عندها وعندك في غير ذمته لا يملكه كوكيل وثمره الخلف
 يظهر فيها اذا اذن العبد في دفع من التجارة فعندها يعم
 اذنه في انواع وعنده ابل الاذن بحقيقة بما اذن فيه كما
 في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه
 وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج اليه قضاء وما يجب
 في ذمته واد في طرف اليد على انهما اي اليد ليست بحال فلا يكون
 الترق من اذنا ملك اليد لكنه من اذ ملك المال لكونه مملوكا
 حال كونه مالا وهي الحكم الاصلية في التصرف اي اليد هي الغرض
 الاصلية في التصرف فان الاذن مع محتاج اليه الانتفاع بما
 يكون سببا للبقاء ولا يملك الانتفاع الا يكونه في يده
 فشرع التصرف كما شرعي ونحوه لحصول ملك اليد
 ثم ملك الترقبة انما يثبت ليكون وسيلة الي ملك اليد فان

ملك

نبت

ملك الترقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع
 الطامعين والافضاء الي التنافع والتقابل ونحوها
 فيثبت ان المقصود في التصرف ملك اليد فاما ملك
 الترقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل
 ما قاله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لانه
 مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الا في
 لانه المقصود الا في وهو ملك اليد حاصل للعبد فاقا
 الملك اي ملك الترقبة فانما هو حكم ضروري اي مقصود
 اصليا اي مقصود لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء
 اذ وان كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
 لا يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اعدم اهليته
 لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون
 وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود
 لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك
 للمولى فلاقه عنده اي يكون المولى قايما مقام العبد

بالذات مع

فأما الاصلان ثبت الملك للبشر وهو كالوكيل في الملك
اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى
شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للوكيل في شراء الوكيل
وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل
المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل
في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل
المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل
في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون
انما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض
المولى وجبا بحاجة فافقت وعلي المولى دين لا يصح تصرفه
اصلا وان لم يكن على المولى دين والسكندج بالاعتبار الثالث
لا في جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر في جميع المال ففي حال
صحة للمولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون
فكما ان اذن المولى عبده والعبد عبدا من كسبه في التجارة

ثم

ثم حج المولى المأذون الاول لا يخبر الثاني بمنزلة الوكيل اذا اتى
كله عبده وعذر المولى الوكيل الاول لا يعجز الثاني وكذا اذا مات
المأذون الاول لا يخبر الثاني كالوكيل الا اذا مات في بقاء الاذن
لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فافقت الوكيل
لا يثبت له التصرف في الاموال وكله بخلاف المأذون لكن في بقاء
الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كما ذكرنا لانها هي
العصمة وقد فرمت من قول وهو معصوم الدم بناء
على ان سلام وزده فيستقل الخبر بالعبد والترقي يوجب نقصانا
في الجهاد وعلي ما قلنا في الحج لان منافعه ملك المولى
الا ما ستنق فكل ما سيجي التبرهم الكامل وينافي الولاية
كلها فلا يبيع امان الحج لانه تصرف على النكس ابتداء
وانما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يبيع اوليا
في حقه انه هو شريك في الغنمة ثم يتعدى كما في شهادة
برهلال رمضا فان صوم رمضا يثبت اوليا في حقه ثم يتعدى
اليكافة النكس ولا يشترط الولاية بمنزلة هذا وبنا في ضمان

ماليس جمال لا يجزئ الية في جنابة العبد بل يجب دفعه جزاء
 اي لا يجب على العبد ضمان ماليس جمال لانه ضمان ما
 ليس بمصلحة والعبد ليس باهل لهذا الضمان
 لكونه صلة حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلما يجب الية في
 جنابة العبد حطاء لانه الية صلة في حق الجاني كما انه
 يرهب ابتداء وعوض في حق الجاني عليه فكون المتلف
 غير مال ينافي في الوجوب على العبد وكون الدم مما
 لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقيقة
 جزاء الا ان يختار المولى الغذاء فيصير عايد اليه الاصل فان
 الارش اصل في البلب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما
 يصير كالحالة اي الارش اصل في باب الجنابة حطاء لكن العبد
 ليس به الا ان يجزئ عليه الارش لما قلنا انه له ولما لم يجزئ عليه
 الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقيقة جزاء لكن لما
 اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يموت العبد حصار
 وجوب الغذاء عايد اليه الاصل الا كالحالة حتى اذا افلس
 المولى

المولى بعد اختيار الغذاء لا يجب الدفع عند اية حنيفة رحمانه وعندهما
 وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حتى ولي الجنابة في الدفع ومنها
 الحيض والنفاس وهما لا بعد ما ان اهلية الا ان الظهارة
 عنها كما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض
 وهو لا ينافي في اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العيانات
 بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلية كما ان
 سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا انقل
 بالموت الضميمة وهو راجع الي الموت والضميمة في كان
 وفي يوجب وفي انقل يعود الي المرض والمعنيان الموت
 علة لان يقوم الغير مقام مستند اليه اولى اي اول مرض
 وهو طال من قوله فيوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت
 الا بانقضاء الموت فاذا انقل به ثبت الحجر مستندا
 اليه اقول المرض في قدر ما يصاب به حصرها فقط اي في الفرق
 والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح
 بمهر المتصل ففي مقدار مهر المتصل لم يتعلق حق الوارث

اي ان كانت سمات

بحاله

والغرض من ذلك محتاج إلى السكاح لبقاء نسله وفي ذلك يحتاج
عواليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقرها بمهر المثل
لم يكن في العجز عن السكاح بمهر المثل صيانة حقرها اذ لا يقع
بها فانه وكل تصرف يتحمل الفسخ يصح في حال ثم ينقص
اذا اصبحت اليه وما لا يتحمل اي الفسخ كالاتفاق بصير
كالمعلق بالموت اي لا يقبل النقص فان كان على الميت
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدين فيجب
الشعاع في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقيس في الوصية
الباطلان لكن الشارع جوز ما نظر اليه الميراث ليتوارث
تقصير انا في الحياة في القليل يعلم ان العجز وترك اثار
الاجنبى على الوارث اصل ولما ابطال الشارع الوصية
للوارث اذ تولي بنفسه اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية
للموالدين بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تترك
صية الوصية للموالدين والاقرابين بالعرف ثم تولي
بنفسه

بنفسه حيث قال بوصيكم انه فسخ الا قول بطلت اي الوصية
للوارث صورة بان يبيع الميراث عيناً من التركة
من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين
لا بمعناه ومعنى بان يقر ل احد الورثة فانه وصية
معنى وصية بان اوصى ل احد الورثة وشبهه بان
باع تجدي من الاموال الزبوية بردي منها وتقومت
الجودة عطف على بطلت فيقتضى اي في حق الوارث كما في
الصفا رايه باع الولي مال الصغير من نفسه تقومت
الجودة حتى لا يجوز للاعتبار القيمة ولا تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى في حقرهم اي في حق الورثة
والغرماء من لا يكون ل احد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي
باقي الورثة القيمة كوقضي الميراث حق بعض الغرماء كما
البقية ولا يجوز للميراث البيع من احد الورثة والغرماء
بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يبيع الميراث
من الاجانب بمثل القيمة لا يتفادى حق الميراث هذا انفسه

على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الفقراء والورثة
لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الي غيرهم
والعبد غيرهم وبالنسبة الي العبد تعلق حقهم بما ليه
لابصورته فيصح اعتناق المريض من حيث الصورة فيصير
العبد مستحقا للتركة ولا يمكن نقض الاعتناق لكن لا ينفذ
من حيث المعنى وهي المالاية حتى يركب السعاية في الكل
اذا استغرق الزين وبما وراثة الثلث المال اذا لم يتفرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الي الترف
مكلا في اعتناق الترحن لان حق المترين في ماله
اليه فقط فان اعتناق التراهي ينفذ فان كان الترحن
غنيا فلا سعاية وان كان فقيرا يسعي في اقل من قيمته
ومن الدين لكن يبرص على المولى بعد غناه فعتق
الترحن حرم مديون فيقبل شراوته قبل سعاية
ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة للمكاتب
فلا يقبل شراوته ومنع الموت وهو عجز
كله

المالك
بيارة

كله والاحكام هنادنيوية واخرية اما الاولى فكل
ما هو من باب التكليف سقط به الا في حق الادم وما
شرع عليه لاجته غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى
بتغيرها كالوديعة لا اثرها بالعين هي المقصودة وان كان
دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يعتم اليها اي الي الذمة
مال او كغيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
احدها اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عند مال
او كغيل ويلزم ان يكون الدين مضافا الي سبب صحيح
في حيوته كما اذا حضر بينه فوقع صيوان بعد موت
لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في
الثلث واما ما شرع له لاجته فيبقى ما ينقضي
به كالحاجة فيبقى للتركة على حكم ملكه حتى يترتب منها
حقوقه ولهذه ايبقى للكتابة بعد موت المولي
لحاجة الي الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن
وفاء لاجته الي انقطاع اثر الكفر والي حضرة اولاد

وانا المملوكية فباعتها فان الاصل في هذا
العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة
وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكرنا ان
كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة
قضاء حاجته فكل ما يحتاج اليه لا يبقى لقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء
غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي
مملوكية الميت ولا حاجة اليه بقاء المملوكية فلا يبقى
ففقده الكتابة فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود
من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية والمملوكية رتبة
تبقى ضمنا لا قصداً ويثبت الارث نظر الخلاف
والخلافه ان ثبتت سببها وهو مرض الموت بخلاف الميت
عن ابطارها فلذا ان ثبتت اي الخلافة نصاً فيما لا يختمل
الفسح كتعليق العتق به اي بالموت وانما ثبتت به
الخلافه لان تعليق العتق بالموت وصحة الوصي له فليغية

لميت

خليفة للميت في الوصي به فيكون سبباً اي التعليق
بالموت سبباً في حال العتق بخلاف سائر التعليفات
لانها اي الموت كما بين بين فان قيل فعلى هذا ينبغي
ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائين يقينا
قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز
بيع عبد علق عتقه بامر كائين يقينا قلنا بيع العبد
المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامر من احدهما
الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائين
لا محالة فصار مجموع الامر من علة لعدم جواز
بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز
بيع المبرر وتصير كأم الولد في استحقاق الحرية
دون سقوط التقدم لان تقومها انما سقطت
لانه لما استغفر شرها صار التمتع فيها اصلاً والمال
تبعاً عليه عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل
وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج

اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية قلنا
المرأة تغل زوجها في عدتها بخلاف العكس
لان مالكية حق له فيبقى بخلا مملوكيتها لانها حق
عليها واتماما لا يصلح لما جت كالعصا لان
العصا ص عفوية وجبت لدرك الناظر عند
انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الي هذا بل
الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حق الورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المرحوم لكن
السبب انما انعقد في حق الميت صح عفوها ايضا
ولهذا اي والاجل ان العصاص يجب ابتداء للورثة
قال ابو نعيم ان العصاص غير موروث حتى
لا ينقض بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب
ما لا اي العصاص مالا وهو يصلح لحوارح الميت
تصرف الي صواحي وبورث منه واتما احكام الازفة
فكلها ثابتة في صفه واتما العور من المكتسبة

فهرى

فهرى اتا من نفسه واتا من غيره اتا الاول فمنها
الجهل وهو اتا جهل لا يصلح عذر المحرم الكافر
لان مكابرة بعد ما وقع الدليل فديانة الكافر اي
اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل عبادة الصنم مثلا
باطلة فلا يكون كفر حكم الصنم اصلا بخلاف الاحكام
القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منزه واتا
في حكم يحتمله ذافعة للتعرض فقط عندئذ حتى في
اي ديانة ذافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اشركوهم
وما يربون ولا يجد الذي شر بكم وعذابي صفة ذمات
حتى ذافعة له اي للتعرض ولدليل الشرح في حكم من احكام
الدنيا استدرجا ومكرا وزيادة لا اثمهم وعذابهم
كان الخطاب لم يتنا ولمهم فيها اي في احكام الدنيا
اعلم ان الاستدرج تقرب الله تعالى العبد الي العقوبة
بالترجي فيكون ديانتهم ذافعة لدليل الشرح
في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة

تخليط كما يتنا في فصل حلال الكفار بالشرائع
ان الطبيب يعرض عن مدوة السيل عند النكاح فصوره
فصورة التخفيف والامهال يوقرهم في زيادة ارتكابه
المعاصي وفي توهم الامهال كما نطق به الحديث
وهو قوله عليه السلام امر لنا هم فظنوا اننا اهلنا هم
وكما قالته تعالى سنستخرجهم من حيث لا يعلمون
واما يحيى ان كيدي متين وقال انما علم لم ينزادوا
انما ولهم عذاب اليم قال تعالى نزل ما نزل في الآية
فحيث عنده اي عند اي ضيقه ربه انه تقوم الزمر والفضاء
باعتبارها وجواز البيع ومخوها وصحة نكاح المحارم
صحيحان وطبيخ فيه اي في نكاح المحارم ثم سلم يكون محتمل
فان الفقه عن الزنا بشرط لاصحان الغذف فعند اي
صنيعة رجمت ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا
فيحد فاذن ويجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا يخ
مادم زوجان كافران الا ان يترافعا ثم قام

الدليل على ثبوت المحرم في حقرهم وثبوت الاصحان
بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واصحان
النفس من باب العصمة وهي فيكون الحفظ
فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض تغيره
ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدلائل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح
ديانتهم ودفعه بها لا يتنا ولهم دليل الشرع
في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فقوم
الزهر واصحان النفس من رفع باب التعرض لان
باب التعدي الي الغير فيثان ولا يلزم الربوا لانهم
قد نهوا عنه فذات باب المشكال علي ان ديانتهم معتبرة
في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا علي ديانتهم
في جلب الزهوا ايضا فاجاب بان معتقد في الزهوا
ليس هو الحق لقوله تعالى واخذهم واكلمهم الزهوا
وقد نهوا عنه وقد باني علي هذا الجواب نظر وهو ان

قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يرد به
ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر
لا يكون صحيحا بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعا
كذلك الحارم مثلا فانه لا يخل في شريعة من الشريعة
لان حله كان في شريعة ادم عليه السلام للاضرورة
ثم شرع في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المحوس
في ذلك وارتاب اهل الكتاب الربوايين
والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا
مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك بطريق الفسق
وحرمة كل الحارم غير مذكورة في كتب المحوس ولا يمكن
لنا التزامهم مما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم
ليست حجة معتدية اجماعا فلا توجب ضمان المحرقة
القذف والنفقة كما في محسنة خلف بنتين احداهما
زوجه لآثرش بالترضية اعلم ان الحكم في القيس
عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف

كتاب
في الآلات

وعدم

وعدم وجوب النفقة والحكم في القيس عليه عدم
فالحكام المختلفان في الفرج لكنهما مندرجان تحت
شيء هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهن غير
معتدية فلما ثبت بردياتهن بقاء تقوم المحرم على ما
قليس فيه الا الذي لو ابل الشرع ثم هو ان تقوم
للضمان لاعلته وكذا الاصلان اي احصاء القذف
شرطه لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثبات
اي اثبات تقوم والاصناف اثبات الضمان و
الضمان والحد اثباتان باطلاق المحر وبالقذف وانما
يلزم القذف بتعدي ديانتهن لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم تقوم والاصناف ولم يفعل ذلك
واما النفقة فانما تجب دفعا للمهر الا فيكون دافعة
لامعتدية ولا نرها لما تنالها دانا بصحة فيوفد النزوح
بريانتها ولا كذلك من ليس في كتابها كالوارث
الا في جواب عن القيس المذكور وهو قوله كما في محسنة

في الآلات

387

وتفسيره ان ارث البنات التي هي ذوات جسد ضرر بالوارث
 الاخر اي البنات التي هي ليست ذوات جسد فيكون متعدي
 هنا وانما عند هذا فكذا انك اعلم ان ما ذكره هو من ذهب
 ابي حنيفة رحمه الله اما علي بن ابي طالب فكذا انك اي ديانته
 دافعة للنعوض ولا دليل للشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح
 المحارم ليس حكما اصليا بخلاف ما تقوم الحجر بل كان ضروريا
 اذ في شريعة ادم عليه السلام لايجل نكاح الاخر الذي من بطن
 واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام
 ضروريا اذ لو لا جواز في ذلك العهد لايجعل النسب
 والدليل على هذا ان نكاح الاخر من بطن واحد لم يكن
 جائزا في شريعة ادم عليه السلام وكانت السنة
 ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشرع ان يزوج
 كل انثى ذكر من بطن اخر وكان النكاح بين التوامين
 حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماء اذ قد
 دفقة والولدان من بطنين مخلوقان من ما بين

انفق

انفق دفعتين فالأخر من بطن واحد اقرب من اخذ وان كان
 كذلك ولما كانت الضرورة تنقض البعد لم يمتنع كل القرب
 فعلم ان الأصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت كل الضرورة
 فلما ارتفعت الضرورة بمشقة النكاح من الاخر
 فعلى تقدير ديانته دافعة لدليل الشرع لا يثبت له
 حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل شرع عنهم يتبع الحكم
 على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف النكاح
 اذ بعد قصر دليلنا عنهم يتبع الحكم على ما كان وهو
 الحرام وان ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مشبها
 للاحصان ولا يعد قازف من نكاح المحارم ووطئهم
 وايضا الغذف يندرج بالمشبهة اي سلمنا
 ان هذا النكاح صحيح في صغرهم لكن شبهة عدم الصحة
 ثابتة في صغرهم فينبغي عدم الغذف بها قوله وايضا
 عطف على قوله ان نكاح المحارم الى ارضه وكل واحد
 من العطفوف والعطفوف عليه دليل على عدم وجوب الحد

علي قاذف من نكاح المحارم ووطئ ثم أسلم قل هذا المعنى قال
وايضاً ولايجب النفقة ايضاً عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب
حد القذف وانما على الدليل الاول فقط وهو ان
نكاح المحارم ليس حكماً اصلياً وذلك لان الدليل الاول
يوجب بطلان النكاح فلايجب النفقة وانما على الدليل الثاني
وهو ان حد القذف يندرج بالاشبهه فالنكاح وانما
لكن النفقة صلة مبتدأ فلايجب كالميراث اذ لو وجب
يصير الديانة متعدية فالماصل ان المراد بالاشبهه لدرء
حد القذف لاشبهه عدم صحة النكاح فهذه الدليل
مشعر تسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكماً اصلياً
في حصرهم والى جواب اي جواب اي صيغة رجمانه
في النفقة اثرها دفع الرهالك فاجاب النفقة بناء على
ديانتهم لا يكون قولاً بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم
متعدية دافعة وذلك لان الزوج جالس للزوجة

فان

فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضاً بها بالهلاك
فاجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا
ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بل لوجوبها
مع غناء الرثة فاجاب بقوله وغناءها لايدفع
الماجه الذي هو عدم الجبس واقا جرح كما ذكرنا
اي لا يصلح عذراً وهو عطف على قوله وتو انا جرح
لا يصلح عذراً لكنه دون اي دون الجرح الاول
كبر اصحاب الروي في صوابه تعالى واحكام الازرة لانه
الدليل الواضح لكنه لما كان مارة لا للقرن كان
دون الاول والمكان سما لزمنا مناظرته والزامه
فلا تارة على ديانته فلتزم جميع احكام الشرع والى الباقي
في ضمن باللاف مال العادل او نفسه الا ان يكون
له منفعة فيسقط ولاية الا الزام ويجب علينا محاربة
ولم يحرم الميراث بعقله لان الكلام جامع اي بيننا
وبين الباقي فيكون سبب الارش بوجود العقل من

فلا يكون ما غام من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم
الباغي للارث ان قتل عادلا لانه حتى في زعمه وولائنا
منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة
ثبت العصمة من وجه فلا تملك ماله لكن لا تضمن الارث
كما في غضب ماله غير متقوم فان الغاصب لا يملكه
حتى يجب عليه رده واقا ان اذ انفق لا يجب عليه الضمان وانما
لم يعكس لانه القول بان ماله مع القول بان
نضمن في غاية التناقض وكجرح من خالف في اجتهاد
الكتاب كسروك التسمية عد فان فيه مخالفة قوله تعالى
ولا تأكلوا أموالكم بذكر وكم الله عليه والقضاء بالثبوت
واليمين اي يمينه المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان
لم يكونا رطبين فربطوا برتان والسنة للشريعة
كالتمثيل بدون الوطئ على من عصب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة قوله تعالى حديث العسيلة والفقير
في سلة العسامة بان وجد ثوب اي علام القتل

يختلف

يختلف الاول وحسين يميننا عند كان الدعوى او حطاء
وهذا عند الش في رده واما عند مالك فيعفى بالقول
ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قول الش في رده
وفيه مخالفة قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
علي من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من
المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق
باول البحث وهو ان الجرح ليس بعذر حتى ان قضى
القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه للكون
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واقا
جرحه يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين
في الجرح كالجرح في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او
في موضع شبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى
العصر به زاعما صحه ظهره ثم ذكر انه صلى الظهر

بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذه التكرير ثم صلى
المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهره
بفرضية الترتيب يقع المغرب لانه الترتيب
مجتهد فيه فلا يضر جهره فلا يجب عليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اذا زعمنا صحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعندنا في ركنه
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عند هذا
ان كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز
اقالو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان
لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر
جائز ايه صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
زعمنا صحة الظهر لم يقع العصر لانه زعم مخالف
للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى
لانه الثانية وانما عفا اوليين ثم اقتصر الاثر
علي

على ظن ان العصا لكل واحد على الكمال لا اقتصاص
عليه لانه موضوع الاجتهاد فان عند البعض لا يقطع
العصا فصار هذا شبهة في درء العصا
عن قاتل القاتل وكذا المحجم اذا ظن انه فطره فاكل
عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحائم
والمحجم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة
تمايندري بالشبهات وكذا العصا في المسئلة
التابعة ومن زني بجارية امراته او والده فظن
انها تحل لا يجد لانه موضوع الاستباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى يندى التحريم هذه شبهة لافي النسب
والعدة ايه لا يثبت العدة والنسب بهذه الشبهة
وان كانا يثبتان بالوطية بشبهة وكذا حرمي السلم
قد فعل دارنا قسرب الحجر جاهلا بالحرمة ايه لا يجد لان
جهره يكون شبهة لان زني بهواي زني في السلم
حيث يجد فان جهره بحرمة الزنا لا يكون شبهة

لااة الزنا حرام في جميع الاديان او شرب زني اسلم
اي يجب الحد لان حكمة الجرح شريعة في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجرح بحجته الحجة
فلا يصير شبهة للرد للحد واقا جرحه يصلح عذراً
هذا هو النفع المترجم من الجرح لم يجره لم يجره
بالشرع وكذا اذا نزل حطة ولم ينتشر بعد في دارنا
كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة
وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن
رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلواتنا
الي بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى
وما كان الله ليضيق اعقابكم اي صلواتكم الي بيت المقدس
وقصة تحريم الجرح لما نزل تحريم الجرح قال الصحابة رضي
يا رسول الله فكيف باؤتنا الذين ماتوا وهم مشركوا
الجرح وياكلون مال الميراث بعد التحريم قبل بلوغ خطا
اليراث فتنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا

الصالحات

الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتوا امنوا فاما اذا
انتشر الخطا في دارنا فقد تم التبليغ فمن جرحه بها
يكون لتقصيره من لم يطلب المارة في العزات ونتم
وكان موجوداً لا يصح وكذا الجرح بانة وكيل او ما ذون
اي يكون عذراً متى ان تصرفه لا يصح اي من الوكيل فان
شرب الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو بائ
مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع العضوة
وكذا جرحه الوكيل بالعزل والمأذون بالحج والمولي
بجناية العبد والتفيع بالبيع والهدنة النكحة
بالاعتاق واوب الخيار والبكر النكاح لا بالخيار
اي جرحه الوكيل بالعزل وجرحه المأذون بالحج عذر
حتى ان تصرفه قبل العلم بالعزل والحج يصح تصرفها
وكذا جرحه المولي بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد
الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختاراً للقدار وكذا
جرحه التفيع بالبيع حتى لو باع التفيع بالاشفع

بها بعد ما بيعت ذابحيتها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون
سما للشفعة والامة المنكوة اذا جعلت ان اللوي
اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عند حتمتي
لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي تزوجها غير الاب
والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عند رولا
يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجعلت
بان لها الخيار لا يكون جهلها عند راحتي يبطل خيارها
اذا جهلها باحكام الشرح ليس بعذر لان الدليل شروري
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فالدليل الشرعي يجب
ان يكون مشروعة في حقها فالجهل باليعذر وفي حق
الامة مخفية لان ضمة اللوي تشغرها عن العلم فالدليل
مخفي في حقها فيعذر بالجهل ولان البكر تزويد
النزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق
اخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر
وتقديره ان البكر تزويد الزم الفسخ عن الزوج والعتقة
نرية

تزويد بالفسخ ودفع زيادة الملك فان طلاق الامة
ثنتان وطلاق للعتقة ثلاثة والجهل بعدم اصلي بيع
للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان
البكر قبل البلوغ لم تكاف بالشرع الا فيما في المسائل
التي لا يعرفها الا مدق الفقهاء حتى يشترط القضاء
تم لانها تقرب على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ
النزام ضروري بخيار العتق دفع ضروري ومنها
الشكر وهو اما بطريق مباح كالسكر من المضطر
والسكر بدار كالبيع والافيون وما يتخذ من الخبطة
والشعير والعسل وهو كالانماء يمنع صحته جميع
التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق
مخفون كالسكر من شراب محترم او مثلث لانه
انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكره فالتسكر
يصح كالسكر بالمحترم فيجذب به اي بالسكر
من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو

السكر شرب محترم او بالمثلث لا ياتي في الخطاب
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا خطاب مفعلق بجاء السكر فهو
لا يبطل الا هلمية اصلا فليز منه كل الاحكام ويصح
عبارة وانما يقدم به القصد حتى ان تكل بكلمة
الكفر لا يرتد استى نال عدم ركنه وهو القصد
كالاذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك
فجرى على الرب من كسر لا يرتد وانما هو يقع كالكرة
وانما اقترب بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر
لا يحد حتى يتصور فيقر لانه كسر دليل الرجوع وانما
اقترب بما لا يحتمل كالعصا والقذف وكحما او
باشرب الخمر فليز منه لكن انما يحد اذا صحا وحده
اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة
المميزة بين السكر والسحو وزاد ابو حنيفة ركنه
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط
ومنها

ومنها الرهنك وهو ان لا يبراد باللفظ معناه
لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الحد فقط وهو
ان يبراد به احداهما وشرطه ان يشترط باللسان
ولا بعد دلالة اي شرطه الرهنك ان يجري الواضحة
في نفس العقد بل يكفي ان يكون للواضحة سبعة
على العقد وهو اي الرهنك لا ياتي في الاهلية اصلا ولا
اختيار المبشرة والرضا به بل اختيار الحكم والرضا
فوجب النظر في التصرف كيف يتفق فيهما اي في الاختيار
والرضا وماه اتمام الاثبات او الاضمار
او الاعتقادات انما الاثبات فاما ان يحتمل النقص
او لا يحتمل فاحتمله كالبيع والاجارة واما ان يوصف
في اصل العقد اي يجري الواضحة قبل البيع بان ينكلم
بلفظ البيع عند التمسك ولا يبريد البيع فان اتفقا
على الاضمار اي قال بعد البيع انا قد اعدضنا وقت
البيع عن الرهنك وبعبارة بطريق الحد فتح البيع وبطل

الرهن لا اعراضها وان اتفقا على بناء العقد على
 الموضحة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا الى المتعاقدين
 لوجود الرضا بالمباشرة لا بالملك وهو الملك
 في العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
 في عدم الرضا بالحكم بهذا المستدرك من قوله في
 العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد
 فان قصد احدهما انقضاء وان اجازاه في الثلث
 جاز ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رحمه الله
 ان يتقلب جانب الكافي في الخيار لو بدل ارتفاع الفس
 وعندهما لا يتعبد للاجازة بالثلثة فكما اجازها جاز
 البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما لانه كخيار
 الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما
 لا يشترط في الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرها
 شيئا اي لم يقع في حاطرها في وقت العقد انهما
 بنيا على الموضحة او اعراضا او اختلفا في الاعراض

هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالقبض
 فالرضا بالمباشرة فاصلا لا بالملك

والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عملا
 بالعقد وهو اولى بالاعتبار من الموضحة التي لم يتصل
 اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما وبمعتبر
 العادة فان العادة تحقيق الموضحة ما لم يكن على انت
 الموضحة مسبق فلنا الاخر ناسخ اي الاخر وهو العقد
 ناسخ للموضحة السابقة لان احدهما لم يحضر على الوضحة
 واعلم انه يعني بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكر او هما
 ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضر شيء او
 بيني احدهما وقال الاخر لم يحضر في شيء فعلى اصل
 ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاشتراف
 وعلى اصلهما كالبناء واقا ان تفاصفا على البيع
 بالقبض على ان الثمن الف فرهما يعلمان بالموضحة
 الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله يعمل
 بظاهر العقد فيلزم القان عنده في الكل والفرق
 له بين البناء منها وثمة ان العمل بالموضحة منها

اي
 في

يجعل قبول احد الاغنين شرطا لوقوع البيع بالافر
 فيفد العقد وقد جده في اصل العقد فهو اولي
 بالترجيح من الوصف فانه اعتبار اصل العقد يوجب
 الصفة لانه المتعاقدين جدها في اصل العقد وانما الرهن
 فيبطل الشفعة وبعد التسليم لا يخل لانه من جنس
 ما يبطل بالخيار في مقدار الثمن وهو الراد بالوصف
 فان اعتبر الواضحة والرهن في الوصف متى يقع العقد
 بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن واما
 ان يتواضعا علي ان الثمن جنس اخر فالعمل بالعقد
 اتفقا والفرق فلا الرها بين هذا والواضحة في
 القدرة ان العمل بها مع صحة العقد ممكن كما لا يمنا والرهن
 باحد الغنين شرطا ثمة شرط لا طالب له فلا يفد
 وانما قال بهذا جوابا عما ذكره وان جعل قبول احد
 الاغنين شرطا لوقوع البيع بالافر وانما قال انه
 لا طالب له لاتفاق العاقدين علي ان الثمن الف

ط ايا اصل العقد ولي بالترجيح من الوصف

لا الفان وانما لم يكن للشرط طالب لا يفد كما انما يشترط
 حمارا علي ان يحمله فلا ضيف او نحو ذلك لا يفد العقد
 لعدم الطالب لكنه الجواب لا يهين في ذاته ان الشرط
 في مستلثنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن
 لا يطالب من الواضحة وعدم الطالب بواسطة الرضا
 لا يفد الصفة كالرضا بالترتب ثم عطف علي قوله فانه
 ان يكتمل التقض قوله واما ان لا يكتمل التقض فلهذا
 لا مال فيه وهو الطلاق والعاقق والعفو عن الغصا
 واليمين والنذر وكله صحيح والرهن كطل العقول عليه السلام
 ثلث جده من جده ومزله من جده السكاج والاطلاف
 واليمين ولان الرها زل رض بالسبب الحاكم وحكم
 بهذه الاسباب لا يتحمل التراضي والتردق لا يحمله
 ضيا للشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالسكاج
 فان كان الرهن في الاصل فالعقد لازم وفي قدر
 البدل فان التقاضي الاعراض فالمره الفان وعلي البنا

ح
 بالخلف

ح
 والشرط

فالفرق الاي حنفية رحمه الله بين هذا وبين
البيعي ~~بغير~~ بالشرط لكن لانكار المبيع
بالشرط وعلي ان لم يحضرهما او اختلفا ففي
رواية محمد رحمه الله عن ابي حنيفة في اية المهر
الفه بخلاف البيع لان الثمن معصود بالايجاب
فيتزوج به ابي الثمن وفي رواية ابي يوسف في
القان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان
اتفقا على الاعراض فالسمي وعلي البناء فمهر
المثل اجماعا وعلي ان لم يحضرها او اختلفا
ففي رواية محمد رحمه الله مهر المثل لان الاصل
علي رواية محمد رحمه الله بطلان السمي عند
الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في
قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما توافقا
عليه وهو الالف داخل في السمي فهو الاطلاق
اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن

فاما

فاما بطل السمي وجب مهر المثل وفي رواية
ابي يوسف السمي وعندهما مهر المثل ومنه
ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعقود على مال
والصلح عن دم عمد سواء بمنزلة في الاصل والقدر
او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق
والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور واما
عند ابي حنيفة رحمه الله فليترجح الايجاب ابي ترجح
العقد على المواضعة واما عندها فلقد تم تأتير
الخيار فانه اذا شرط الخيار في الخلع لها عندها
الطلاق واقوع والمال واجب والخيار باطل
وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب
المال حتى تنقض المرأة فكذا في مثلنا علي كذا
الذهبين وكذا في البناء عندها علي ان المال
يلزم تبع العلم ان المال في الخلع والعقود على مال
والصلح عن دم عمد يجب عندها بطريق التبعية

والمقصود هو الإطلاق والعقود وسقوط العاصم والرهيل
لا يؤثر في هذه الامور فثبت ثم المال يجب ضمننا لا القصد
ولا يؤثر الرهيل في وجوب المال وعندنا في حنفية رداً
يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل
طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالرهيل
عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل
الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس
ما يبطل بالخييار حتى لو قال سلمت الشفعة علي اني
بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب
الشفعة باقياً وكذا الابراء ان يبطل ابراء الغريم
ما زال كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبار
فالرهيل يبطله سواء كان فيما يجعل الفسخ او لانه
يعتقد صحة المحبته الا بغيره ان الاقرار بالطلاق
والعقود مكرهاً باطل فكذلك ما زال واما الاعتقاد
فالرهيل بالرهيل بالتردد كفر لانه استحقاق فيكون

مرتداً

مرتداً بعين الرهيل لا بما يهزل به اي ليس كفره بسبب
ما يهزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها ما زال
فانه غير معتقد معناه بما يكفره بعين الرهيل فانه
استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال انه تعالى
انا كنا نخوض ونلعب قل ابانه واياته ورسوله كنتم
تستخفون الا تعتذروا له وقد كفرتم بعد ايمانكم
واما الاسلام ما زال فيصح لانه ان شاء لا يجمل حكم الترتب
والترجي ترتيباً الجانب الايمان كما في الاكراه ومنها
الشفعة وهو حصة تعسر الا انما فبقعه على العمل
بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل
بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الرهوي وظلاف
دلالة العقل وانما قال من وجد لان التفسير اصله
مشروع وهو البر والاحسان الات الاسراف
حرام والفرق ظاهر بين الشفعة والعقد فان
المعتق يثبت به الجنون لكن يعتبر به فخره انما نرجحاً

واقا غضبا فيتابع مقتظنا يا في الامور من غير
نظور وروية في عواقبها اليقف على ان عواقبها
محمودة او وجمدا كمن مدمومة وهو لا ياتي في الاحلية
ولاشيئا من الاحكام واجمعا على منع ماله في اول
البوغ العقول فقال ولا توثقوا السفرها اموالكم
تم علق الايتاء بايتاس رشدا منكرا لا يفتل
سنة الجدية عن مثله الا نادرا فيقطع حق المنع
ويحس وعشرون سنة لان اقل مدة البوغ
اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون
اقل سنيا يمكن ان يصير المرء فيه جازما وعشرين
سنة واختلفوا في التسعة فعند بهما حجج المحر هو
منع نفاذ التصرفات العقولية لان النظر واجب
حقا له ليدنه فان العفو عن صاحب الكبيرة
ممن وان اصر عليها كما القتل عمدا فان العفو
عن العصاة فيه حسن فعامة فعل التسفيه

فقاية
ارثكاب

ارثكاب للكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا
يستحق النظر اليه وقياس عطف على قوله
حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع
فانها صارت ضررا يجب دفعها وايضا حق المسلمين
والسفرها ان لم يجزوا واسرفوا في كسب عليهم الرب
فيضيع اموال المسلمين في ذمهم مثل ان يشتري
جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما
فعله واحد من ظرفاء طلبه العلم في جارا وقصة انه دخل
ذات يوم في سوق النخاسين ففتش جارية بلغت في السن
غاية فخرج عن مكابرة شدا يد مجربا وكان في الفقر والرتبة
بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك حالا
يجعله ذريعة الي مواصالتها فاستعار عن بعض طلائه ثيابا
نقية وبغلة لايركبها الايركبها الا عاظم من الملوك
ولبس لبس اللبس وربك بغلة وشركا ودر
بممشون في ركابهم مطرقتين حتى دخل السوق وطقت

التجارة ما حكم بجار التلقب بصدور جهان فجلس
علي غرفة وودعا صاحب الجارية وسامها فاشترىها
بالف دينار واعترفها وتزوجها في المجلس حضرت
العدل فرجع الي منزل ممتدأ برهجة وسرورا
ورد العوارى الي اهلها فلما جاء البايوع لتقاضى
التمساقى المشترى وعرف فتونه فاخذت
عشونه وهذا بناء علي ان الانسا يمنع عن التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة
لا يجوز ان يشغله لما كان مكابرة وترك اللواجب
عن علم ابي صادق عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
وما ذكر من النظر فقال في ذلك جازيلا واجب
لما ذكرنا في عفو صاحب الكبيرة وانما احسن ابي
عمر السفي بطريق النظر ان لم يتضمن ضررا فوقه وهو
اهداء اهلية والعبارة والاهلية لغة اهلية واليد
زيادة في بطل قياس الجبر على منع المال ثم اذا كانت

الجبر

الجبر بطريق النظر ابي عند ابي يوسف وعندهما لا يلتحق في كل
حكم الي من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمرضى
والمكره والمجور بسبب السف عند عثمان ولدت
جارية فادعاه ثبت سببه منه وكان الولد حرة لا يميل
عليه والجارية لم ولد وانما كانت حرة لانه قد ثبت
النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الي ذلك
لاقتداء سله وصيانه مائة وليحق في هذا الحكم بالمرضى
فان المرضي الذي يولد في سب ولد جارية يكون
في ذلك كالقبيح حتى يفتق من جميع ماله بموت
ولان سبي ولد اولاد بالان حاجه مقدمة علي حق
غير مائة ولو اشترى بهذا المجور عليه ابنة وهو معروف
وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعيق الغلام حين
قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت
له الملك بالقبض فاذ ملكه بالقبض فالتمساقى الثمن
او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر

عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وان لم يجب على المحجور
شي من سعائه فيكون السعاية الواجبة على العبد
للباع وهذا الجواب عنهما اي المحجور المثلث في الذبح
هو بطريق النظر انواع اقسام السبب فيجب تفرقة ان يتفرق
السبب بلا احتياج اليه ان ينجر القاضي عند محجوراته وتفرقة
القاضي عند الجيوسف وانما سبب الترتيب بان يخاف ان يفتني
امواله التحية هي المواضع المذكورة مفصلة ببيع واققرار
فيجب على ان لا يبيع تصرفه الامع الغرماء وان لم يكن غيرها
متصل بما قبله وقوله في حجر واما بان يمنع عن بيع حاله
لقضاء الدين فيبيع القاضي فيه اضرب حجر ومنها
السفر وهو خروج مديد لا ياتي في الاصلية ولا الشئ
من الاصل مكنة من السبب التحفيف نفسه لانه من السبب
المشقة بخلاف المريض لانه بعضه بضرة الصوم
وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعندنا لا في رده
العصر رخصه وعندنا اسقاط لعقل عكشته رض

فرضت

فرضت الصلوة كعشرين فاقوت في السفر وزيدت
في الحضر والآن حصة الناقله يصدق على الكعنين في كل
واحدة الصدقة ولعدم افاضة التحميم على مائة
اي في فصل العزيمة والترخصة وانما ثبت هذا الحكم
اي القصر بالسفر اذا انفصل بسبب الوجوب
وهو الوقت فثبت القصر في الاء اما ان لم يتصل
بسبب الوجوب بل انفصل بحال القضاء لا يجوز القصر
ولما كان السفر للاختيار قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن
ان افطر بصير السفر شبهة في الكفارة وانما سافر
الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة
عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة
عليه وانما افطر شتما فركم سقطت الكفارة
بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح ان افطر
حكما عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم

يسقط الكفارة لان يبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض
التسفر فانه امر اختياري والمرضى مشروعية وان كان
تفتت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم التسفر
عقده والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم انهم تفرصوا
برخص المسافر من مجازاتهم العمان والقياس
انه لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة التسفر لان
حكم العدة لا يثبت قبلها لكن ردة القياس بما روي
ثم انا نقول في الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان
في غير موضع وان نزلنا بعد الثلاثة بشرط موضع
الاقامة لان الاول منع اية نية الاقامة قبل ثلاثة ايام
منع للتسفر ومجاز في اية نية الاقامة بعد ثلاثة
ايام رفع للتسفر والمنع اسره من الترفع والتسفر
للعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي

علي ان العصية منفصلة عنه فان البقي وقطع الطريق
والتمرد معصية وان كان في المصروف الرجل قد يخرج غائبا
لم يستقله غيره فقطع عليهم فصار النهي عن هذا التسفر
بمعني في غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه عصيا بعينه
فلا يثبت بالسكر الحرام لخص النوط بنوال العقل قوله
غير باغ والاعادة باكل غير طالب ولا متجاوزة سنة
الترشق قد تمسك به الشافعي رحمه الله على عدم الرخصة
لمن يب فرسفر العصية بجعل قوله تغاير غير باغ حال امن قوله
في اضطرر ونحن نقول لانه من تقدير قوله فاكل لم يجعل
غرا باغ حال امن اكل فعناه غير طالب للمية قصد اليها
ولا اكل للمية لتكذبا واقتضا للشبهة بل بالكرها
دفعاً للضرورة والاعادة ما يسهل جوعته ولا ينبغي
ان يتجاوز سنة الترمق ولا بعد والي لا يرغرب
بجوعته اخري ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير
ان يقصده قصدنا كما اذا رمى اليه صيد فاصاب

اننا فانه قصد التزمين لكن لم يقصد به الانسان
فيوجه قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق التكليف
انما حصل من اجتراده ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يائمه
انتم العقل ولا يوافق بحد وفضايل لانه جزء كامل
فلا يجب على المذنب وليس بعذر في سقوط
العبادة حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال
الاجزاء فعل ويصلح ابي الخطاء مخفقا لما هو مسلة
لم تقابل مالا ووجبت بالعقل كالتدنية انما قال هذا
لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخفقا فيه لما
ذكر في المتن لانه ضمان مال ويوجب الكفارة ان
لا ينفيك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو
داير بين العبادة والعقوبة انما هو جزء قاصر الضمير
يرجع الي ما هو داير والمراد به الكفارة ويقع طلاقة
عندنا لا عند الله فيرجح لعدم الاختيار فصار
كالثابته وانما ان دوام العمل بالعقل بلا سره

وغفلة

وغفلة امر لا يوقف عليه الا يخرج فاقوم البلوغ مقامه
لامقام الغفلة والرضي فيما بين علمهما كالبيع اذ لا يلج
في ذكرهما تقديره ان الاصل ان لا يعتبر الا المال الا وان
تكون صادرة عن العقل بلا سره وغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سره وغفلة تجب ان لا تعتبر ولا يوافق
الانسان بها القول في ربه لانه لا يوافقنا ان نسبنا
او احطانا واولان السره والغفلة سر كوزان في الاثام
فيكون عذرا لكن هذا الامر لا يوقف عليه الا بالخروج فاقومنا
البلوغ مقام دوام العقل من غير سره وغفلة فانه
الدليل مقام المدلول فان السره والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند
البلوغ لا يقع السره والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر
عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا
عن العقل بلا سره وغفلة ولم يعتبر ان رتبنا
يسره وفي وقت هذا معنى قوله دوام العمل

بالعقل البازخه وانما لم يعيم البلوغ مقام اليقظة
 حتى ابطالنا عبارات النائم وكذلك يعيم البلوغ مقام
 الرضا في التصرفا المبينة على الرضا كالبيع وخوه
 اذ لا مرج في ذلك اليقظة والرضا ولا يحتاج الي
 اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية
 التي يتعذر الوقوف عليها نعيم ما عودا ليل عليها
 مقامها كالسفر مقام الشقة انما الامور الظاهرة
 فلا وانما ذكر اليقظة او الرضا دفعا لشبهة ان ^{يكون}
 فانه قال لو قال البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع
 طلاق النائم واقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد
 على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاق قوله
 واذا جري البيع على انه ابي علي ان الخاطي خطأ
 وصدقه خصمه يكون كبيع الكره وانما الذي من غيره
 فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العورض
 المكتسبة وهو اما ملجي بان يكون بفوت
 النفس

النفس او العفو وهذا معدم الرضا مفترا للاختيار
 واما غير ملجي بان يكون جبر او قيد او ضرب وهذا
 معدم الرضا غير مفيد للاختيار والاكراه لا ينافي الالكه
 ولا الخطاب لان الكره عليه اما فرض كما اذا الكره
 على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا الكره على الافطار
 في شهر رمضان او مرضه كما اذا الكره على شرب الخمر
 في كلمة الكفر او حرام كما اذا الكره على قتل مسلم بغير حق
 في يوجزرة وياتي اخرى ولا الاختيار اي ولا ينافي
 الاختيار لانه حمل على اختيار الالهون واصول الش فوي رواه
 في ذلك ان الكراهه بغير حق ان كان عدرا شرعا يقطع
 الحكم عن فعله لانه معدم اختياره الاكراه عند الش فوي
 اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا
 اما ان يكون عدرا واما ان لا يكون واعلم اني اقلت لفظ
 لانه على مقام الكره بالفتح ولفظه الحامل مقام الكره بالكسر
 ليل يشبه الفتح الكسر والعصمة تعقبي دفع الضرر دون

رضاه اي رضا الفاعل على شئ ان امكن نسبة الفعل اليه
 ينسب ولا يبطل فيبطل الا قول كلها لان نسبة الاقوال
 الي غير المتكلم باطل لان الالب لا يتكلم بل غير ويصنع
 الحامل الاموال اذا كرهه على التلاف على الغير لان نسبة
 التلاف الي الحامل ممكن فيجعل الفاعل على الحامل وان
 لم يكن عندئذ لا يقطع اية الحكم من فعل الفاعل فيجوز
 الشرائي ويقص القاتل مكرهين وانما يقص الحامل
 بالنسب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة
 الحكم من فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب
 ان يقتضيه ولا يقتضيه الحامل لكن القصاص يجب
 عليها عندئذ ففي جهادها فاجاب بان الحامل
 انما يقتضيه بالنسب وان كان الاكراه بحق لا يقطع
 ايضا اية الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحرمي وبيع
 المديون مال القضاء الذي يورث وطلاق المولي بعد المدة
 بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام الحرمي وطلاق المولي

وبيع المديون مال وهو منعه بل في مداته ان النزوح
 يجبر على التطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام النبي به اي
 بالاكراه لان الاكراه النبي على الاسلام ليس بحق فيبطل
 لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل وليس
 عنده سخطه واصلمنا ان الاكراه النبي لما افد الاغتيا
 فانه بما رض من هذا الاختيار صحيح وهو اختيار
 اصحابنا في اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة
 اختيار الفاعل كالمعدوم ولا يكون الابان بصير الفاعل
 الة للحامل فان اشتمل ذلك اية كونه الة ينسب
 الي الحامل والآية وان لم يتحمل كون الفاعل الة للحامل
 يبقى منسوب الي الفاعل فالاقوال كلها لا يتحمل ذلك
 اية لا يكون الفاعل الة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بل
 الغير مستغنى فان كانت اية الاقوال مما لا ينسخ ولا تنوق
 على الاختيار كالعتاق والعتق تنقذ الامن اية الاقوال
 التي لا تنسخ تنقذ مع الزهر واليه في الاختيار والرضا

بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الرهن
 ويؤيد في الاضمار اصلا اي ياتي في اختيار الحكم اصلا اذ انضيا
 السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اي الاقوال
 التي لا تنسخ ويؤيد للاضمار اولي وجه الاولوية
 ان في الرهن اختيار المبشرة والرضاء ثم بانان
 لكن اختيار الحكم والرضاء به منتقيان اذ الاكراه فالرضاء
 بالسبب والحكم منتف في اما اختيار السبب في صرح
 في الاكراه مع الغاء فان كان لطلاق والقبول والقبول
 في الرهن من غير اختيار الحكم والرضاء به فوقعها في الاكراه
 مع فساد الاختيار اولي بهذا قالوا ولكن يريد ملين
 اختيار السبب والرضاء به حاصل في الرهن بدون
 الغاء اذ في الاكراه فلا رضي بالسبب اصلا واختيار
 السبب موجود مع الغاء فلا يلزم من الوقوع في الرهن
 الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال ياذ لا اتصل
 الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه

اية الاكراه بعدم الترضاء بالسبب والحكم فكان المال موجود
 فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة
 فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الرهن اذ ما عند ابي حنيفة
 فلات الترضاء بالسبب ثابت اي في الرهن دون الحكم فيصح
 ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع
 يطرق الرهن كما في خيار الشرط من جانبها فاذ خالفها
 بشرط الخيار لربها فيتوقف الطلاق على قبولها للمال
 وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يقع
 في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في عقد معاوضة في حقها
 واما عند جماهير الرهن لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت
 مما تنسخ وتتوقف على الترضاء كالبيع والاجارة نفسه
 والهب والغير بهر نسوا اعم الرضاء والاقارب
 كلها لقيام الدليل على عدم التحريم والافعال منها ما لا يتحمل ذلك
 اي كون الفاعلة للحامل كالاكل والشرب والنزف فيقتصر
 على الفاعل ومنها ما يتحمل فان لمز من جعله لا يتبدل

محل الجنابة يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة للمحل
 وفيه باطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما
 حمله على الجنابة على احرامه ولو جعله التبعيض للمحل حرام المال
 وكما اكراهه على البيع والتسليم فالتسليم يقتضيه لانه
 اكراهه على تسليم البيع ولو جعله التبعيض لانه مقتضى
 ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع يقتضيه ~~تبعيض~~ ^{تبعيض}
 والاعتاق وان كان لا يحل ذلك ابو الجوزي ~~الاعتاق~~
 الاله الحامل لانه من الاقوال لكنه لا يفتى ~~فعل~~ ^{فعل}
 ان الاعتاق تصرف قولية ^{العتاق في المعنى الاول محال}
 الة فيعتق على الفاعل ففي المعنى الثاني وهو الاعتاق يجعله الة
 فيضن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاعتاق في فعل يحمله ^{فعل}
 الي الحامل فيضن ويكون الولا للفاعل لانه من حيث انت
 اعتاق يقتصر على الضامن وان لم يلزم منه التبديل اي
 وان لم يلزم منه جعله الة تبديل محل الجنابة يجعل الة كالتلف
 والنسب بصير كان ضرب عليه والمكف فيخرج الفاعل

من البيعة

من البين فبضاف الي الحامل ابتداء موجب الجنابة عليه فقط
 اي على الحامل فان كان عمدا يقتض هو فقط لكن في الاثم
 لا يمكن جعله الة لانه اكراهه بالجنابة على دينه ولو جعل الة
 استبدل محل الجنابة فيما تم كل منهما والحرام ما انتزع حرمة
 لا تسقط ولا تذهبها الرخصة كالقتل والحرج والزنا لان
 دليل ^{الاعتاق} فوق الرهالك ^{وهما في ذلك سواء اي}
^{الاعتاق} والمعتوق وان كان سواء ^{اي} لا يحل للفاعل قتل غيره
^{اي} وكذا جرح الغير ان اذا اكراه على جرح الغير
^{اي} بالقتل ^{اي} جرح الاصح ^{اي} حتى لو اكراه على قطع يده
 بالقتل ^{اي} لانه حرمة نفس فوق حرمة يده ولان ذلك
 بالجنابة الي الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة
 الرهالك فانقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكراه
 على الزنا لا تحل الزنا وحرمة تسقط كالحيضة والخنزير
 والاكراه الملبى ^{اي} يسبحها لان الاستثناء من الحرمة حلت
 وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررنا اليه

حتى ان امنع اتم لا غير الملجى ان لا يبصرها غير الملجى لعدم
 الضرورة وحرمة النقط لكن تحتل الرخصة وهي
 اما في حقوقه تعالى التي لا تحتل سقوط كما هو كونه الكفر
 فان الايمان لا تحتل سقوط ابدأ واما في حقوق التي تحتل السقوط
 في كالعبادة فيرخص بالملجى فان صبرها شريفة وقد
 مر في فصل الرخصة وزني المرأة من هذا القسم
 معنى قطع النسب بخلاف زناه اية اذا اكرهت المرأة الزنا
 بالملجى رخص لها فان حرمة الزنا عليها فانها تارة
 من باب الاكراه قبل النكاح في زنا المرأة ليس
 النسب اذ النسب من المراه فلا يكون كزنا قبل النكاح
 بخلاف زني الرجل فانه بمنزلة العقل لانه قطع النسب
 ولما رخص زناها بالملجى يكون زناها مرفضا فينبغي ان
 ان زنت بغير الملجى يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تترك
 اما الرجل فنزاهه لا يرفص بالملجى فان زنا بغير الملجى
 يحل لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق الصاد كاتلاف

مال

مال السلم وحكمه حكم اخويه في انه رخص بالملجى وان صبر
 صا شريفة والمراد باخويه حرمة لا تحتل السقوط وحرمة
 تحتل السقوط لكنهما لم تسقط و بما حق الله تعالى و يجب
 النضمان لوجود العصمة وات و في العصمة وات اعلم بالصواب

في ذلك الرجوع والمآب

تم الاصل بعون الله الملك الرحاب عن يد اضعف
 عبد الله محمد بن محمد في اليوم الحادي عشر من
 شهر محرم سنة ثمان مائة واربعمائة و الف
 و ثمان مائة و ثمان مائة و الف و ثمان مائة و ثمان مائة
 و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة
 و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة
 و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة
 و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة و ثمان مائة

محمد وال وصحبه اجمعين

والحمد لله رب

العالمين

تقد بايديه

PT. ...
...
-π 43.575