MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : V. Carullah
ESKİ KAYİT No. 527
YENİ KAYİT No.
TASNİF No.

نقصانه
اوراقه
ع

وان لم يقبل الجواز عرفت قبل ورود هذه الآية بعد المبين عليه ونصوص
احكامه لم يلزم العبث فثبت حاجة الناسخ الى بيان الجهة فكان نزول
الآية للدلالة على ان النص يبقى على الظاهر في البيان ففي النص ما هو في الظاهر
من البيان وزيد فيه بيان آخر سوى بيان الظاهر وكذلك في المفسر فان فيه ما
هو في الظاهر وما هو في النص فزيد فيه بيان آخر سوى ذلك البيانين وكذلك في
المحكم زيد فيه بيان آخر سوى هذه الانواع من البيان وان لم يقبل الجواز لو كانت
موجودة لاقتضى قوله فالحكم المقصود حمله فان قيل
جاز ان يكون المقصود كليهما وكان نصا فيهما قلنا لا كذلك لان الاباحة
عرفت بنصوصا وكان حمله على ذلك التقدير حمل الكلام على الاعادة لا على
الافادة فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لاحقا وهو المبيح للنكاح
سابقا قلنا ان الحال لا يخلو اما ان كان النص المبيح للنكاح سابقا او لم يكن
فان كان ظاهرا وان لم يكن فكذلك لانه يلزم التكرار بالظاهر وان لم يلزم
بالنص فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار
من حيث الظاهر قلنا الاولى انه لا يقع التكرار فيما هو
المقصود قوله والمفسر المفسر هو ما خوذ من السفر
الفسر هو مقلوب من السفر وهو الكشف والاظهار ومنه اسفر الصبح
اذا اضاء اضاءة تامة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت
النقاب وقيل السين مقلوب منه بل بينهما فرق فان السفر كشف الظاهر
ومنه المسفرة وهي الكنيسة لانها تكشف ظاهر البيت والتفسير كشف الباطن
ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لانها تكشف عما في الباطن
قوله على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل فيه اشارة الى ان في الظاهر و
النص يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص ولكن ذلك الاحتمال غير قادح
في ايجاب الحكم كما في موجب القياس وخبر الواحد ثم ذلك الاحتمال منقطع
في المفسر فانقطع احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان
عاما وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع

جمع عام يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى فقاتلوا المشركين اي بعض المشركين
فانسد باب التخصيص بذكر الكل ثم بعد ذكر الكل احتمل التاويل بالتفرقة فقطع
اجمعون فصار مفسرا قوله لا ترى انه يحتمل النسخ الى قوله بحمل النص
من حيث انه مفسر وان كان هذا النص هو قوله تعالى فسجد الملائكة
الآية لا يحتمل النسخ باعتبار انه اخبار عن امر ماض والنسخ في الاخبارات
لا يتكون لانه يصير بمنزلة البداء وظهور الغلط حالة تعالى متعال عنها
اذ محل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة كالاحكام الشرعية على ما سيجي
لان النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك انما يكون في الاحكام فباعتبار انه مفسر
فاندفع الاشكال حتى ان مثل هذا لو ورد في حكم شرعي في النص لكان
قابلا للنسخ قال الشيخ الامام الاستاذ العالم العامل نجاح مولانا حافظ الدين
البخاري نور الله مرقده هذه الآية تصلح نظيره لكون هذا القسم كلها فان
كل سامع من اهل اللسان لو سمعها فهم معناها من غير تامل بانه سجد الملائكة
كلهم من غير تفريق فكانت نظيره الظاهر ثم سوق الكلام لبيان انقياد الملائكة
صلوات الله عليهم لامر الله تعالى واستكبار ابليس عليه اللعنة فكانت نظيره
النص ثم هي غير قابلة للتاويل والتخصيص وكانت نظيره المفسر اذ ايرادها
لاجله ثم هي ايضا غير قابلة للنسخ باعتبار انها اخبار كانت نظيره المحكم ثم المحكم
لغة اسم للشيء المتقن ماخوذ من احكام البناء فيقال بناء محكم اي ماموون من التفاوت
حيث لا ترى فيه ولا خلل فالمحكم ايضا مامون النسخ وقيل هو ماخوذ من
الاحكام بمعنى المنع كقول الشاعر ابني حنيفة احكموا سفهاءكم اني اخاف
اخاف عليكم ان اغضبا اي امنعوا ومنه حكمة الدابة لانها تمنعه من
الخبث والفساد والحكم على هذا ممتنع من احتمال التاويل ومن ان يرد عليه
النسخ والتبديل وهو كالنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته نحو اية
الكرسي وسورة الاخلاص وقولنا ان الله بكل شيء عليم وغير ذلك مما علم ان الله تعالى وصف
دائم قوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الا

٥٢٧

نظر معارض الظاهر مع النص قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا قال ابو يوسف
رحمه الله الاول نص في حق مدة الرضاع فلا يجوز ان يتوقف
الكلام في الثاني ليبين مدة الوالدة على الولد بدلالة سياق الاية وهو قوله
تعالى وحمله وفصاله الاية بيان بالدية حسنا حملته امه كرها ووضعته كرها وكانت
الاولى راجحة على الثانية لكن ابا حنيفة رحمه الله اجاب عن هذا فقال نعم كذلك
الا ان الاية الاولى وان كانت نصا في بيان مدة الرضاع ولكن التقييد بالحولين
يحتمل الحمل على استحقاق الاجرة فان النص قابل للتاويل بدلالة ظاهر الاية
الثانية لانهم اجمعوا على ان الرجل اذا طلق امراته وطلبت المراة اجرة
الرضاع بعد حولين وابى الزوج الاعطاء فانه لا يجبر على ذلك ولو وقع في الحولين
فانه يجبر على الاعطاء الا انهما اعتبرا الحولين لجمع الاحكام ونظيره ايضا
من مسايل الفقه ما اذا قال الزوج لمطلقتي نفسك فقالت اثبت نفسي تقع
تطليقة رجعية لان قولها اثبت ظاهر في الاباية فصار في ارادة الطلاق
او يوقف كلام الزوج للطلاق وكلامها خرج جوابا لقوله والجواب يتضمن
اعادة ما في السوال والسوال صريح الطلاق فهو رجعي وتظير تعارض
النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة فان الاول محتمل التاويل
اذ اللام تستعار للوقت كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس اي وقت دلوكها
ولكن هو مسوق لاحداث الوضوء على المستحاضة فكان نظير النص والثاني
غير محتمل للتاويل مع ما سيتي ايضا لاحداث الوضوء فكان نظير المفسر
فلذلك رجحنا الثاني على الاول وقلنا بوجوب الوضوء عند كل وقت
يدخل او عند كل صلوة تفصيل من مسايل الفقه ما قال علماؤنا فيمن تزوج
امراة شهرا فانه يلزم النكاح متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص
للنكاح ولكن احتمل المتعة فيدخل وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه
احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام

رجحنا

رجحنا المفسر على النص فقلنا بانه متعة لا نكاح وتظير تعارض المفسر مع
الحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد
انما يكون لفايدة قبول شهادتهم عند ادايهم الشهادة والا فلا يكون في
الامر بالاشهاد فايدة وهو المحتمل معنى اخر ولكن يحتمل النسخ لان محل
النسخ على ما ذكرنا حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم لم يلحق
به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا وهذا كذلك فكان محتملا للنسخ محلا
وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الحق به نص التابيد فلم يكن محلا
للنسخ ولذلك قلنا ان المحدود في القذف لا تقبل شهادته وان كان
تاييدا لان قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا يقتضي عدم قبول
الشهادة في المقادير كلها وقد اقتدى به دليل كونه محكما وكان راجحا على غيره
فان قلت لعل النسخ حكم لم يلتحق به التابيد نصا او دلالة كالشرايع التي
قبض عليها رسول الله وقبول شهادة العدول من الشرايع التي قبض عليها
رسول الله عليه وكان التابيد فيه دلالة فكان قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم محكما ايضا قلت المراد من تقييم النص بانه محتمل للنسخ او لاي
تقدير وقت جواز النسخ وهو وقت حيوة النبي عليه السلام والا لا يصح هذا التقييم
لان النصوص كلها اجابت محكمة على هذا التفسير نقلنا
باز قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محتمل للنسخ بالنظر الى الاصل ثم المعنى
في رجحان البعض على البعض اعني رجحان النص على الظاهر ورجحان المفسر
عليهما ورجحان المحكم على الثلاثة ما علما وهو ان ما هو في الظاهر
وهو تفسير ظهور معناه للسامع موجود في النص وفيه شيء اخر من زيادة
البيان السوق وتلك الزيادة وصف لعلة فيتساويان فيما هو ثابت
لهما فيسلم للنص ما اختص به من زيادة بيان السوق فيترجح النص بما هو
سالم له على الظاهر وكذلك وجه رجحان المفسر على النص والظاهر ورجحان
المحكم على المفسر بما ان الراجح ازداد بوصف ليس هو للمرجوح وكان

الراجح سالما عن المعارض بحسب ذلك الوصف المؤثر للترجيح له فذلك
يرجح البعض على البعض يوضحه ان النظم انما يصير نصا دمفسرا او محكما بقوة
البيان والترجيح انما يكون بقوة الدليل لا بكثرته ولهذا قلنا ان صاحب
الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة في حكم القصاص والدية لان
كل جراحة علة تامة للقتل وكان الترجيح بكثرتها ترجيحا بكثرة العلة وهذا
لا يجوز فاما اذا كانت جناية احدهما بالجرح والاخر بحز الرقبة فانه يترجح
او ذكر ترجيح بقوة الاثر لا بكثرته ولذلك قلنا لا يجوز الترجيح بكثرة
الاتصال في استحقاق الشفعة بالجوار لانه ترجيح بكثرة العلة اذ نفس
الاتصال علة فاما الخليط فيقدم على الجار لان هذا ترجيح بقوة الاتصال
وكذا ترجيح الشهود بالعدالة لا بالكثرة فلذلك ههنا لما اختص احدهما بزيادة
البيان دون الاخر يترجح هو عليه قوله رحمه الله واما الكل حرف التعريف
فيه للجنس اي كل واحد من هذه الاربعة فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا من غير
اثبات الحدود والعقوبات بالظاهر كما يثبت بالنص قوله ولهذا سمي
اضداد يقابلها ذكر الاضداد في هذا القسم ولم يذكر في القسم الاول لما ان
الخاص ضد العام وكذا المانع ضد المشترك وما بين النص يضد للظاهر وكذا
المحكم مع المفسر لان في الكل معنى الظهور لا يضاد الظهور فما يبتدى
هذا القسم ذكر الاضداد بمقابلته لان بالضد تتبين الاشياء وكذا المجاز
ضد الحقيقة والكناية ضد الصريح الا ان التنافر والاختلاف على درجتين
احدهما ان لا يكون الاختلاف بينهما في غاية العناد والبعد كالخاص مع
العام والمنافرة بينهما ثابتة من حيث ان الخاص لا يتناول الا الواحد و
العام ما يتناول جمعا من المسميات وكذلك العام المأول داخل المشترك
مع المأول للخاص مع ذلك داخل في افراد المشترك والذي ان يكون
الاختلاف بينهما من جميع الوجوه كالظاهر مع الخفي والنص مع المشكل
قوله فضد الظاهر الخفي الضدان صفتان وجوديتان تتعاقبان
على موضوع واجب يستحيل اجتماعهما ثم الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه

و

و خفي مراده بعارض غير الصيغة ما خوذ من قولهم اخفى فلان اذا
استتر في مغاره حيلة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب
بعارض غير قوله بعارض في غير الصيغة انما ذكر هذا تحقيقا للدلالة
فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة انما ذكر هذا التحقيق فكان ضد
الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لكان مجملا
فحينئذ كان الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور في الظاهر فان قيل
قد ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي
ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة حقيقا للمقابلة والمضادة فان التضاد
انما يكون عند اتحاد المحل اما عند اختلاف فلا قلنا
المصنف رحمه الله اتبع التقويم واصول الفقه لفخر الاسلام وهذا او
اذ الظهور في الظاهر لما كان من تغيير الكلمة لغة والخفاء الذي هو ضده
ينبغي ان يكون من غير تلك الكلمة ليكون الخفاء على قدر الظهور والا يزيد
الخفاء على الظهور وانه ممتنع في باب المضادة اما قوله التضاد
انما يكون عند اتحاد الجهة لا عند اختلافها قلنا الظاهر والخفي
من الاسماء الاضافية كالاب والابن والقليل والكثير وما هذا شانه
يستحيل فيه اتحاد الجهة بل الاختلاف فيه لازم اذ يستحيل ان يكون الشخص
ابا الا من جهة التي كان بها ابنا له او على العكس فاما وجه ما ذكر في
اصول الفقه لشمس الائمة السرخسي رحمه الله ان اللفظ الواجب قد يكون
ظاهرا باعتبار خفيا باعتبار وعن هذا قيل ان اية السرقة ظاهرة في
حق بيان قطع اليد للسارق مجملة في حق مقدار النصاب ومحل القطع
من اليد خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخص
فالحاصل ان سمس الائمة اعتبر اختفاء اية السرقة في انها هل هي
تتناول الطرار والنباش ام لا واعتبر القاضي الامام ابو زيد وفخر
الاسلام اختفاء الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخص
هل هما داخلان في نص الاية ام لا وكانا في البحث سواء اولوية

هذا اللفظ اعني قوله يعارض غير الصيغة ثابتة لما ان في قولهم خفي
المراد به نفس الصيغة يسبق الى فهم ايا مع ان هذه الصيغة لا يعقل
معنى لها كالمجمل وليس كذلك الاية ظاهرة في حق السارق غير متشابهة معناها
اذ لو كان الخفاء في نفس صيغة الظاهر لا يكون هو ظاهرا في نفسه لكن الخفاء
يعارض وهو اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة حيث اختفيا بسبب
هذا المعارض عن اسم السرقة لمن يخفي عن غالبه في بيت مختفيا ومكان مظلم
من غير تغيير في صورة وهيئة قيد بمجرد الطلب يوضحه ان الانجلاء لما
كان في النص في غيره بان سيق الكلام لاجله كان الاستتار في ضده وهو
المشكل من تفسير الكلمة بان دخل في اشكاله وامثاله وكذلك كل ما كان
الانكشاف في المفسر من غير النص بان ورد نص اخر فيكشف المراد كان الخفاء
في المجمل الذي يقوم ضده في نفس الكلمة كقوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله
وحرم الربوا حتى صح احتجاج في تفسير المجمل الى المجمل قول ابي حنيفة
باسم اخر يعرف ان بهذا حكم النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان تقدير
الكلام ان اختصاصهما بهذين الاسمين يدل على تغيير في فعلهما بزيادة او
نقصان بالنسبة الى فعل السارق وذلك لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى على
حدة ولكل مسمى اسم على حدة ثم ان كان الاختصاص لنقصان في الفعل
لا يمكن الحاق شيء منه بالسارق في حق وجوب القطع الذي هو من باب الحدود
وان كان لمزية يمكن الحاقه به لانه حينئذ يصير الثابت بدلالة النص وبها
تثبت الحدود حسب ثبوتها بالعبارة ثم طلبنا فوجدنا اختصاص النباش
بذلك الاسم لنقصان في فعله فلم نلحقه بالسارق ووجدنا اختصاص الطرار
بذلك الاسم لمزية فيه اكتفاء به بيان هذا ان السرقة اخذ مال الغير على
وجه المسارقة والخفية عن غير الحافظ الذي قصد حفظ الله القطع حفظه
بعارض نوم او غفلة او غيبة والنباش هو الاخذ الذي يسارق عن اعين الناس
بالكفن عليه وهو الله غير حافظ واقاصيد وهذه اية ظاهرة على قصور في
فعله وكذلك معنى هذا الاسم يدل على تغيير في فعله بزيادة

وهي القطعة من الحرير قال النبي عليه السلام لعايشة رضي الله عنها ارأيت
سرقة من الحرير والنباش يبقى عن ضده وهو الهوان لانه مشتق من النبش وهو
بحث التراب وشرع المزاجر ليسد باب الحدثان الذي استدعا النفس الى ارتكاب
والظاهر من حال العاقل انه لا يقدم نفسه في المهلكة لاخذ مال تافه حقير
مالية اللفت حقيرة والحرز ناقص فكان الخفاء في النباش لنقصان في الركن
والمحل فكان دون السرقة فوجوب الحد في احد الامرين لا يكون وجوبا بالادنى
فكانت التعديه بمثله باطلا خصوصا فيما يندرئ بالشبهات بحققه ان السرقة
اخذ مال مملوك متقوم محرز على سبيل الخفية وقد اختل الكل في النباش الا
ان ابا يوسف كونه مخصوصا باسم خاص لا ينافي كونه مرادا بالنص كالطرار وايد
هذا قول علمائنا رحمهم الله سارق اموات كسارق احياء فقد اثبت المشابهة بينهما
بحرف التشبيه وهو يقتضي العموم في المحل القابل لقوله صلى الله عليه
انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا ولانه لما ثبت
كونه سارقا بمقتضى الحديث وجب القطع بالنص فلئن كان التشبيه لا يعم
لانه لكيف في المحل غير قابل لما ذكرنا من المعاني فيعم الاسم فيهما في الاسم
واطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي عنه بان يقال
ليس هو بسارق ولا يمكن اثبات الاسم قياسا اذ من شرط صحة القياس ان يكون
المعنى به كما شرعيا واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحرز
في فعله لان البطر اسم لقطع الشيء البقطان بضرب غفلة اعتبر هو
هذه مسارقة في غاية الكمال وتعدية الحد به مثله في غاية الصحة والسداد
لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى بمنزلة حرمة الضرب والشتم بالنص
المحرم للتافيف ثم حكم الخفي اعتقاد الخفية في المراد ووجوب الطلب الى ان
يتبين المراد ثم قوله المشكل وهو ضد النص ماخوذ من قولهم اشكل علي كذا
اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى دخل
في الشتاء واشام اي دخل في الشام وحد هذا اللفظ الذي اشتبه مراد
المتكلم السامع بعارض الاختلاط بغيره من الاشكال على وجه لا يعرف المراد

الا بدليل يتبين به من سياق الاشكال مع وضوح معناه اللغوي ثم اختلاطه في
الاشكال قد يكون الخصوص في المعنى او لاستعارة بديعة كقولهم لقيته وكم
حيرت لكم فاتوا حيرتكم اني شئتم مشكل في حق اتيان المرأة في الموضع المكروه وان
كلمة اني بمعنى كيف قال الله تعالى اني يكون لي ولد وقال تعالى اني لكي هذا
الله يبدء ثم يعيده وكي بمعنى من اين قال الله تعالى اني لكي هذا اي من اين لكي هذا
ونحن لا يوجب الحل في الدبر لانه اطلاق في المواضع اجمع والاول لا تفصل الحل
وان هذا اطلاق وتخيير في الاوصاف في الكيفية اي قياما وقعودا وعلى الجنب
ومقابلة فاشكل علينا امر الدبر اهو مثل القبل في الحل ام مثل الدبر
الرجل في الحرمة فطلبنا وتاملنا فوجدناه غير داخل في الحل لان الله تعالى
بيماهن حرثا قال الله نساؤكم حرث لكم اي موضع الولد والولد هو الفرج لانه
موضع نبات الولد بخلاف الدبر لان الوطي في ذلك الموضع غير منبت بل
هو موضع القذر والله تعالى حرم القربان في القبل حالة الحيض لاذى عارض
فلان يحرم في هذا الموضع وهو موضع الاذى بطريق الاصالة اولى وروى
عن رسول الله صلعم انه قال من اتى امرأته في حالة الحيض او في غير مأتاها
او صدق كاهنا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد صلعم قيل تاويله اذا استحل
لما عرف صاحب المسنة لا يكفر اذا لم يستحل فان قلت على هذا لا يبقى
الفرق بين المشكل والمشترك فان كلا منهما اي مشترك فيهما بين كيف وبين من اين
قلت الاشتراك في المشكل بالذهن بل قد يكون الاشكال حسب الاستعارة
وقد يكون حسب اشتباه الحال بين الشيئين وقد يكون حسب الاشتراك
والافراد ذكر المشترك اصارت اشكالا انه يسمى مشكلا وقد يسمى المسمى الواحد
باسمين مختلفين لمشابهته بكل واحد منهما على ما سيأتيك في تفسير الكنايه
الا ترى ان افراد المشتركات انتهاء في الارادة بحيث لا عكن ترجيح
احدها على الاخر يسمى مجملا حتى بطلت وجوبه المعتق الذي له معتق
ومعتق هو اليوم نصيب احدا بعد رجحان احد وجوه المشترك على الاخر
من نظائر المشكل قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها

داخل

داخل الفم والانف لانهما داخلان في الوجه كالظاهر الشفة وباطنهما التطهير
غسل جميع ظاهر البدن ثم ما كان ظاهرا منه داخل في وجوب التطهير وما
باطنا غير داخل فاشتبه باطن الفم والانف بانهما من ظاهر البدن او باطنه
فتاملنا فوجدنا لهما مشابهتين بالباطن من وجه ومشابهتين بالظاهر من
وجه لانهما اذا انفتح فاه كان ظاهرا واذا ضم شفتيه كان باطنا وهذا من حيث
الحقيقة واما من حيث الحكم اذا ابتلع الصائم بزاقه لا يفسد صومه واذا اخذ
الماء بفيه ثم مجه لا يفسد صومه ايضا فثبت انه ظاهر من وجه باطن من وجه
من حيث الحقيقة وكذلك الانف فالحقنا الظاهر في حق الجنابة لان التطهير انما
يستعمل فيما يمكن تطهيره وقد امكن تطهيرهما فيلحقان بالظاهر وتعين
الحاقهما بالباطن في الوضوء عملا بالشبهين اذ لان الوجه من المواجهة ومطلقها
ينصرف الى ما يواجهه الانسان في اعلب الاوقات من غير تكلف فباطنهما
ليس كذلك فلا يتناولهما اسم الوجه واما الاستعارة البديعة فمثل قوله
تعالى قوارير من قضة لان القارورة من الزجاج يكون لا من الفضة والذي من
الفضة لا يسمى قارورة فتاملنا فعلمنا ان تلك الاواني يكون من الزجاج
وكان من الفضة بل لها ادنى صفاء الزجاج وبياض الفضة وهما الصفتان
الجميلتان لهما فانتفت عنهما الصفات الذميمة التي لهما فكان اشكالها الزجاج
والفضة غير منهما وكذلك قوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب استعمال
الصب انما يكون في المائعات لا في السياط والعصي حتى يفيد الدوام فاستفيد
الدوام منه واستفيد الايلام من السوط لان السوط للايلام فحصل منهما ان عذاب
الله دائم مؤلم وكذلك قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع بحكم اعتقاد
الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه اي ان يتبين المراد
ثم فوقه المجمل وهو ما خوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وحده وهو اللفظ
الذي يحتاج فيه الى البيان من جهة المتكلم ويرجع بانه لا يوقف على المراد
اصلا بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك التفسير
والتامل فيه ان كل نوع غموض كما في اية الربوا والتفسير حديث الربوا

ومشابهة

ومشابهة الفضة للزجاج على ما مر في باطنها وظاهرها

في الاشياء الستة لم يات هذا الحديث بعبارة على افراد الربوا فصار النص مثل
المشكل بعد هذا البيان وحكم المشكل ما ذكرنا هو التامل بعد الطلب ليتميز عن
المشكل فيطلب المراد في حديث الربوا الله لاى معنى حرم في الاشياء الستة
فاذا وجد وصف يتامل فيه هل هو صالح لربط الحكم به ليتعدى الحكم من المنصوص
الى غيره وذلك انما هو القدر والجنس عندنا لانه عليه السلام اوجب المماثلة
شرط صحة البيع بقوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا والباء حرف
الصاق يدل على اضمار فعل اى يبيعوا بهذا الشرط دائما قلنا بان الاضمار
هو شرط ليكون مفيدا للوجوب وذلك بان الشيء ان كان مباحا في نفسه
او مندوبا وكان ذلك الشيء شيئا اخر هو شرط جوازه ثم لما اقدم العبد على
مباشرة ذلك الشيء المباح يفترض على المقدم مراعاة شرطه كالنكاح فانه
مباح في نفسه ولكن لما كان شرعيته بشرط احضار الشهود وجب على من
باشر النكاح احضار الشهود وكذلك صلوة التطوع وان كانت غير واجبة لكن
يلزم على من قصد اداءها مراعاة شروطها من الطهارة وستر العورة فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما واوجبت المماثلة في هذه الاموال يقتضي ان
يكون امثالا متساوية لكن لا يكون ذلك الا بالقدر والجنس لان كل موجود
من الحادث موجود بصورته ومعناه وكان قيام المماثلة في هذه الاشياء
بهما فالقدر يسوى الصورة لانه عبارة عن اجتماع المجاورة والجنسية
يسوى المعنى لانها عبارة عن المشاكلة في المعاني فلما قام هذان
الوصفان في العوضين على السواء ثبت المساواة حرمة الربوا و
تبين بهذا ان قولهم علة الربوا القدر والجنس معناه علة وجوب
المساواة التي يلزم عند فوتها الربوا القدر مع الجنس وكذلك الصلوة
والزكوة فجميع ما كان من الصيغة في اصل الوضع للدعاء والتمام لما ورد
البيان بفعل رسول الله عليه بطلب المعنى الذي جعلت الصلوة صلوة
لاجله هو التواضع والخشوع او الاركان المعهودة وعن هذا وقع

الاختلاف

الاختلاف في ان تعديل الاركان فرض ام لا وكذلك في الزكوة لما ورد البيان
بقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء وليس عليك في الفضة شيء الحديث ثم
يطلب المعنى الذي وجب الزكوة لاجله اهو ملك نعماء كامل خارج عن الدين
ام مشغول به وكذلك في العشر ورد البيان بقوله عليه السلام فيما سقته السماء ففيه
العشر ثم يطلب المعنى وجب العشر لاجله ايتعلق فيه بمجرد الخارج ام بتمام
النصاب وقيد خارج موصوف بصفة فوقع الاختلاف فيه فصار نظير حكم
الخفي من الحسيات الوجه الذي اختفى عن طالبه من غير تغير ذات واختلاط
بغيره اشكاله فيعتبر عليه بتفسير الطلب بخلاف المشكل فان نظيره رجل اختفى
عن اهله ودخل بيته اشكاله فيبتدأ الطالب بطلب موضعه ثم بالتامل في اشكاله
ليوقف عليه بخلاف المجمل فان نظيره رجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع
اثره ودخل في اشكاله ولا يعلم له موضع فيستفسر اهله عن موضعه ثم يطلب
في ذلك الموضع ثم يتامل فيه ليعثر هو في ريبته ثم فوق المجمل المتشابه
هو ما خوذ من التشابه وحده هو يعلم اللفظ الذي اشتبه مراد
المتكلم على السامع بحيث انقطع رجاؤه عن معرفة المراد وحكمه اعتقاد
الحقية والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه بخلاف
المجمل فان طريق درك مرجو بواسطة البيان من المجمل وفي المشكل طريق
درك قايم وهذا لان المحكم لما كان ما موز النسخ كان ضده وهو المتشابه
ما يوجب الوقوف حيث خالف موجب العقل موجب السمع ثم عند بعضهم
تسميته متشابها لتعارض المعاني في صيغة هذا غير صحيح لان الحروف
المقطعة في اوايل السور من المتشابهات وليس فيها هذا المعنى ولكن
المتشابه ما يشبه لفظه لفظ ما يجوز ان يوقف على المراد به وهو
نحو ذكر اليد وهذا كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم يعلم ان المراد
الجارحة ولكن هذا موضع لا تحتمل ذلك لان الله تعالى منزه عن الجارحة
فتشتبه المراد بحيث خالف موجب السمع موجب العقل وهذا الذي

موجب

ذكر ما في حكم المتشابه على ترك طلب معناه فذهب اكثر اهل العلم وقال
بعضهم جواز تاويله على وجه يوافق الاصول وعن هذا وقع الاختلاف في لزوم
الوقف على قوله الا الله وما يعلم تاويله الا الله وعدم لزوجه فكان اختلاف اهل
القراة في الوقف فيه بناءً على اختلافهم في تفسير المتشابه من قال في تفسيره
انه قد يدرك معناه على وجه التاويل المجتهدون والراسخون في العلم لم يوقف
على قوله الا الله فكان معناه يعلم معنى المتشابه الله والراسخون في العلم ايضا
وللن الاصح وعليه عامة العلماء ان المتشابه شيء لا يعلم معناه غير الله فلذلك
يقف على قوله الا الله وقفا لازما والدليل على صحة هذا القول قراة ابي
رضي الله عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به وقراة عبد الله ابن مسعود رضي
الله عنه ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ونظيره
من حيث ان اختلافهم في حكم بناءً على اختلافهم في تفسير اللفظ اختلافهم في
جواز نكاح الصابيات فان اختلافهم فيه بناءً على اختلافهم في تفسير الصابيات
حتى انهم لو كانوا على احد التفسيرين متفقين لما وقع الاختلاف بينهم في
جواز النكاح او عدم جوازه فان قيل ما الفايدة في انزال المتشابه اذا
لم يدرك معناه وقد اخبر الله تعالى ان القران للتدبر والعظة قال تعالى كتاب
انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته الاية وقال هدى وموعظة للمتقين
الجواب ورود الامر والاتعاظ موقوف معناه قلنا اما على القول الاول فظاهرة
اذ يعلم منه فضل العلماء على غيرهم فان الله تعالى جعل بعض المنزل جليا
وبعضه خفيا وشكلا ليتوصلوا بالجلي الى معرفة الخفي من طريق الاستنباط
والاجتهاد ليتبين الجد من المقصر والمجتهد من المغبط فيكون تفاوتهم
بقدر درجاتهم وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الاشياء التي فيها تفاوت
اعني المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى
الامتحان وسبل الثواب بالجهد في الطلب ولو كان الكل مجملا لم يعلم شيء
منه فاثبت الله تعالى هذا التفاوت في صيغة الخطاب لتحقيق معنى
الامتحان والاظهار لفضيلة الراسخين في العلم وتفخيم درجتهم وشرف

القلوب الى محبتهم لحاجتهم الى الرجوع اليهم والاخذ بقولهم واقتداء
بهم ولو لا ذلك لاستوت الاقدام لم يتميز الحاذق عن البليد وفي الحديث
لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال بعضهم رفع
بعضهم فوق البشر على الوقوف على عالم يجعل الله لهم اليه سبيلا ليعرفوا
ان الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا خرج الجواب عن معنى التدبر
فانهم لما تاملوا وبالغوا في الاجتهاد ولم يدركوا معناه علموا عجزهم و
قصور افهامهم وهو عين التدبر والاتعاظ وان التدبر والاتعاظ في
النصوص الظاهرة وهي اكثر من النصوص الخفية فكان التدبر والاتعاظ
بصرفه فيه اولى وان فيه امتحانهم وابتلاءهم بالوقوف في ذلك ان الدار
دار محنة وابتلاء قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والابتلاء من الله تعالى
لاظهار ما علم من المكلف على ما علم وفي البليات انواع بعضها فوق بعض
وليس ان يمتحن عباده بما شاء بيان ما ذكرنا من معنى المتشابه ان رؤية الله
تعالى بالابصار في الاخرة حق معلوم ثابت بالنص وهو قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم هو تعالى موجود بصفة الكمال منزه عن كونه
مرئيا للفسه ولغيره وهي الكمال الا ان الجهة ممتنعة قال الله تعالى الا جهة
له فكان متشابها فيما يرجع الى كيفية الرؤية والجهة واصل الرؤية ثابت
بالنص كرامة للمومنين وهم لذلك اهل للمتشابه في الوصف لا يقدح في
العلم بالاصل ولا يبطله وكذلك الوجه والدليل على ما نص تعالى في القران
معلوم والكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل الاصل المعلوم فكان القوم
معللة باذكارهم صفات الله تعالى اهل السنة والجماعة اثبتوا ما هو
الاصل المعلوم وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية فلم يحوزوا
الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى بذا الراسخين في العلم
فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب
من وجب عليه طلب التوقف فيه ابدا الى يوم الدين اما على العقيم فيعلم
المتشابهات وفي اصول الفقه نظر الاسلام رحمه الله يقتضي
يقتضي

اعتقاد الحقيقه قبل الاصابة اى قبل يوم القيامة ثم معنى المتشابه
معلوم للنبى عليه وقد صرح به فى الاكليل فى اجوبته باب تقسيم
التنبيه قوله القسم الثالث اى الثالث باعتبار اصل التقسيم
الذى هو رابع باعتبار المقابل معلوم فى وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه فى باب البيان اى استعمال الفاظ النظم فى باب البيان
اما ان كان فى موضعه الاصلى فهو الحقيقة او لا فى موضع الاصل وهو
المجاز الحقيقة فعيلة من حق الشئ اى ثبت بمعنى فاعلة فاعل حقيق
بان يراد ما وضع له او من حققت الشئ اى ايقنته فهى فعيلة بمعنى
مفعول اى متيقن فيها والمجاز ها اريد به غير ما وضع له مفعل من
جاز يجوز اى تعدى بمعنى الفاعل كالمولى بمعنى الوالى اى اللفظ متعد
من محل الحقيقة الى محل المجاز بطريقه واذا علم هذا يظهر انه لا بد
فى الحقيقة من الوضع اى الوضع الاصلى ولو
من عرفان طريقه حتى يتلاج به الى الجزم بالمجاز وقوله الاتصال
بينهما معنى هذا الاحتراز عن الهزل لان بعض انواعها قالوا بان المجاز
ما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز اى تعدى كما فى
الفاعل كالمولى بمعنى الوالى اللفظ متعد من محل الحقيقة الى محل
المجاز بطريقه واذا علم هذا يظهر انه لا بد فى الحقيقة من الهزل
بيوازد وعن هذا قالوا المجاز لا يجرى فى كلام الله تعالى وكلام الرسول
لان كل واحد منهما الارادة الشئ فى غير ما وضع له ولكنا نقول
بل بينهما خرق فان الهزل لا يقصد به ما وضع له اللفظ ولا ما صلح له
اللفظ بخلاف الاستعارة ولا كذلك المجاز فانه اريد به غير ما وضع
له اللفظ لاتصال بينهما من حيث المعنى او من حيث الذات المراد
بالمعنى المعنى اللازم المشهور فان البخر والحمى لازمان للاسد ثم
لا حول ان تسمى الاخراد والمحموم اسدا بهذا الاتصال وهذا ان
المجاز من الحقيقة كالقياس من النص لان الحكم فى المنصوص عليه

ثبت

حيث ابتدأ من غير ان يعقل معناه ثم اذا اريد تعميم حكمه يطلب معناه
الذى لاجله ورد فى استجلاب ذلك الحكم فاذا وجد مثل ذلك المعنى فى موضع
اخر الحق هذا الموضع بذلك المنصوص عليه فى حق ذلك الحكم بعلة جامعة
بينهما فكذلك الاسم للشئ بدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل
ان الحقيقة موقوفة على السماع من غير ان يعقل معناها الا يرى ان الولد
الرضيع يسمى اميرا وعالما من غير وجود معناها فيه واقبح خليفة الله
طويلا مع علم ان الاعلام وهى الحقايق انما تعلق وضعا لا باعتبار المعانى
اذا اريد الحاق شئ اخر به حينئذ يتأمل فى معانى محل الحقيقة لاستخراج
المعنى اللازم المشهور فى محل الحقيقة لان كل معنى كما فى الخبر لا يعتبر كل معنى
بل يعتبر الوصف الصالح المعدل يظهر بظهور اثره فى جنس ذلك الحكم
فى اعتبار كل وصف رفع الابد لا الاير كذا العرب يسمى الشجاع
اسدا لاشتراك بينهما فى المعنى الخاص اللازم المشهور له
ولم يعتبر الاشتراك فى كل معنى فاذا وجد مثل ذلك المعنى فى محل اخر استعير
له هذا اللفظ كما قلنا فى القياس لان القياس يجرى فى المعنى الشرعى
المعنى اللغوى وكان المجاز تعدية اللفظ كما ان القياس تعدية الحكم الشرعى
وكما ان القياس يفتقر الى ستة اشياء القايس والاصل والفرع والوصف
الصالح المعدل الجامع بين الفرع والاصل والقياس والحكم كذا الاستعارة
يفتقر الى ستة اشياء المستعار هو لفظ الاسد والمستعار له هو
الانسان الشجاع والمستعار عنه هو الهيكل المخصوص والمستعير
هو المتكلم والاستعارة هى التكلم بلفظ الاسد وما يقع به الاستعارة
هو الشجاعة هذا اذا اعتبر الاتصال بين الحقيقة والمجاز من حيث المعنى
وكذا اذا اعتبر الاتصال بينهما من حيث الصورة وهو المعنى بقوله او ذاتا
يفتقر الاستعارة الى ستة اشياء خلا ان المجاورة والاتصال بالذات
قامت هنا مقام الاتصال بالمعنى هناك وقوله او ذاتا مجاورة
يعنى تجاورا هذا الذات نحو تسمية العرب المطر سماء يقال ما زلنا نطاء

السماء حتى اتيتم يعنون المطر لان المطر من السحاب ينزل الجرب تسمى كل ما علا
فوقك سماء ومنه قوله تعالى وانزلنا السما عليهم مدرارا اى المطر وكذلك
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط والغايط اسم للمطمئن من الارض
ويسمى الحدث به مجازا لانه يكون في المطمئن من الارض عادة فان قيل
اطلاق اسم الغايط على الحدث كناية لا مجاز قلنا لا ينافي بينهما اذ
الكناية لا تختص بالحقيقة ولا بالمجاز على ما يجيء في الكناية الا انه سمي كناية
بسبب استتار المراد وسمي مجازا بحسب استعمال اللفظ في غير موضعه الاصلي
باعتبار الاتصال بالمجاورة حتى لو انضم اليه كثرة الاستعمال زالت الكناية لزوال
الاستتار وبقي المجاز لبقاء الاستعارة باعتبار المجاورة ثم لما علم ان طريق
الاستعارة الاتصال بينهما بصورة او معنى كما ذكرنا وراثلث لهما في الحسيات
فكذا هذا الطريق مسلوك ايضا في الشرعيات اعني طريق الاستعارة بهذين
الشيئين وراثلث لهما في الشرعيات لكن المشروع ليس له صورة تحس حتى يقال
انهما يتجاوران اذا تاقام الاتصال من حيث العلل والاسباب مقام الصورة
فيما يحس ودام الاتصال في المعنى المشروع كيف شرع مقام الاتصال في المحل
في المحسوسات بيان الاول انك تنظر بين الحكمين فان كان بين سببيهما اتصال بان
كان احدهما يثبت الحكم الذي اثبته الاخر كالبيع والنكاح فان كل واحد
منهما يثبت ملك المتعة البيع في محله تبعا والنكاح في محله اصالة فيجوز ان
ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد البيع
بلفظ النكاح لانه لا يلزم من ثبوت ملك المتعة ثبوت ملك الرقبة بخلاف
العكس فصحت الاستعارة من احد الطرفين دون الاخر لان المجاز يجوز فيما وجد
الاتصال وان لم تثبت العلة وارادة المحل او ارادة العلة جائز لوجود
الاتصال من الطرفين وجواز الاستعارة بناء على وجود الاتصال وبيان
الثاني انك اذا تاملت في مشروع ووقعت على معناه باي صفة شرع هذا
المشروع فان وجدت هذا المعنى في المشروع الاخر يجوز استعارة احدهما
للاخر كما قال الشافعي رحمه الله يجوز استعارة الفاظ العتاق والطلاق

للطلاق

لانصال بينهما في المعنى لان الطلاق بنى على الحرابة والعلة
الاسقاط والملزوم فصوره السرابة ما اذا قال الرجل امرأته بصفة وقع
او ثلثا سيرى الى كلها والعلة ما اذا قال لها انت طالق نصف تطليقة
تطلق واحدة لان الموجود يغلب على المعدوم والاسقاط في صحة التعليق
ولو كان للاثبات لما صح التعليق وكذلك ثبت من غير قبول المرأة والملزوم في
عدم قبوله الفسخ والرد والرجوع وهذه المعاني كلها موجودة في العتاق
فيجوز استعارة كل واحد منهما للاخر وكما قالوا جميعا في الميراث والوصية
فوجودهما متناسبين في المعنى من حيث انهما اثبتا الملك بطريق الخلافة يجب
الفراغ عن حاجة الميت قالوا الوصية ميراث والميراث وصية قال الله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم وكذلك معنى الحوالة هو نقل الدين من ذمة
الى ذمة ومعنى الوكالة ايضا نقل ولاية التصرف فلذلك يستعار لفظ الحوالة للوكالة
فيقال احد رب المال اى وكله كما استعار محمد في كتاب المضاربة فقال ويقال
للمضارب احل رب المال اى وكله وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل
حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لانشابهما في المعنى وهو سهولة
وصول الحق للمستحق وكذلك قال في المكاتب اذا قال المولى لعبده جعلت عليك
الف تؤديها اى نجوما اولها كذا واخرها كذا فاذا ادتها فانت حر فان هذه
مكاتبة لانها تتفسير الكتابة وهذا القسم الثاني اعني قسم الاتصال في معنى
المشروع كيف شرع وهو الذي باداء الاتصال المعنوي في الحسيات لم يذكر
في هذا المختصر ثم انما قلنا ان الاتصال من حيث الاسباب والعلل
في الشرعيات تخير الاتصال صورة ومجاورة في الحسيات لان السبب والمسبب
متجاوران من غير ان يقوم معنى كل واحد منهما في الاخر وكذلك في العلة
والمعلول لان السبب طريق الى المسبب وصلة والمسبب لتمير كذلك
وكذلك العلة موجبة وموثرة والمعلول موجب ومتاثر والموثر من
صفة القوة والمتاثر من صفة الضعف وبين هاتين الصفتين تضاد
وتنافي كما يرى ولانه لا مشابهة في معنى بين خوله جت واشتريت

لا مشابهة

[illegible] بالجامع بينهما الا ان بينهما اتصالا مجورة ومجاورة بلا معنى جامع
بينهما ولكن سياجة تمام قولهم اشتريت بيتا يثبت الملك بلا تراخ وكان من قبيل
الاتصال بين الذاتين في المحسوسين بغير معنى جامع بينهما كالمطر والسحاب فجاز بينهما
الاستعارة ههنا كما يجوز هناك فذكر هذا الاتصال في الكتاب فقال والاتصال
سببا من هذا القبيل اى للاتصال من حيث هو في المسببية في الشرعيات من قبيل الاتصال
الذاتي في المحسوسات للمعنى الذي ذكرناه وهو انه لا مناسبة بينهما سوى المجاورة
فكذلك كان اى الاتصال سببا في الشرعيات والاتصال ذاتي في المحسوسات من قبيل
واحد وقوله سببا انتصابه على التمييز هو رحمه الله وهو نوعان اى الاتصال
سببا على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب
محض فان اراد بقوله سبب القسم الثاني لا غير لا يصح قوله نوعان لانه نوع واحد
لا نوعان وان اراد به القسم الاول مع اراده هذا لا يصح ايضا لانه ليس بالاتصال
من حيث المسببية في العلة مع المعلول ومورد التقسيم ينبغي ان يكون مشتركا
بين النوعين قلنا اطلاق اسم السبب على العلة شائع فيما بينهم شيوعا
ظاهرا حتى يقولون انت طالق سبب لوقوع الطلاق والشرى سبب للملك والتعلقات
ليست باسباب عندنا خلافا للشافعي ومرادهم من هذه الجملة العلل
حتى ان المصنف رحمه الله لما احتاج الى الاحتراز عن تناول لفظ السبب العلة
كيف اكد ذلك بما كدات بقوله مما هو سبب محض ليثبت بها ما وضعت له وذلك
لان السبب في اللغة اسم للحبل الذي يتوصل به الى الماء في البير ثم شاع استعماله
في كل ما هو وسيلة الى المقصود فبالنظر الى هذا المعنى العلة اولى لاستحقاق
هذا الاسم لما ان الوصول بها الى الحكم لا محالة بحيث لا يجوز التراخي فيه وكان
مورد التقسيم مشتركا ههنا ايضا من حيث الاقتضاء والايصال الا ان كل واحد
منهما اعني العلة والسبب محض وهو صفة الحكم للعلة باعتبار الوضع
والسبب باعتبار اتفاق الحال قوله رحمه الله لان العلة لم تشرع الا لحكمها
اى العلة انما شرعت لذواتها انما شرعت لاحكامها لان العلة اذا لم تفد
حكمها تلغو الا ترى ان المفتاح لما كان علة لثبوت الحل يلغو اذا لم تقبل

الحل بكانت العلة مفتقرة الى المعلول لتصح بها في نفسها واقتقار المعلول وهو
الحكم الى العلة ظاهر لانه اثرها والاثر تفتقر في وجوده الى المؤثر فلما كان الاستعارة
الاتصال من الجانبين صحة الاستعارة من الجانبين ايضا لان صحة الاستعارة بحسب
الاتصال والاقتقار بين السبب والمسبب فمن احد الجانبين غير لان المسبب مفتقر
الى سببه لانه اثره والاثر ابدا محتاج الى المؤثر واما السبب فهو مستغن عن
المسبب لان المسبب ليس باثر له مقصود حتى يحتاج المؤثر الى الاثر بما في العلة
بل كان المسبب اثرا له حسب اتفاق الحال لان له اثرا مقصودا غير هذا فكان هو
اعني السبب في حقه علة وفي حق هذا اعني المسبب كان سببا حتى انه ينفصل
الامر بانه يجوز شراء الاخت من الرضاع والامة المجوسية دون اخت امراته وامراته
ابيه وابنه والعبد والبهائم فان انعدام المسبب وهو الاستمتاع اصلا فلذلك
صحت استعارة السبب للمسبب اى صح ذكر السبب واراده المسبب لوجود
الاتصال والاقتقار من هذا الوجه ولم يصح استعارة المسبب للسبب اى لم يصح
ذكر المسبب واراده السبب لعدم الاتصال اللهم الا اذا كان المسبب مخصوصا
بالسبب حينئذ يصح ذكر المسبب واراده السبب على ما يجيء في مسئلة اعتدي
قوله ان اشتريت عبدا انما وضع المسئلة في الملك لانه اذا كان عبدا معينا
بان اشار الى عبد وقال ان ملكتك فانت حر يتوجب الحكم فيه بنفس الشرى والملك حتى
يعتق نصفه في الوجهين جميعا لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف والصفة
في الحاضر لغو في الغائب معتبرة ثم انما اشترط الاجتماع في الملك في غير المعين
دون الشرى لان الملك يبقى عن الشيوع والجمع ومنه ملكت العجين اذا بالغت في
عجنه والمبالغة في الملك ان يكون مجتمعا لا متفرقا اذ هو ملك من كل وجه ان
الملك مطلقة ينصرف الى الكامل والملك الكامل في الشيء انما يكون اذا كان صاحبه
مالكا له جميعا اما لو ملك بعضه دون البعض بان هو مملوك له من وجه دون
وجه لا يتحقق بخلاف الشرى فان الشرى ايراد الملك التام عليه بل على الوجه الذي يقبل
الشرى سواء كان مجتمعا او متفرقا حتى لو اشترى له عشرة دراهم اذا كان ملكها
جاز في العرف ان يقول اشتريت ما ملكت في عمري مائة درهم اذا كان ملكها

ان الشرع حكم التفاريق لها اذا اشترى بماية لا يجوز له ان يقول ما اشتريت بماية وان
كان حكم التفاريق وان المقصود من مثل هذا الكلام الغنى عملك العبد والغنى انما
يحصل بالملك بصفة الاجتماع خلاف الشرى لان الانسان قد يشترى شيئا ولا يثبت
له الملك كالوكيل من غيره قوله تمم سنته في الموضعين لانه استعار العلة
للحكم في الفصل الاول اعنى ذكر الشرى وارادة الملك واستعار الحكم للعلة في الفصل
الثانى اعنى ذكر الملك وارادة الشرى فكلاهما صحيحان قوله لكن تمامه فيه تخفيف
عليه وهو ما اذا ذكر الشرى وارادة الملك حيث يعتق قضاء وان كان الملك متقررا ولا
يعتق ديانة لصحة الاستعارة قوله عما هو سبب محض اراد بالسبب
المحض السبب الحقيقى وهو ان لا يكون موضوعا للمسبب بل يوجد المسبب
باتفاق الحال يعنى بما يفضى اليه لملك الرقبة ليس بعلة لملك المتعة وضعا ولكن ملك
الرقبة اذا صادف الجوارى الحاليه عما منع الاستمتاع بهن يثبت ملك المتعة بقضاء وكذا
الاعتاق موضع لازالة ملك الرقبة والنكاح قد يفضى الى زوال ملك المتعة وانما قيد بالمحض
فان اسم السبب قد يطلق على العلة كما ذكرنا الا يرى انهم يقولون الشرى سبب لملك
والنكاح سبب لحل وهما علتان هما قوله وضعت له حمله فجليه وقعت صفة
للنكرة اى ليس علة موضوعة له في هذا اشاره الى ان العلة ما كانت موضوعة لحكمها
كالشرى موضوع لاثبات ملك الرقبة قوله وانه يوجب استعارة الاصل
للفرع اى السبب للحكم وقوله السبب للحكم كالتفسير له وانما ذكرهما ولم
يقتصر على احدهما لان في كل واحد منهما فايدة فالاول يشعر بان السبب اصل
والحكم فرع والثانى يوذن بان المراد من الاصل السبب لا العلة ومن الفرع الحكم
لا المجعول ولو اقتصر على احدهما لما خلا عن نوع اخلال قال قلت العبد الضعيف
غفر الله له والاوجه فيه ان قال هو مجرى على حقيقة من تحقق المغايرة بين
المعطوف والمعطوف عليه فكان المراد من المعطوف عليه تغيير الفرعية والاصالة
من غير رعاية معنى السببية فيه كما اذا استامن على اباية لا يدخل الاحداد
فيها ولو خلف ابدوحهم يلزم ان يكون لفظ الاباء مستعارا للاجداد تحقيقا
فان استعارة الفرع للاصل وبالعكس جائز لما يسبق خلاف ما اذا استامن

على

على اباية فانه يدخل فيه ولد الولد باعتبار جواز استعارة الاصل للفرع
اما الاستعارة بطريق السببية فهو ما ذكره في الممتن وكانا متغايرين والدليل
على هذا ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسى في اصول الفقه في هذا الموضع
على وجه التشبيه والمقايسة فقال فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا
يصلح استعارة الفرع للاصل وهذا كما ترى انه ظاهر في تغايرهما قوله فلا
دون عكسه وهو ان يستعار الفرع للاصل بخلاف العلة مع المعلول فانه جوز
الاستعارة فيه من الجانبين كما ذكرنا ان الاتصال فيه من الجانبين لما ان الافتقار
من الجانبين فجواز الاستعارة مبنى على الاتصال والاتصال مبنى على الافتقار
وقد بينا افتقار كل واحد منهما للاخر واما في فصل السبب فالافتقار من
جانب واحد وهو ان الحكم مفتقر في وجوده الى ما يثبته وهو السبب فاما
السبب فغير مفتقر اليه لان له حكما آخر مقصودا بنفسه وهو علة له فلا يكون
فيه ما ذكرنا من معنى الافتقار في العلة فلذلك جاز استعارة السبب للحكم
ولم يجز استعارة الحكم للسبب وعن هذا قلنا ان الفاظ العتق يصلح
ان يستعار للطلاق دون عكسه ولفظ البيع يصلح ان يستعار للنكاح دون
عكسه لان موجب كل النكاح ملك المتعة وليس بسبب لملك الرقبة بمنزلة
البنت وملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فجواز الاستعارة هنا
يؤدى الى استعارة الوجود للعدم فلا يصح لعدم الاتصال لان الاصل
اعنى ملك الرقبة مستغنى عن ملك المتعة لوجوده بلا ملك المتعة فكان
ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم وكذلك يثبت الهبة بالعارية لانه لا اتصال
اذا اضيفت الى المنفعة ولا يثبت الهبة بالعارية لانه لا اتصال
بينهما معنى كذا في التقويم فكان هذا نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على
الكاملة كما اذا قال الرجل لغاصبه طالق وعائشة وقوله طالق وعائشة
يفتقر الى قوله غاصبه طالق لانه جملة غير تامة بنفسها لاحتياجها الى الخبر
وقوله غاصبه طالق جملة كاملة لا تفتقر الى قوله وعائشة فيكون الافتقار
في حق الثانية معتبرا لا افتقارها الى خبر في حق الجملة الكاملة لا يعتبر

لا يعتبر استقلالها بحسن الخبر واراد بهذا النظر ليبان ان الجملة الناقصة
منتظرة الى الكاملة كما ان المسبب منتظر الى السبب والجملة الكاملة
لا يفتقر الى الناقصة كما ان السبب لا يفتقر الى المسبب ولكن مع ذلك يتوقف
الجملة الكاملة على الناقصة لتصح الناقصة فان قلت ما الدليل على توقف
الجملة الكاملة للناقصة قلت الدليل عليه مسئلتان احديهما اذا قال
الرجل لامراته التي دخل بها انت طالق وطالق تقع اثنتان ولو لم يتوقف
اول الكلام على اخره لما وقع الطلاق الثاني لانه حينئذ يبقى قوله وطالق
وبه لا يقع الطلاق لجزم المسند اليه اذ نقصان الجملة غير منجبر على ترك ذكر
الخبر بل بترك المبتدا وهو المسند اليه وقد يكون بترك الخبر وهو المسند وقد
يكون بترك الشرط والثانية انه لو ذكر في اخرها حرف الشرط يتعلق الكل ولو
لم يتوقف الاول لوقع الطلاق منجزا ثم يجب الوقوع لا محل التعليق واقرب
من هذا الى مسئلتنا هذه من مسايل الفقه اقتدا البالغ برجل فصلى صلوة مظنونة
فانه جايز مع ان فيه اقتدا القوي على الضعيف لما ان المظنونة غير مضمونة
ولكن لما كان عدم الضمان في حق الامام بعارض ظن مختص الامام جعل عدم الضمان
الذي جا من قبل شروعه بناها على عزم اداء ما عليه معدوما في حق المقتدي
فيجعل كانها مضمونة ايضا في حق الامام فيصح اقتداوه فكذلك ههنا جعل
اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم فلم يصح استعارة الفرع للاصل
للاصل وهما مختلفان في الحكم ولكن المعنى الموجب لاختلاف الحكم بينهما شي واحد
وهو ان الشي الموجود صورة يجعل معدوما حكما فلا بد له حكما يثبت الحكم
في كل محل على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكما فان قيل
يشكل بالبيع فانكم لا تستجيزون فيه الاجارة وان كان البيع سببا لملك المنفعة
وعلى عكسه استجزتم الشرا للاعتاق فقلتم شرى القريب اعتاق مع انه
لا اتصال بينهما لا سببا ولا معنى بل بينهما منافاة فانتقض ما اصلتموه
طردا وعكسا قلت البيع لا يخلو اما ان اضيف الى المملوك او الى
الحر او الى منفعتها اما اذا اضيف الى غير المملوك فلا يشكل انه يصير

بيعا لا اجارة لان الحقيقة حقيقة بان تراد لانه امكن العمل بالحقيقة فلا يصار
الى المجاز لانه خلفها ولا يصار الى الخلف عند القدرة على الاصل وان
اضيف الى الحر فان لم يذكر المدة فلا يشكل ايضا انه لا يكون اجارة لانه
لو صرح بها لا يصح فكذا المجاز ما اذا ذكر المدة ان اضاف العقد الى
المنفعة لا ينعقد اجارة ايضا لان الاجارة على هذا الوجه لا يصح لما ان الشرع
جعل محل عقد الاجارة العين لا المنفعة فان المنفعة معدومة حال العقد
فيجعل العين خلفا عنها في حق العقد فاذا جعلت المنفعة حينئذ يكون
العقد فيها او يحول الانعقاد اليها لان الخلف يسقط حكمه عند وجود
الاصل فكذلك حين اضاف العقد الى المنفعة قد غير محل العقد فلا يجوز
هذا المعنى شامل منفعة الحر والعبد في عدم الجواز واما اذا اضاف العقد
الى رقبة الحر فقال الحر لغيره بعتك نفسي شهرا بعشرة يجوز ذلك على وجه
الاستجارة للاجارة لان غير الحر لما لم يصر محلا لما وضع له البيع حقيقة
فيجوز الاستعارة ههنا للاجارة للاتصال من حيث السببية على ما
علمنا فاطرد الاصل واتمام يصح فيما وراءه لانعدام شرط يتوقف
الاستعارة بسببا الى وجوده لان السببية غير صالحة للاستعارة
واما شرى القريب فليس باعتاق عندنا بطريق المجاز كيف يكون
ذلك وهو عامل بحقيقة وهو ثبوت الملكية وكما يجمع بين الحقيقة
والمجاز في محل واحد بل بطريق ان الشرى موجب ملك الرقبة موجب للعتق
في هذا المحل للحديث فكان العتق مضافا الى الشرى باعتبار ان الشرى
علة العتق فكما ان الحكم يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة ايضا فكان
هذا من قبيل اضافة الحكم الى العلة لا من قبيل ان الشرى مستعار للعتق
لانه لا مناسبة بينهما بل بينهما منافاة قوله احدهما وهو حكم المجاز
وجود ما اريد به بتمامه حكم المجاز ولم يتمم حكم الحقيقة لما ان الاختلاف
بيننا وبين الشافعي في حكم المجاز دون حكم الحقيقة وانه قد يثبت به
بقوله كما هو حكم الحقيقة الصاع حقيقة الحنطة المعدة للاكل

وهو غير مراده بالاجماع لان الموجود الاجزى فيها لكن المراد ما يحويه
الصاع وهو عام يتناول المطعوم وغير المطعوم وهو مجاز كما تترك
فان يعم اطلاق اسم المحل على الحال بقوله تعالى فخذوا زينتكم عند كل مسجد
اى عند كل صلوة وقولهم جرى النهر وسال الميزاب قال الشافعي رحمه الله
لا عموم للمجاز فاذا ثبت المطعوم به مرادا اجماعا لا يبقى غير المطعوم
مرادا كالحصر والضرورة لا يلزم تعميم المجاز ويلزم من هذا ان لا يكون
القيد والجنس حيلة قول لانه ضروري لا بد يصار اليه عند عدم
امكان العمل بالحقيقة لان الحقيقة هي الاصل والموضوع له ولهذا المعنى
لا تعارض المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز
في حكم المشترك بل يترجح الحقيقة ولا عموم لما يثبت بطريق الضرورة
بل يتقدر بقدر الضرورة كالميتة لما حلت ضرورة تتقدر بقدرها
وهو سبد الرمق واقرب من هذا اليه المقتضى فانه لما يثبت ضرورة
تصحيح الكلام قدر بقدره لا وكم ينعم عندكم ولكذا يقول العموم
للحقيقة لا باعتبار انها حقيقة بل باعتبار وجود دلالة العموم من
دخول الالف واللام في النكرة ومن وقوع النكرة في موضع النفي ومن
اتصافها بصفة عامة وغيرها واحد من هذه الدلالات اذا وجدت
في المجاز تعمل عملها كما تعمل في الحقيقة لان المحل الذي استعمل فيه
المجاز قابل للعموم ايضا ثم وجدنا ههنا الصاع محلى بالالف واللام
فيعم ما هو كالمعهود في نفسه لا يرى الثوب الملبوس بطريق
الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد وغيره قوله
وهذا باطل وهذا جواب ركلامه اى الاستدلال بان المجاز
ضروري باطل بوجود المجاز في كتاب الله تعالى في قوله تعالى ويريدان
ينقض جداره وقالتا اتينا طائعين وقوله فابتلى ربه كلمتها
قوله او ليد الذي اشتراه الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم
وغير ذلك فان قيل المقتضى موجود في كتاب الله تعالى

وانه ضروري وذلك في قوله تعالى فتحرير رقبة مملوكة اذ روح الملك
اقتضاء ليصح التحرير فان الرقبة اسم للذات المتقومة لا غير من غير تعرض
للملك كما ذكره فخر الاسلام في اصوله دلالة المقتضى تتعلق بالمستدل
والمجاز متعلق بالمتكلم ولو تحققت الضرورة في المجاز يرجعت الى المتكلم
لان المجاز احد نوعي الكلام والدليل على هذا وقوع المقتضى في تقسيم الوقوف
بالاستدلال وهو من اقسام المعنى ووقوع المجاز في تقسيم بيان المتكلم باسمائ
النظم ولان دلالات العموم يمكن ان يوجد في لفظ المجاز من دخول الالف
اللام ووقوعه نكرة في موضع النفي وغيرها لان المجاز ملفوظ والعموم باعتبار
اللفظ عند وجود دليله واما المقتضى غير ملفوظ فكيف يتحقق فيه ما هو
من خصائص اللفظ والمقصود من المقتضى وذلك يثبت باد نى ما يتحقق به الصحة
فيستغنى عن التعميم فلا يثبت العموم فيه لان الترجيح بالحقيقة على المجاز
عند التعارض لا يدل على ان المجاز ضروري لان الاقوى راجح على الاضعف مقابلة
ابد الرجحان المحكم على المفسر فلا يدل على ان المفسر ضروري وانما يترجح الحقيقة
لانها الزم واد وم اذ حتى لا يصح نفي الحقيقة عن موضعها مجازا كاسم الاب
الادنى بخلاف ما نه يصح ان يقال انه جد وليس باب والمطلوب بكل كلمة
عند الاطلاق ما هو موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم الدليل على
المجاز لذلك الملبوسين يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل الجارية
وغيرها قوله مرادين بلفظ واحد وانما قيد بقوله مرادين لانه يجوز
اجتماعهما من حيث التناول ظاهرا كما اذا استامر على الاباء والموالي
قوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد الملبوس ملكا وعارية وجه الجمع بينهما
ان اللفظ بمنزلة اللابس والمعنى كالملبوس حتى لا يجوز ان يكون الثوب
الواحد في زمان واحد ملبوسا بطريق الملك والجارية معا بالنسبة الى شخص
واحد ولا بالنسبة الى شخصين فكذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد حقيقة
ومجازا في حالة واحدة لا بالنسبة الى مسمى واحد ولا بالنسبة الى اكثر منه
فقيه نفي لقول من قال انه يجوز الجمع بينهما في مجلين مختلفين حتى قالوا

حرمه الجدات تثبت بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ولكنا نقول حرمة
تثبت بالنص لان الام هي الاصل لغة ومنه يقال لمكة ام القرى فعرفنا
النص لهن بطريق الحقيقة ايضا او نقول تثبت حرمة الجدات بالاجماع او بدلالة
النص وهو ان اعنى الجد بالاجماع والتمسك بدلالة النص او لى اذ فيهما اتساق
الحكم بوجه واحد لجريانهما في البنات ايضا وجه الدلالة هو انه لما ثبت حرمة
البنات وهن اخوات الاب والانصال بينهما انصال مجاورة فلان تثبت حرمة
ام الاب وبينهما انصال حرمية بالطريق الاولى وكذا في باب البنات فان قيل
الراهن اذا استعار الثوب المرهون ليلبسه يكون للمرتهن هنا ملكا وعارية
في زمان واحد قلنا هذا اشكال صدر عن الجهل بحقيقة العارية فان حقيقتها
تمليك المنافع بغير عوض والتمليك انما يتحقق من المالك لذلك الشيء والمرتهن غير
مالك للمنفعة فليف يملك من تمليكها والراهن انما يتمكن من الانتفاع باعتبار
انه مالك اذ الملك هو المطلق الحاجز الا ان بسبب تعلق حق المرتهن صار
مجازا البقاء عقد الرهن حتى ان للمرتهن ان يسترده لان الانفساخ لم يرد على
عقد الرهن قولوا عن ملك او لا عليه فيملك بالعزل ليلا يكون عقد عتيقا
لاحد فان الحكم في شرعي العرب انما الاسلام او السيف وانما شرط ان لا
يكون معتقا لاحد لانه لو كان معتقا وله معتق ايضا لا يصح منه الوصية بايهم
المولى لان اسم المولى مشترك بين المعتق والمعتق ولا عموم للمشترك خصوصا
في موضع الاثبات فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول وجهالة الموصى له تمنع
صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح فان قيل وجبت ان يحمل
الوصية وتصرف الى الموالي الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب وزياده
الانعام مندوب اليها فصرف الوصية الى اداء الواجب اولى قلنا
هذا الوجوب لا يدخل تحت الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فان قيل
كيف تتناول الاعلى والاسفل في اليمين فيما اذا قال لا اكلم موالي فلان حيث يحنث
ايهما كان قلنا اليمين تتناول احدهما ولكن الجهالة غير مانعة لانعقاد

اليمين كما لو حلف لا يكلم احد هذين فانه يحنث بكلام ايهما شاء ولهذا
يختلف في الوصية يختلف لما ان في الاعلى شكر الواجب وفي الاسفل زيادة الانعام
وههنا الواو صلة لاحد هذين لا يصح فان قيل فالاحتراز قد وقع بقوله عربيا
فلم ذكر قوله لا دار له عليه قلنا اذكره للتاكيد فان قيل لم لا يحمل على نفي ولاء
الموالاة فيحمل الاول على نفي لزومه معتقا وبالثاني على نفي ولاء الموالاة قلنا لا يجوز
الحمل عليه لان من شرط ولاء الموالاة ان يكون المولى من غير العرب نص عليه ابو بكر البغدادي
في شرحه لان العربي له نصرة بنسبه لقبيلته وذلك اقوى من نصرة الموالاة بدليل انه لا
يلحقه الفسخ فان العرب لم يضيعوا انسابهم وعاقلوا مستغنين عن الاستنصار بهذا
الطريق قوله حتى لو استحق النصف اي نصف الثلث وهو السدس وانما
استحق النصف لان المتوفى له حكم الجمع في الميراث والوصية لان الموالي لو كانوا
ثلاثة يستحقون جميع الثلثين كذلك اذا كانوا اثنين يستحقان جميع الثلث ايضا
ثم لما كان واحدا استحق نصف الثلث لهذا المعنى قوله لان الحقيقة
انما عمهم الامان هذا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لم جعلتم بيان الحقيقة
والمجاز مرادين في الاستيمان على الابناء والموالي على ما بناء عليه وقال لان عم الابناء
والموالي ظاهر اتيتناول الفروع كقوله تعالى يا بني ادم وقولهم بنو هاشم لكن يظل العمل
بذلك الظاهر في حكم لا يثبت بالشبهة كالوصية لتقدم الحقيقة لان الحقيقة
حقيق بان يراد فبقي مجرد ان الشبهة ما يسبقه الثابت وليس بثابت ويقال
ايضا دلالة الدليل مع تخلف المدلول حقه لما كان متناول اللفظ
كان مثبتا بما للثابت لكنه ليس بثابت لانه غير مراد باللفظ اذكرنا فـ
الامان مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم وهو حفظه فصار كالبيوع
الحدود والقصاص وبهذا يثبت الامان بمجرد الاشارة وانما صورة المسالمة
لا حقيقتها قوله وانما تركنا في الاستيمان هذا جواب لاشكال يرد على ذلك
الجواب وهو ان يقال انكم اعتبرتم التناول الظاهر في الاستيمان على الابناء
والموالي ما عتبار حقن الدم وتركتم هذا الاعتبار في الاستيمان على الابناء
وان كان فيه حقن الدم ايضا فاجاب عنه وقال انما تركنا اعتبار

الاسم شبه ط

تناول الصورة في الاجداد والجدات لانعدام التبعيه لان الاب لا يكون تبعا للابناء
لانه حينئذ يكون قلب الاصول وهو رد المعقول وهو ان يجعل المتبوع تبعا والتبع
متبوعا وانما يترك ذلك الاصل لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز فيما يثبت
بالشبهات اذا كان الاصل الآخر مرعيا وهو ابقاء المتبوع متبوعا والتبع تبعا
فلو اراد ان يكتب سترك هذا الاصل ايضا لكم لو قلنا بدخول الاجداد في الاستيمان
على الاباء يترك الاصلان معا بمرة وذلك لا يجوز فان قيل ان للمكاتب اذا
اشترى اباه فانه تكاتب عليه بطريق التبعيه قلنا لو لم يجعل هناك
التبعيه مع قلب الاصول يلزم شيء هو ابعد منه واشنع وهو ان يكون الاب
مملوك الابن ما ههنا لو لم يقل بدخوله في امان الابن بطريق التبعيه ليسلم نفسه
وماله اكمل له امر اخر لسلامة نفسه وماله مع التبعيه وهو
ان يستأمن الاب اولا لنفسه ويسلم هو بنفسه في الامان في الديار
الاخرة مع بقاء المتبوع متبوعا والتبع تبعا قال الجبد الضعيف غفر الله له
والاوجه ههنا ان يقال ان دخول الاب ههنا في كتابة الابن انما باعتبار التبعيه
بل باعتبار ان الكتابة شعبة من شعب الحرية اذ بها يصل الى الحرية ظاهرا
فحكم ان الجر اذا اشترى اباه يعتق عليه فكذلك اذا اشترى المكاتب اباه يتكاتب
عليه اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة لا لدفع الشناعة التي ذكرت انما
والله ان الاب لا يجعل تبعا للابن فيما هو اشنع منه وهو الكفر حتى لا يجعل
الاب مسلما باسلام ابنه وان في تناول الابناء للفروع عملا بالشبهة باعتبار
حقن الدم فلو قلنا بتناول الاباء للاجداد لكان عملا بتلك الشبهة
بعينها انما نقول ذلك حينئذ لشبهة بالابناء في ان كل واحد منهما يتناول غيره
ظاهرا وكل منهما في موضع حقن الدم والشبهة هي المعتبرة دون النازل
عنها فلذلك لا يجوز دخول الاجداد في استيمان الاباء وان كان الهوى في موضع
حقن الدم قوله فان قيل قد قالوا فيمن حلف الى آخره هذا
اشكال يرد على الاصل الاول بان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان ثم في قوله
لا يضع قدمه في دار فلان الجمع بين الحقيقة والمجاز في

موضع احدهما في النسبة فان حقيقتها للملك واما النسبة اليه بالاجارة
والاعارة فمجاز والثاني في وضع القدم فان حقيقته وضعها حاليا بلا
حايل بينهما وبين الدار واما الدخول متنعلا فليس بوضع اياها حقيقة
فكيف اذا دخلها راكبا فانه لا وضع هناك اصلا ومع هذا حنث بدخوله راكبا
كما حنث بدخوله حافيا فكان جمعا بين الحقيقة والمجاز قوله ونوى بالله اليمين
اي نوى اليمين فحسب او نوى النذر واليمين وهذه المسئلة على ستة اوجه ان نوى
شيئا او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين
كان نذرا لا يمينا اجماعا حتى لا يلزمه الكفارة وان نوى اليمين ونوى ان يكون نذرا
يكون يمينا اجماعا وان نوى الكل جميعا كان نذرا ويمينا عندهما وعند ابي يوسف
يكون نذرا لا يمينا ولو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا
عندهما وعند ابي يوسف يكون يمينا لا غير واعلم ان النذر مع اليمين مختلفان
فالنذر ما يجب عند فوته القضاء والكفارة فان على الناذر وفاء المنذور اداء
وقضاء واما اليمين فحكمها البر وان حنث فحكمها الكفارة والكفارة معروفة
فاختلفت حكم اليمين والمعبر واما النذر فلا يختلف ثم هذا الكلام اعني
قوله لله على ان اصوم رجبا حقيقة للنذر لوجهين احدهما ان كلمة على للالزام
على ما يجيء في آخر الكتاب وموجب النذر يلزمه بلا واسطة وموجب اليمين الكفارة بها
عن حكم النذر بالكفارة تجب بواسطة النذر وما اصيب بدون الواسطة
كان حقيقة كما في الاب مع الجد والثاني ان موجب النذر لا يتوقف على النية
وموجب اليمين يتوقف عليها فالحقيقة ما اصيب عند الاطلاق فاما
المجاز فما يتوقف حكمه على شيء آخر من قرينة نطقية او عقلية في حق السامع
او ارادة وهي النية في حق المتكلم قوله قلنا وضع القدم صار مجازا
عن الدخول في هذا اللفظ نوع اشتباه فان حقه ان يقال صار مجازا
صار مجازا للدخول فان الدخول مستحاله لا مستجاز عنه فكان من حقه ان
يذكر بكلمة اللام لا بكلمة عن الا انه اراد بقوله المجاز العبارة اي صار عبارة
عن الدخول ومثل هذه المسامحات تجري في كلامهم اذ المقصود فهم النظر الى

المسكونة لفلان لا يضع قدمه في دار مسكونة لفلان كانت النكرة متصفة
بصفة عامة تتعمم بعمومها كما في اول هذه المسئلة وهو وضع القدم صارة
عن الدخول وهو عام باعتبار احوال الداخل من الحفاوة والتنعل والركوب فيتناول
محل الحقيقة ومحل المجاز فلذلك حنث فيهما جميعا باعتبار وجود نوع من انواع
العام اذ الوضع موضع النفي فيحنث بكل فرد من افراد العام لا باعتبار الجمع بين
الحقيقة والمجاز قوله لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حملا على الوقت بيان هذا
ان اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة قال تعالى يا يها الذين امنوا اذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة وقال الله تعالى قال موعدكم يوم الزينة ويستعمل للوقت المطلق قال
الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا يه حتى ان من قرض الزحف ليلا او نهارا
يلحقه هذا الوعيد كذا في المبسوط اذا شاع استعماله في كل واحد منهما
ادعى صاحبا يمتاز به احدهما عن الاخر فنقول اذا قرن اليوم بفعل متداخل
مما يكون قابلا للتوقيت وضرب المدة كالبس والركوب والامر باليد مختص
ببياض النهار فانه يقال لبست يوما فمعناه وجد مني امتداد اللبس من اول
بياض النهار الى آخره بتجدد الامثال خلافا ما اذا خلعت يوما فمعناه
وجد مني الخروج في ساعة من ساعات اليوم من غير امتداد النهار الى آخره
اذ الخروج عبارة عن الانفصال من الباطن الى الظاهر وذلك عبارة عن معنى
غير خال للامتداد كما ترى ولا يمكن ان يقال هنا بالامتداد بتجدد الامثال
اذ الخروج في المرة الثانية او الثالثة غير الخروج في المرة الاولى من كل
وجه للتفاوت في نقل الخطوات ووضع الاقدام فكان تكرارا لما محظا
امتداد الخلاف للبس وامثاله وهذا ظاهر والدليل على التفرقة بينهما
من حيث الحكم ان لابس الثوب اذا حلف قال ان لبست هذا الثوب
فامرأته طالق فمكث ساعة فلم يغيره تطلق امرأته لان الدوام فيما يستدام
من الافعال كالفعل المنشأ ابتداء بخلاف ما اذا حلف قال ان خلعت هذه

الى المعنى فانه لا مشاحة في الالفاظ فان الالفاظ وصلات والمعاني مقاصد ثم وضع
القدم سبب للدخول فذكر السبب وارادة المسبب طريق من طرق المجاز وانما يحمل
على الدخول لان غرض الحالف من هذه اليمين منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد
وضع القدم فاعتبار الاغراض والمقاصد لازم في الايمان حتى اذا حلف لا يلبس
ثوبا لا يلبس هذا الثوب فمدة النزع مستثناة عنه حتى لا يحنث في مدة النزع
وان وجدت حقيقة اللبس في تلك الساعة وان لطفت وكذلك اذا حلف لا يسكن
هذه الدار فانتقل من ساعته لا يحنث ويصير ذلك القدر من السكنى مستثنى
لان المقصود من اليمين هو البر ولا يمكنه تحقيق البر الا ان يكون بقدر الساعة
مستثناة وكذلك اذا حلف لا يطلق فذكان على الطلاق بشرط قبل
هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث اذا حلف بعد الجرح بانه لا يقتل فما
لم يمت المجروح لا يحنث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء بمدة مقصودة وهو
انه باليمين انما يمنع نفسه عما هو في وسعه اتيانه دون ما ليس في وسعه ثم في
مسئلة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول في دار فلان ان وضع
القدم بنفسه فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف انه لا يدخل في دار فلان
والدخول قد يكون متنعلا وقد يكون حافيا وقد يكون راكبا فاي وجه دخل
حنث باعتبار عموم المجاز فعند الدخول حافيا يحنث باعتبار حقيقة وضع
القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود وكذلك في مسئلة دار فلان
المقصود هو الاضافة من حيث السكنى لا من حيث اضافة الملك ان الباعث
له على هذا الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وذلك بعدم السكنى بطريق
الملك والعارية والاجارة فاذا دخل في دار فلان وهي مملوكة بحنث
لا باعتبار انها مملوكة بل باعتبار انها مضافة الى فلان بالسكنى حتى
اذا دخل دار فلان وهي مملوكة له لكن يسكنها غيره لا يحنث لعدم الشرط
وهو الاضافة الى فلان بالسكنى وان كانت مضافة له باعتبار الملك
قوله رحمه الله فاعتبر عموم المجاز اي جعل الملفوظ باضافة الدار الى فلان
عبارة عن لفظ معنى عام يتناول محل الحقيقة ومحل المجاز وهو الدار

المسكونة

لفظ له

هذه الدار فامرأته طالق لا تطلق امرأته لم يخرج ثم تدخل ابتداء ذكر ان
الدخول والقدوم والخروج مما لا يمتد من الافعال ولا يكون دوامه كالفعل
المنشاء ابتداء وهذا الفرق انما نشأ بينهما من حيث ان اللبس مما يمتد والدخول
مما لا يمتد ثم ذكر بعضهم ان الفعل الذي هو غير ممتد في قوله عبده حر يوم فلان
هو الحرية لان التقدير حر بتلك يوم يقدم فلان لا يمتد لا مسئلة الجامع الصغير في
قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان حيث اعتبر هناك جانب الجزاء وهو الامر باليد
حتى اختص بنهار ذلك اليوم كذلك يسعى ان يعتبر هنا ايضا جانب الجزاء وهو الحرية
ولكن الاوجه والصواب هو الذي مال اليه شيخي رحمه الله وهو منقول بخط
الامام حافظ الدين النسفي رحمه الله وغيره هو القدوم مما الحرية لا يمتد لا ايضا
بمسئلة الجامع الصغير لغير الاسلام وغيره احد بما قول يوم اكلم فلانا فامرأته
طالق وجه فيه بان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد الثانية
قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد
وجه بان المقرون باليوم هو التزوج واما في قوله امرك بيدك يوم
يقدم فلان فانما ترجح جانب الجزاء لما ان فعل الجزاء مع فعل معنى الشرط
اختلف حكمهما بالامتداد وعدمه فالامتداد في جانب الجزاء وكل فعل
فيه امتداد من فعلي الشرط والجزاء عند ذكر اليوم ترجح جانب الفعل
الذي له امتداد لانه حينئذ يكون عملا بحقيقة اليوم وهي بياض النهار
فكذلك ترجح جانب الجزاء واما في قوله عبده حر يوم يقدم فلان فكلا
الفعلين من قبيل واحد بانهما لا يمتدان فاعتبر في ذلك انه من المسلتين جانب
معنى الشرط فكذلك ههنا ينبغي ان يعتبر جانب معنى الشرط اذ هو اقرب الى
ذكر القران وذكر الفعل اقرب من الحرية في قوله عبده حر ولان اليوم
غالب استعماله في حق بياض النهار وهذا ظاهر حتى انه يذكر بمقابلة الليلة
كالنهار ويترجم بالفارسية بقولهم اليوم روز فلما وجدت جهة ان ضعفت

يمتد عن

يمتد على استعماله في حق بياض النهار عملا بما يغلب استعماله فيه فلذلك
اريد بياض النهار في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان لا يمتد بخلاف امر
باليد استعمال اليوم في بياض النهار لا مبتدأ به فلذلك اعتبر فيه جانب الجزاء
لاختلاف حكم فعل الجزاء مع فعل الشرط في الامتداد وعدمه واما في
قوله عبده حر يوم يقدم فلان فكلا الفعلين غير ممتد ففي تخييره اعتبر
جانب معنى الشرط كما ذكرنا من مسئلة الجامع الصغير وكذلك ههنا وفيه
ايضا رعاية لفظ القران في مقارنة الفعل باليوم اشد لان هذا على وجه
الاضافة ورعاية لفظ الفعلين من غير تاويل بخلاف الحرية ثم انما اختص
الفعل الممتد بنهار بياض النهار لان اليوم لما وجد استعماله لبياض النهار
ولمطلق الوقت اقتضى ان يقرن به من الفعل ما يجب ذلك الاستعمال
الا ترى ذكر الفعل الممتد وبياض النهار ممتد والممتد مع الممتد
الممتد يتناسبان مجمع عليه ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفا ممتدا ليحصل
معيارا له واذا اقرن بفعل لا يمتد يعني اعني ما لا يقبل التوقيت كالدخول
والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لان الوقت المطلق غير ممتد
فناسب الفعل الذي هو غير ممتد لان الفعل الذي هو غير ممتد محتاج الى
تقدير الظرف الذي هو ممتد حتى ان النهار له يكون اشتغالا بما لا يفيد
فاختير له مطلق الوقت لايقاع الفعل فيه ايم الوقت يعم الليل والنهار
فاذا اقدم ليلا يعتق العبد باعتبار انه وقت قدومه كما يعتق فيما اذا
قدم بالنهار لعموم الوقت لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا
يقال ان الحرية بعد ما يقبل الامتداد لانا نقول
الممتد اثرها لا نفسها لان ثبوت الحرية تثبت القوة ويزول الضعف
وبالطلاق يزول النكاح وهذا من المعاني غير قابلة للامتداد بخلاف
الامر باليد فان الداخل في اليد الامر باليد فانه مما يمتد بانه يتصور

قاده الامر باليد فان الامر باليد فانه ما يعتد على الصفة
التي تشد فان قلت اجتمع في قوله امر كبير كبوم يقدم فلان ما هو
فعل ممتد وهو الامر باليد وما هو فعل غير ممتد وهو القدوم فلم يرجح
جانب الامر باليد حتى جعل اليوم المقرون بهما على بياض النهار ولم يرجح جانب
القدوم على ان يكون علة لها فلذلك لا يعتبر ما لم يوجد النبيه وفي مسئلة
الشرب مثلا القريب علة العتق والعلة يوجب المعلول جبرا فيثبت المعلول
عقيبه ولم ينو عتقها على ان المقرون قد ذكر الامام شمس الايمة السرخسي
ان معنى التذبذب ثبت بلفظ او وهي للتمييز بلفظ احد فان قوله لله علي
او لفلان لله للتمييز لقوله بالله او اللام والباء يتعاقبان قال الله تعالى فدلاهما بغرور
ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اي فباله وقوله على تذبذب
فتثبت التمييز بالاول والتذبذب بالثاني وجمعنا بانكرنا الجمع بين الحقيقة و
المجاز في لفظ واحد لانه اذا جعل قوله لله يمينا لا بد للتمييز من الجواب
فيضمر هو من جنس المظهر لدلالة المظهر عليه فيصير تقدير الكلام لله
علي صوم رجبا واذا كان كذلك تبين ظاهر مطلق الكلام الى التذبذب لعدم
احتياجه الى الاضمار وتبين في اليمين عند النية لاحتياجه الى الاضمار
قوله رحمه الله ومن حكم هذا الباب اي النوع وهو نوع الحقيقة و
المجاز لانه لم يذكر الباب ولم يرد النوع والنوع ما ذكر من القسم الثالث
في وجوه الاستعمال قوله لان المستعار الخ لان حكم الاصل للمستعار
حلف ولا وجود للحالف مع وجود الاصل فكان الاصل خالصا عن
المزاحم فيثبت حكمه نظير هذا اذا حلف لا يتكلم فلانة وهي منكوحة
فانه يحمل على الوطء لا على العقد لان الوطء حقيقة حتى لو ابانها ثم تزوجها
لم يحنث ما لم يطأها قوله فان كانت الحقيقة متعذرة الخ هي
ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة او

يأكل من هذه القدر والمهجورة هي ما يتيسر الوصول اليه لكن الناس يهجرونه
اي تركوه كما في لا يضع قدمه في دار فلان صيرورة الى المجاز للزوال مزاحم
الحقيقة وعلى هذا قلت اي من نظير المهجورة قوله ينصرف الى مطلق
الجواب اصالة اطلاق المسبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق
اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يثار من الخصومة احد جزئي الجواب
فان الجواب انما يكون بالاداء ونعم وهو مستحق من جانب المدعا اي قطعها بكل
شيء هو به لانه ينقطع به بسوال الخصم قوله لان الحقيقة مهجورة شرعا لان
الخصومة منازعة والمنازعة حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا قوله
والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لان عقله ودينه يمنعانه عن اتيان
ما هو حرام ومهجور شرعا فصار كانه هو مهجور فيما بين الناس كالمهجور
عادة حقيقة وضع القدم في قوله لا يضع قدمه في دار فلان وصير الى
مجاز وهو الدخول قوله لكن يقيد الخ بزمان صباه شرح هذا الكلام ان
اليمين متى عقدت على عين موصوف بصفة ولتلك الصفة دعاء الى
اليمين فان اليمين يبقى ببقاء تلك الصفة وتبطل ببطلانها كما اذا حلف لا يأكل
من هذا الرطب فاكله بعد ما جاز تمر الا يحنث لان صفة الرطوبة داعية
الى اليمين فان الانسان قد يضره اكل الرطب واذا عقدت اليمين على عين
موصوف بصفة وليس لتلك الصفة دعاء الى اليمين لا يراعى تلك الصفة حتى
لا تبطل اليمين ببطلانها كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار
كبشا يحنث فان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع
من لحم الحمل اكثر امتناعا من لحم الكبش ثم ههنا اذا حلف لا يكلم
هذا الصبي لم تتقيد بزمان صباه مع ان المقتضى للتقييد موجود كما في
الرطب والتمر لان الصبي لسفاهته وقلة عقله وادبه يهجر ومنه
الكلام عادة وطبيعة فينبغي على هذا الاصل ان تتقيد اليمين بزمان

الصبا كما في اكل الميتة ومع هذا لم يتقيد علم ان ترك الحقيقة وهو علم مقيد
اليمين في حال الصبا انما كان لان هجران الصبي بمنع الكلام للجادة حرام شرعا
وان الصبي محل مظنة المرحمة قال النبي عليه السلام من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم
صغيرنا ولم يجعل عالمنا فليس منا خلق الوعيد بترك الترحم وفي ترك التكلم ترك
الترحم فلو لم يصر الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صير اليه عند
هجران الحقيقة عبادة وجبيعة فان قيل لا يسلم بان علم تقيد اليمين بصفة
الصبا لما ذكرتم من المعنى بانه محجور شرعا بل لان الصفة في الحاضر لغو وفي
الغايب معتبر لما عرف في مسئلة الدار والدليل على هذا الذي ذكرت هو ان علم
التقيد بصفة الصبا ههنا باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغايب
معتبرة ما اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا يتقيد بزمان الصبا والشباب
قلنا ان الصفة في الحاضر انما لم تعتبر اذا لم تكن الصفة داعية الى اليمين
كما في هذا الحلف على ما ذكرنا اذا كانت داعية الى اليمين فيعتبر كما في هذا
الوجب وهذا البر وان كانت في الحاضر وفيما نحن بصدده الصفة تصلح
ان يكون داعية الى اليمين على ما ذكرنا من السفاهة وقلة الادب ومع ذلك
لم يتقيد اليمين على هذه الصفة علم انه عدم اعتبار هذه الصفة لمعنى
في ذلك البر لا انه محجور شرعا فاما التقييد بزمان الصبا في قوله لا يكلم
صبيا فلان صفة الصبا مقصودة في هذا الكلام وهجران الحقيقة شرعا
انما يكون ان لو كان الكلام مجازا يمكن حمله عليه وليست الصفة مقصودة
فيه بان لم يبق معرفة لوجود المعرف فوقها وهو الاشارة فان الاشارة
اقوى من الصفة في التعريف لانها تمنزلة وضع اليد على المعرف وفي قوله لا يكلم
هذا الصبي له مجاز يمكن حمله عليه بسبب هجران شرعا بانه يقال لا يكلم هذا الشخص
او هذا الذات اما اذا ذكرت الصفة قصدا كما اذا حلف لا يكلم صبيا ه
تعتبر تلك الصفة في اليمين وان كانت حراما محضا حتى ان من حلف لا يزني

او لا

او لا يسرق يحنث بالزنا والسرقة والفقه فيه وهو انه متى حلف انه لا يكلم هذا
الصبي دخل الذات بلفظ الاشارة في هذه اليمين بتقيد فزوال الصفة كان
يوجب زوال اليمين حقيقة الذات يوجب بقاء اليمين واليمين كانت ثابتة فلا يزول
بالشك واما اذا حلف لا يكلم صبيا فقد يعقد يمينه اصلا لان المعرف للمحلوف
عليه في تلك الصورة صفة الصبا فكانت الصفة حقيقة بمنزلة الذات فيزول
اليمين بذلك الذات الذي حلف عليه وان كان الفعل الواقع على ذلك الذات حراما
محضا كما اذا حلف لا يأكل لحم خنزير او لحم انسان حيث يحنث بأكل كل واحد منهما
وان كان هذا الفعل حراما والمعنى فيه ان الكرام لعينه جاز ان يكون حراما لغيره
ايضا بسبب اليمين كما في صلة وهو الوجوب لان الوجوب اثر الامر كما ان الحرمة
اثر النهي في الوجوب قد ذكرنا ان الواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره على
ما ذكرنا في مسئلة ليصلين ظهر هذا اليوم بهذا ان اليمين كما يتعقد في المشروع
يتعقد في المحظور لاختلاف حكمهما من وجوب القضاء والكفارة على ما ذكرنا
قوله رحمه الله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي غير محجورة لا
شرعا ولا عادة وذلك لان الاستعمال خليل بالنسبة الى استعمال المجاز قوله
ومجاز متعارف لان استعماله في عرف الناس كثير بالنسبة الى استعمال الحقيقة
فقد تعارض ضربا ترجيح الحقيقة باعتبار الاصالة والمجاز باعتبار غلبة الاستعمال
وعمومه لانه يتناول الحقيقة والمجاز وكل واحد منهما حجة في الترجيح قال
ابو حنيفة رحمه الله الحقيقة لما كانت اصلا في الكلام كان رجحانها اولى
لان الاصل وان قل يستتبع الفرع وان جل حتى اذا كان في احدهما زيادة
واجر من الاخر جل الكل بحاله وان كثر في وجوب الزكوة لان المعتبر
هي الاصل في هذا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله كان عليه الاستعمال فيما
قلنا انصرف مطلق كلامه الى ما هو المتعارف وعلى الناس ان
لم يكن اصلا لمن حلف لا يأكل رأسا لا ينصرف يمينه الى رأس العصفور

وامثاله بالاتفاق وان كان ايتاما حقيقة بل ينصرف الى ما هو المتعارف وهو ايس
وهو ايس الغنم والبقر خاصة والعنم على حسب ما اختلفوا فاختصار ايم الرايس
عليها ليس بحقيقة ولكن العرف قضى بصرف كلامه الى هذين الرايسين
ثم تفرع من هذا الاصل وكلا المذهبين فروع منها ان الرجل اذا قطع
كف رجل من المفصل وفيها اصبع واحدة فعليه عشر الدية وان كان فيها
اصبعان فالخمس ولا شيء في الكف عند ابي حنيفة لان الاصبع اصل وان قل
يستتبع غيره وان جذ وعندهما الجزء الكثير الا رشاء الا رشيء اعني ارش
الاصبع والكف الكثير فهو يستتبع الاقل وعنهما ان القيامة على اهل الخطة وان
بقي واحد منهم دون المشترين خلافا لابي يوسف لهما انه اصيل والمشترك دخيل
وعنهما ان الجمعة تجوز بالخطبة القصيرة لكونها خطبة حقيقة بطريق الاصالة
وعندهما لا تجوز الا بالمتعارف منها وعنهما ان الصلوة تجوز بالاية القصيرة
لكونها قرانا حقيقة وعندهما يصرف الى المتعارف وعنهما ان من حلف
ليسكنن هذه الدار وهو ساكن فيها يبقى ساكنا عند ابي حنيفة رحمه الله وان
بقي دليل ان السكنى كانت اصلا ويقى اصالتها كانت بقية شيء منه وان
قل ويخرج على هذا بقاء وقت الظهر عند تعارض دليل الخروج وبقاء العصر
عند تعارض دليل التحريم وبقاء دار الاسلام عند تعارض دليل الحرب وغيرها
اعتبارا للاصالة قوله واذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ذكر في المبسوط
المبسوط ان الخلاف فيما اذا لم يكن له نية اما اذا نوى ان ياكلها حبا
كما هي فاكل من خبزها لا يحنث اتفاقا اما اذا اطلق ولم ينو شيئا ثم اكل
الحنطة قضما بعد هذا الحلف هل يحنث عندهما باكل الحنطة بعينها كما هي
ذكر في الهداية انه يحنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز وفي الجامع الصغير
للصدر الشهيد وعلى قولهما اذا اكل عين الحنطة لهل يحنث في كتاب
الايمان دليل على انه لا يحنث لانه قال اليمين تقع على ما يصنع الناس

منه وفي هذا الكتاب اي في الجامع الصغير دليل على انه يحنث لانه قال واذا اكل
من خبزها يحنث ايضا دليل على انه اذا اكل من عينها يحنث ثم الحقيقة في مسئلتنا
ان ياكل الحنطة قضما ويشرب من الفرات كرعا وهذه الحقيقة مستعملة لانها
تعمل كما هي وتقل متروكة في بعض الاوقات وكذلك في الشرب وقد جاء في الحديث
ان النبي عليه السلام قال لقوم نزل عندهم هل عندكم ماء بات في الشن والا كرعنا في الوادي
كرعا فالشرب من الشن حقيقته ان تضع فاك عليه وتشرب منه بغير واسطة
لان من لابتداء الغاية فالشرب لا فيد ان يكون ابتداء شربه من الفرات الا انهما
يحملان على عموم المجاز حتى حنثا باكل الحنطة وخبزها ايضا على ما ذكرنا وحنثا بشرب
ماء الفرات كرعا وبشربه اغترافا ايضا واذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه
يحنث بالكرع والاغتراف اتفاقا كذا في الجامع الكبير قوله وهذا يرجع الى
اصل وجد ابتداء والرجوع هو ان الحقيقة عندهما لما كانت من حيث الحكم
كان هو المقصود لا العبارة من حيث المقصود المجاز راجح لانه يطلق على
الحقيقة والمجاز وعنده لما كانت الحقيقة من حيث التكلم يعتبر لفظ الحنطة
كما هي وحلف انما يكون بالاكل من حيث العينات بالغلبة القلي ولا مزاحمة بين
الاصل والحلف فيحمل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى
اعماله بطريق الحقيقة ولم يتعذر لان الحقيقة مستعملة قوله وهو ان
المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم الى اخره اعلم ان ها هنا مقدمات من مسايل
محتاج فيها لابد من تقديمها احديها ان المجاز خلف عن الحقيقة والثانية ينبغي
ان يكون الاصل وهو الحقيقة متصورا في وجوده غير مستحيل والثالثة
ان المصير الى المجاز انما يجوز عند التعذر عن العمل بالحقيقة والرابعة ان الحقيقة و
المجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف الحكم وهذه المسايل مجمع فيها ثم انهما
يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم يعني الثابت بالمجاز خلف عن الحكم الثابت
بالحقيقة لان الحكم هو المقصود وكان اعتبار الحقيقة والاصالة فيما هو المعتبر

صحة الاصل وامكانه في الحكم دون التكلم عن هذا قال الا في قوله لعبده هذا وهو
اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له وهو اثبات
البنوة وهو الحكم الاصلي فصار لغوا لما ان الاصل عندهما هذا التكلم وهو
مستحيل فلم ينعقد هذا اللفظ مجازا لاثبات حكم المجاز وهو الحرية لما
ذكرنا انهم اجمعوا على ان من شرط صحة الخلف ان ينعقد السبب للاصل على
الاحتمال لكنه لم يثبت العارض كما في قوله لعبده هذا ابني ومثله يولد
لكنه لما علم ان هذا لم يثبت العارض كما في العارض كما في قوله لعبده هذا
الكلام انعقد لما هو الحكم الاصلي وهو ثبوت البنوة منه لم يثبت لكون
المولد معروفا النسب من غيره فينعقد لاثبات الحرية وهو الخلف وكمن
حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليمسكن السماء لما كان تقليب الحجر وامساك
السماء من الممكنات انعقد اليمين للحكم الاصلي له وهو البر ثم انتقل الى
حكم آخر وهو الكفارة لعارض العجز الحالي خلفا عن البر بخلاف اليموس فانه
لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي عن البر وهو
الكفارة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلفية بينهما من حيث ان التكلم
بلفظ المجاز قايم مقام التكلم بلفظ الحقيقة لان التكلم باللفظ اذا
اريد به الموضوع له حقيقة والتكلم بذلك اللفظ بعينه اذا اريد به غير ما
وضع له مجاز لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل خلف وكانت الخلفية
والاصالة ايضا في اللفظ لا محالة لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني
لانها لا تقبل النقل من محل الى محل اما اللفظ فجايز ان يستعار من موضع
الى موضع واعتبر هذا بالاسد في حق الشجاع فان الشجاعة فيه لا
تخلف باستعارة لفظ الاسد له فانه كما يثبت به الشجاعة في محل
الحقيقة كذلك يثبت به الشجاعة في محل المجاز فعلم بهذا انه لا رجحان
لاعتبار كون الحكم مقصودا لما ان الحكم الثابت بالمجاز مثل الحكم الثابت

بالحقيقة

بالحقيقة اذ لا اثر للاصالة والنيابة في حق الحكم الا ترى ان الوكيل نايب عن
الموكل في حق التصرف واما في حكمه فليس بنايب حتى ان حقوق العقد ترجع
الوكيل لا الى الموكل لانما تتبع التصرف واصل اللفظ فمتعين الى حقيقة ومجاز اذا
كانت الخلفية في التكلم وتصويره حتى يصير مجازا عنه غير محتاج الى صحة
التكلم وتصوره حتى يصير مجازا عنه غير عند التعذر بالعمل به وقوله
هذا ابني في الاكبر سنا منه صحيح من حيث التكلم لانه مبتدا وخبره موضوع
بصيغته لكن تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين لانه لو كان حقيقة وثبتنا
للحكم الاصلي لثبت النبوة وبثبوتها تثبت الحرية فعند التعذر يصير مجازا
عن ذلك اللفظ في اثبات الحرية ثم لما تبين انه تصرف في التكلم لا في الحكم كان
عمله كعمل الاستثناء في انه لا يتوقف صحته على تصور الحكم او الاستثنا
صحيح وان لم يصادف اصل الكلام محلا صالحا له باعتبار انه تصرف في
المتكلم في كلامه حتى اذا قال لامراته انت طالق الا ان تشيعها به وتبيعه و
تهبين يصح فلا يقع الا واحدة ومعلوم ان المحل غير صالح لما صرح به
شرعا وكذلك لو قال لكل نسايه طوالق الا زينب وعمرة وبكرة وفاطمة
الا طلاق واحدة منهن وان كان هو في المعنى استثناء الكل ولكن جاز
ذلك لما ذكرنا ان الاستثنا تصرف في لفظ وهو يتبع صحة اللفظ لا صحة
من حيث الشرع والحكم وقوله ثلاث في لغة يتناول الثلاث فصاعدا فكان
استثناء الاربع منها استثناء البعض من الكل في التكلم ولما قال الا
زينب فقد جمع باعتبار انها واحدة من الكل وكذا الى اخره وههنا
ايضا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وهو الحرية
لان من حكم الحقيقة الحرية على ما ذكرنا وان لم ينعقد هذا اللفظ لاثبات
تلك الحقيقة وهو البنوة مما ذكرنا ان هذا صحيح من حيث التكلم فقوله هذا
ابني لاكبر سنا منه اقرار منه بحرية من هذه سبيله وهو من حكم الحقيقة

على ما قررنا فحقق عما ذكر قوله يا ابنى فانه لا يحقق لان الاستعارة انما
تصح لاثبات معنى يمنع من ارادته فى النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة
الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مقصودا لم تجز الاستعارة للتصحيح معناه
وانما صح اى الاستعارة فيما سبق كما يلوح الكلام وههنا الكلام صحيح من غير
ان يستعار للحرية لحصول المقصود وهو استحضار المنادى فلا ضرورة فى
استعارة هذا الكلام للحرية وقال الامام محمد الدين الكردرى زعم بعضهم
ان قوله هذا ابنى صار مجازا من قوله هذا حر وعتق على من حين ملكه وليس
كذلك لان الحقيقة مملكة ههنا ولا مختلف احد فى هذا وقد وقع الاختلاف فى هذا
ابنى ان الحقيقة غير مملكة فلا يجعل غيره عنه مجازا والحق فيه ان يقال ان قوله
هذا ابنى صار مجازا فى الاخبار سنا منه لاثبات العتق من حين ملكه عن قوله
هذا ابنى فى الاصل سنا منه لان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع
ما وضع له ثم لقوله هذا اعنى قوله هذا ابنى موضوع له وهو اثبات
البنوة واثبات البنوة حكم اخر وهو ثبوت العتق من حين ملكه
ثم لما امر بهذا اللفظ فى الاخبار سنا منه فتعذر اثبات ما وضع له هذا
اللفظ بغير واسطة وهو اثبات البنوة والحال ان الخلقية كما كان فى
التكلم صار مجازا هذا اللفظ مرادا وهو حكم حكم هذا اللفظ وهو العتق
من حين ملكه لانه بالواسطة كابن الابن فانه مجاز لاسم الابن لان ذلك
بالواسطة ولذلك نقول فى قولهم رايت اسدا رمى فلفظ الاسد فى
حق الرجل الشجاع لاثبات الشجاعة مستعار عن لفظ الاسد الذى اريد
به موضوعه وهو الهيكل المخصوص لا كما قاله البعض من ان لفظ الاسد
مجاز مستعار عن لفظ الشجاع حيث جعل لفظ الشجاع حقيقة و
لفظ الاسد مجازا عنه وهذا عكس المعقول فان لفظ الاسد اذا اريد به
الهيكل المخصوص حقيقة ومستعار عنه وعين هذا اللفظ اذا اريد

به

به الرجل الشجاع مجاز ومستعار والرجل الشجاع مستعار له اى للفظ الاسد
يختلف حكم اللفظ بحسب اختلاف المحل كما العنب مثلا فانه يختلف حقيقة
باختلاف الصفة فانه اذا غلا واشتد وقذف بالزبد يصير خمرا فاختلف حقيقته
بالتخمر وهو عين ذلك المال وهذا اكثر النظير فكان اختلافهم ههنا نظير اختلافهم
فى مسئلة التيمم من حيث ان الخلقية والاصالة عند ابى حنيفة رحمه الله هى
التى توجب الحكم وهو المال والتراب عند محمد رحمه الله الاصالة والخلقية
فى حكم الموجب وهو التوضى والتيمم ينبغى ان يكون ابو يوسف مع محمد
كما فى الحقيقة والمجاز الا انه فرق بينهما وقال ان الله نص على ان البدلية
بين الماء والتراب فقال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اى فاقصدوا
الصعيد عند عدم الماء حيث نص عند النقل على عدم الماء وذكر قصد
الصعيد ثبت ان البدلية بين الصعيد والماء وثمرته تظهر فى جواز اقتدا
المتوضى بالمتيمم وتفرع من اختلافهم هذا اعنى اختلافهم فى الاصالة والخلافة
بين الحقيقة والمجاز فروع احدها وهو المذكور فى الكتاب اذا قال لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابنى عتق عليه عند ابى حنيفة بطريق المجاز لصحة
اللفظ وتعذر حكمه لمعنى وهو انه لا يصح المجاز لانه خلف عن الحكم ولا
تصور للحكم هنا واما اذا قال لرجل عبد او جارية حر او قال الكلام
على الالف او على هذا الجدار عند ابى حنيفة لم يعتق العبد ويجب الالف
لانه صح هذا الكلام لفظا فيصار الى المجاز وعندهما لما بين مطلق احدهما
قابلا لحكم الحرية والدين فحا الكلام ولا يصار الى المجاز والثالث هو
ان اللفظ اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف
يرجح جانب اللفظ الموضوع لمعناه وعندهما الحكم للخلقية لما كانت
بين الحكم الثابت بالمجاز وبين الحكم الثابت بالحقيقة والحال ان فيها
يرجع الى الحكم لا رجحان للحقيقة على المجاز بل رجحان للمجاز

المجاز

واشتمالہ علی حکم الحقیقۃ والمجاز کان حکم المجاز وھو اجمل بعموم
اولی وھو اجمل ماتذکر من انواع الحقیقۃ والمجاز لانقلبت عن القسمیہ ماذکر ح
العقلیۃ وذلک لانہ اما ان لایتعذر الحقیقۃ والمجاز وھو کثیر کقولہ علیہ
المتعاقدان بالخیار مالم یتفرقا المراد منہ حقیقۃ التعاقد کما قلنا
ای مادام متعاقدین بان قال احدھما بعت ولم یقل الآخر اشتریت او
المراد منہ المجاز کما قال الشافعی رحمہ اللہ ان اسم المتعاقدین علیھما
باسم ما کان او یتعذر الحقیقۃ والمجاز معا کما فی قولہ لامراتہ ھذہ بنتی
وھی معروفۃ النسب من غیرہ او اکبر سنا منہ اما تتعذر الحقیقۃ فظاھر
لان اشتھار ثبوت النسب من غیرہ یمنع ثبوتہ منہ بطریق الحقیقۃ
او باعتبار کبر سنھا لایثبت الحقیقۃ واما تتعذر المجاز فلان حکم
الحقیقۃ انتفاء المحلیۃ والحرمۃ المؤبدۃ فلو ثبت منافیا وجود النکاح فلا
یثبت مثل ھذہ الحرمۃ فی محل المجاز وحکم المجاز ھو الحرمۃ المؤبدۃ
المستفادۃ من البنتیۃ بناء علی صحۃ النکاح کما قلنا وحکم المجاز
فی قولہ ھذا ابنی ومثل ھذہ الحرمۃ لاتصح ھنا لانہ یستحیل مثل
ھذہ الحرمۃ مرتبا علی صحۃ النکاح فتغیر حکم الحقیقۃ فبطلت
الاستعارۃ بخلاف قولہ ھذا ابنی فانہ یعمل مثل عملہ فی محل حقیقۃ
فی محل حقیقۃ لان عملہ فی الحقیقۃ عتقہ من حین ملکہ لاانتفاء الملک
من الاصل فکذا العمل فی محل المجاز فاتحد الحکم فلم یتغیر او یتعذر
الحقیقۃ دون المجاز کما فی قولہ رایت من ھذہ النخلۃ او من ھذہ
القدر او سعدا والمجاز دون الحقیقۃ کما فی ذکر المسبب وارادۃ
السبب کذکر الطلاق وارادۃ العتق وکما یکون الحقیقۃ غیر معقول
المعنی کاسماء العدد للمعدودات وکاسماء الاعلام قولہ ثم جملۃ
ما یترک بہ الحقیقۃ خمسۃ انواع لما ان احکام الحقیقۃ والمجاز

وعلمھا او بسبب ذلک ایراد ما یترک بہ الحقیقۃ فشرع فی بیانہ تقال ثم جملۃ
یترک بہ الحقیقۃ خمسۃ انواع قد یترک بدلالۃ محل الکلام کما اذا حلف لا
یاکل من ھذہ النخلۃ ان الحقیقۃ ھی اکل عین ھذہ النخلۃ عینھا قد ترکت
لان المحل غیر قابل للاکل ومنہ قولہ تع ﴿وما یستوی الاعمی والبصیر﴾
قولہ لایستوی اصحاب النار واصحاب الجنۃ فان بدلالۃ محل الکلام یعلم ان
نفی المساواۃ بینھما علی العموم غیر مراد بل فیما یرجع الی عمی القلب وبصر
البصیرۃ لان صیغۃ العموم اذا اضیفت الی محل لاتقبل العموم یراد بھا
اخص الخصوص الذی دل علیہ الکلام وذلک ما قلنا ومنہ قولہ
علیہ السلام رفع الخطاء والنسیان ان عین الخطاء غیر مرفوع فصار
ذکر الخطاء مجازا لحکمہ وھو نوعان حکم الدنیا وحکم العقبی والاخیر
مراد اجماعا فلم یبق الاخر مرادا الی ما لانہ مشترک فلا عموم لہ او لانہ
ثبت بطریق الاقتضاء فلا عموم لہ ایضا وبدلالۃ العادۃ کما اذا
حلف لایضع قدمہ فانہ قد ترکت حقیقتہ واریدبہ الدخول
عادۃ لان الکلام موضوع للافہام فاذا تعارف الناس استعمال الشیء
فی غیر موضعہ الاصلی حکان ذلک المجاز باعتبار تعارفھم کالحقیقۃ وربما
یسوی لانعدام العرف والمھجور من حیث انہ لایتناولہ الاطلاق بنیۃ و
نظیرہ ایضا الصلوۃ والزکوۃ والحج والمشی الی بیت اللہ وضرب توبہ
حطیم الکعبۃ حتی لو نذر بھذہ الاشیاء کان نذرہ منصرفا الی المتعارف
کما الی حقیقتھا وکذلک لو حلف لایاکل ایبیضا او طبیخا
ینصرف الی المتعارف بدلالۃ معنی یرجع الی المتکلم کما فی یمین الفور
بان قالت امراۃ لتخرج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق مراہ ح
فخرجت وجلست ثم خرجت بغیر تطلیق فترکت حقیقتہ حیث
ترک ما یقتضی لفظہ من الحکم العام فان قولہ ان خرجت خروجا

لان كل فعل يدل على مصدره لغة وهو نكرة لانها هي لا بحرف التعريف
بالعارض فكان نكرة في موضع الشرط وهو موضع النفي
معنى لان الشرط عبارة عن عدم على خطر الوجود والحكم تعلق
به فكان عاما ومع ذلك لم يعم هنا فكان حقيقة اليوم مستثنية بدلالة
حال المتكلم لان هذه الخرجة هي التي علامتها تحملها على اليمين فانحصرت
بها كذلك لو قال لغيره تعالى تغدى معي فقال والله لا اتغدى معك رجع الى
بيته تتغدى لا تحنث لانه اخرج كلامه مخرج الجواب والحال حال الحاجة
الى الجواب فصار جوابا بدلالة الحال والجواب يتضمن اعادة ما في السؤال
فلذلك اقتصر حكمه على موجب السؤال وهو اكل ذلك الطعام المدعو اليه
وكذلك قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وتغدى ابو حنيفة
باظهاره ولم يسبقه احد في هذا وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين
توجب حكمها في الحال اليوم وابو حنيفة خرج قياسا على
وهو ما يكون موجبة لفظا وموقتة معنى والفور ما خوذ من جواب
القدر ويسمى به ذلك باعتبار فور الغضب على دلالة
النظم اي ما تاخر من الاية كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة الامر والتخيير تركت
لان حقيقة الامر للايجاب عند العامة وللندب او الاباحة عند البعض
والكفر به غير واجب ولا مندوب ولا مباح فما بقي العقوبة في سياق
الاية علم ان حقيقة الامر متروكة وكذلك حقيقة التخيير يقتضي
ان يكون الخير ما ذونا فيما خير فيه ولا يكون مامورا ولا مستوجبا
للعقوبة فترتيب العقوبة عقيب التخيير اية ظاهرة على ان حقيقة
التخيير غير مرادة انما المراد منه الزجر والتوبيخ مجازا لان الزجر
والتوبيخ ضد الامر لان الامر [illegible] للاتيان بالمامور به والزجر

والتوبيخ

التصريب بالشفتين عند النكرة والتصعير وهذا الفعل يفضي الى الايذاء وهذا
معنى يفهم منه لغة فيعرف ايضا من غير تامل من هذا حرمة الضرب والشتم
لان المعنى الذي اثبت حرمة التافيف الايذاء وهو موجود في الضرب والشتم
وزيادة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى منه او كان من قوم يستعملون هذا
اللفظ للترحم او الاكرام لا يحرم التافيف في حقه فان قلت ينبغي ان يحرم
استعمال التافيف في حق الوالدين فان كانوا يستعملونه في موضع الاكرام
او الترحم او لم يقصدوا معناه لان العبرة لعبارة النص في موضع النص
لا للمعنى وانما العبرة للمعنى في غير موضع النص الا ترى انه لو ادى في صدقة
الفطر نصف صاع من تمر قيمته قيمة نصف صاع من الحنطة لا يجوز و
ان ادى نصف صاع من ارز او سمسم قيمته قيمة نصف صاع من حنطة
يجوز لعدوله عن النص بالصاع في التمر وعدمه فيما سواه قلت نعم
كذلك فيما اذا كان ثبوت المعنى غامضا يدرك بالاستنباط لان ذلك ثابت
من وجه دون وجه يحتمل احوال المستنبطين وان ذلك المعنى ثابت عند
اخرين واما اذا كان ثبوت المعنى ظاهرا يدرك بطريق الدلالة من غير استنباط
وهذا كما حلف العلماء في ان معنى النص هو لا غير تحتمل بدار الحكم بذلك
المعنى لا غير بيان هذا ان العلم لم يقل بانتقاض طهارة مسجود الحجر من
المكان المطهر من غير حدث فيه وان كانت صورة النص يقتضيه لما
ان الناس لم يختلفوا في ان المراد به الحدث فكذلك اذا رأوا الحكم بالمعنى
دون النص حتى اذا احدث في مكان مرتفع تنقض طهارته وان لم
يوجد المجوز من العابط وكذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فقد نهى عن قتالهم اذا وجد هذا القول
ولو قال به اعجمي معناه لا احكم بايمانه ولو اتى بمعناه بغير هذا اللفظ
من التوحيد محكم بايمانه لما ذكرنا من وجود المعنى الذي لم يختلفوا

فصح قوله تعالى فلا تقل لهما اف قبيل بعد انه لم يختلف فيه احد ان
حرمة التافيف باعتبار الايذاء فيدور الحكم بالايذاء الدرء ان الانتقاص
بالحدث لا بالمحل من الغائط فوق حتى صح اثبات الحدود والكفارات
واما تظاهر الحدود فما روى ان ماعزا رضي الله عنه زنا وهو محصن فرجم فرجمه
ثابت بالنص ورجم من بعده اذا زنى وهو محصن ثابت بدلالة النص انه
عرف بالنص انه ان ماعزا ما رجم لكونه ماعزا او صحابيا او عربيا او غير ذلك
بل لاجماع انعقد على ان السبب الموجب للرجم في حقه زناه بعد احصانه
السبب يعمه وغيره فلحق به غيره بطريق الدلالة ولهذا الحق المثل بالمثل
فعلم ان دلالة النص لا تفترق في الالحاق بالوقيعة كما في التافيف بل المثلية
كافية ومنها ما اوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص لان
عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قصد
العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة
لغة والردء مباشر بذلك كالمقاتل فلهذا اشتركوا في الغنيمة فقام الحد
على الردء بدلالة النص ومنها ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد
في اللواطة على الفاعل والمفعول بدلالة نص الزنا والزنا اسم لفعل معلوم
وهو قضاء شهوة الفرج على قصد يسفح الماء في المحل المخصوص الخالي
عن الملك وعن شبهته وهذا كله موجود في اللواطة اما الانتشار
فالمحل فيه سواء طبعا لان ذلك بمعنى الحرارة واللين وفي سفح الماء فوقه
لان الولد لا يتعلق بهذا المحل اصلا والجرمة في هذا ابلغ لانها جرمة لا
تنكشف لكاشف بحال فكان حكم احدهما ثابتا في هذه الفصول بدلالات
النصوص اذ القياس لا يجري في الحدود واما جواب ابي حنيفة رحمه الله من
اللواطة فطاه وهو ان فعل اللواطة قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره
فان الحد شرع للزجر وذلك عند قوة دواعي الطبع الى ارتكاب المنكر ودواعي الطبع

هو قوله تعالى فلا تقل لهما اف قبيل بعد انه لم يختلف فيه احد ان حرمة التافيف باعتبار الايذاء فيدور الحكم بالايذاء الدرء ان الانتقاص بالحدث لا بالمحل من الغائط فوق حتى صح اثبات الحدود والكفارات اما تظاهر الحدود فما روى ان ماعزا رضي الله عنه زنا وهو محصن فرجم فرجمه ثابت بالنص ورجم من بعده اذا زنى وهو محصن ثابت بدلالة النص انه عرف بالنص انه ان ماعزا ما رجم لكونه ماعزا او صحابيا او عربيا او غير ذلك بل لاجماع انعقد على ان السبب الموجب للرجم في حقه زناه بعد احصانه السبب يعمه وغيره فلحق به غيره بطريق الدلالة ولهذا الحق المثل بالمثل فعلم ان دلالة النص لا تفترق في الالحاق بالوقيعة كما في التافيف بل المثلية كافية ومنها ما اوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص لان عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قصد العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر بذلك كالمقاتل فلهذا اشتركوا في الغنيمة فقام الحد على الردء بدلالة النص ومنها ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواطة على الفاعل والمفعول بدلالة نص الزنا والزنا اسم لفعل معلوم وهو قضاء شهوة الفرج على قصد يسفح الماء في المحل المخصوص الخالي عن الملك وعن شبهته وهذا كله موجود في اللواطة اما الانتشار فالمحل فيه سواء طبعا لان ذلك بمعنى الحرارة واللين وفي سفح الماء فوقه لان الولد لا يتعلق بهذا المحل اصلا والجرمة في هذا ابلغ لانها جرمة لا تنكشف لكاشف بحال فكان حكم احدهما ثابتا في هذه الفصول بدلالات النصوص اذ القياس لا يجري في الحدود واما جواب ابي حنيفة رحمه الله من اللواطة فطاه وهو ان فعل اللواطة قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره فان الحد شرع للزجر وذلك عند قوة دواعي الطبع الى ارتكاب المنكر ودواعي الطبع

الطبع الى مباشرة فعل الزنا من الجانبين فاما في الدبر فمن طبائع الفاعل لا غير
ولا تاثير لذاك في الحرمة في باب الحد بل ما ذكرناه الا ترى ان حرمة الدم والبول
اكد وادوم من حرمة الخمر فلم يشرع الحد في حقهما لانعدام دواعي الطبع اليهما
واما تظاهر الكفارات فما روى ان رسول الله عليه السلام اوجب الكفارة على الاعرابي باعتبار
جنايته في صوم رمضان لانه كان اعرابيا فيجب على غيره بدلالة النص منها وجوبها
على المراة بدلالة النص لانها شاركته في الجناية ومنها وجوبها بالاكل والشرب
عامدا بدلالة نص الجماع في حق الاعرابي لانهما انما اوجبت في الوقاع باعتبار انه
جناية لانه افساد لصوم رمضان عامدا بما يشتهى طبعا باعتبار تفسير الوقاع اذ
الوقاع في المحل المملوك ليس بجناية حتى يستدعي الكفارة بل المستدعي للكفارة
ما ذكرنا من معنى الزجر عن الجناية على الصوم عند قوة دواعي الطبع اليها ثم
دواعي الطبع الى قضاء شهوة البطن اظهر من اقتضاء شهوة الفرج اذ وقت
اقتضاء شهوة البطن عادة وكان الانسان يحيى بدون استقاء شهوة الفرج
ولا يحيى بدون استقاء شهوة البطن وهذا للاولوية وانما المثلية حال الاكل
والشرب والوقاع في الاباحة والحظر سواء في قوله تعالى الآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل الى الكف عن هذه
الجملة فكانت اباحة الاكل والشرب بطريق واحد فلم يكن الجماع مرتبة فلما
كن سواء في الحظر كان تعليق الكفارة بالبعض تعليقا بالكل دلالة عن هذا
قلنا ببقاء صوم الذي جامع ناسيا بدلالة النص الوارد في الذي اكل
او شرب ناسيا لا يتوهم الكل على الاكل والشرب والجماع في الاباحة والحظر
في حق الصوم وكان ورود النص في البعض ورودا في الكل دلالة لتماثلهما واحد
واحد منهما بالآخر من كل وجه ولا يجوز فيه ان يقال بالقياس على الاكل والشرب
لما ان بقاء صوم الناسي في الاكل والشرب ثبت بالنص معدولا به عن القياس
وشرط القياس ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس فثبت بهذا ان بقاء

صوم الناسي في الجماع ثبت بدلالة النص فان قلت قد قلت ان دلالة النص هي ما
ثبت بمعنى النص لغة بحيث يراه على كل عربي حكمها حتى يستوي فيه الفقيه و
غير الفقيه وقد ثبت حكم بقاء صوم من جامع ناسيا بطريق الدلالة على من اكل
او شرب ناسيا وهذا حكم ثبت ان الجماع ليس بنظير الاكل والشرب وهذا حكم خفي
لا يدركه كل فقيه فضلا عن غير فقيه حتى خفي على الشافعي هذا الحكم وقال يفسد
صوم من واقع ناسيا والمعنى المعقول انما يعرف من ثلاثة اوجه احدها
من حيث الوقت فان الوقت وقت الاكل دون الجماع فلا يكون الجماع نظيره
والثاني ان الصوم يضعف عن شهوة الجماع فلا يغلب بغلبة النسيان فيه لغلبة
داعي الطبع اليه والثالث ان النسيان يبقى بدون الجماع ولا يبقى بدون الاكل فيكثر
وجود الاكل ويقل وجود الجماع فكيف تقايس قليل الوجود على كثير الوجود وهذه
معان لا تثبت بها القياس فكيف تثبت الدلالة والدلالة يقتضي الفوقية او المثلية
من كل وجه قلت المساواة بينهما ثابتة من كل وجه فيثبت حكم الدلالة وذلك
لان الاكل والشرب مضرة في اسباب الدعوة على ما ذكرت ولكن فيهما قصور
من حيث الحال لانهما لا تغلبان البشر واما الموافقة فقائمة في اسباب الدعوة
وللنهما كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر من حيث ان الشبق
يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع ويعدم غلبة الشبق يذهب من قلبه
كل شيء سوى ذلك المقصود فصار استواء الكمال بالكمال والنقصان بالنقصان
فصح الاستدلال به ثم لما اثبتنا المساواة بينهما لا يضاف حكمها على من
قصر في النظر بعد ان كانت المساواة ثابتة في الوقاع قول رحمه الله
الا انها عينا للتعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة وجد المعنى اللغوي لا غير فما هو الثابت في الدلالة ثابت
في الاشارة وزاد فيها شيء ليس هو في الدلالة وكانت الاشارة شاملة بذلك
الوصف عن معارضة الدلالة فلذلك ترجحت هي الدلالة اما صورة معارضة

اشاره

اشارة النص معرفة بدلالة النص كما قال الشافعي رحمه الله فيمن وجبت عليه
صدقة الفطر ان هذه من الواجبات المالية على من يقدر على اداءها فلا يشترط فيها
الغنى كما لا يشترط لوجوب الكفارة بالجماع في رمضان فكفارته
كفارة الظهار عشرة مساكين وهذا الحاق بطريق دلالة النص لوجود المساواة
بينهما ولوجود الاولوية ايضا لان صدقة الفطر من قبيل القدرة الممكنة و
الكفارة من قبيل القدرة الميسرة على ما يجيء ان شاء الله تعالى فلما لم يشترط الغنى
في الكفارة مع انها من قبيل القدرة الميسرة فلان لا يشترط في صدقة الفطر
وهي من قبيل القدرة الممكنة بالطريق الاولى فعلم بهذا ان دلالة النص قد تقع
كفارة الظهار عشرة مساكين دليل على عدم اشتراط النصاب في صدقة
الفطر ولكنا نقول قول عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم
فبالعبارة ثبت وجوب اداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير الذي يسوق
له ذلك والثابت بالاشارة احكام منها انها لا تجب الا على الغني كذا في اصول
الفقه للامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان الاغناء انما يتحقق من
الغني والغنى الشرعي مقدر بملك النصاب والحكم الثابت بالاشارة اولى من
الحكم الثابت بالدلالة لما ذكرنا فان قلت المعارضة يقتضي المساواة الكتاب
اقوى من خبر الرسول فكيف تثبت المعارضة بين اشارة الخبر ودلالة الكتاب
قلت تثبت دلالة الكتاب ههنا من عام خص منه البعض والعام الذي
خص منه البعض ادنى حكما من خبر الواحد حتى جاز تخصيصه بالقياس وانما
قلنا ان هذه الدلالة من عام خص منه البعض لان قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية فكان هذا خطابا للجميع ثم خص
من هذا الجميع الذي يخاطب بالكفارة المالية الفقير الذي لا يملك شيئا و
العبد كذلك والكافر والصبي والمجنون فانهم مخصوصون من النص الذي
يوجب الكفارة المالية والبدنية جميعا فصح حينئذ وجه مساواة

لحكم مثل هذا الكتاب بخبر الواحد فصح ان يقال فوقعت المعارضة بين حكمي دلالة
الكتاب واشارة الخبر في حق من يحب عليه صدقة الفطر في اشتراط البعض و
عدمه قوله واما المقتضى الاقتضاء لغة الطلب يقول اقتضيت الشيء اي
طلبته فكان المقتضى مطلوب الملزوم وهو المقتضى ليصح هو في نفسه
على وجه لا يلغى عند ظهور المقتضى اعلم ان اللفظ الظاهر هو المقتضى و
الثابت لتصحيح هذا اللفظ الظاهر هو المقتضى اي يقتضي ويطلب هذا
الظاهر الملفوظ عند الاحتياج المستتر الذي لم ينطق به ثم له شرائط
منها ان الحكم الثابت بالمقتضى ينبغي ان يكون احط رتبة وادنى منزلة من
الحكم الثابت بالمقتضى كثبوت الملك في قوله اعتق عبدك بالف فالملك شرط
صحة الاعتاق والشرط تابع للمشروط وكان احط رتبة وعن هذا قلنا
اذا وجبت الكفارة على عبد فاداها مولاه لم يقع بهذا العبد عن نفسه لان ثبوت
الاعتاق بهذا الطريق الاقتضاء وان كان لا يصح الاعتاق من المعتق
الا بعد حريته بناء على الاعتاق لان الاهلية للاعتاق اصل كالسبايا
للتصرفات فلا يثبت ما هو للاصل تبعا لما هو احد توابعه وكذلك قال
اصحابنا ان الكفار غير مخاطبين بالشرائع اذ لو قلنا به يلزم خطاب
الايمان عليهم وهو اصل ضرورة صحة خطاب الشرائع وهو تبع ومنها
ان يترجح به الحكم الثابت اقتضاء بذكر المقتضى له لا غير فانه لو ترجح به
ما ثبت ما هو المطلوب منه فلم يبق مقتضى على ما سيجيء بيان شرائط
المقتضى المذكور لا شرائط نفسه اذ ثبوته بطريق التبعية حتى ان الامر
ان الامر بالاعتاق فيما ذكرنا لو كان صبيا عاقلا لا يقع الاعتاق عنه وان
كان هو مأذونا في الوكالة ومنها ان المقتضى ينبغي ان يكون من جنس المقتضى
حتى ان الفعل الحسي كالقبض لا يثبت في ضمن القول الشرعي في قوله
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه لا يعتق عن الامر في قول ابي حنيفة ومحمد

رحمهما الله وطريق الهبة قوله وجب تقديمه اي تقديم المقتضى
على المقتضى لان المقتضى شرط لصحة المقتضى والشرط مقدم على
المشروط ابدا قوله فصار المقتضى حكمه اي مع حكم حكم
النص بمنزلة الشرط فان الشرط يوجب الملك والملك في القريب يوجب
العتق بالحديث وكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافا الى الشرط فان
الحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة كالقتل يضاف الى الرمي
بالسهم ونظيره ايضا في صناعة النحو ما اذا وقع هو خبر المبتدا
جملة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبرا للمبتدا الاول كما في
قولك زيد ابوه منطلق وبهذا تعلم ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة
الثابت بنفس النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس فان حكم النص وان
المقتضى ثبت على وجه التبعية للمنصوص لانه شرط الشيء يتبعه ولهذا
يكون تبوته بشرائط المنصوص فلا يجعل المقتضى لذلك كالمنصوص حتى
يجعل المقتضى لذلك كالمنصوص حتى لا يكون عاما لان العموم من اوصاف
الصيغة فلو جعل كالمنصوص خرج من ان يكون تبعا ومثال هذا ما قلنا
اذا قال الرجل لغيره اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه وقع العتق
عن الآمر وعليه الالف لان الامر بالاعتاق عنه بمقابلة الالف يقتضي
الجنبة منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه وبهذا المقتضى اعني تملك العبد
يثبت متقدما وهو بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف
كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ثم يثبت بهذا القليل يوصف
الاعتاق وهو المقتضى ابو صف البيع مقصودا لما عرف ان ما ثبت
في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه بل يعطى له حكم ذلك المتضمن المتبوع
الا ترى ان محل الاقامة شرط لصحة الاقامة قصدا حتى لا يصح في المفازة
ولو ثبت الاقامة ضمنا لم يشترط محل الاقامة في المتضمن كالجنبي تصير

صيغة في المغايرة يدخول اللام في المصر فاعتبر فيه وصف الاصل فدل لكن
ههنا ثبت البيع بوصف العتق حتى لا يشترط في البيع القصدي يقيط
اعتبارا للايجاب والقبول فيه وكذلك لو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق كالصبي
لم يثبت البيع بهذا الكلام وكذلك لو صرح المأمور بالبيع بان قال اعتقه
بالف واعتقه لم يخرج عن الامر وبهذه الاوجه التي علم ان المقتضى يثبت
بوصف المقتضى لا بوصف نفسه لاظهار التبعية قول رحمه الله والاعند
المعارضة اي يوجد ويعمل بالحكم الثابت بدلالة النص ثم صورة المعارضة
بين حكم دلالة وبين النص والمقتضى ما اذا باع الرجل من آخر عبدا بالف
درهم ولم ينقد المشتري الثمن حتى قال البائع للمشتري اعتق عبدك هذا عني
بالف درهم فاعتقه لا يجوز هذا البيع لما ان دلالة النص يقتضي ان لا يجوز
البيع والمقتضى يقتضي ان يجوز البيع لما ذكرنا في صورة المقتضى بان البيع
لما ذكرنا في صورة المقتضى بان البيع في مثله جائز اقتضاء بالاجماع
فتعارضا فثبت حكم دلالة النص وانما قلنا ان عدم جواز البيع
بطريق الدلالة لان النص ورد بصيغة الامر في حق زيد بن ارقم رضي الله عنه
على الخصوص فكان في حق غيره دلالة لرجحه على ما عرف وذلك ان امرأة سألت
عائشة فقالت اني اشتريت من زيد بن ارقم جارية بثمان مائة درهم الى
اجل ثم بعتها منه بستمائة درهم فقالت بئسما شريت وبئس ما اشتريت
ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى قد ابطل جهاده مع رسول الله عليه السلام
ان لم يتب فكان عدم جواز شرائه ما باع قبل نقد الثمن في حق غيره بطريق
دلالة النص صورة ثم نظير المقتضى في القرآن اثبات مملوكية في قوله تعالى
فتحرير رقبة اي مملوكة لان عتق التحرير رقبة الا في رقبة مملوكة والرقبة عبارة
عن البنية مطلقا غير متعرض للملك اليه اشارة فمن الاسلام رحمه الله و
هذا نظير ظاهر للمقتضى لانه اذا رجح شيء اقتضاه الكلام ليصح هو في نفسه

في امر شرعي هو من وجه لا يلغى عند ظهوره واما نظيره من حيث مجرد اقتضا
الكلام له وهو لا يلغى عند ظهوره كقوله تعالى فاذا دخلتم فكلوا من حيث شئتم
هذا كلام نفهم منه شرع يوسف اقتضاء فلا يخلو من نوع وهم انه ليس
في امر شرعي وكذلك قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت يعلم منه بطريق
الاقتضاء فضرب فانشق الحجر وظهر الماء فانفجرت وقوله وآتينا ثمود
الناقة مبصرة اي آية مبصرة اي ذات ابصار فظلموا بها اي ظلموا انفسهم
بقتلها وكان شيخ رحمه الله ناقلا عن شيخه الكبير العلامة رحمه الله يقول
مثال المقتضى والمقتضى قول القائل لمن كان جالسا بقربه قم فيمكن الجلوس ههنا
فقوله اجلس مقتضى وما ثبت لصحة هذا مقتضى وهو انقضاء تلك
الجلسة واخذ خطوات يتمكن من الجلوس ههنا لان الجلوس ههنا
مع بقاء تلك الهيئة لا يتصور وكذلك قوله اصعد السطح يكون مقتضيا
قوله انصب السلم اذ لم يمكن الصعود بدونه قوله وهو ثابت لغة اي
الحذف ثابت لغة لان المحذوف هو ما ثبت حذفه من الكلام بطريق
الاختصار وهو ثابت لغة لان الكلام يتنوع اي مختصر ومطول
والمختصر مثل المطول في افادة المراد به الا يرى انه لا فرق بين قولهم
ضرب وبين قولهم انعل فعل الضرب وكذلك لا فرق بين قولهم ثلثمائة وبين
ثلاثمائة وبين قولهم الف الا مائة فثبت ان المحذوف من باب اللغة ولهذا
يكون عاما بلا خلاف حتى عم في قوله لامرأته طلقي نفسك صح نية الثلاث
لان ذلك مختصر من قوله افعلي فعل التطليق فان فعل على هذا لا يبقى
الفرق بين حكم دلالة النص وبين حكم المحذوف اذ كل منهما ثابت نعم كذلك
الا ان حكم دلالة النص هو ما عرف علة النص ظاهرة من استنباط فيثبت
الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل تلك العلة الظاهرة فيه فصارت
تلك العلة بسبب ظهورها ثابتة لغة وصارت كالعلة المنصوص كما في قوله

قوله عليه السلام اجرة البيت بجنسه فاسدا من الطوافين فالحق بها حكم سوائن
البيوت بدلالة النص والمحذوف هو غير متعرض للعلة بل هو من باب
الاختصار في الكلام لوجود الدليل عليه في الكلام لوجود الدليل عليه في
المذكور فان كل ما كان كالمذكور لغة لا يلزم ان يكون مدلول المذكور علة و
دلالة لا صحة المذكور بدون المحذوف وفي دلالة النص المذكور صحة بدون
ذكر العلة فظهر الفرق ثم قوله تعالى واسئل القرية ان الاهل محذوف لا
مقتضى اذ الوكان مقتضى لكان المسئول هو القرية لا الاهل عند الذكر لما ذكرنا
ان المقتضى هو الاصل والحكم يضاف الى الاصل والحكم يضاف الى الاصل
لا الى التبع وهو المقتضى في الحذف المحذوف هو الاصل حتى ان الاقبال
بالسؤال الى الاهل حذف القرية بسؤاله وان كان محذوفا او مذكورا خلا انه اذا
كان محذوفا اضيف السؤال الى القرية بطريق حذف المضاف اليه مقامه
وكذلك قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل فلو صرح بالمحبة يقطع اضافة
الاشراب من العجل وان المقتضى المذكور صالح لما اريد به لكنه محتاج الى
شرط ليصح هو به شرعا والمذكور في المحذوف غير صالح لما اريد به اصلا
وكان في المقتضى لا ينتقل الحكم من الملفوظ الى غير الملفوظ عند التصريح
حتى لا ينتقل الحكم من اعتق الى ملكه وفيما ذكرنا من المثال في المحذوف
ينتقل من الملفوظ الى غيره عند الذكر به صورة ومعنى قاعرابا فان
السؤال ينتقل من القرية الى الاهل وكذلك حكم الاعراب ينتقل ايضا فان
القرية كانت منصوبة قبل التصريح صارت مجرورة وبهذه الوجه الثلاثة
يعلم انها في طرف نقيض فان قيل كما ان في المحذوف تتغير الحكم فكذلك
تتغير في المقتضى لان المخاطب في قوله اعتق عبدك عني بالف مامور
باعتاق عبده وبظهور المقتضى هو لا يعتق عبد الامر فقد تغير الملفوظ
قلنا ما تغير الملفوظ بل قررناه لانه يقول في الامثال اعتقت

عبدي

عبدك عني فيكون موتمرا كما امر حتى لو قال ملكت عبدك بالف ثم اعتقت
عبدك عني لا يصح كذا ذكر الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله لان المقتضى
لا عموم له عندنا لان المقتضى ثابت ضرورة صحة المقتضى فلا يظهر ثبوته
فيما وراء تصحيح المقتضى لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
كالكل المنبئة في حالة المخمصة وكذا لو قال انت طالق ونوى الثلاث ان
نيته باطلة بل تقع واحدة رجعية لان الطلاق وقع بهذا اللفظ تصحيحا
لقوله انت طالق لان هذا وصف للمرأة بالطالقية وهي قبل هذا غير
موصوفة بها حتى يصح هذا الاخبار عنها كان هذا القول كذبا في اصله لغة
لقولك للقائم انت قاعد لكن الشارع لما جعل هذا اللفظ انشاء في اثباته
حكم الطلاق لم يكن بد من ادراج شئ يصحح هذا اللفظ شرعا فجعل كانه طلق
قبل هذا واجرى عنه بهذا اللفظ ضرورة تصحيح اللفظ شرعا لئلا يكون
كاذبا والضرورة ترتفع بالواحدة وذلك لا يصح نيته لانه اذا عرف
ان الحكم لا يثبت الا بقدر المثبت والمثبت هو ما هو الضرورة كان الطلاق
فيما وراء الواحدة المبقى على العدم فلم يصح نيته الثلاث لان النية في المعدوم لا
يتحقق الا ترى ان الطلاق او العتاق يقع بالنية من غير لفظ واعلم ان
ادراج الطلاق هنا شرعا لا لغوي لان قولك انت طالق وغير ذلك من الصوت
لا يثبت بقولك انت ضارب بالجر والنصب اذا لم يكونا موجودين
فحينئذ يقع هذا الكلام هذرا وكذا ذكر كذلك في قولك انت طالق من غير سبق
الطلاق يكون كذبا ايضا من حيث اللغة ولكن لما لم يكذب شرعا بل وقع به
الطلاق علم انه شرعي لا لغوي مقتضى ثبوت المقتضى ضروري كما قدمنا
فلا يصح نية العدد وان المقتضى لا عمل له كالمصرح به في اصل الطلاق
مع انه متقدم على العدد فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق
وانه متأخر عن اصل الطلاق فانه اذا قال لامرأته زوجي اياك وجعل يوجي

باب الطلاق غير

الطلاق لم تنفعه نيته وسعلوم ان ما جرح به يقتضي جرحا بالا محاله ثم لم يجعل
ذلك منزلة قوله اذهبي حتى تعمل نية الطلاق فيه وكذلك قول طلقت
على ان قوله ضربتك في اقتضاء المصدر في الزمان الماضي ليكون هذا القول
بناء على ذلك ولكن لما وقع الطلاق بهذا اللفظ من غير وجود ما قبله علم انه
شرعي لغوي وكان ثبوت الطلاق مقتضى فكان ضروريا فلا يثبت حكمه فيما وراء
الضرورة والضرورة ترتفع بالواحدة فان قلت يشكل عما اذا كانت
الحرة تحت عبد قالت لمولاه اعتق عبدك عني بالف فقبل المولى فاعتقه
تقبيل النكاح وفيه كما انه نوع امر وراء حكم المقتضى الذي ثبت بطريق الضرورة
وهو التمليك قلت ان زيادة النكاح ما جاء من عموم المقتضى لكن هناك اجب
الزوج الاخر يوجب قوله النكاح في كل حال الدائم بيق نكاح ما عند حريان
ملك الرقبة عليه ابتداء وبقاء سواء كان الملك في الجزاء في الكل فلم يوجب
النكاح طريانه بلا فساد عند فساد النكاح من ضرورات التملك فكذلك
يثبت كثبوت الملك الذي ثبت من المقتضى وهو التمليك فصار هذا المن قال
لصغير هذا ولدي فجاء بصغير بعد موت المقر فصدقته فهي ام معروفة انها
ياخذ الميراث وما ثبت الارث لا بمقتضى النسب لما ان المقتضى وهو النكاح
غير متنوع على ما عليه الاصل في ان يكون نكاحا يوجب الارث ونكاحا لا يوجب
الارث فادى ان لا يتنوع المقتضى فيما قلنا لما ان النكاح في الجملة يجوز
ان يوجب الارث كما في نكاح المسلم الكتابية قال فيصل ثبوت البينونة
عند قوله انت بائن بتطليقة طالق بطريق الاقتضا ايضا على ما ذكرت في انت
طالق لان وجود المخبر عنه في الخبر لاقتضاء الشرع لا لاستدعاء اللغة
ومع ذلك يصح الثلاث في تلك الصورة فلما تم ان البينونة
بطريق الاقتضاء لكن البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة فكان نية
الثلاث تعيين الاحد محتملة وهذا ليس من العموم في شيء وهذا لان البينونة

ثابتة بهذا القول في الحال ويتصل بالمراة لانها تنقطع عن الزوج من حيث
حرمة الوطي وهي متنوعة على نوعين وهي المقتضى فيتنوع المقتضى ايضا حسب
تنوع المقتضى وضابط هذا ان الخروج والمسافة في طهر واحد فان خرجت فجعل خروجا
حتى لو نوى الخروج الى السفر يصح نيته وكذلك لو قال ان سافرت فانا ونوى المسافة
في بيت واحد غير معتبر يصح نيته لان الخروج يتنوع الى نوعين مديد وقصير حتى
اختلف احكامهما حتى لو نوى الخروج الى مكان بعينه لم تعمل نيته والمسافة ايضا
يتنوع الى انواع تام ووسط وناقص كالمسافة في حق حاضري في بلده فلو
حتى لو نوى بيتا معينا لا يصح لان ذلك يقتضي كذا يصح نية التخصيص
بخلاف قوله انت طالق فانه لا يتنوع لان معنا القيد والاتصال بالمحل
في الحال بالاتفاق اما عندنا فلحل الوطي وهو حرام وعند الشافعي حرمة الوطي
ملحقة بالعدم لقول الشهادة فانه يشترط فيها ما ذكرنا في ابتداء النكاح و
الموجود في الحال انعقاد اللفظ علة لثبوت الحرام ابتداء انقضاء العدة وانعقاد
اللفظ علة لا يتنوع فلو تنوع اللفظ علة ايجاب التنوع بواسطة العدد الذي
هو اصل في التنوع فلا يصح اثباته بطريق الاقتضاء لما عرف ان ما كان اصلا
لا يثبت بطريق الاقتضاء لما فيه من جعل الاصل فرعا والتبع اصلا خلاف
قوله قوله نية الثلاث لان المصدر هاهنا ثابت لغة لا شرعا والوجه
احدهما ان الامر فعل مستقبل لانه وضع لطلب الفعل لغة اعني بالفعل
المصدر وطلب الفعل انما يتصور في المستقبل لا في الماضي انه احق من
المضارع لما عرف فكان المصدر ثابتا لغة كما يقال الفعل الضرب قاعدا
اي افعل فعل الضرب واقعد فعل الجلوس وكذلك في قوله طلقي اي
افعل فعل الطلاق بستقيم طلب الفعل الذي هو الجنس الشامل والادنى في
المستقبل لان المصدر يحتمل الكل والادنى والثاني ان الضرورة انما الجانا
الى ايراج المصدر بالاقتضاء ليصح الاخبار عنه فيما يصح الاخبار وذلك

طلقي نفسك حيث هي طالق

في الماضي وبالنية نحو طلقت وانت طالق ليلا اذ لم يكن كاذبا شرعا فلذلك
وضعوا اللفظ انشاء الامر ولا يجري فيه الصدق والكذب لانه ليس للاخبار
حتى يتحمل الصدق والكذب فلهذا لم يوضع لغويا لاشرعيا وكان نظير المخدوف
يعم فيه العموم لانه خصوص لانه كالمذكور بقرينة فيصح نية الثلاث وان قوله
طلقت لما كان انشاء شيء اصار بمنزلة سائر افعال الجوارح كالضرب والكسر
والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالطرية يستحيل
فلذلك كان لغو نية العموم فلذلك لا تصح فيه الثلاث فيه وفي امثاله ولانه
قوله طلقت لما كان موضوعا لاجل الجوارح باعتبار الانشاء لا يقبل المصدر عند
ذكر لان المصدر انما يطرد ذكره في اللغة لاني فعل للجارحة كما اذا كسر يده
شيئا لا يقدر فيه المصدر فاذا اخبر عن الكسر بقوله كسرت لم يقدر به المصدر
فلذلك لا يصح فيه الثلاث اذ هو المجموع يعلم ان المقتضى لا عموم له لان ثبوته
ضروري فلا يثبت فيما وجد فيه ضرورة وهي صحة اللفظ فلذلك لم يصح فيه ثلاث
دون ثلاث في قوله انت طالق ثلاثا لان ذلك تخصيص والتخصيص انما يكون فيما يحتمل
العموم فان قيل انت بائن كان يحتمل انه بين عن الكذب كان
في بينونته لا يشترط ولا عزيمة بامعنى للعموم فيه قلنا لا يصح هذا
لانه لا تقع به الصحيحة العموم هذا فان من هذا وجد في قوله فتحرير رقبة فانه لو
حرر اية رقبة كان يجزيه عهدة الكفارة فاتفق اصحابنا في انها ظاهرة في عام
وكذلك في قوله جاءني القوم وتناول جميع رجال العالم على طريق البدلية ولا
يقول احد انه يفكر في موضع الاثبات تخصر ولكن المراد من العموم
ما ذكر في صدر الكتاب في تعريف العام بقوله هو كل لفظ يتناول جمعا من المسميات
حيث اشترط الاستغراق وتناول الجمع وهو انتظامه بلفظ واحد وكل هذا
غير موجود فيما ذكره فلم يكن عاما لانعدام حد العام ولان العام هو الملفوظ
المنتظم لجمع الاسماء التي هي متفقة الحدود قابل للتخصيص بالاثبات

مدار الضرورة وهو غير ملفوظ بخلاف ما لو قال انت ثلاث او ثلاثا ثلاثا
اعتبار في هذه الالفاظ حيث تصح نية التخصيص لان المذكور او الفعل مذكور
نكرة في موضع الشرط كموضع النفي لما ذكرنا قبيل التخصيص لانه عاما فان قيل
العموم الصادر من النكرة في موضع النفي ايضا ضروري فينبغي ان لا تقبل التخصيص
ايضا لما ذكرت كما لو لم يكن قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضروريا
فارق غير المذكور بوصفين وهو اللفظ والانتظام بدفع واحدة وعموم الجمع باعتبار
فلهذا لم يفارق موضع الاثبات في معنى الخصوص والعموم لما كان في موضع الاثبات للمقصود
اثبات المنكر وفي مواضع النفي المقصود نفي المنكر والصيغة في الموضعين تعمل فيما هو
المقصود ثم من ضرورة نفي جنس الرجال فانه بعد رؤية رجل
واحد لو قال ما رايت اليوم رجلا كان كاذبا لانه اخبر بضده رايت اليوم
رجلا كان صادقا فلا يصير من ضرورة اثبات رؤية رجل اثبات رؤية غيره فهذا
معنى قولهم النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخصر فقه هو ان النفي والنهي
للاعدام والاثبات للايجاد ويتصور من العبد اعدام افعال شتى بالامتناع في
ساعة واحدة ولا يتصور منه ايجاد افعال شتى دفعة واحدة كذا في شرح التقويم
قول رحمه الله يحتمل التخصيص لان معنى الامر اذا ثبت كونه علة لا
يحتمل ان يكون غير علة ببيانه ان حرمة التأفيف في قوله فلا تقل لهما اف حكم
حكم ثابت بعبارة النص والعلة الظاهرة لما شاركه هذا الحكم الايذاء ويسمى
الايذاء دلالة النص باعتبار ظهوره فلو كان خفيا لم يكن كذلك يعني لو
سمع قوله فلا تقل لهما اف ادرك هذا المعنى وقال ان حرمة التأفيف بعلة
الايذاء فكان حرمة الضرب والشتم حكما ثابتا بدلالة النص وهي الايذاء ثم
سمى المصنف رحمه الله العلة الظاهرة اعني الايذاء من النص فقال
كان معنى النص اخرج ثم ان الايذاء واحد وان تعدد فكان تعدد بعد ان علة
لا يجوز ان يكون علة المتناقض وتقابل الله عن التناقض شرعا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا من باب تخصيص العلة حتى لا يلزم التناقض قلت معنى

تخصيص العلة حكم فيه موجود لان معناه ان يوجد العلة بتمامها ولا حكم لها ولما لم يكن لازما له
النص حكم في بعض المواضع قال ح تخصيص العلة وقد قال بجوازه بعض مشايخنا
المفسر وليس هو من التخصيص بمعزل ودليل ذلك ان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير
متناول له ودليل انما يكون في الصيغة فدل ثبت ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى
النص لغة لا بصيغته وبعد ما كان معنى متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول
له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض ذلك يكون نسخا لا تخصيصا
واذا لم يعترض دليل يوجب النسخ ومع ذلك يوجب الحكم في موضع آخر يكون ناقضا
والدليل على هذا ان القاضي الامام ابا الدبوسي رحمه الله من محرري تخصيص العلة
ذكره في التقويم ثم ابصار رحمه الله رد احتمال التخصيص في دلالة النص ذكره في
بيان المخصص من التقويم فعلم بهذا ان كل من قال بجواز تخصيص العلة غير قايل بجواز
تخصيص دلالة النص لانهما متعايران ولانه لو جاز تخلف الحرمة عن الابتداء لجاز
اما ان يكون مع كون الابتداء علة للحرمة وذلك لا يجوز لان العلة تتبع النص والنص
لا يكون موجبا للحكم في المخصوص مع قوته فاولى ان لا يكون الفرع موجبا ايضا في
المخصوص لضعفه دلالة اما مخصوص لانه يلزم المخالفة ح بين الاصل والفرع وذلك
لا يجوز واما ان لا يكون الابتداء علة للحرمة وهو ظاهر الفساد لثبوت علتيته عند
عدول مسلم ومحمل وهو ان يكون حاما حصر هذه مسئلة مختلف فيها
فعند القاضي الامام ابي زيد الدبوسي رح الثابت باشارة النص لا يحتمل التخصيص
لعدم احتماله العموم لان معنى العموم فيما يكون البيان لاحقا باللفظ العام وقال
شمس الائمة السرخسي رح والاصح عندي يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة
لان دلالات العموم تعم بين العبارة والاشارة وياعده على ذلك فخر الاسلام
رحمه الله ونظيره من حيث التقدير انه لو قام المخصص لقول الله تعالى للفقراء المهاجرين
في آية استيلاء الكفار على اموال المسلمين اذ على رقاب كفار آخر واموالهم مع

مع الاحتراز بدارهم في بعض المواضع غير موجب للعموم بكان جايزا لان قوله
للفقراء صيغة جمع كان عاما مخصوصا بعد دخول حرف التعريف الجنس وقد عمل
الخصوص الا اذا قام دليل منعه من الاحتمال قوله ومن الثاني من عمل في المخصوص
وجوه آخر مجموع هذه الوجوه خمسة احدها في نفي الحكم بالتخصيص بالعلم والثاني
في تفسيره بالتخصيص بالوصف او الشرط والثالث في حمل المطلق على المقيد والرابع
في تخصيص العام بالسبب والخامس في القران في النظم وزاد الامام الاجل شمس
الائمة السرخسي رح على هذا الذين احدهما تخصيص العام بغرض المتكلم والثاني زيادة
الجمع المضاف الى الجمع اما الاول وهو ما قال بعض اصحاب الحديث ان التخصيص
على الشيء بالعلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المخصوص وغيره من
جنسه في الحكم ثم المعنى من العلم ان لا يكون الاسم صفة سواء كان علما او اسم جنس
كالماء وقالوا لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة وحاشا ان يكون شيء من
كلام صاحب الشرع غير مفيد وايد هذا قول علي رضي الله عنه اما والانصار فهو التخصيص
من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالانزال بهم كانوا اهل اللسان
وهذا فاسد يجب بنا استدلالا بالكتاب والسنة والاجماع قال الله تعالى قال منها
اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم ولا يدل ذلك على اباحة الظلم في غير
الاشهر الحرم وقال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم لا يدل ذلك
على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال
عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدايم ولا يغتسل فيه من الجنابة ثم لا يدل ذلك
على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال واجمع فقهاء الانصار
على جواز تعليل التخصيص لتعدية الحكم بها الى الفروع فلو كان التخصيص موجبا
نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا لانه حينئذ يكون ذلك قياسا في مقابلة
النص ومن اجاز العمل بالقياس انما اجازه لاحتمال فيه بين ان يكون صوابا او خطا
لا لنص يمنع منه فكان اجماعا على ان التخصيص بالعلم قياس ثم لقولهم هذا معنيان
ان الحكم ثبت بالنص في المنصوص خاصة نرا بالعلة واحد لا خلاف بينهم في هذا الان عندنا
في ما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه والثاني ان التخصيص

يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو بالحال لانه غير متناول له اصلا فكيف يوجب
نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله فسياق النص لاجل الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز
ان يكون من موجبات نفس الاسحاب وذلك بان الثبوت مع الانتفاء ضدان و
لهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد فالحركة والسكون والسواد
والبياض فما يوجب البياض لا يوجب السواد وان كانا في محلين فكذلك الثبوت في
الانتفاء لا يصلحان ان يكونا موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد و
البياض والانصار انما استدلوا بلام الجنس واما قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر
للتخصيص فائدة قلنا لا نسلم ولم اختص الفائدة في اختصاص الحكم بالنص
وعندنا فائدة التخصيص لها ذكرنا بل المستنبطون في علة النص فيثبتون
الحكم في غير المنصوص به موضع من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين و
قولهم وهذا لا محصل له اورد النص على ما متناول للجنس ورد عن البلخي
رحمه الله هذا اذا لم يكن المنصوص مذكورا بالعدد فاما اذا كان مذكورا بالعدد لم
يوجب نفي الحكم فيما سواه والا يلزم ابطال العدد كما في قوله عليه السلام خمس
من الفواسق يقتلن في الحل والحرام وقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان و
دمان فانه لم يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا
يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل على نفي الحكم
فيما عدا المذكور بدي شيء من المواضع لما بينا من المعاني ثم ذكر العدد لبيان
ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور فقد بينا ان في غير المذكور انما ثبت
الحكم بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص كما قاله
الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله قلت وعلى هذا الزيادة على
قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين و
العتاق والعفو عن القصاص والنذر ما ذكر العتاق والعفو فلا شك انهما نظير
الطلاق فان كلا منهما من قبيل الاسقاطات واما النذر فكاليمين لما تقدم
في مسئلة الله على ان اصوم رجبا فان قلت يشكل بما ذكرت في الناقع
بقوله ولهذا لم يوجب الاقتصار على منع الزيادة والنقصان حيث استدل

بتنصيص

بتنصيص العدد على انتفاء ذلك الحكم فيما سواه قلت التعارض ذلك فيما نحن
بصدده بوجهين احدهما ان يكون اليوم من الحيض او من غيره والاشد بالنسبة
العقل الرأي اصلا فحصر الحكم بذلك على المنصوص به لا تعداه كخلاف القصاص
والعفو عن القصاص والنذر فانها نظير المنصوص بما ذكرنا من المعاني فيلحق بها
بالدلالة والثاني ان ذكر العدد بهذا الطريق وهو ذكر الخمس بلام الجنس
المستغرق لجواعه وابتداء العدد من الثلاثة لان اصل العدد وهو الواحد في
عشرة مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى العشرة وسلوته عند انتهائها لا يدل
الا على انحصار الحكم بالمنصوص عليه لانه لو كان سلوته في موضع الحاجة الى
البيان والسكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كسلوت النبي عليه السلام عند امر
جاءه عن التعبير فان سلوته عليه السلام في مثل ذلك اما وضع يده على الخصم على
ما ياتي في بيان الضرورة واما الثاني فهو كما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى
علق بشرط الى آخره محتاج في هذا الى تقديم مقدمات احدها في بيان حكم
الوصف قال الشافعي رحمه الله ذكر الوصف بمنزلة ذكر الشرط وعندنا ليس كذلك
بل الوصف دليل على انه الشرط هو المثبت للحكم وبهذا يتبين ان الوصف ليس
في معنى الشرط كما زعم هو ان ذكره الامام الاجل شمس الائمة السرخسي
والثاني في بيان عمل الشرط انه فيما يعمل قال الشافعي رحمه الله الشرط يدخل الحكم
ويمنعه عن الثبوت لا في السبب بل السبب يبقى على حاله المراد من السبب
العلة او عندنا يدخل في السبب حتى لا يبقى سببا اصلا ويعدم الحكم ايضا
على انعدام السبب لا قصدا كما ذكرنا في بيان ان الشرط ليف بعلة قال الشافعي
رحمه الشرط يوجب الوجود عند الوجود ويوجب العدم عند العدم وعندنا لا يوجب
العدم عند العدم لما على ان اللفظ لم يتعلق سببا بل ان كان لعدم الحكم على
العدم الاصلي لان عدم الشرط يعدمه والرابعة في بيان ان المجلس هل يصلح
شرطا زمانا يصير ظرفا للفظ سببا للحكم ام لا وهذا مما لا كلام فيه في ان المجلس
يصلح شرطا زمانا يصير ظرفا للفظ سببا للحكم لكن الكلام في ان اللفظ متى يصير
سببا عندنا حال وجود الشرط بطريق الانقلاب ان انقلب ما ليس بسبب

سيما وعند الخصم حين علق وعلى هذا تدور الاحكام بيان المقدمة
الاولى قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فان عند اباحة نكاح الامة لما
كانت مقيدة بصفة الايمان بالنص اوجبت النفي بدون هذا الوصف فلا
يجوز نكاح الامة الكتابية وعندنا لا يوجب ذلك فلذلك جوزنا نكاح الامة
الكتابية فالحاصل ان جواز نكاح الامة عندان فاقي على شروط اربعة سوى
الشرط المتفق عليه من عدم القدرة عندنا وهي عدم طول الحرة وكون الامة
مؤمنة وحشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى والحاصل
ان نكاح الامة عنده ضروري عند الضرورة اما عندنا فيتحقق عند استجماع هذه
الشروط فاستدل الشافعي رحمه الله لاثبات مذهبه فيخمس من الابل السائمة
شاة فان ذلك يوجب نفي الزكوة في غير السائمة بالاجماع وما ذلك الا باعتبار
ان الوصف يوجب العدم عند العدم كما هو حكم الشرط عندنا واجاب
الشافعي الى ان تعميم الدليل في ثلاثة مواضع احدها ان الوصف ملحق بالشرط
بالشرط وان الشرط يعمل في الحكم دون السبب وان الشرط يوجب العدم
عند العدم اما الاول فان النص انما اوجب الحكم في المسمى المشتمل على اوصاف
مقيدة بوصف من تلك الاوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لايجاب الحكم
لانه لما لم يثبت الحكم بالنص عند وجود المسمى ما لم يوجد ذلك الوصف ولو
ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده كان هذا اضافة الشرط وفي الشرط
الحكم لا يثبت فانه اذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا
وقوع الطلاق ما لم يدخل ويدل على هذا الشرط اي كان موجبا للطلاق
قبل الدخول بالاجماع ثم الوصف يعمل مثل هذا العمل حتى لو قال لها ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وفي الشرط الحكم عند نفي الحكم
عند عدم الشرط فكذلك التقييد بالوصف فالحاصل ان للوصف اثرا الاعتراض
على ما هو الموجب كالشرط فان الموجب موجب حكمه في الحال لولا الشرط
وكان الشرط مؤخرا حكم الموجب ومعدما حكمه عند عدم الشرط فكذلك
الوصف يلحق الوصف بالشرط بخلاف العلة فانها لابتداء الايجاب

لا للاعتراض على ما يوجب وصارت الجملة بمنزلة اسم العلم فلا يكون تعليق
بها الوجود لم يوجب العدم عند عدمها لان الحكم صالح ان يثبت بعلل
شتى على طريق البدلية قول رحمه الله عند فوات الشرط وهو عدم
طول الحرة او الوصف وهو وصف الايمان في قوله تعالى ومن
لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الحق الوصف بالشرط
من حيث ان الموصوف يتعلق بالوصف كالمشروط يتعلق بالشرط ومن حيث
المعاني التي ذكرناها الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب المراد من السبب العلة لان الحكم مضاف عند
وجود الشرط الى هذا بالاتفاق لكن عندنا بطريق الاقتلاب اي عند
وجود الشرط انقلب ما ليس بعلة علة وعنده باعتبار حقيقة العلة
لكن قبل وجود الشرط لم تعمل العلة عملها باعتبار المانع وقد ارتفع المانع
فعملت العلة السابقة عملها واما السبب الحقيقي فهو ما يكون طريقا الى
الحكم من غير ان يضاف اليه الحكم لا وجوبا ولا وجودا وكان الكلام فيها هنا
في بوصفين احدهما في الحاق الوصف بالشرط والثاني في عمل الشرط عندنا
الشرط يعدم الحكم مقصودا لا العلة وعندنا يعدم العلة فكان عدم الحكم
عندنا بناء على عدم العلة لا مقصودا ثم الدليل لنا في ان الوصف غير معلم
للحكم عند قوله تعالى وبناتك خالاتك اللاتي هاجرن معه بالاتفاق
معك فالتقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق
وكذا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم فالتقييد بهذا
الوصف لا يوجب اباحة الاكل بدون هذا الوصف واما قوله ان دخلت
الدار راكبة انما جعلنا الركوب شرطا لكونه مقرونا ومعطوفا على الشرط
بمعنى ان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه فاما الوصف المقرون بالاسم يكون
بمنزلة الاسم والاسم ليس في معنى الشرط لاثبات الحكم فكذلك الوصف
المقرون به ولو كان شرطا فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود
الشرط ولا يوجب العدم عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل

التعليق وانما لا يوجب الزكوة في غير السائمة باعتبار نص آخر صريح ينفي الزكوة وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل والجواهر والعلوفة اذا باعتبار ان صفة السببية وصارت بمنزلة العلة في حكم الزكوة اذ هي المثيرة لوجوب الزكوة ولهذا يضاف الزكوة اليها ويقال الزكوة السائمة والواجبات يضاف الى اسبابها حقيقة واما ذكر من الفرق بين العلة والشرط بان الشرط يوجب اعدام الحكم عند عدم الشرط بخلاف العلة فانها يوجب وجود الحكم عند وجودها ولا يوجب العدم عند العدم فقلنا ان اثبات الشيء الحكم عند وجوده واعدامه عند عدمه آية زيادة التاثير في ذلك الحكم ولا شك ان تاثير العلة اثر الشرط في الحكم يضاف اليه العلة بالوجوب والوجود بها ويضاف الى الشرط بالوجود عنده لا غير ثم ان العلة لا يوجب عدم الحكم عند عدمها مع قوتها فاولى ان لا يوجب الشرط عدم الحكم عند عدمه مع ضعفه وهذا ظاهر وهو معنى قوله في الكتاب وانا نقول بان اقصى درجات الوصف اذا كان هو تاثرا الى آخره ثم الشافعي رح ترك اصله في الوصف بانه يوجب عدم الحكم عند عدمه في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فالله تعالى قيد المحصنات بالمؤمنات قال الشافعي رح كما شرط في نكاح الفتيات المؤمنات وهو ان لا يستطيع طول الحرة المؤمنة لذلك يشترط عدم طول الحرة الكتابية وقد ذكر الله تعالى المحصنات المؤمنات فكان من حقه على اصله ان يشترط عدم طول الحرة الموصوفة المؤمنة محسبة ولا يتعرض لطول الحرة الكتابية بل يجوز نكاح الامة مع طول الحرة الكتابية قول رحمه الله وهو لذلك لا يطلق التعليق بالطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لمملوك الغير ان ملكتك فانت حر فانه لا يصح عنده هذا ثمرة ما قال من الاصل من عمل الشرط فان الشرط لما منع الحكم دون السبب اي العلة تبقى العلة محل حقيقتها والعلة كما تنعقد بدون اتصال سطر بها في قوله انت بدون قوله طالق وكذلك لا ينعقد بدون الاتصال بالمحل بالاتفاق حتى لو باع الحر او تزوج المحارم وغير المملوكة

غير

غير محل للطلاق فلذلك لم تصر محلا للتعليق الطلاق بالملك ايضا هذه لان التعليق عند علة حقيقة الا ان حكمه صوحر ولذلك لا يصح للعلة كما في شرط الخيار في البيع وكذلك التكفير بالمال محل الحنث يصح عنده بناء على هذا الاصل ان اليمين في عرف الفقهاء على نوعين يمين بالله ويمين بذكر شرط وجزاء فاسم التعليق والكفارة مخصوصة باليمين بالله ووقوع الجزاء في التعليق قام مقام الكفارة في اليمين بالله او كل منهما انما يلزم عند الحنث ثم التعليق لما كان سببا لوقوع الطلاق والعتاق قبل الحنث عنده صار اليمين بالله سببا لوجوب الكفارة قبل الحنث لان اليمين بعد انعقادها سبب قبل الحنث لحكمها ثبت حكمها على ما يقتضيه كل واحد منهما ففي التعليق بالملك عالم يوجد المحل لم ينعقد سببا وفي اليمين بالله لما وجد المحل انعقد سببا للكفارة في المالي جواز لا وجوبا لان وجوب الكفارة معلق بالحنث بالاتفاق وكان الحنث بالاتفاق فكان الحنث شرط وجوبها لا شرط انعقاد سببها كما مر ان يحول في باب الزكوة ولا يلزم ان تعجيل البدن في الكفارة لا يجوز عنده لان في الحقوق المالية الوجوب يفصل عن الاداء من حيث ان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد واما البدني الواجب فيه فعل يتادى به فلا يتحقق انفصاله عن الاداء لان الفعل عين الاداء فلما تاخر وجوب الاداء تاخر السبب ايضا ضرورة لان احدهما لا ينفصل عن الاخر ونظيره الشرط مع الاستيجار فان شراء العبد يثبت الملك وسبب السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا يبقى وقتين ولا يتصور تسليمها قبل وجودها بل يقتصر التسليم بالوجود فاما يصير معقودا عليها مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه الا ترى ان من قال لله علي ان اتصدق بدرهم راس الشهر فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى بالاتفاق بخلاف ما اذا قال لله علي ان اصلي ركعتين يوم الجمعة فصلاهما يوم الخميس قبل ان يدخل يوم الجمعة لا يجوز في قول محمد

سببي

يدر

خلافا لابي يوسف رحمه الله كذا في الجامع الكبير وذكر الامام بدر الدين الكردري
في بيان هذا في حاشيته التقويم وقال العجز هو صرف الممكن من الامكان الى
الوجوب اى التحقق والثبوت وهذا اسم لما يوجد في الخارج فاذا وجب العمل
وجب فعله في الخارج فلا يتصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب الاداء لان
العجز لما وجب وجب اداوه ولو لم يجب الفعل لا يجب اداوه اذ لا واسطة بين
الفعل والاداء التي فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تاخر تغير الوجوب
ضرورة فلو اداى البدني قبل الحنث كان مؤديا الكفارة قبل تغير الوجوب فلا
يجوز واما المالي مع وجوب الاداء تتغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن وهو المال يجب في ذمة المشتري بمجرد
البيع ولا يجب الاداء مالم يطالب لما انهما تتغايران بخلاف البدني على ما ذكرنا
قوله ما في ادنى درجات الوصف اى غاية ما في الباب ان الوصف من حيث
التاثير صار بمنزلة العلة في اثبات الحكم لانه لا غاية فوقها في الاوصاف التي
يتعلق بها المشروعات وليس للعلة هذا التاثير الذي اثبتنه للوصف فيبطل
من حيث يوجد حتى ان الزاني السارق علة لحلهما ما اخذ اشتقاقهما
وهو الزنى والسرقة لان الحكم اذا ترتب على لفظ مشتق يكون ما اخذ منه
الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في هذا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية فعلل كونهم مصارف ما اخذ اشتقاقهما من الفقر و
المسكنة والعلم بالحكم المترتب عليهما وهو الجلد في الزنى وقطع اليد في
السرقة لا يقتضي الاعتبار فيهما بل يوجد في غيرهما بعلة اخرى كجد الشرب و
التعزير والقصاص بخلاف قوله ولو كان شرطا الى اخره وهذا
هو المقدمة الثانية فهذه كلمات متداخل بعضها في بعض ثم لهذا اللفظ
معنيان احدهما ولو كان المذكور في النص شرطا لقوله تعالى ومن لم
يستطع منكم طولا والثاني ولو كان الوصف شرطا لما ذكر من الحاقة الوصف
الوصف بالشرط يعني وليس يسلم ان الوصف ملحق بالشرط فيعمل عمل
فعل كما التقدير من عمل الشرط عندنا يحمل في منع السبب اى العلة لا في
التقدير

منع

منع الحكم اى مقصودا كما زعم هو وانما قيدنا بالمقصود لانه لما منع السبب عن
السببية عندنا كان الحكم ممنوعا ايضا لاستحالة ان الحكم لا يثبت بدون العلة لكن
امتناع الحكم لا باعتبار ان الشرط منعه مقصودا من غير منع السبب عن السببية
كما هو مذهب الشافعي بل امتناع الحكم لامتناع السببية عندنا اما ثم الدليل
لنا على ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط فاذا احصن
فان لم تاتين بفاحشة الاية والاحلاف ان الجد المذكور بلفظ من جزاء على الفاحشة
فان لم يحصن قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفي عند
عدم هذا الشرط فان قلت ليشكل على هذا قوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلاثة ايام فهذا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالاتفاق حتى لا يجوز
للحانث ان يكفر بالصوم عند قدرته على احد الاشياء الثلاثة من الاطعام و
الالباس والاعتاق وكذا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
قلت لو قلنا بعدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة كان مفهوما لنص
معارضا لعبارة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وذلك لا يجوز و
ايضا يلزم منه تفضيل العبد على الحر فيما اذا دفع المولى لعبده مقدارا من
المهر يليق لمهر الحرة فحاله تزوج من شيت جاز له ان تتزوج الامة مع قدرته
على نكاح الحرة وفي التكفير بالصوم ما يرد نص مجوز للصوم عند القدرة على
التكفير بالمال ولا يلزم تفصيل شرع على شئ لم يفصله الشارع عليه و
نحن نقول عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق والتعليق لبقايه على
العدم الاصلي الا ان يكون هذا التعليق بالشرط اوجب عدمه ولا
نقول انه يمنع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود هذا الشرط
الشرط بل قد يوجد المشروط قبل وجود الشرط بدليل فوجب وجوده و
عند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط كان
النص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط فكان هذا مع ذلك الدليل
يتعارضان وهذا النص اعني المعلق بالشرط مقيد بالشرط والنص
الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان

مطلقا ومقيدا راجع عنده على المطلق حتى حمل المطلق عليه اولان
النص الذي يوجب وجوب المشروط عام كما في قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم والمعلق بالشرط خاص لان هذا بعض افراد ذلك العام والخاص
راجع عنده على العام فثبت حكم المعلق بالشرط لا حكم ذلك النص الذي يوجب
وجوب المشروط قبل وجود الشرط وعندنا لما كان المعلق بالشرط سببا كان
عدما عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط ثبت الحكم قبل وجود الشرط عند
قيام الدليل فقد قام الدليل في قوله ومن لم يستطع على ثبوت الحكم قبل
وجود الشرط وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فثبت موجبه
فاما اذا لم يقم الدليل يبقى على العدم الاصلي كما كان وفي الكفارة لم يقم
الدليل بخلافه فبقي على العدم الاصلي عند عدم الشرط وكذلك الجواب في
قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا لانه لم يقم الدليل
على جواز التيمم عند وجود الماء فبقي على العدم الاصلي واصل هذا يرجع
الى معرفة عمل الشرط وهو المقدمة الثالثة فعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا والشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي هو موجب حكم
السبب ولا يمنع السبب عن السببية فوجه قولنا من طريق المعنى
ان اعتبار التصرف في الشرع انما يكون عند صدور الركن من الاهل مضافا
الى المحل وذلك اربعة اشياء اللفظ الصالح لاثبات ذلك الحكم والاهلية
والمحلية واتصال التصرف وكل شيء واحد من هذه الاربعة
منع الركن عن السببية حتى انه لو قال لامرأته بدون قوله طالق
لم ينعقد سببا لانعدام صلاحية اللفظ ولذلك لو قال انت طالق وهو
صبي او مجنون او قال لاجنبية فهو بالغ عاقل وكذا اذا دخل
حال الشرط بين السبب والمحل يمنعه عن الاتصال بالمحل لا
ينعقد سببا واعتبر هذا الاتصال المحسي فانه ما لم يكثر اثر فعل النجار
في اصل الخشب لم ينعقد بحرا وعن هذا قالوا قولنا بعت علة آلة
كالقاء من البايع علة قابلية كالنجار والمبيع محله محليته كالخشب و

الاضاحي

والاضافة الى المحل علة صورية كالنجر والتركيب وجلوس
المالك علة غرضية وهو المسمى في التصرفات الشرعية كذا نقل عن العلامة
مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله فاحاصل ان شرط الكلام الذي هو
ايجاب حكما لا يكون سببا لانعدام تمام الركن فالكلام الذي هو ايجاب تام
يتصل بالمحل لا يكون سببا والتعليق بالشرط يمنع وصوله الى المحل بالاتفاق
وللسبب عرض ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شرط البيع يعرض ان
يصير سببا اذا وجد الشرط الثاني ونظيره ايضا من الحسيات الرمي فان
نفسه ليس بقتل بل هو رمي ولكن يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل و
اذا كان هناك ممن منع وصوله الى المحل فاحد لا يقول بان المحل
مانع لما هو قتل ولكن لما يصير قتلا لو اتصل بالمحل عند عدم المحل وكيف
يقال انه سبب والتعليق بالشرط يمين عقدت على البر فموجب التعليق وهو
البر يمنع حكم هذا الايجاب لانه انما يثبت عند انتفاضه والسبب طريق
الى الحكم فكيف يكون سببا الى ما هو مانع عن ثبوت حكمه والقول بكونه
سببا الى الجزاء في التعليق وفي الكفارة في اليمين بالله كان عابثا على موضوعه
موضوعه بالنقض وعن هذا الحرف ينشأ الفرق بين التعليقات وبين
الاضافات فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله
انت طالق غدا او انت حر غدا كان هذا الوقوع الطلاق والحرية غدا
فكيف يكون مانعا فيتحقق السبب لوجوده صورة وعدم ما يمنعه لان
الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم وقوع الطلاق
كما اذا قال انت طالق البتة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق
يمنع الايجاب عن السببية على ما بيناه ولذلك يفترق حكمهما فانه اذا قال
لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل جاز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان
اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز وهذا لوجود السبب في
المضاف وعدمه في المعلق كذا في نوادر الصوم من المبسوط وباقي تمام بيان
الفرق بينهما في فصل تقسيم العلل وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع لان

لان الشرط ثم دخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق بالشرط
لما فيه من تعليق الملك بالخطر فيكون قمارا وهو حرام بقوله تعالى انما الخمر
والميسر الآية فكان ثبوت شرط الخيار في البيع بخلاف القياس بالحديث
او للنظر لمن لا خبرة له في المعاملات فيثبت بقدر الضرورة لورود حه على
خلاف القياس والضرورة ترتفع بكون الخيار داخلا في الحكم دون السبب
عملا بما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل التعليق فكان فيه عمل
بالدليلين ولم يعكس حيث لم يجعل داخلا في السبب دون الحكم لانه حينئذ يترك
احد الدليلين بخلاف الطلاق والعتاق لانهما يحتملان التعليق بالخطر
لانهما من الايقاعات فوجب القول بكمال التعليق فانه لو دخل الشرط على
الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل شيء هو الكمال عند كمال
موجبه وصلاحية محله والنقصان بالعوارض وما عارض هنا يدعو الى
نقصان التعليق فقلنا بكمال التعليق وذلك في انعدام السببية بخلاف
خيار الشرط في البيع حيث دخل في الحكم دون السبب تعليلا لمحل
الشرط الذي ورد فيه الحديث المخالف للقياس وعملا بادنى الخطرين
فان قلت ينتقض هذا بما ذكرت من ان اهلية المتصرف انما تعتبر عند
التعليق لا عند وجود الشرط حتى لو جن المعلق بعد التعليق ثم وجد الشرط
وهو مجنون يقع الطلاق والعتاق فلو كان ليس بسبب في الحال وانما
يصير سببا عند وقوع الجزاء على ما ذكرت لكان الحكم على العكس ومنها
اشتراط المحلية قوله اشتراط المحلية اي اشتراط المحلية وقت التعليق
بان يكون منكوحة وقت الطلاق ومملوكة في العتاق حتى لو قال لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم دخلت الدار لا تطلق فلو لم
يكن سببا لما اشترط محل عمل السبب بكونه صالحا لذلك العمل ومنها
ان شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على
شهود اليمين لانهم شهود العلة هكذا ذكر في بيان الشرط من هذا الكتاب
بينما لهم شهود العلة ورتب عليهم الضمان باعتبار العلة ومنها عدم جواز

بيع

بيع المدبر وهبته مع ان التدبير تعليق بالموت قلنا اما اشتراط اهلية
المتصرف عند التعليق فباعتبار انه طلاق والمعنى فيه ان تصرفه لما لم يتصل بالمحل
كان التصرف قائما بالمتصرف فتعتبر اهليته في ذلك الوقت بخلاف اصله ذلك
التصرف من صفة المتصرف والتصرف يبقى في الحال فينبغي ان يكون الحالف
حالفا بالحال اليمين ويعتبر صفة المحل عند نزول الجزاء لانه انما يتصل به عند
ذلك فلذلك لو كانت المرأة مبانة او انقصت عدتها عند وجود الشرط لا يقع
عليها الطلاق وذكر شمس الائمة السرخسي وفي الجامع الكبير فالحاصل ان
المتكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهليته المتكلم في ذلك الوقت و
الوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت واما
اشتراط المحلية فلاعتبار شبهه العلية للتعليق وان لم يكن علة حقيقة
وحكم الشبهه انما يؤخذ من حكم الحقيقة والمعنى فيه ان اشتراط المحلية للملك
حال التعليق لتحصيل فائدة اليمين لان صحة التعليق في نفسه وذلك
لان المرأة حال وجود الشرط مترددة بين ان تكون محلا للطلاق وبين
ان لا تكون فلو لم تشترط الملك في الحال لا تحصل فائدة اليمين وهي المنع او
الحمل فوجب ترجيح احدى الحالتين عند نزول الجزاء لقيام الملك التعليق
اذ الظاهر من كل موجود بقاؤه واما تسميته شهود العلة فلان الشهود
حين شهدوا كانت اليمين طلاقا بشهادته شهود اخر بوجود الشرط و
التعليق عند ذلك يكون علة لان الشرط المحض انما يحلف العلة في حق
الحكم المترتب على العلة اذا لم يعارضه علة او ما هو في معنى العلة والتعليق
وان لم يكن علة قبل وجود الشرط لكن له صلاحية صيرورته علة بوجود
الشرط واما دخول الدار فيه شابهت العلية اصلا وانما حلف العلة في بعض
المواضع ليلا يهدر الحكم والاشتراك العلة في حق وجود الحكم لا باعتبار
شابهت العلية وكان هو نظير الجار بعينه في الشفعة انما يظهر اثره عند عدم
الشريك في نفس المبيع وعدم الشريك في حق المبيع لانه في حق اللصوق
بمنزلتها لكن لا حظ له في نفس المبيع وحقه بالشركة فتاخرت مرتبته عنها

واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان كان في صورة التعليق بامر كاين اي
ثابت حاصل فانه تنجيز وان كان في صورة التعليق فكذا ها هنا انه ليس
بتعليق بل هو وصية حتى يعتبر فيه ما يعتبر في سائر الوصايا من اعتبار
الثلث وغيره وكذلك التعليق بموت الملك لا يصح كما في قوله انت طالق
مع انقضاء عدتك واذا ثبت انه وصية فالوصية ينعقد سببا للملك في
الحال ولئن سلمنا انه تعليق ولكن في سائر التعليقات المانع من السببية
قايم لانه يمين واليمين للمنع في الغالب فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم
سببا له فاما التعليق هنا فليس للمنع لان الجزاء متعلق بما لا يتصور
الامتناع منه ولا يمنعه عن السببية وان تاخر السببية في سائر
التعليقات الى زمان وجود الشرط ممكن لقيام الاهلية ظاهرا بخلاف
التدبير فان زمان وجود الشرط هنا زمان بطلان الاهلية فلو لم يجعل في
الحال سببا يلغو كلامه اصلا وهذا اخر قاعدة لما ثبت من اصلنا ان
المعلق بالشرط لا يفيد وجود الحكم بدون ذلك الشرط قلنا بجواز
نكاح الامة لمن له طول الحرة لما ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي
الحكم حتى يجعل المحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالايات الموجبة
لحل الاناث المذكورة وهي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله
وانكحوا الايامى وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله على
نتناكحوا
نعم الوجود هكذا تقول في قوله ان دخل عبدي الدار فانت حر فانه لك
لا يوجب نفي الحكم قبله حتى لو كان قال له اولا انت حر ان دخلت الدار
ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل الدخول بالامر الاول لا بهذا
الثاني نهيا عن الاول فلت هذا لا خلاف ان الحكم المعلق بالشرط
يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا هنا قبل وجود الشرط فكيف
يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا
في الحال ومتعلقا بشرط مستقبل قلنا حل الوطء ليس بثابت
قبل النكاح وانما متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليس فيها هذا

الشرط

الشرط الزايد فكان حل الوطء متعلقا به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما
يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا انه يجوز
ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم نفسه متعلقا بشرط آخر قبله او بعده
الا يرى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة
فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجيء يوم الجمعة لا يكون الا بعد مجيء يوم
الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم
الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي
وبمجموع هذا خرج الجواب عما يقول على قضية قول الشافعي رحمه الله ان الرجل
اذا علق طلاق امراته ثلاثا بدخول الدار فينبغي ان لا يكون له تنجيز طلاقها
قبل دخول الدار لما ان التعليقات عنده اسباب في الحال وهو قد علق
ما في ملكه بدخول الدار ولم يبق له شيء في ملكه حتى ينجزه قلت
الا يستحيل ان يكون بعد الوجود اي بعد وجود الحكم بان يوجد شيء واحد
بالارسال والتعليق معا واما ما قبل الوجود فلا استحالة وان كان سببا
عنده لانه لم يوجد حكمه فلا استحيل ان يكون الشيء الواحد معلقا ومرسلا
قبل الوجود اي جاز ان يوجد حكمه بالتعليق بوجود الشرط وبالتنجيز الا يرى
شيء شرط الخيار جاز له بيعه من اجنبي ومن المشتري بدون شرط الخيار
حتى كان بيعه بدون شرط الخيار فاسخا شرط الخيار وشرط
الخيار في البيع داخل في الحكم دون السبب بالاتفاق وكذا عنده في التعليق
قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين المال الذي يحل بالحل ان حوائج الله تعالى
هو العباده وذكر في التقويم العباده اسم لنوع فعل ابتلى الادمي بفعله تعظيما
لله تعالى مختارا للطاعة على خلاف هوى نفسه وكانت هي فعلا اما لاغير
ازالة الفعل الذي هو عباده في بعض الصور الجوارح فاسمه العباده البدنيه
وفي بعضها المال فاسمه العباده المالية واسم العباده التي هي فعل يشملها
وذلك لان اوامر الله تعالى على العباد للابتلاء بالايتمار وذلك بالاداء وهو
فعل وتغيير المال غير مقصود به انما يعتبر تغيير المال في حقوق العباد

وهو فعل وتغيير المال غير مقصود

لاجتماعهم في ذلك الفعل فيها غير مقصود ولهذا اذا ظهر بجنس حقه
فاخذه ثم الاستيفاء وان لم يوجد فعل هو اداء اصلا لان فعل الاداء ليس
بمقصود بل المقصود وصول الحق الى المستحق وذلك قد يكون باخذه بنفسه و
يكون باداء من ليس عليه وقد يكون باداء من عليه وقد يكون بالتخليص بينه وبين
المستحق فاما الله تعالى غني عن الفعل فلم يرد الامر ورد منه على الابتلاء بالايتمار به
وانما يكون ذلك الا بالفعل وقد قال ابو حنيفة رحمه الله انه قد تتأدى في الماليات بالنائب لانا نقول
المقصود يحصل بالنائب وذلك لان الخطاب في الماليات قطع طائفة من المال
وبهذا يلحقه المشقة فيحصل الابتلاء والاتيان به فعل منه فالتقى به مع حصول
المقصود والمشقة حتى انه لو لم يتسبب في ذلك واداه اخر لاجله لا يخرج عن
عهدة التكليف لان مقام المشقة والابتلاء يخالف حقوق العباد قوله رحمه الله
ما قال الشافعي رحمه الله من الوجوه الاخر التي هي فاسدة عندنا فان الشافعي
ان المطلق محمول على المقيد فهو من حمل المطلق على المقيد هو ترك دليل المطلق
والعمل بدليل المقيد ثم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات كالرقبة
فانه لا يقع الا على ذات البنية فاذا قيدها بالايمان او بغيره كان واقعا على
الذات والصفة جميعا وتلك الصفة اما بالاثبات كقول تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة او بالنفي كقول تعالى انه عمل غير صالح او نقول كل
نكرة غير موصوفة في موضع الاثبات فهو مطلق فانها اذا كانت موصوفة
كانت مقيدة واذا ذكرتها في موضع النفي كان عاما ثم المطلق ليس بعام
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه قال بعمومه حتى قال في قوله تعالى
فتحرير رقبة انها عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء
والمؤمنة والكافرة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع
فيصح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل وان لم احتج الى
تخصيص العام او الا بالدليل القطعي في التخصيص ثابتا على مذهبي
وقد ذكرنا ان هذا مطلق لا عام لانها يتناول واحدا على اجمال وصف
دون وصف والمطلق يحتمل التقييد والتقييد تسخ للاطلاق على ما

فرد فيتناول

ما عرف

فرد

ما عرف فلو كان عاما كان مجتمعا للتخصيص بيان ان بعض هذه الجملة غير
مراد بالعام والباقي مراد بصدر الكلام والمراد من المقيد هو بنفسه لا معنى
لصدر الكلام حكم به البتة وهذا معنى قولهم التخصيص مع التقييد في
طرف نقيض من حيث ان المراد من التقييد الثاني هو التخصيص الاول
وكان التقييد مفرد والتخصيص جملة ثم ان التقييد تصرف فيما كان
الاول عينه ساكتا كصفة الايمان في الرقبة والتخصيص تصرف فيما تناوله
العام السابق وكان التقييد زيادة معنى على اسم والتخصيص اخراج من
العام السابق بعضه صورة باثبات ضد حكم العام السابق والفرق بين
المطلق والعام ان المطلق واحد لانه ليس بمحل يحرف الجنس وليس بحمل
صيغة وليس من المبهمات في شيء ولم يتصف بصفة عامة فلا يكون
عاما لان العموم باحد هذه الاشياء كان حاصلا
يقبل الخصوص بل يقبل التقييد ومعرفة الفرق بين المطلق والعام وبين
ان التقييد والتخصيص من اهم المهمات لترتيب الاحكام عليها بحسب
ذلك ثم اعلم ان ورود المطلق والمقيد على اقسام منها ورودهما في
سبب الحكم فهو نوع واحد كنص صدقة الفطر ومنها ورودهما في الحكم
فهو انواع نوع منها ما اذا ورد في حادثتين والحكم واحد كنص
كفارة القتل وسائر الكفارات ونوع منها ما اذا ورد في حادثة
واحدة والكل في حكمين مختلفين كنص كفارة الظهار ونوع منها ما اذا
ورد في حكم واحد في حادثة واحدة كنص كفارة اليمين ثم المذهب عندنا
في جميع الانواع والاقسام لاحمل المطلق على المقيد ابدا هكذا نص
بالتابيد الشيخ الامام المحقق فخر الاسلام على البزدوي رحمه الله حتى كل
واحد منها على ستة وعند الشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيد سواء
كانا في حادثة واحدة او في حادثتين او في السبب او في الحكم لان الشيء
الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا مقيدا ثم المطلق ساكت والمقيد ناطق
وكان الناطق اولى بان يجعل اصلا ويثنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما

ط

كتاب الله وجب المذكوره فان المطلق عن صفة السعي صفة الصوم
محمول على المقيد بصفة الصوم في الكفارة بالاتفاق وكذلك نصوص
الشهاده فان المطلق عن صفة العدالة في قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين الآية محمول على المقيد في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم في اشتراط العدالة في الشهادة وكان هذا استدلالا لامنه بهذه
النصوص في حكم واحد في حادثة واحده ولكن في سببين مختلفين
فان الغصاب من المال سبب وجوب الكفارة ولكن مختلف هو بصفة الاسامة
وبعدمها وكذلك الشهاده سبب وجوب القضاء مختلف بالعداله وبعدمها
وكذلك يقول محمد المطلق على المقيد في الحكم اذا كانا في حادثتين لان التقييد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط عنده على ما مر فكما اوجب نفي الحكم
فيه قبل وجود الشرط اوجب في نظيره استدلالا به ولهذا شرط
الامام ابو حنيفه في كفارة اليمين والظهار استدلالا بكفارة القتل
لان الكل كفارة ماللتحرير فكان بعضها نظير بعض بمنزلة الشهادة فان
تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل بعضه قيدا في نظيره وهو التيمم لان
كل واحد منهما طهارة ثم الدليل لما ذكر من الكتاب قوله تعالى
ولا تسألوا عن اشياء الآية وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق
اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الافهام فيما ابهم الله تعالى وكان
في هذا النص تنبيه على وجوب العمل بالاطلاق في ذلك لانه ورد النهي
عن السؤال عما هو حكم ومقرر لا يكون لعدم الاحتياج الى
السؤال فلا يرد النهي عنه والرجوع الى الاستثناء في المجمل واجب
ليتمكن المكلف من العمل به فعلم ان النهي انما ورد على ما هو حكم المجمل
باطلاقه مع نوع ابهام غير محتاج اليه في المجمل فكان السؤال عن مثل
هذا تعمقا وذلك لا يجوز فثبت ان الرجوع الى المقيد ليعرف حكم
المطلق منه ارتكاب للنهي فلا يجوز والى هذا اشار ابن عباس رضي الله عنهما فقال
لهموا لما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وقال عمر رضي الله عنه موام المراة مبهمة فاسمعوا

لهموا
خ ف

فابهموها وانما اراد بقوله تعالى وامهات نسائكم فان حرمتها
مطلقة وحرمة الربيبة مقيده بقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
ثم المطلق حكم وهو الاطلاق وهو من الفعل فان الاطلاق معنى
معلوم وله حكم معلوم والمقيد كذلك فكما لا يجوز حمل المقيد على
المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات
حكم التقييد فيه وهو رحمه الله حرى مجرى الشرط فلما
لا يسلم ان القيد بمنزلة الشرط على ما ذكرنا ولئن سلمنا ان القيد
المذكور بمنزلة الشرط لا يوجب النفي لما مر ولئن كان يوجب النفي لم
يستقم له الاستدلال به على غيره اذا صحة المماثلة بينهما ومجرد
اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين كفارة القتل وسائر الكفارات
على ما نبين انه لا مماثلة بينهما بل بينهما مفارقة من حيث السبب و
الحكم اما السبب فان القتل من اكبر الكبائر ولهذا قرن الله تعالى
بالكفر فقال والذين لا يدعون مع الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم
الله وقال النبي عليه السلام خمس من الكبائر منها القتل ولا كذلك اليمين في
الظهار وكذا لا مماثلة بينهما في الحكم فانه لا مدخل للاطعام في كفارة
القتل ولا مدخل في كفارة الظهار عند العجز عن الصوم وفي كفارة اليمين
يتخير بين ثلاثة اشياء والتخيير للتيسير وتلفق اطعام عشرة مساكين
وعند العجز يتادى بصوم ثلاثة ايام مع انعدام المماثلة في السبب والحكم
كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة
اليمين والظهار ثم هو لا يعتبر الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر
الكفارات في صوم التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم منه اعتبار
الوقبة في كفارة اليمين بالوقبة في كفارة القتل قوله احتراز عما اذا ورد
حكمين احتراز عما اذا ورد في حكم واحد في محل واحد سواء كما في كفارة
اليمين فانا شرطنا التتابع فيها لا باعتبار حمل مطلق هذه الآية على
المقيد كما في كفارة القتل والظهار في صفة التتابع بل لزدنا التتابع

ف صفحة 7

بقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات قراءة لا يلزم دون خبر
مشهور به وبالخبر المشهور يثبت الزيادة على النص فكذا
بقراءته ثم الفرق لنا بين هذا وبين صدقة الفطر حيث اشترط هنا التتابع
ولم يشترط الاسلام في العبد مع ان النصوص المطلقة والمقيدة وردت فيهما
جميعا اى في كفارة اليمين وصدقة الفطر هو ان المقيد ههنا ورد في الواجب
باليمين وهو حكم واجب في محل واجد وهو تأدي الكفارة بالصوم فاذا قيد
بوصف في نص لم يتقيد هو بعينه غير مقيد لانه واجد لا يقبل وصفين
متضادين ابدا او في صدقة الفطر النصان في السبب دون الحكم ولا مزاحمة
في الاسباب فوجب العمل بهما والمعنى فيه هو ان احد النصين جعل الرأس
المطلق سببا والنص الاخر جعل رأس المسلم سببا فجعلنا كل واحد سببا
على حدة على ما يقتضيه النصان في الحكم واجد واما في حق صوم كفارة
اليمين لو جعلنا احد النصين مثبتا صوما والاخر صوما اخر كما قلنا
في صدقة الفطر يلزم حينئذ على صوم ستة ايام متتابعات وثلثة
وليس يلزمه ذلك بالاجماع فعلم ان حكم احد النصين يتصرف الى ما يتصرف
اليه حكم النص الاخر بعينه فلما وجب تقييده في احد النصين يتقيد
ضرورة فان قلت لم لا تقول لما وجب اطلاقه في احد النصين يبقى
مقيدا ضرورة حتى يلزم عاملا بذلك النص لا بهذا فمن اين ظهر ترجيح هذا
النص عليه قلت لانه حينئذ يلزم حمل المقيد على المطلق وذلك
متروك بالاجماع كذلك اذا اختلف محلهما لا حمل المطلق على المقيد
ايضا وان كانا في حكم واحد كما قال ابو حنيفة ومحمد يجوز التيمم بكل ما كان
هو من جنس الارض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو
قوله عليه السلام التراب طهور المسلم لان المحل مختلف وهو محل
التيمم وان كان الحكم واحدا فيستقيم اثبات المحلية باعتبار كل نص بوصف
آخر فاما ما قيل به على التيمم فلا يصح لانا لم نشترط التيمم الى المرافق باعتبار

باعتبار حمل المطلق على المقيد اذ لو جاز ذلك لكان الاولى اثبات التيمم
في الراس والرجل اعتبارا بالوضوء بجامع انهما من الممسوحات كما عرفنا
ذلك بنص فيه وهو حديث الاسبغ رض الله عنه ان النبي عليه السلام علم التيمم ضربتين
ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد
فاذا صار مقيدا لا تتناوله ذلك الحكم بعينه مطلقا وكذلك صفة الصيام انما
يثبت بالنص المقيد وانما لم توجب الزكوة في غير السائمة لنص موجب
للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل لا باعتبار حمل المطلق
على المقيد وكذلك اشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف
في خبر الفاسق بالنص وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا وقرئ فتثبتوا من التثبت وهو التوقف و
باعتبار قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والفاسق لا يكون مرضيا
لاحمل المطلق على المقيد قول او نهارا ناسيا انما قيد بالنسيان لانه
لو كان عامدا وجب الاستيناف بالاتفاق لفقد التتابع واما الخلاف
فيما كان ناسيا فقال ابو يوسف رحمه الله لا يستأنف لان التقديم على
المسيس شرط وفيما قلنا تأخير البعض عنه وفيما قلتم تأخير الكل عنه
وكان هذا اولى ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون متقدما على
المسيس وخاليا عنه وهو انما لم يقدر على الاول فهو قادر على
الثاني فيجب عليه لان قوله تعالى من قبل ان يتماسا بعض شيء
القبلية على المسيس والاخلاء عنه فهو ان عجز عن احدهما وهو
القبلية لم يعجز عن الاخلاء فيجب عليه بحقيقة ما امكن قوله ضرورة
شرط التقديم على المسيس لانه لما وجب تقديم الكفارة على المسيس
وجب اخلاؤها عن المسيس ضرورة لان في التقديم الخلو لا محالة قال
الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اي يعزمون على
قولهم لان الفعل مع ما المصدرية يصير بمعنى المصدر والمصدر يجيء بمعنى
المفعول كضرب الامير ونسج اليمن يريد من المقول انشاء تسمية للمحل

للجواب فلم تقصر الجواب على قيد ما اقتضاه السبب بزعم وهذا الموضع يقع موضع
الكلام ولو قيل انما تقتصر العلة في هذه الدار عن جنابه فقال ان اعتقلت الليلة
فعبدي حر كان عاما عندنا حنث بأي سبب اعتقل عملا بعموم اللفظ وعلى قول بعض
العلماء هذا محمول على الجواب ايضا باعتبار الحال فيلزمه ان لا يحملا بالمسكوت وتركا الجمل
بالدليل اما الاول فلانه لما نقل مع السبب صار النص حكما لذلك السبب وحكم العلة
مخصوص بها وكما لا ثبت الحكم ابتداء بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها
بل التعابد انما يكون مضافا الى علة اخرى وكذلك الوجه الثاني لانه متى لم يستقل
بنفسه حتى يربط بما قبله من السبب صار بعض الكلام من الجملة فلا يجوز تفضيله
للعمل به واما اذا استقل بنفسه فان خرج الجواب وقت الحاجة اليه ونفى ما فيه
زيادة على الجواب ابتنى على السؤال لانه جواب عنه وصار بمنزلة الحكم للعلة وبعض
الكلام للجملة وصار مقتضيا حكاية ما في السؤال كانه قال ان اعتقلت عن ذلك السبب
الذي قلته فعبدي حر ولهذا اذا قيل له تعالى تغد معي فقال والله لا اتغدى
اختص بالخبز في ذلك الغداء ولهذا اذا كان في الجواب زيادة لفظا فيعم لان
في تخصيصه به الغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدا اعتبار الزيادة التي يتكلم و
العار الحال فالعمل بالكلام لا بالحال وكان اعمار كلامه مع الغاء الجار اولى من
الغاء بعض كلامه يوضحه ان الذي لا يستقل من قوله بل دخل السؤال مع الجواب
بمنزلة كلام واحد تقديرا لا حقيقة فلم يخرجا بعض الكلام التقديري
حتى جعل السؤال والجواب بمنزلة كلام واحد حقيقة لم يتقيد نعم عن السؤال الليلة
يبطل بعض الكلام التقديري فلو ابطلنا الزيادة هنا وهي قوله الليلة يلزم
ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اعتقلت الليلة بعبدي حر كلام
واحد حقيقة فلما لم يجز هنا ابطال بعض الكلام التقديري لم يجز هنا ابطال
الكلام الحقيقي بالطريق الاولى الا ان يقول نويت به الجواب حينئذ يدين
فيما بينه وبين الله تعالى في جعل تلك الزيادة لمناكيد لانه دون ارادة الجواب مع
ذكر الزيادة في النصوص منها ما قال الله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي
اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى ومنها ما قال الله تعالى

علم العلم انك قلت لذا پس استثنى في العين من حيث ان الله تعالى سمى
ما يكون سببا ان اخراج السبب لا يحق الاية ومنها ما سئل رسول الله عليه السلام عن
ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فزاد على قيد الجواب
وعن هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قالت امرأة لزوجها انك تزوجت علي
فقال الزوج كل امرأة لي طالق لم تطلق هذه المسئلة للحلف لان غرضها
من هذا السؤال الانتفاء غيرها وذلك انما يكون بطلاق غيرها وكلام الزوج
خرج جوابا لسؤالها تطييبا لقلبها فيتضمن اعادة ما في السؤال وذلك
انما يكون بطلاق غيرها لا بطلاقها الا انهما قالا الزيادة متحققة والغرض
محتمل فانه كما احتمل ذلك احتمل ان يكون غرضه مغايظتها لانها اغضبته
بهذا السؤال فحلف بطلاقها وطلاق غيرها فلا يجوز الغاء الزيادة
بالشك فان قلت اين العام في هذه الصور التي اوردت من قوله رضه
ما عز فرجم وقوله نعم وبلى وغيرها حتى يقال انه اختص بسببه او لم
يختص وحد العام الذي مر وانواعه التي ذكرتها من دخول الالف واللام وصيغة
الجمع ومورد النص في موضع النفي وغير ذلك لم يوجد فيها شيء من ذلك
حتى يرد فيها هذا التقسيم قلت قوله فرجم عام من حيث الاسباب و
الاحوال لان قوله فرجم لو لم يذكر معه سببه لاحتمل عموم الاحوال من ايه رجم
لرجمة نعود بالله او لقتل بغير حق او بسبب نفسي او القاسر الى العود او
للسياسة بمعنى من الجناني او زنا بعد احصان فبعد ذكر السبب وهو الزنا
تخصص به وذلك سائر الاحوال الداعية للرجم ولو تحقق الرجم بواحد من هذه
الاحوال كان جائزا وكان سببا له وكذلك قوله سجد عام باحواله من انه للشكر
او الزيادة على الصلوة او التلاوة او قضاء المنذور به منها وغير ذلك فلما ذكر
سببه التحق به وتخصص وقوله تعالى فاكتبوه عام لانه يجوز ان يكون
للكتابة للقراءة من ذلك المكتوب ولاحصار الاعداد وللتوثق فاختصت ههنا
بقوله اذا تداينتم بدين وكذلك قوله تعالى ليسئلن يوم القيامة بربكم قالوا بلى فقوله بلى
عام لكن لا استقل بنفسه فقرن بسببه فاختص به وعلى ان يقال بلى عام في نفسه

لا بمامة فزرد ما والذي فاما عدم قولك ان اغتسلت بعبدي حر فظاهر لان تقديره
ان اغتسلت غسلا كان نكرة في موضع الشرط وموضع الشرط موضع النفي
لما مر هذا كله مما افاده الامام مولانا بدر الدين الكرخي رحمه الله في حاشيته
التقويم فان قلت ما تقول في قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر
وروي حرف اللام مكان اللام على لغة اهل اليمن هذا اللفظ عام كما ترى
ولم يقترن به سببه ومع ذلك خصصه مشايخنا رحمهم الله بسببه فقالوا
ان ورود الحديث كان في حق رجل ظلل في السفر من زيادة الجهد عليه فمر به
النبي عليه السلام فقال ما اجهدك فقال انا صائم فقال عليه السلام ليس من البر الصيام
في السفر قلت اذا دل الدليل على خصوصية تلك الحادثة تختص بها وهنا
قد دل الدليل الآخر وهو ان الشارع لما رخص الافطار في السفر
بقوله تعالى فعدة من ايام اخر دفعا للمشقة ما لا يباح له الصوم عند مشقة
تفضي الى الهلاك مع شرعية التأخير ولانا لم نخصه بحادثة دلك الرجل على
وجه لا يتعداها بل اجرينا حكمه على العموم وقلنا في كل موضع تفضي الصوم
الى الهلاك في السفر لا يكون الصوم برا محينئذ فلا يكون هذا تخصيصا بالحادثة
بل كان حمله على محل اخر عند معارضة دليل سواه وهو الحكم عند تعارض
الادلة قوله ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وعندنا لا يوجب القران
في الحكم لان كل واحد من الجمل معلوم بنفسه مفيد فائدته فكان واو النظم
وليس في واو النظم دليل المشاركة انما ذلك في واو العطف والفرق بينهما ان
واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تام بنفسه مستغن عن خبر الاخر
كقول الرجل جاني زيد وتكلم عمرو واما واو العطف فانه تدخل بين جملتين
احديهما تامة والاخرى ناقصة بان لا يكون معها ما يتم به من خبر او مبتدأ
او من شرط ذكرا ولا بد من حمل الخبر المذكور للاولى خبرا لها ايضا حتى يكون
مفيدة كقولك الرجل جاني زيد وعمرو فان قوله عمرو لا يكون مفيدا الى نفسه
حتى يكون خبر الاول خبرا للثاني ولا يكون ذلك الا بان يكون الواو للعطف حتى
يصير ذلك الخبر كالمعاد لان موجب العطف هو الاشتراك بين المعطوف

والمعطوف عليه في الخبر وعن قولك قولك ان شفيت فعبدي حر خرج الجواب عما يرد
شبهة بقول من قال لامرأته انت طالق وعبدي حر ان دخلت الدار فان كل واحد
منهما تاما بنفسه لما ان كل واحد منهما تام بنفسه ايقاعا لا تعليقا والتعليق
يصرف اخر سوى الايقاع فكانت الاولى ناقصة في حق التعليق حاشا المشاركة
بينهما في حكم التعليق جاء العطف حتى اذا لم يذكر الشرط كان الواو للنظم وهذا
لم يثبت المشاركة بينهما في الخبر قوله وهذا ان لا يحب الزكوة على الصبي
والمجنون هذا الحكم صحيح في نفسه ولكن الاستدلال على هذا فاسد وكان ينبغي
فاسد ايجاب الى الاستدلال لا الى الحكم قوله لان الشركة انما توجب في الجملة
الناقصة لافتقارها الى ما يتم به لان الاصل في الكلام هو الافادة والاستبداد
بنفسه وعن هذا قيل في حده هو ما افاد المستمع ومعنى الافادة هو ما حسن
السكوت عليه فلو تعلق بغيره في افادة المعنى لم يفد هو بنفسه والجملة الثانية
كلام تام بنفسه لا يجوز ان يتعلق بغيره لانعدام الضرورة بخلاف الناقصة فانها
غير مفيدة لمعناها لخلوها عن الخبر في قوله انت طالق وزينب متعلق بالشركة
لضرورة الافادة فان قيل اشكل على هذا قول محمد رحمه الله في فواتح
قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث
صرف الاستثنا الى الجملتين عند محمد والمسئلة في الايضاح مع ان كل واحد
من الجملتين تمت بنفسها بالخبر والشرط فلو كان الاشتراك للافتقار لما انصرف
الاستثنا اليهما بل اختص بالاخيرة لدخوله عليها اذ الافتقار للاولى
اليه لتمامها بنفسها قلنا الافتقار غير منحصر في الخبر والشرط
بل في كل شيء له تاثير في تغيير الحكم اما بالتعليق او بالابطال اذا دخل في
احديهما كانت الاخرى مفتقرة اليهما ثم ان محمدا رحمه الله اعتبر معنى الكلام
فقال الصيغة صيغة شرط ومعناه رفع الكلام واعدامه فجعل على خلاف
سبيل التعليقات حال التعليق بالشرط وان كان اعداما في الحال ولكنه عرضة
الوجود الشرط والتعليق بمشيئة الله اعدام لحكم الكلام اصلا اذ لا طريق للوقوف
على المشيئة واحدى الجملتين لليمين بادلى في الاعدام من الاخرى فانصرف

بالامر والنهي يعرف فيهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام كما ذكره الامام
السرخسي رحمه الله ثم قدم الامر على النهي لانه وجودي والوجود راجح على العدم
اولان المنع انما يكون بعد الشروع حقيقة فكان الامر مقدما على النهي لامحالة
قال ابو عاصم العامري رحمه الله الامر قول القايل لمن دونه افعل فاذا
حصل لمن هو في مثل حاله يكون التماسا ومسئلة ولمن هو اعلى صفة يكون دعاء ثم
اختلفوا في ان لفظ الامر اذا استعمل في الافعال هل يكون حقيقة او مجازا فالظاهر
من مذهب اصحابنا انه مجاز وقال مالك رحمه الله يكون حقيقة وهو قول الشافعي رحمه
في القديم وصورته انه اذا انقل الينا فعل من افعال النبي عليه السلام هل يسعنا ان نقول
امر النبي في كذا بكذا ام لا فجنح الاباة الا بطريق المجاز وعنده يسع وانا نقول
ان صيغة الدعاء الى الامر اقرب من صيغة الامر الى الفعل ثم اجمعنا على ان لفظ
الامر اذا استعمل في الدعاء كان مجازا مع قربه من الصيغة فاذا استعمل في
الافعال اولى ان يكون مجازا لبعده عن الصيغة ثم صيغة الامر تستعمل لمعان مختلفة
للالزام كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وبرسوله وللندب كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
والفرق بين الارشاد والندب ان في الندب رجحان جهة الوجود لحق العبد
تعالى في الارشاد الى الاوثق رجحان جهة الوجود لحق العبد وللاباحة كقوله
تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللتقريع كقوله فاتوا بسورة من مثله وللتسخير
كقوله تعالى ومن شاء فليكفر والفرق بين التقريع والتسخير ان التقريع خطاب
تعجيز والتسخير خطاب تعذير للتهديد به عند التعجيز وللدعاء والتمني
كقوله تعالى ربنا تقبل منا ولا خلاف في الدعاء والتقريع والتسخير لا يتناول
اسم الامر وان كانت في صورة الامر ولا خلاف ان اسم الامر يتناول ما هو للالزام
حقيقة ويختلفون فيما هو للاباحة والارشاد والندب فذكر الكرخي
الجصاص ان هذا الاسم امر حقيقة وان كان الاسم يتناوله مجازا وقال
بعض اصحاب الشافعي يتناوله حقيقة فقوله من قبيل الوجه
الاول اي الخاص لوجود جد الخاص فيه قوله من القسم الاول وهو قسم

الى الملك فخير لها لم يذكر الشرط وقال انت طالق وعبدي حران شاء الله
يتصرف اليهما بلا خلاف وكذلك لو ذكر مكان الاستثناء مشيئة فلان
فقال انت طالق وعبدي حران ان شاء فلان يتصرف الى الجملتين
ايضا ما ذكرنا من المعنى ان لكل شئ له تاثير في تغيير الحكم كان للجملة جملتان
افتقارا اليه ثم الجملة الثانية ههنا دخلت بالتعليق والتفويض فكانت
الاولى مفتقرا الى الثانية فيهما قوله [illegible] الا فيما يفتقر اليه وهو
التعليق ههنا على ما بينا ان الجملة قد تكون ناقصة بحسب التعليق
كما ذكرنا من نظيره ههنا ثم في اطلاق قوله لا ندري حق التعليق قام نوع
شبهة حيث لم يقل فيما اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى اما
اذا كانت من جنسها فيتم الثانية بدون التعليق كما لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعمرة طالق ان الجملة الثانية لا تتعلق بالشرط لما ان المتكلم
لو كان نوى قصره التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لصلاحيته خبرا للاول خبرا
للثاني حيث لم يقتصر بل افرد له بالخبر دل ان مقصوده التنجيز فاما
في مسئلتنا وهي المذكورة في الكتاب فالخبر الاول لا يصلح خبرا للثاني باعتبار
ان العتاق ليس من جنس الطلاق مكان العتاق قاصرا في حق التعليق
حتى لو لم يعلقنا العتاق بالدخول ايضا كالطلاق وانما اطلق ولم يقيد
بما اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى لارتفاع الحرج عند ايراد
النظير قال الشيخ رحمه الله نا قلا عن شيخه الكبير العلامة رضي الله عنه
فانه كان يقول في مسلك القرآن بالنظم لابد من رعاية التناسب في الجمل
المعطوف بعضها على البعض في كلام الحليم وان لم يوجب في الحكم حتى قيل
الختم في التراويح سنة وعلم امير المؤمنين في غاية الطول وجالينوس
كان ماهرا في الطب وما احوجني الى الاستفراغ كان مجتمعا من الكلام والله
اعلم فصل في الامر بدا بالامر بعد ذكر تقسيم الكتاب على
ما ذكرنا من الاقسام الثمانية لانه على ما ذكره في الكتاب بانه من اقسام
الخاص الخاص وهو مقدم على سائر الاقسام لما مر اولان معظم الابتلاء

فلا يجب ولان الاباحة انما استفيدت بقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا
لا بصيغة الامر مقصودا قول رحمه الله والامر بعد الحظر وقيل
سواء كان اثبت ان موجب الامر الوجوب عند عامة العلماء ينبغي
الامر يجب ان يكون وروده قبل الحظر او بعده او كان هذا واذا كان فيه
للالزام الا اذا قام الدليل على ان المراد به غير الالزام وقال بعض اصحاب
الشافعي رح اذا ورد الامر بعد الحظر كان للاباحة لان الامر في هذه
الصورة رفع للحرمة الثابتة فكان المتكلم قال قد كنت منعتك عن هذا
الفعل فالان اذنت لك فيه ورفعت تلك الحرمة واستدلوا على هذا بقوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا فانه ورد بعد قوله تعالى وانتم حرم
الصيد وانتم حرم ولكنا نقول اباحة الاصطياد للمحلال انما عرفت
بالمعاني التي ذكرناها آنفا لا بورود الامر بعد الحظر والدليل عليه
مثل قوله تعالى واتبغوا من فضل الله بعد قوله وذروا البيع عرفت
الاباحة بقوله تعالى واحل الله البيع وتلك المعاني لا بصيغة الامر الا ترى
ان الامر بقتل المرتد وقاطع الطريق ورجم الزاني المحصن للايجاب مع ان ذلك
الامر انما ورد بعد الحظر بقتلهم بعد تغير صفتهم لتغير صفة المحل في المحرم و
لذلك الامر بالغسل والصوم للحايض والنفساء بعد الطهارة عنهما للايجاب
وان كانتا منهيتين في تينك الحالتين وهذا لان الدليل الذي ذكرنا
في اقتضاء الامر الايجاب لا يخص بما ان يكون ورود الامر قبل الحظر او بعده
وهو انه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فيثبت بهما اعلى ما يستدعيه
وهو الايجاب واما ما ذكروا انه في هذه الصورة يستدعي رفع الحرمة وازالة
الحظر قلنا ان صيغة الامر ليست لازالة الحظر مقصودا وانما هي
لطلب الفعل وازالة الحظر من ضروره هذا الطلب فانما يعمل مطلق اللفظ فيما
هو موضوع له وحقيقة قول رحمه الله لا موجب له في الشرع ولا محتمله لا عند
عدم التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف وهما خلاف للبعض فانهم
قالوا يتكرر موجب الامر بتكرر الوصف والشرط اذا كان معقبا بهما وقال

النظم وجهه ولغة مما ذكرنا من الافتهام وهو وجوه البيان لان النظم
وجوه الاستدلال قوله رحمه الله لفظ خاص دل دلالة
اللفظ احترازا عن الاشارة وفعل النبي عليه السلام فانهما يدلان على طلب الفعل
ولكن لما لم يكونا لفظين لم يسميا امرا حقيقة وذكر الخاص احترازا عن قول
القايل لمن هو دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا او
اطلب منك ان تفعل كذا فهذا كله طلب للفعل ممن هو دونه فيجب به الفعل على
المكلف به ولكن لا يسمى امرا لانه ليس بلفظ خاص وهو صيغة افعل فلا يسمى
امرا بل يسمى خبرا ومرادا بالخاص صيغة افعل كذا في ميزان الاصول ثم هو
جنس جامع يدخل تحته الاسم والفعل والحرف ثم اخرج الاسم والحرف بقوله
من تصاريف الفعل ثم اخرج سائر تصاريف الفعل بقوله وضع لمعنى خاص وهو
طلب الفعل فكان هذا حدا جامعا مانعا قول رحمه الله عند الجمهور الالزام
اي حمل الامر المطلق عند عامة العلماء الايجاب والجمهور في اللغة اسم للرمل
المرتفع ويقال ايضا جمهور الناس كلهم اي اكثر اعيانهم وجمهم في ذلك قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او الحق الوعيد الشديد بمخالفة
الامر والانسان يستحق الوعيد بترك الواجب لا بترك المندوب والمباح والمراد به
امر الله وامر رسوله الله وقال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم نفى التخيير بيان ان موجب الامر الالزام ولان
الامر طلب الماموربه من المكلف ولذلك يرجح جانب الوجود ضرورة وذلك
قد يكون بالايجاب وقد يكون بالندب والاصل في كل ثابت كماله لان الناقص ثابت من
وجه دون وجه كما في المؤولة فثبت الايجاب اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية
المتكلم قول رحمه الله ولا بد لما يدل عليه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وارد بصيغة الامر لتقدير المنفعة الراجحة ايبانية في كل حال فلو كانت للاباحة
للاحاب يصير التلاؤ محمولا بصرفا علينا لان ولان الاصطياد شرع لحق العبد
وهو نفقة وما شرع لحق العبد لا يصلح ان يكون واجبا عليه والا يلزم عود الامر
على موضوعه بالنقض ولان الاجماع انعقد على عدم وجوب الاصطياد

وقال السرافي رح لا يوجب ذلك محتملا ما يستدلوا بقول تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا الى قوله فتيمموا وكذلك سائر العبادات التي امر الشرع
بها مقيد ابوقت او دال دليا العقوبات الى امر الشرع باقامتها مقيد ابوصف
ان ذلك يتكرر بتكرر ما قيد به ونحن نقول اذا يكررها ليس بصيغة مطلق
الامر ولا بتكرر الشرط بل بتجدد السبب الذي جعله الشرع سببا موجبا
له فصار كان الامر تكرر عند تكرر الاسباب نظائر قول تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس امر بالاداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس
فقد جعل الشرع ذلك الوقت سببا موجبا للصلوة اظهارا لفضيلة ذلك
الوقت لقول القايل اداء الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الامر بالاداء
والاشارة الى السبب ودليلنا في ذلك ما ذكرنا في الكتاب وهو قوله لان
لفظ الامر صيغة اختصت لمعناها الى اخره ثم الفرق بين الموجب والمحتمل
ان موجب اللفظ ما يراد باللفظ من غير قرينة ومحتمل اللفظ ما لا يراد
الا بقرينة زايدة كقولك جاني زيد موجبه مجيء زيد ومحتمله مجيء خبره وكتابه
وذلك لان ايراد الابدليل زايد قول اجتمعت لمعناها فان معنى طلق افعل
غير التطليق او تطليقاتها اثنان فردان ليسا بصيغة جمع ولا عدد و
بين العدد والفرد تنافي وتضاد فلما كان العدد ضد الفرد ضد العدد لا
محالة لان المضادة انما يكون من الجانبين ثم لا يكون لفظ العدد محتملا للفرد
فلا يكون لفظ الفرد ايضا محتملا للعدد قول انه يقع على الواحدة
لانها فرد حقيقة وحكما واللفظ فرد فيصرف اليه عند الاطلاق واما
صحة نية الثلاث فلان الثلاث كل جنس من الاجناس واحد حتى يقال ان النكاح و
الطلاق والعتاق من التصرفات الشرعية فكل جنس من هذه الاجناس
يشتمل افرادا كثيرة بالوقوع فينتهي المنكوحات باربع والطلاق بثلاثة و
العتاق على ما ملك فلما كان كل الجنس واحدا من هذا الوجه احتمله اللفظ
فحمل عليه عند النية به واما عند الاطلاق فيصرف الى الواحدة لانها

تنافي
تنافي

جنس

فرد

فرد حقيقة وحكما فكان عقدا على الفرد حكما وعلى هذا قلنا اذا حلف ان
لا يشرب الماء او لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او الثياب ينصرف
اللفظ الى الادنى من الجنس وهو واحد لانه فرد حقيقة وحكما ولو اذكر
جميع مياه العالم او جميع نساء العالم صحت نيته حتى لا يحنث ابدا
لانه فرد حكما باعتبار انه جنس واحد بالنسبة الى سائر الاجناس واما اذا
نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الفرد الحقيقي والحكمي فلا يصح لانه عدد
محض فلا يحتمله اللفظ الا ترى انه لا يتوارد فيه فان قال لامراته طلقي نفسك او قال
لاجنبي طلق امراتي ان ذلك واقع على الثلاث عند من يقول من مذهبه القراء
وعند الشافعي رح يحتمل الثلاث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة الان
يروى الكل كذا في اصول الفقه للامام فخر الاسلام البزدوي رحمه الله قول
ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة الى اخره فان قلت كيف ذكر
الامر بالزكوة من قبيل المطلق عن الوقت وهو موقت ان صح تسميته وقته قال عليه السلام
الزكوة في مال حتى يحول وكذلك العشر قال واتوا حقه يوم حصاده وكذلك
صدقة الفطر موقت وجوب ادايها بطلوع الفجر من يوم الفطر وكذلك
الكفارات مقدرة بشهرين او ثلاثة ايام مما معنى الاطلاق عن الوقت بعد
ورود هذه التقييدات بالوقت قلت ذكر الوقت في الزكوة وامثالها
لبيان اول وقت وجوب الاداء وفي الكفارات ذكر الشهرين او ثلاثة ايام لبيان
قدر الكفارة في الصيام فكان المراد بالمطلق عن الوقت المرسل عن بيان
اخر الوقت بحيث لا يلزم القضاء في حال وان ذكر اول وقت الوجوب لان
الوجوب حادث فلا بد من وجود اول جزء منه فلم يلزم من فوت اول وقت
وجوبه القضاء واما المقيد بالوقت فباخباره عن بيان اول الوقت واخره بحيث
يلزم عند فوت اخر الوقت القضاء كوقت الصلوة فانها مقيد بالوقت
لقوله عليه السلام الصلوة ما بين هذين الوقتين فيلزم عند فوت اخر
الوقت القضاء وكذلك الصوم مبين اول وقته واخره لكن لما كان وقت

الصوم معيارا لما لم يتوقف القضاء الى فوت اخر الوقت لاستغراق الوقت جميع
فعل الاداء ثم ذكر الندب المطلق بقضاء رمضان من انواع المطلق عن الوقت
اتباعا للتقويم واصول الفقه لشمس الائمة البرخسي رحمه الله واما فخر الاسلام البزدوي
رحمه الله فذكرها من انواع الوقت قوله في الصحيح من مذهب اصحابنا
رحمهم الله هذا احتراز عن قول الكرخي فان عنده على الفور دلنا الظاهر من
مذهب الشافعي بوانه على الفور واما عند عامة علمائنا رحمهم الله انه على
التراخي وحجتهم في ذلك ان قول القائل لغيره افعل كذا السباعة يوجب الايتمار على
الفور وهذا امر مقيد وقوله افعل بدون قوله ان السباعة مطلق وبين
المطلق والمقيد مغايرة على سبيل التنافاه فلا يجوز ان يكون ما هو حكم
المطلق حكم المقيد لان في ذلك الغاء صيغة الاطلاق وهو نظير تقييد
المحل فان من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على اول فقير يدخل عليك يلزمه
ان يتصدق به على اول من يدخل عليه من الفقراء ولو اطلق وقال تصدق بهذا
الدرهم على الفقير لم يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل عليه بل كان له ان
يتصدق به على اى فقير شاء لان الامر مطلق فكان في هذا اعتبار ظرف الزمان
بظرف المكان اذ الفعل لا يخلو عنهما فان قيل الامر يقتضي امكان
الاداء ولا امكان للاداء الا بالوقت فاول اوقات امكان الاداء مراد بالاجماع
حتى لو اداه على الفور كان ممتثلا بالامر فلا يبقى ما بعده مرادا لان ذلك ثابت
بطريق الاقتضاء والعموم لم قلنا اول اوقات امكان الاداء ليس
بمتعين اجماعا بدليل انه لو اداه في جزء منه اى جزء كان
امكان الاداء كان موجودا لا قاصرا فكان ممتثلا ضرورة بالامر المقتضي للاداء
قوله ظرفا للوجوب وشرطا للاداء فان قيل قوله شرطا للاداء مستغنى
عنه لانه يستفاد بقوله ظرفا للوجوب كالمحال شروط لان الشرط هو
ما يتوقف عمل العلة الى وجود كاشتراط ما لية المبيع في البيع واشتراط الملك
في الاعتاق والطلاق قلنا قوله شرطا للاداء يعترض جانب الفعل وقوله
ظرفا للشيء ان المفعول فكان الموجود غير الاداء ضرورة فلا يلزم من كون الشيء

ظرفا

امكان

ظرفا للشيء ان يكون شرطا للشيء اخر غيره والشيء يكون ظرفا للشيء ولا يلزم ان يكون شرطا
لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه لا يوجد بوجوده وهذا الظرف للمعيار فلا يلزم ان يكون
شرطا له وان كان ظرفا لامعيار الا ان المعيار هنا هو الوقت المثبت قدر
الفعل كالكيل في المكيلات فانه مثبت قدر المكيل وكان قوله لا معيارا احتراز
عن وقت الصوم فانه معيار على ما سيجيء ووقت الصلوة لما افضل عن اداء الصلوة
عن اداء الصلوة ما افضل لم يكن مثبتا قدر فعل الصلوة فلا يكون معيارا
فان قيد فعل الصلوة لا يثبت بالوقت بل بافعال تنشأ من الفاعل كالقيام و
الركوع والسجود فلا اثر لقدر الوقت في اثبات قدرها بوجه بل اذا قصر العبد
الافعال عن قليل منه يقصر واذا اطال ركنا بمضي الوقت قبل اداء ما بقي ثم لكل
واحد منهما احكام على ما يقتضيه الظرف والمعيار ومن حكم المعيار ان مضي
ينفي سائر الصيام عنه سائر شرعا ومنه النادي بنية مطلق الصوم و
منه جواز الاداء بوجود النية في اكثر النهار ولا يشترط وجودها
في اوله واحكام اخر وحكم الظرف على خلاف هذه الاحكام فنظير المعيار
اجير وحد فانه لا يصح اجارة نفسه من اخر ما لم تنقض الاجارة السابقة و
نظير الظرف اجير المشترك فانه لو اجر نفسه من رجل يخيط له هذا الثوب
قميصا بدرهم اليوم ثم اجر من غيره صحتا جميعا لان العمل استحق عليه في
الدار لا اتصال له بالوقت بخلاف ما اذا اجر نفسه يوما بعمل ثم اجر نفسه من
اخر لا يصح لما انه اجير وحد واستغرق اليوم للاجارة السابقة قوله حالا داء
يختلف باختلاف صفة الوقت هذا امارة كونه سببا لان الوقت متى كان
صحيحا يكون المؤدى كاملا ومتى كان ناقصا يكون المؤدى ناقصا لان الحكم ينبغي
السبب فيثبت على حسب ثبوت السبب كالبيع فانه متى صح يصح الملك
الثابت به فيختلف الملكان في الاحكام من لزوم البيع وخيار وطي المشتراة
وثبوت الشفعة وعدمها واعتبر هذا في الحسيات فان الضرب الشديد يوجب
الالم الشديد والضرب اليسير يوجب الالم اليسير فان قيل
اثر الوقت في تغيير الوجوب لا في الاداء فهذا لا يدل على كون الوقت سببا

لا وجب قلنا بل الاداء لما خرج بالاداء الناقص من العهدة علم ان
الوجوب قد صار ناقصا بنقصان الوقت فوق وفسد التعجيل قبله فكان
سببا فان قالت لم ينهض هذا لنفي ثبات السببية اذ الشرط شارك السبب
فان التعجيل كما يفسد قبل السبب فكذلك يفسد قبل الشرط كالصلوة قبل
الظهارة وغيرها قلت فيه اوجه احدها ان مثل دوران العصا الفساد
ولزومه في التعجيل قبل السبب لا يوجد الشرط فكم من شرط يصح الحكم
قبل وجوده كصحة اداء الزكوة قبل حولان الحول وصدقة الفطر قبل الفطر
ودخول البيت قبل استطاعة بالزاد والراحلة واما ما لا يوجد صحة
حكم ما قبل السبب اذ السبب بمنزلة الموجد للحكم باعتبار الايجاب باذن الشرع
والوجود للموجود بدون الموجد لا يلزم بعد ظهور الصانع وظهر كفر والثاني
ان هذا الوصف لتاكيد قوله يختلف باختلاف صفة الوقت الا ترى انه جعل
هذا الوصف ضميمة لما قبله وذكر كونه ظرفا وكونه شرطا بوصف في
كل واحد منهما غير مشروع باخر والثالث وهو الاوجه فانه لما امتاز
وقت الصلوة بالوصف الاول عن الشرط فان الشروط لا يتغير بتغير في
الشرط وامتاز بالوصف الاخر عن الظرف فانه لو ادى في اي جزء من اجزاء
الوقت يكون مؤديا ولا يتعدد بتعدد ثبت له معنى سواهما وهو السببية
كدليل التخصيص فانه يشابه النسخ والاستثناء فانهما لا يعملان و
لكن لما فارق كل واحد منهما باجتماع وصفيهما المتغايرين فيه اذا ميزا
لهما بهما ثبت له شان خلاف شانهما وهو التعليل قوله لان وجد
تاخير الاداء عن وقته اي لان جعل كل الوقت سببا يوجب تاخير الاداء عن
وقته وذلك لا يصح لانه حينئذ يكون قضاء لا اداء ولان الوقت كما هو
سبب فكذلك هو شرط ايضا فحينئذ يكون الاداء عند فوات شرط
الاداء والمشروط لا يتحقق عند فوات الشرط قوله او تقدمه
على سببه لانه اما ان يوجد في الوقت او قبل الوقت او بعده فان ادى
بعد الوقت يكون هذا تاخير الاداء عن وقته فلا يكون اداء بل يكون قضاء

ويسقط اعتبار جانب الظرفية وان ادى في الوقت او قبل الوقت يكون
هذا تقديما على السبب بعضا وكلا فالتقديم على كل السبب لا يصح وذلك
ظاهر لان الحكم لا يتقدم على السبب وايضا كون في الجانب الظرفية
كذلك التقديم على بعض السبب لان بعض السبب ليس بسبب كانت في
جانب الشرط لا يتعلق به شيء من الحكم فكان وجوده كعدمه حينئذ يكون فيه
هذان الفسادان ايضا فالحاصل انه لو ادى فيه جهة السببية يلزم تاخير
الاداء عن وقته لانه لا يتحقق المسبب ما لم يتحقق السبب بتمامه وذلك
بعد مضي الوقت وحينئذ يكون قضاء وذلك فاسد ولو ادى فيه جهة
جهة الظرفية حتى يجعل الاداء في الوقت يلزم تقديم الحكم على السبب
لانه ليس لبعض السبب حكم السبب فيكون الحكم متقدما على السبب حينئذ
وذلك فاسد ايضا وانما تشارك هذان الفسادان باعتبار جعل كل الوقت سببا
وما وجه يؤدي الى الفاسد فهو فاسد فلذلك لم يجعل كل الوقت سببا
قوله فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب اعلم ان الجزء الاول
اذا الوجب افاد الوجوب نفسه ويترتب عليه صحة الاداء لكن لم يوجب الاداء
في الحال وتغير وجوب الاداء اما بالاداء او بضيق الوقت وعند الشافعي
عرف الاداء بنفس دخول الوقت وفائدة الخلاف تظهر في موضع وهو
ان امراة اذا حاضت بعد ما ادركت اول الوقت بقدر ما يسع فيه فرض الوقت
وهي طاهرة يسقط فرض عنها عندنا وعنده لا يسقط بناء على ان ادا
يفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجبات البدنية
ولا وجه لانكاره لان نفس الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء
عبارة عن وجوب التفريغ واستحال ان يكون وجوب التفريغ عين الواجب
في الذمة عين شغل الواجب في الذمة وذلك لان وجوب التفريغ يستند على
سابقة الشغل فلو كان هو عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وان القول
بكون الشغل عين وجوب التفريغ مكان القول بان الوضع عين وجوب
الرفع وهذا محال الاداء المطلب ما وجب عليه بالسبب فالمطلب من

من العاجز قبيح يستدرك بكونه قادرا وان نفس الوجوب لما كانت لشغل
الذمة والايراد بها الفعل انما يحتاج اليهما لتحصيل الفعل لا لنفس الوجوب
الا يرى ان المديون المعسر يجب الدين في ذمته وان لم يقدر عليه وكذلك اتلف
يوم اهلل لنفس الوجوب حتى اذا انقلب على مال انسان فاتلفه يجب ضمانه
عليه وكذلك لو تزوج ولي له امرأة تجب نفقتها عليه وليس بها هل الوجوب
الاداء واستحال ان يكون ما يبتدئ القدرة عنه لا يستدعي بها وايضا ان
اصل الوجوب شغل الذمة بالواجب والايراد به الفعل والوجوب ثبت جبرا من
الله تعالى بشأ العبد او ابى فلو اذا لم يكن الفعل مرادا به لا يجب الاداء حال وجود
نفس الوجوب حتى ان الوجوب نفسه ثابت على النائم والمغمى عليه والمجنون
ولا يجب الاداء عليهم بالاجماع اذ لو وجب لافتقر الى القدرة التي يتعقب
يفتقر اليها الفعل ولا قدرة لهؤلاء فهم ولزوم الاداء بدون الخطاب
لا يجوز خطاب من لا يفهم فيتبين ان اصل الوجوب لا يوجب الاداء
قول رحمه الله يتنقل السببية الى الجزء الذي يليه اي الجزء الاول
ثم الدليل على نقل السببية انه اذا لم يتصل الاداء بالجزء الذي يتعين
السببية كان تفويتا كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخير من الوقت كان
تفويتا ولا وجه لجعله مفوتا ما دام الوقت باقيا لان الشرع خيره في الاداء
فرضنا ان هذا في المعنى تخيير له في نقل السببية من جزء الى جزء وكذلك
تغيير الاحكام فيما اذا سافر بعد مضي جزء من الوقت او اقام او طهرت المرأة او حاضت دليل على نقل السببية وكذلك خروج المكلف
عن هذه الفروض اذا بقي من العصر وقت الاحمرار دليل على نقل السببة فانه
لو لم ينتقل لما حرم بالاداء الناقص في الوقت الناقص كما لا يجوز قضاء
سائر الصلوات في ذلك الوقت ولا يقال انه فيه يتصرف في المشروع لانا نقول
ذلك الى العبد لانا نقول لما كان ذلك بتخيير الشرع ولم يكن متلقا من
العبد كان ذلك مضافا الى الشرع كما يثبت له ولاية الايجاب فيما كان
مشروعا من غير واجب بنذره قول لما وجب نقل السببية عن

الجزء الذي جعل كل الوقت سببا لوجود احد الشيئين جزاء المتقدم
على السبب ان اتى في الوقت رعاية لجانب الظرفية واما المتأخر الموجود
عن وقت ان لم يوجد في الوقت رعاية لجانب السببية ولا وجه لكل
واحد منهما اصلا كلم وليس بد من هذه الضرورة ان جعل بعض الوقت
سببا وليس بين الكل والبعض مقدار معلوم اعتبره الشارع نحو
الربع والعشر وغيرهما فوجب الاقتصار على الادنى فلما ثبت هذا فنقول
الجزء الذي يلي الشروع اولى لتعيين السببية فيه من غير لانا قرب
الى المقصود ولان الاجزاء اتصال المسبب بالسبب ولان جعل الشيء
سببا شرعا لنوع عبادة دليل شرف ذلك الشيء كشهر رمضان والبيت
والاولى من اجزاء الوقت لاستحقاق الفضيلة الجزء المتصل بالعبادة
المقصودة ولان النقل من الكل الى الجزء ليقع الاداء في وقته عقيبة
سببه وذلك هو الجزء الذي يلي الشروع ولان الجزء الذي يتصل به
الاداء موجود والميز احد شيء ما قبله معدوم وكذلك ما بعده والموجود
اولى للسببية من المعدوم ولان ذلك الجزء المتصل بالاداء لما كان صالحا
للسببية ومع ذلك افاده حكم السببية وجعل ما قبله سببا لما الميز
بين تضييع العقل وهو معنى قول لان ذلك يؤدي الى التحرج عن القليل
بلا دليل وهذا هو الاصل شرع في الصلوة ثم سبقه الحدث فانصرف
وهو متوضأ فاستقبله نهر وفرأى شمس اخر ابعد منه فترك الاقرب مع
صلاحيته للتوضي منه والذهاب الى الابعد مفسد للصلوة لاشتغاله بما
لا يعينه ثم فائدة هذه الاصول وهي نقل السببية من جزء الى جزء و
فصل وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمن اول الوقت الى اخر جزء من الوقت
وتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لترتيب تلك الاحكام التي تذكر بعد هذا
وذلك قوله وسر يعتبر حاله في الاسلام والبلوغ والعقل الى اخره قوله وعلم
من تقديره براي من القرا اي تقدير السببية على ما دليل كونه سببا قوله
اي ان يتضيق الوقت عند زفر رحمه الله قال زفر رحمه الله اذا تضيق الوقت على

على وجه لا يفضل عن الاداء يتعين السببيه في ذلك الجزء لا ترى
انه ينقطع خياره ولا يسعه التاخير بعده لكن قبل قوله لا يتغير بعد
ذلك بما يعترض من العوارض من سفر او حيض او نفاس لانها سعة التاخير
لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت لا ان ما بعده من اجزاء الوقت
لا يصلح لانتقال السببية اليه بل هو صالح عندنا حتى ينتقل السببية
الى الجزء الاخير من الوقت اذا لم يود فيتغير بعارض حتى لو سافر في
الجزء الاخير من الوقت سفر من الاربع الى الركعتين ولو حاضت المراة
او صارت نفساء يتغير من اللزوم الى السقوط قوله فيتعين السببية
فيه لما له الشروع في الاداء يعني يتعين السببية للجزء الاخير لو شرع
في الاداء وانما قيده بالشروع ليتاتى فيه تقريع كطلوع الشمس في الفجر
وغروبها في العصر والانتقال السببية الى الجزء الاخير وتعينه
للسببيه لا تقرر الى الشروع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف
بحسب احواله من الاسلام والبلوغ الى اخره وان لم يشرع في الصلوة في
الجزء الاخير لانه ليس ما بعده ما يحتمل انتقال السببيه اليه بخلاف
ما قبله فان الشروع في الصلوة يعين السببية للجزء المتصل بالشروع
ثم انما ينتقل السببيه الى الجزء الاخير اذا لزم عليه الاداء وانقطع
اختياره بضيق الوقت بقدر وقت يسع فيه فرض الوقت لا غير
لصلاحية كل جزء من اجزاء هذا الوقت اعني وقت التضيق للسببيه
واما لزوم الاداء وانقطاع خيار التاخير فللمعنى الذي ذكرنا هو ان
يتمكن من الاداء فيما هو ظرف الاداء وهو الوقت وهذا التمكن يفوت
بالتاخير بعده قوله فصار حالة في الاسلام والبلوغ يعني اذا اسلم
الكافر او اجر الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة واذا طهرت من
الحيض وايامها عشرة يلزمها الصلاة ولو كانت حائضا لا يلزمها
القضاء واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر وعلى
هذا البواقي قوله يسقط ذلك الفرض لانه ما وجب كاملا لانه ناقصا

بان

لان الجزء الذي يتصل بطلوع الشمس من الوقت قبيل طلوع الشمس سببا
صحيحا فيثبت به الوجوب بصفة الكمال فلا يتادى بالاداء بصفة النقصان
لان وقت طلوع الشمس ناقص وكان الاداء فيه ناقصا ايضا والحال انما وجب
عليه كاملا لان شروعه وقع في وقت كامل لان السببية انما يكون بالشروع
او بالجزء الاخير وقد شرع في الوقت الكامل فكان ما شرع كاملا ايضا ثم بطلوع
الشمس ما يودي به في ذلك الوقت كان ناقصا والواجب الكامل لا يودى بالناقص
كما اذا قرا اية السجدة راكبا فسجد وهو راكب بالايما يصح لانه وجب ناقصا
فيتادى بصفة النقصان ونظير الاول ما اذا قرا اية السجدة على الارض
ثم ركب فسجدها بالايما لا يودى لما ان الذي وجب كاملا لا يودى بالناقص
قوله ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدا الفجر الى اخره وجه الورود وهو
ان الكامل الذي وجب في ذمة المكلف بسبب شروعه في الوقت الصحيح
لا يودى بالناقص الذي نشا نقصانه من اعتراض فساد الوقت كما في اعتراض
طلوع الشمس في صلوة الفجر فانه يفسد صلوته وغير هذا موجود في حق
من شرع صلوة الفجر في الوقت الصحيح وهو اول وقت الفجر ثم اطال
صلوته الى ان غربت الشمس وهو في الصلوة ينبغي ان تفسد صلوته كما في
صلوة الفجر والحكم انما لا تفسد والجواب عن هذا على وجه يقع به الفرق
بين الصورتين هو ان الشارع جعل للعبد عند اية شغل كل الوقت بالاداء
فكان هذا من الشارع اذنا بجواز وعفوا للفساد الذي يتصل بهذا الاداء
بيان هذا ان الله تعالى مالك علينا ونحن مماليك وللمالك ان يتصرف في ملكه
كيف يشاء ثم انه تعالى امرنا بالشكر وفعل الخير بقوله تعالى ارسلوا وافعلوا
الله مولاه واعملوا الخير لعلكم تفلحون فموجب الحكم الشكر الغنية وموجب
فعل الخير طلب الفلاح فنعم الله تعالى يتجدد علينا كل ساعة وطلب الفلاح
دايم لا ينقطع فكان وجبهما وهو الشكر وفعل الخير بدوام ايضا لاستحالة
وهذا يقتضي ان يستغرق الاوقات كلها بالشكر وفعل الخير لكن الله تعالى
تفضل علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الوقت الى مصالحنا باوقات تفضل

على رمضان رحمة عامة وتيسيرا وتسهيلا فكان هذا التيسير والترفيه من
قبيل الرخص حيث تقدر من عسر الى يسر وباسقاط عدد المكلف به الاداء
وهو شغل كل الوقت بالاداء من العزيمة والرخصة اذا كانت للترفيه تبقى
شرعيته العزيمة وانما قيدنا بالترفيه وبقاء شرعيته العزيمة لما ان الرخص
التي تجب هي للاسقاط لم يبق العزيمة مشروعة لسقوط شرط صلوة المسافر
فرضا بسقوط العينية في المسبوق اداء وما كان شرعيته العزيمة باقية
كان الاخذ بالعزيمة اداء ما كان شرعيته العزيمة باقية لقطر المسافر ثم في مسئلة
العصر شغل كل الوقت بالاداء مع الاجزاء عن هذا الفساد الصادر عن
فساد الوقت وهو اجرار الشمس متعذر فالشارع لما جعل كل شغل كل
الوقت عزيمة مع علمه بان الاقبال على هذه العزيمة مع الاجزاء عن هذا
الفساد متعذر كان منه هذا عفوا للفساد المتصل بهذه العبادة عند
الاقدام العزيمة بخلاف صلوة الفجر فان الشارع لم يأذن بالصلوة وقت طلوع
الشمس وهو ناقص وكان اعتراضه مفسدا للصلوة وحقيقة الفرق بينهما
هو ان وقت العصر مشتمل على الوقت الكامل والناقص جميعا والعبد مأذون
بان يصلي صلوة الوقت فيهما فحينئذ يقع صلوته او بعض صلوته في الوقت
الناقص وكان جائزا باعتبار الاذن واما وقت صلوة الفجر فكله كامل
فلما شرع صلوة الفجر في وقتها وجبت عليه على الوجه الكامل باعتبار
شروعه في الوقت الكامل فاعتراض طلوع الشمس يكون فاسدا لان
وقت طلوع الشمس وقت ناقص وهو غير مأذون بالصلوة فيه فيفسد
صلوته لان الكامل لا يودى بالناقص ولا يلزم على هذا ما اذا اسلم الكافر
بعدما احمرت الشمس ولم يصل العصر ثم اداها في اليوم الثاني بعدما احمر
الشمس فانه لا يجوز لكن في اصول الفقه لشمس الائمة السرخسي رحمه الله
اذا مضى الوقت وان كان ناقصا جبار الواجب دنيا في ذمته بصفة
الكمال وهذا لان النقصان في الاداء متحمل بسبب شرف الوقت فاذا
فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه جابر للنقصان في الغايت بخلاف

كما

ما اذا كان الوقت باقيا فان فضيلة الاداء جابرة لذلك النقصان كما اذا
نذر ان يعتكف رمضان هذا فصام ولم يعتكف جاز شرطه الى الصوم القصد
لما ان يتوجه ذلك جاز بسبب شرف وقتها فان قيل لم يشكل
هذا لما اذا قرأ اية السجدة وقت احمرار الشمس فسجد لها في اليوم الثاني
في مثل ذلك الوقت اعني وقت احمرار الشمس فانه يجوز قلنا
لان سجدة التلاوة غير موقتة حتى يقال انه فات وقتها فيضاف الى
الكامل منه بل وجبت في الوقت الناقص وجبت بصفة النقصان فيبقى
لذلك فيجوز اداها في اي وقت شاء كما اذا شرع في صلوة التطوع
في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت اخر مكروه يجوز لما قلنا
والمسائل في نوادر المبسوط بخلاف المكتوبة فانها موقتة بتصور
بعد فوات الوقت ان يعود الحكم الى الكمال الاصلي لان الامر في المشروعات
هو الكمال والنقصان بالعوارض فورا اما اذا خلا الوقت عن الاداء
فالوجوب يضاف الى كل الوقت فان قلت الوقت مشتمل على الوقت
الكامل والناقص فلما مضى الوقت لماذا يضاف الواجب الى الوقت الكامل
دون الناقص مع ان الناقص كان اخر جزء منه وهو يقتضي ان يضاف
الى الناقص لان الاحكام تضاف الى اقرب الوقت الاسباب وجودا او ابدا
من ان يضاف اليهما كما هو وصف كل الوقت قلت انما كان كذلك لوجود
ان الناقص لا يتحمل جبر الكامل اذ الناقص موجود باصله دون وصفه
والكامل موجود باصله ووصفه والموجود اصلا ووصفا احق
وصف الكمال سالم له بلا معارض فترجح هو به والثاني ان الكمال في العبادة
اصل فكان اعتبار الكامل من سببها اولى من اعتبار الناقص منه و
الثالث ان الاصل في المشروعات ان يكون مشروعا على وجه الكمال و
كمال المشروع يستدعي كمال سببه ليكون المسبب موافقا للسبب و
الرابع ان الوقت الكامل من وقت العصر اكثر واغلب من الوقت الناقص
فكان اعتبار الاكثر الذي له حكم الكل في بعض الاحكام اولى من اعتبار

راجح على الموجود اصلا لا وصفا

الاقل الخامس هو ان الوقت لما مضى عاد الحكم الى الاصل وهو ان تضاف
الصلوة الى جميع الوقت حتى يقال صلوة الظهر وصلوة الفجر وعند قيام
الوقت انما اضفناها الى الجزء الذي يلي الشروع باعتبار ضرورة ان الاسقاط
الحكم على السبب او لا يتاخر بالفوت كما ذكرنا وتلك الضرورة انعدمت بمضي
الوقت عند فوات الوقت فاضيفت الى جملة الوقت غير موصوفة بالكراهة و
ان كان فيها جزء ناقص فذلك لا يتادى في اليوم الثاني في الجزء الناقص
وهو بمنزلة ما يجب بسائر الفرايض كصلوة الفجر والظهر هو الاصل عندنا انه
قدر به واضيف اليه هذا على طريق الشرع لما قدمنا قوله ما جعل الوقت
معيارا له وسببا لوجوبه فكان قوله قدر به دليل كونه معيارا لما ذكرنا ان
ان المعيار هو المثبت المعرف عند الاداء ان الصوم يطول ويقصر بتقصره ولا تفضل عن الاداء فكان معيارا وقوله
واضيف اليه دليل كونه سببا لان الاضافة دليل السببية لما
ان الاضافة للاختصاص واقوى وجود الاختصاص اضافة المسبب
الى السبب لان المسبب حادث به شرعا على ما مر في اسباب الشروع
قوله ان لا يبقى غيره مشروعا فيه لان الشارع لما اوجب ما هو
متعين في وقت متعين مع علمه بانه لا يسع فيه الا صوم واحد انتفى
غيره كالمكيل في الكيل قال الله تعالى اجل لكم ليلة الصيام الرفث الى
قوله ثم اتموا الصيام الى الليل بدا الصوم من الخيط الابيض ثم مده الى
الليل فكان صوم الوقت مستغرقا للجميع وقد لا يسع فيه غيره فكذلك
يصاب بمطلق الاسم اذ لو جدد يتحقق صوم رمضان بمجرد النية بان
ينوي الصوم مطلقا ولا يعين رمضان ولا غيره ومع الخطاء في الوصف
بان نوى القضاء او الكفارة في شهر رمضان وذلك لان المتعين في الزمان
كالمتعين في المكان يصاب باسم جنسه بان قال انسان ولم يكن في الدار
الا زيد يصح له ان يجيب ويصاب ايضا بالخطاء في الوصف بان قال
يا عمرو ويصح ان يجيبه ايضا فقلنا بانه تتادى بمطلق النية

باعتبار

باعتبار ان اطلاقه تعيين له ولو زاد في الوصف فان وافق محل المقصود
وان اخطا فهو آن قد اتى بالاصل وزاد وصفا لا خير فيه فبقي الاصل ولغا الوصف
لانه انما يعطل الصوم وزيادة فالزيادة باطلة لعدم محلها وبقي الاصل
وهو الاطلاق وهذا الصوم يتادى به فيصح ثم لما تعين هذا الوقت للصوم
الوقت لم يبق غيره مشروعا فيه او لا تصور الاداء صوم ين بامساك واحد
وما تتصور في هذا الوقت لا فضل عن المستحق حال فلا يكون غيره
مشروعا فيه وعن هذا قال زفر رحمه الله لما تعين صوم فرض الوقت مشروعا
في هذا الزمان وركن الصوم هو الامساك كان الذي تتصور فيه من
الامساك مستحق الصوم فيه فلا يتوقف الصحة على عزيمة منه بل على اي
وجه اتى به يكون من المستحق كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده
فبدا ان خاطه على قصبة الاعانة او غيره يكون من الوجه المستحق لتعينه
بيده له لنا نقول ان الواجب في باب الصوم عباده ولا تحقق للعبادة
الا بالنية فشرطنا مطلق النية تحصيلا للواجب بصورته ومعناه
فاما الخياطة ونحوها كرد المغصوب والودايع فيتصور بدون النية
ولان الامساك نفسه متنوع الى عبادة وعبادة وبعد ما امتاز لوجود
اصل النية لم يصح حينيذ ان تعيين الوصف فكان متنوعا باصله متعينا
بوصفه والمتعين يصاب بالاطلاق والمتنوع لا يصاب لمجرد الامساك
لان العبادة ما شرعت الا بصفة الاختيار فلو قلنا انه لا يحتاج الى
اصل النية لكان العبد مجبورا في كون الامساك عنه عبادة والجبر لا يجري
في العبادات وعن هذا قال الشافعي رحمه الله لما لم يتحقق العبادة بدون الاختيار
وهو النية يشترط هي في الوصف كما يشترط في
الاصل فكان مذهبنا وسطا بين المذهبين فوفر رحمه الله اسقط
بسبب الاصل والوصف والشافعي في مقابلته اشترط تعيين الاصل و
الوصف ونحن قلنا بتعيين الاصل ويسقط الوصف لان الاصل
في الدلايل اعمالها لا اهمالها فالصوم لا شك انه عبادة والعبادة

لا يتاتى بدون النية لتوقفها الى الاختيار ولقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فاشترطت النيه لاجل الصوم لهذا
ثم لا شك ان صوم رمضان ليس كسائر الصيامات في التعيين بل هو
متعين في وقته بتعيين الله تعالى فلا يكون اقل من تعيين العباد فلذلك
اصيب بمطلق النية ولا يلزمنا اشتراط المعينه في الصلوه عند ضيق
الوقت بالاصل والوصف لان التعيين ثمه تعارض من العباد فلا
يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت ظرفا للصلوه بخلاف الصوم
فان التعيين هناك بتعيين الله تعالى لا يعارضه فلا يتغير به اصل المشروع
وهو كون الوقت معيارا لاداء ذلك لم نشترط النيه المعينه لفرض الوقت في
الصوم بل نشترط هي لتفيير الصوم لنفع عباده قوله الا ان المسافر ينوي
واجبا اخر عند ابي حنيفه رحمه الله فان عنده يصح نيته لواجب اخر من
القضاء والكفارة لانه صرف الوقت الى الاهم وهو قضاء الدين فذلك كانه
ادى ما مات قبل ان يقضي ما عليه من الدين بعد علمه بعاقبة بسببه ولا
يعاقب بسبب صوم الوقت لان المسافر غير مطالب بوجوب الاداء بل
بحقوق تفسير الوجوب في حقه بشهود الشهر في الدين مطالب بوجوب الاداء
ولانه لما لم يكن الاداء مطلوبا منه في شهره صار هذا الوقت في حقه
مثل شعبان فالوجه الاول يوجب ان لا يجوز النفل لانه صار في الوقت الى
الاهم والوجه الثاني يوجب ان يجوز فصار فيه روايتان هما قولان ان
وجوب الصوم انما ثبت بشهود الشهر وفي هذا يستوي المقيم والمسافر
الا ان الشارع تمكن المسافر من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه فاذا
ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فكان صومه عن رمضان بكل حال
كالمقيم فصار الحرف الذي يدور عليه اختلافهما هو ان انتقاد صوم اخر غا
شا عندهما باعتبار تفسير شهود الشهر في هذا المقيم والمسافر سواء وعند ابي
حنيفه وانما نشأ ذلك باعتبار وجوب الاداء وذلك لم يثبت في حق المسافر
فلا يثبت الانتفاء فترجح ما قاله ابو حنيفه رحمه الله نظرا الى المقصود وهو

وهو المسبب وهما نظرا الى السبب قوله فالصحيح احتراز عن
قول المرخص فانه ذكر ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفه
رحمه الله وقال عيسى بن ابان الجواب في المسافر سهو وما ذكر بل الصحيح ان المريض
اذا نوى واجبا اخر يقع صومه عن رمضان كان اباحة الفطر له عند العجز عن
اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر قوله
عندنا اي عند ابي حنيفه وهو اختيار فخر الاسلام على البزدوي رحمه الله والمصنف
رحمه الله على قوله كما ذكر في اصوله ثم الترخيص للمريض انما ثبت اذا خاف
زيادة المرض او شدة الوجع بغالب ظنه او بقول الطبيب فان قلت كيف
زيد على النص بهذا القيد والترخص ثبت لمطلق المرض في النص كما في المسافر
قلت تثبت هذه الزيادة بالاجماع اما عند الشافعي رحمه الله فلخوف الهلاك او
بعضو منه وعندنا بخوف زيادة المرض وقد يزاد على النص بالاجماع كما
زيد الافطار في بعده الآية اعني قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعدة من ايام اخر قوله بكل حال
اي سواء نوى واجبا اخر من القضاء او الكفارة او نوى النفل او اطلق
النية بان نوى الصوم لا غير كان صومه عن صوم الوقت كما في الصحيح
المقيم قوله لان رخصة متعلقة بحقيقة العجز يعني المرخص في حق
المريض هو العجز الذي يمنعه عن المضي على اداء الصوم لا نفس المرض
متنوع الى ما يوجبه اي الفطر والى ما لا يوجبه اليه لان الحمية واجبة كل
دواء فاذا اصام انعدم سبب الرخصة في حقه فكان كالصحيح والفرض
وجد الصوم من الصحيح كان واقعا عن رمضان اي طريق وجد منه فكذا
المريض اذا صام لانه لما قدر على الصوم الحوا بالصحيح واما المرخص
للمسافر هو السفر وذلك لا يعدم بفعل الصوم ثم لما ابقى الشارع الرخصه
بالافطار وهو منفعة دنيا وية غير دائمة كان مبقيا في حقه ولاية
صرف هذا الترخص الى منفعة دينيه باقية اثرها ابدا بالطريق الاولى قوله
فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه اي الشارع نبه هنا باباحة الترخص للبدن

على اباحته للدين فقوله الحاجة الدينية اى تقيد التخصيص
الى حاجة الدينية بطريق الدلالة لان الترخيص لما ثبت لحاجة الدنيوية
والدينية اصلا ومقصودا وكانت هي اهم منها فتعدى اليها بطريق
الدلالة قوله ومن هذا الجنس اى من جنس ان الوقت اذا صار
معينا للصوم اما بالشارع كرمضان او بالعبد باذن الشارع يثاب
بمطلق النيه وبنية النفل وسوقف الامساك على المتعين ويجوز
بالنية من النهار فصار هذا الصوم المنذور في وقت بعينه من جنس
شهر رمضان كذا وجدت بخط مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله في
حاشية التقويم قوله في وقت بعينه احتراز عن النذر المطلق
وانه من قبيل المطلق عن الوقت على ما مر قوله صوم الوقت اراد به صوم
النفل فان صوم الوقت خارج رمضان هو النفل كالفرض في رمضان حتى
توقف مطلق الامساك في غير رمضان على النفل كما توقف في رمضان جلبه
ولهذا يصح النفل بنيه في النهار كصوم رمضان قوله لانه واحد
اى لان صوم الوقت واحد وقد قلنا ان اليوم واحد لا يسع فيه الا
صوم واحد لانه معيار له بخلاف وقت الصلوة للصلوة لانه ظرف لها لا
معيار لها واذا ثبت لهذا الواحد وصف انتفى غيره كما انتفى عن شهر رمضان
غير صيام الفرض لما انه كان واحدا وقد ثبت له وصف الفرضيه
فانتفى غيره عن المشروعية فيه كما انتفى عن الليل اصل الصوم لما انه تعين
للفطر فلم يقبل الصوم اصلا لتعينه للفطر فكذا في هذا لما كان المشروع في
الاصل واحدا وهو النفل اذا ثبت له وصف الوجوب لم يبق نفلا لانه
لا يقبل وصفين متضادين وهما النفليه والوجوب لان الوجوب ما يرد
فيه مواخذة والنفل ما لا مواخذة فاذا ثبت الوجوب انتفى النفل ضرورة
فصار من هذا الوجه واحدا وهو ان لا تبقى محتملا للنفل واما من حيث
انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا يخالف صوم رمضان لانه واحد
مطلقا فان قيل الكيف يكون الصوم واحدا وانه مشتمل على

امساكات كثيرة قلنا ذلك بحسب الحقيقة اما بحسب اعتبار الحكم فشيء
واحد الا ترى انه متى وجد المفسد في اى وقت كان يشيع في الكل والان
الجملة متى ثبتت بخطاب واحد صار الكل كشيء واحد كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانها طهروا فالاطهار لما ثبت واحد جعلت
الاعضاء كلها كالعضو واحد حتى جاز نقل البلة من عضو الى عضو وعن
هذا قيل اذا قال البايع للمشتري بعتك هذه الثياب او هذه الدواب او
هذه العبيد صارت كشيء واحد حتى لا يكون للمشتري قبول البعض دون
البعض قوله للكفارة اذا صامه عن قضاء او عن كفارة عليه يقع عما نوى
عن القضاء او عن الكفارة لان هذا اذا نوى للقضاء او الكفارة قبل
من الليل اما اذا نوى للقضاء او الكفارة في النهار قبل الزوال يقع عن
المنذور بالوقتي لانه لما لغت نيته في حق القضاء او الكفارة صارت نيته
هذه ونية النفل بمنزلة واحدة ففي نية النفل يقع صومه عن المنذور به
الوقتي فكذا في هذا واشار شمس الايمة السرخسي في اصوله قوله
صح التعيين فيما يرجع الى حقه اى الى تعيين حق الناذر فان صوم النفل
في كل يوم يسوى شهر رمضان حق العبد فان له ان يصوم كل يوم وهو يثاب
به غير صوم كل يوم من الايام يسوى شهر رمضان بالنذر واخرج ذلك اليوم
عن محلية صوم النفل الذي هو حقه كان له ذلك حتى لو صام ذلك اليوم لاجل
النفل لا يقع عن النفل بل يقع عن المنذور به واما لو صام ذلك اليوم الذي عينه
للصوم المنذور به نيته من الليل لاجل القضاء او الكفارة يصح نيته ويقع
عن القضاء او الكفارة لما ان محلية الايام كلها يسوى شهر رمضان في
الايام المكروه صومها للقضاء والكفارة ثابتة باثبات الشارع اما القضاء
فبقوله تعالى فعدة من ايام اخر واما الكفارة فبقوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام وبقوله فصيام شهرين متتابعين وهذه الايات غير
متعرضة لصحة ادائها اليوم ليوم دون يوم حتى لو خلينا ومجرد النظر
في اطلاق هذه الايات لقلنا في شهر رمضان صحة ادائها الا ان خص

منها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم صوم هذا الشهر
رمضان اخرى المفعول بحرى المفعول به حيث اوقع الفعل في ضمير محل الفعل
بدون الفعل كلمة في ارادة للاستيعاب ووقت الصوم معيار له على
ما بيناه بمنزلة الليل للكيل والمحقق المكيلات في حالة واحده في كيل
واحد فلما صرفت هذه الايام المذكورة في الآي اى ايام شهر رمضان صومه و
كذلك الايام المكروهة صومها خارجة عن الايام المذكورة في الآي كما ان صوم
القضاء والكفارة وجب عليه تاما فاذا كان مضرفا اى صوم مشروع اصلا ووصفا
وصوم الايام المكروهة صومها مشروع اصلا ووصفا على ما بيناه فبقي
الباقي على ما يقتضيه عموم اللفظ فيثبت محلية الايام للقضاء والكفارة
سوى ايام شهر رمضان والايام المكروهة صومها باثبات الشارع وليس
للعبد تغييرها اثبته الشارع لمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع
الصلوة تبطل هذه العزيمة لكونها مبدلة للمشروع ولمن اعاب شيئا اخر و
شرط الضمان على المستعير لا يصح لكونه تغيير المشروع فلذلك ههنا
قوله لحقه ذا اى حق جاء الشرع فلا يصح وجاصل اقسام الزمان
في هذا ثلاثة قسم لا يحقق فيه الصوم شرعا اصلا كالليالي وقسم يحقق
فيه الصوم شرعا اصلا لا وصفا وهو الايام المكروهة صومها نحو يوم الفطر
والنحر وايام التشريق وقسم يحقق فيه الصوم شرعا اصلا ووصفا
وبهذا القسيم على تعيين نوع يتعين فيه صوم الوقت حتى توقف الامساك
في اول النهار اجمالا الى ما قبل الزوال واصبح ناويا مطلق النية لشهر رمضان
لفرض الوقت وكسائر الايام بصوم النفل غير ان تعيين صوم الوقت في رمضان
لزيادة اختصاص للتعيين بتعيين الشارع فلم يراحمه سائر الصيامات بخلاف
سائر الايام على ما ذكرنا ونوع لم يتعين للصوم مشروع فيه وهو صوم القضاء
والكفارة ولكن احتمال الوقت اياه بشرع الشارع فلذلك لم يخرج الوقت عن
احتماله بتعيين العبد المندوب لانه ليس له تبديل المشروع لقصور ولايته وكمال
ولاية الشارع قوله والنوع الثالث الموقت توقت مثل تدبره

وتضيقه وهو الحج فوجه الاشكال فيه انه فرض العمر فعلى اعتبار انه يعيش
الى الشهر الاتية كان الواجب موسعا فلا يتعين عليه الاداء في السنة الاولى
وعلى اعتبار موته في السنة الاتية تعين عليه الاداء في السنة الاولى فاحتمال
الحياة والموت في الاتية على السواء فههنا صار مشكلا او نقول الحج عبادة
تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت بل يفضل الاوقات عن
اداياه فمن هذا الوجه يشبه الصلوة وكان الوقت ظرفا له لا معيارا وايضا لا يتصور
من الاداء في الوقت في سنة واحدة الا حجة واحدة فمن هذا الوجه يشبه الصوم
وكان الوقت معيارا له لا ظرفا فوقع الاشكال في وجوبه موسعا او مضيقا
بالنظر الى الوجه الاول وفي كون ظرفا له او معيارا بالنظر الى الوجه الثاني
ثم يترتب على ما قلنا حكمان صحة الاداء باعتبار الوقت ووجوب
التعجيل بكون الوقت متحيا ففي الحكم الاول اتفاق حتى من ادى في اى سنة ادى
لان ذكر الوقت من عمره وقد قشه عمره وفي الحكم الثاني اختلاف فعند ابي
يوسف الوقت متعين فيقع ادراك البسنة الثانية فلا يسعه التاخير و
باثم المخاطب بالتاخير عنده من هذه الاشهر من هذه البسنة كما يأثم
بتاخير الصلوة عن وقتها الا انه لا يكون قضاء وعند محمد رحمه الله الوقت
غير متعين ما بقي حيا فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته في عمره ويصير
عنده بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء شهر رمضان لان الحج فريضة العمر فيتادى
في بعض ازمنة العمر ولهذا شرع الحج حكما وقته نوعا من انواع اشهر
الحج من سنة من سنين العمر فصار بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء شهر
رمضان لان قضاء شهر رمضان فرض وهو يتادى في بعض ازمنة العمر وهو
الشهور دون الليالي ثم اليوم الذي ادركه لا يتعين في حق الفضائل بسعة التاخير
عنده بشرط ان لا يفوته في عمره فكذا هذا والدليل على ما قلنا حين عدم
وجوبه في البسنة الاولى مسلمان احدهما بقاء وقت الاداء فانه لو كان
البسنة الاولى متعينة فصار التاخير مفوتا لاداء الثانية صحة اداء
النفل في البسنة الاولى مع انه لم يشرع في السنة الواحدة الا حج واحد

بمنا طلق النيه عن حج الاسلام فان اللهم اني اريد الحج فينصرف الى ما
يقع عن فرض الوقت في الصلوة باطلاق النيه وان ضيق الوقت وغلب على
هذا الاسكال بقوله وجوازه عند الاطلاق الى آخره وبيان الجواب هو ان الصلوة
انما لم تتأد بمطلق النيه لان في ذلك الوقت صلوات مشروعة ولم يكن بعضها
اولى من البعض شرعا فاما فرض الوقت في باب الحج فمتعين بدلالة حال
المؤدي بالعرف من تيقظ لحج بيت الله تعالى مع المتاعب الشديدة و
المهالك المتعددة وعليه الفرض انه يؤدي الا للفرض فلما توجه الفرض بالعرف
انصرف مطلق تسميته الحج الى الفرض بدلالة حال المؤدي بدلالة العرف
كما اذا باع شيأ بدراهم انصرف المطلق الى غالب نقد البلد واذا كان في البلد
وان كان في البلد بساير النقود فاما اذا نوى النفل فقد جاء صريح يخالف الدلالة
فيصح لان عمل الدلالة ابدا انما يكون عند انعدام صريح يخالفه وكذلك لو اشترى
شيأ وصرح باشتراط نقد آخر يسقط اعتبار دلالة العرف غالب نقد البلد

فصل في حكم الواجب

وينعقد العقد بما صرح به فصل في حكم الواجب
بالامر مما فرع من احكام الموجب وهو الامر شرع في احكام اثره وهو الواجب
اعلم بان الواجب بالامر ينقسم اثني عشر قسما اذ هو في القسم الاول اداء
ونفسا خالا ان الاداء حامل واداء قاصر واداء يشبه القضاء والقضاء ايضا
ثلثة قضاء مثل معقول وقضاء مثل غير معقول وقضاء هو بعض الاداء وهذه
الاقسام الستة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد فصارت الجملة
اثني عشر قسما ويدخل فيها ايضا اربعة اقسام اخر كما ان القضاء يتنوع الى نوعين
ايضا كامل وقاصر فيجيء في حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكانت الجملة حينئذ
ستة عشر قسما على ما نحكي تقسيمه مفصلة قول الاداء وهو تسليم عين
الواجب بسببه الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها الباء في بسببه تتعلق بلفظ الواجب لا بلفظ التسليم اي تسليم عين
الواجب الذي وجب بسبب ذلك قوله الى متعلق بالتسليم اي التسليم الى
الى مستحق عين الواجب قوله القضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده

ولو عين الحج الحال بعد ما بقي من العمل مشروعا كما في شهر رمضان ولا
يوسع ان الخطاب باداء الحج توجه عليه في اشهر الحج من السنة الاولى
لانه وقت تقبل الاداء فيجب عليه الاداء واثم بالتاخير الصلوة عن
وقتها وقولنا ان الخطاب توجه عليه لا خلاف فيه وكذلك قولنا انها وقته
لا خلاف فيه ايضا حتى صح اداء الفرض فيها واما قولنا انه خبر فلان العام
صفة التعيين لوجود المزاحم ولم يوجد المزاحم لا تحقيقا ولا تقديرا لانه لم
يدرك السنة الثانية حقيقة وظرف الموت في السنة الثانية ظن بادر
بخلاف ادراك ايام اخر في قضاء رمضان لان اليوم الاول منها وان فات لكن
العود الى اليوم الثاني راجح لان الفجاءة نادرة في المنايا فالحقت بالعدم
فلما تمكنت المزاحمة فيه تقديرا انتفت الايام كلها فصار كانه ادركها
جملة حتما فخير منها ولا يتوسع ادراكها المزاحمة الحكمية فلذلك لم يأثم بتاخير
العصر عن اليوم الاول بل بفوت القضاء عن الايام كلها وذلك بالموت
قبل القضاء ولا يقال جانب الخير ترجح بالاستصحاب لانا نقول جانب
فوت المزاحم ترجح بالاستصحاب حكما وجوازا بمثله فلم يسلم الدليل
او نقول الاخذ بما ذكرنا اولى لانه اخذ بما هو الاحوط في العبادة قوله
وظهر ذلك في حق الماثم لا خبرا عن ظهر تعين الاداء في العام الاول في حق
اثم التاخير لا في حق انه لم يخرج عن العام الاول بتعين قضاء ولا في حق انه
يتنفل شرعا بالنفل بخلاف شهر رمضان فانه يثبت في حق هذه الاحكام
من الاثم بالتاخير اذا كان بغير عذر والقضاء عند فوته ونفل شرعا بالنفل
عند فوته لان التعيين هناك ثبت مطلقا فظهر اثر التعيين في حق
هذه الاحكام واما تعيين وجوب الحج في العام الاول فلضرورة ان لا يفوته
الحج لان ادراك العام الثاني مشكوك فيه فكان العام الاول في حقه بمنزلة وقت
الصلوة اذا ضاق الوقت حتى لا يتنفل بصلوة النفل واذا ضاق الوقت فكذلك
ههنا هذا التعبير لا يتفق مع التعليل ثم ورد على هذا التقدير اشكال
وهو انه لو كان العام الاول في حقه بمنزلة تضيق وقت الصلوة لما وقع

وهو حقه اى من عليه اما مرد الجار في مثل يتعلق بالا يسقط اى لا يسقط
الدين وه بسببه مثل من عليه قال عليه السلام رحم الله امرء يسهل البيع
والشرا يسهل القضاء يسهل الاقتضاء ويظهر هذا في الغصب فانه اذا رد
العين المغصوبة فات تسليم نفس الواجب عليه بسبب الغصب واذا رد
القيمة بعد هلاك المغصوب كان ذلك اسقاط الذلك الواجب بالمثل من حال نفسه
الذي هو حقه ثم تسليم العين في الافعال الموقتة انما يكون عند قيام وقتها
لانه اذا لم يقم كما وجبت كما في تسليم المغصوب في الغصب فكان اداء قاصا
اذا فات وقتها فلم يبق كما وجبت ولكن الذي وجب اذا كان عليه مثل الصلوة
للصلوة والصوم للصوم كان قضاء باعتبار انه لم يبق عينه وانما اسقط ذلك
الواجب بشبه يماثله ثم قد يستعار احد العبارتين في الاخرى قال الله تعالى
فاذا قضيت الصلوة اى اديت لان صلوة الجمعة لا تقضى ويقال ادى كل
ما كان عليه من الدين اى قضى لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها لانه لا
يتصور قضاء عين الدين لان الدين عبارة عن وصف شرعي في الذمة يظهر
اثره في مجرد المطالبة وما يؤديه المديون اعيان وجواهر والجواهر لا يكون
عين الاوصاف ولكن ما يؤديه المديون مثل الواجب الذي هو مثل له ما دام
حيث المالية وان لم يكن مثلا له حقا لاقوى وهو حقه اى ذلك المستحق
انما هو اداء الموجود الذي هو ينتفع به من غير وجوب عليه فذلك كالنفل حتى اذا
لم يكن له مثل عنده يسقط اذا عجز عن تسليم عين الواجب وهذا قلنا من
فاتته صلوة من ايام التشريق فقضاها بعد ايام التشريق لم يكبر عقيبها لان
الجهر بالتكبير دبر الصلوة غير مشروع للعبد في غير ايام التشريق بل هو منهي
عنه لكونه بدعة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله قول
واختلف المشايخ رحمهم الله في ان القضا هل يجب بنص مقصود ام بالسبب
الذي هو موجب الاداء قال بعضهم بانه يجب بذلك السبب محتاج في هذا الى
زيادة كشف وبيان لزيادة غموضه وهي انه ذكر او لا لفظ النص ثم لفظ
السبب ثانيا وثالثا والسبب غير النص هو الكتاب او السنة وهو غير

غير موجب لنفس الوجوب ابتداء حتى لو حكم الحقيقي بشيء وانما الوجوب
بايجاب الله تعالى الا ان ايجاب الله تعالى عباده عقلا قام الله تعالى
بوافقه القديمة ورحمته العميمة الاسباب الظاهرة من حدوث
العالم وحدوث الشمس وهلال النصاب في حق وجوب الاعمان حد الصلوة
والزكوة مقام ايجابه الغيبي تيسيرا على العباد على ما جرى في اسباب
المشروعات والنص يدل على ان ذلك سبب له اى علة وجب به في
حق العباد فكان المراد من السبب الذي ذكر ههنا غير مرة العلة لان
السبب الحقيقي لا يضاف اليه الحكم على ما جرى في بيان السبب والعلة
ان شاء الله تعالى ويعلم ان معنى قولهم في ان القضا يجب بنص
مقصود اى بسبب مقصود ولكن النص المقصود يقرر ويعلم ان
القضا بسبب مقصود فاضاف الوجوب الى النص باعتبار تقريره واعلامه
بان السبب كذا لهذا وكذا لهذا لان السبب الحقيقي هو النص اولان
الحكم ما ثبت بسببه وطلب بالنص اداؤه قام النص مقام السبب
فاطلق اسم النص على السبب لذلك وهذا كما يقال ان وجوب الصلوة
والزكوة ثبت بقول الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهذا
تساهل وتجوز في اللفظ بل وجوبها بدلوك الشمس وهلال النصاب
وهذا النص مطالبة لما ثبت على الذمة بسببه كثمن يجب على ذمة المشتري
بسببه وهو الشراء ثم يطالب باداء ما وجب عليه بالشراء السابق وكذا
يجوز الاعلام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في العبادة اصوله بقوله عرفنا
ان الوجوب اى وجوب القضاء بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى فعدة
من ايام اخر اى ان وجوب القضا بسبب جديد وهو التفويت غير
سبب الاداء وهو شهود الشهر ولكن لما علم شرعيته وجوب القضا
بنص مبتدأ اضاف الوجوب اليه والدليل على هذا ما ذكر شمس الائمة
بعد هذا بورقة في مسئلة الاختلاف بقوله بان وجوب القضاء
بدليل اخر وهو تفويت الواجب في الوقت بعد مضيه قد صرح الامام

الارسانبدى فى مختصر التقويم على هذا فقال ثم اختلفوا فى ان القضاء
يجب بالسبب الذى يجب به الاداء ام بسبب على حدة واما المخالفون فهم
العراقيون فمما ذكره الامام المبرخسى رح والشافعى رح واصحابه فيما ذكره
الامام الارسانبدى رح تفريع المسايل على هذا الخلاف ودليل على صحة ما
ذكره الارسانبدى فالحاصل ان شرعية القضاء فى غير المنصوص عليه اعنى
بالمنصوص عليه الصلوة والصوم هل يتوقف الى ورود نص اخر مقصود
لاعلام سبب اخر سوى سبب الاداء ليعلم به شرعية القضاء ام سبب
وجوب الاداء كاف لبقاء الوجوب فى القضاء عندنا بسبب وجوب الاداء
كاف لبقاء الوجوب فى القضاء مستدلا بما بمعنى النص الذى ورد فى شرعية
قضاء الصوم والصلوة على ما نبين وعند المخالف لابد من سبب اخر مقصود
ثم المحققون للمخالف هم ان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراى
فى معرفة كيفيات العبادة وكميتها اذ العقل وان عرف اجمالها بان شكر
المنعم حسن وكفر النعمة قبيح وادرك ان التعظيم لله تعالى حسن وتركه قبيح
ولكن لم يدرك ان التعظيم وشكر النعم بماذا يقع واذا كان كذلك فالامر اذا كان
مقيدا بوقت كان العمل المامور به بعبادة مقيدا بذلك الوقت ايضا اذ الاجماع
منعقد على ان اداءها فى الوقت افضل من القضاء فى غيره لانه ذهب فضل الوقت
الا يرى الى قوله عليه السلام من فاتته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر
جله والصمان يعتمد امثاله فهذا يتبين ان قوله تعالى فعدة من ايام اخر فى
حق قضاء الصوم وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فى حق قضاء الصلوة ورد اغير معقول المعنى لاثبات ما ادعياه من
ان وجوب القضاء لا بد له من دليل مبتدا وهذا لان ايتاء اجير وجد فى
وقت معلوم لعمل مضى ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفيس لاقامة العمل بحكم
ذلك العقد وذلك لان فى التضييع على الوقت اظهار فضيلة الوقت فاذا
فات انما يفوت على وجه لا يمكن ادراكه فلا يجب القضاء لعبادة ليس عند المولى
مثلها النقصان تمكن فى الصلوة بترك الاعتدال فى الاركان لا لتضمن شئ سوى

الاثم والدليل على هذا ما اجمعا فيمن نذر ان يعتكف شهر رمضان فجامع
ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه فى الرمضان الثانى لا يجزيه عن المنذور ولو
كان وجوب القضاء بمثابة وجوب الاداء وهو الاصل بالوفاء بالنذر لجاز
لان الثانى مثل الاول فى ان شرط الاعتكاف الواجب هو الصوم الذى
ثبت ضمنا فيهما جميعا لا مقصدا ولما لم يجز علم ان وجوب القضاء بدليل
اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت وهذا السبب يوجب الاعتكاف دينا
فى ذمته فالتحق باعتكاف وجب بالنذر مطلقا عن الوقت لان التفويت
لا يتغير وقتادون ان يوجب القضاء فى الاوقات كالنذر المطلق عن الوقت
بان قال لله على ان اعتكف شهرا وهنالك اجوز فى رمضان لما قلنا
فكذلك ههنا والذى هشا بنا على ان القضاء يجب بالسبب الذى يجب به الاداء
عند فواته لان الشرع لم ينص على القضاء فى الصوم والصلوة وكان المجزى
فيه مجهولا وذلك لان الاداء كان مستحقا عليه فى الوقت بسبب معلوم
ان المستحق به لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط المستحق او بتسليم
المستحق عليه ولم يوجد كلاهما فبقى عليه بعد خروج الوقت لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطا لاداء الواجب فى الوقت لانه اذا خرج الوقت ولم
يسلم فقد ترك الامتثال وترك الامتثال لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو
مقرر عليه قضاؤه فيحاله قدرة على اتيان مثله من عنده كما فى حقوق
العباد اداء الوقت ليس هو المقصود هو العبادة ومعناها العمل خلاف
هوى النفس تعظيما لله تعالى وذكر لا يختلف باختلاف الاوقات وانما يسقط
فضل الوقت باعتبار عجزه عن تحصيل تلك الفضيلة وهو معنى قولنا العجز وما
هو المقصود وهو العبادة مقدور له لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
فيبقى هو مطالبا باقامة مثلها عليه فيسقط الفضل للعجز ولا يسقط
القضاء للقدرة عليه الا يرى ان غصب المثلى يوجب المثل صورة ومعنى
فاذا عجز عن تسليم الصورة يسقط عنه للعجز ويجب عليه ما هو
المقصود وهو القيمة لان المقصود من الاموال ماليتها وهى تقوم

ولقيمة ومن ثم قيل انه اشليه فيما فاته وجب عليه القدر الذي فاته عليها فلما كان كذلك
في حقوق العباد ففي حقوق الله اولى لانه ألزم كذا في التقويم فاذا عرفت هذا
المعنى في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة على ما ذكرنا تجري به الحكم الى
الفروع وعلى الواجب بالنذر الموقت من الصوم والصلوة والاعتكاف في
قال شمس الائمة السرخسي وهذا اذا صلوا خمسا فانهم والوان قوما فاتتهم
صلوة من صلوات الليل تقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم
من صلوات النهار تقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر
تقضاها بعد الاقامة صلى اربعا ولو فاتته حين كان مقيما قضاها في السفر صلى
اربعا وجميع هذا يقرر ما قاله علماء المشايخ حيث يقضي بصفة كانت في الوقت
وبغيت تلك الصفة وبقاء ما ثبت لا يفتقر الى دليل بل ينصاف الى الوجب السابق
لعدم المزيل واما الجواب عن الاعتكاف فان اصل النذر اوجب عليه الاعتكاف
تابع له والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الجلوة التزام للوضوء ثم
لما كان نذر الاعتكاف مطلقا انصرف الى ما يصح فيه واعتكف شفعا
من صوم مقصود للاعتكاف لان الشروط يراعى وجودها تبعا لا وجودها قصدا
ثم وجب عليه وقت الصلوة وهو متطهر لا يجب عليه الطهارة الا ان يريد
الشروع فيها عن الطهارة والصوم فان من نذر بالاعتكاف مطلقا لا يجوز
اداؤه في رمضان الا بصوم مقصود للاعتكاف ومن نذر بالصلوة مطلقا
يجوز اداؤها بالطهارة لاجل الملكوبة فوجه الفرق ان الطهارة شرط محض
للصلوة حتى لم يصح النذر بها لكونها غير مقصودة فيشترط لنفس وجودها
لا وجودها قصدا في جميع الصور كما في سائر الشروط من ستر العورة
واستقبال القبلة فيجوز احدهما عن الاخر واما الصوم فعبادة مقصودة
حتى وجب بالشروع والنذر فلم يجز شرطا للاعتكاف فيثبت فيه وصف كونه
متتابعا فان وصف الشرطية وهو ينبئ عن كونه تبعا ووصف كونه مقصودا
وهو ينبئ عن كونه متبوعا تقابلا بصحة النذر باعتكاف شهر رمضان

وليابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما اذا نذر الاعتكاف
بشهر رمضان نظرا الى جانب الشرطية وبعدم نيابة صوم الوقت عن
صوم الاعتكاف فيما اذا كان نذر الاعتكاف مطلقا نظرا الى جانب كونه مقصودا
واعلم بان هذا على التفصيل لانه حينئذ يلزم ترك العمل باحد الجانبين اصلا وذلك لانه اذا ناب
صوم رمضان عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مطلقا فانه ينوب عن
صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مقيدا بشهر رمضان بالطريق الاولى
لانه لا يزيده الا وكادة في النيابة ثم لما جاء ولم يعتكف بقي وجوب الاعتكاف
في ذمته بصار كانه نذر الاعتكاف مطلقا من غير تعيين وقت وجاء ذلك
النذر نفسه موجبا للصوم القصير للاعتكاف كان الاعتكاف الواجب يقتضي
صوما للاعتكاف والاعتكاف الشرعي اجابه وهو الصوم المقصود لاجل
الاعتكاف وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت
وهو وقت الاداء وما ثبت بشرف الوقت قد فات فلا يخرج ذلك النقصان الصوم
القصير ثم لا يعود ذلك النقصان بعود الوقت في رمضان الثاني لجبر الجابر
لان القضاء وجب بسبب اخر ثم قال العلامة المشايخ اجوط الوجهين وهو
وجوب القضاء بصوم مقصود على تقدير الفوات والقوات وعلى تقدير
هو لا يجب على تقدير القوات لان الحكم اذا تعلق بالتقويت لا يثبت بالفوات
لانه دونه كالعبد الجاني اذا مات لا يجب الضمان على المولى ولهذا قال ابو يوسف
فيما يروى عنه انه لا يجب قضاء الاعتكاف لانه لو قضى الاعتكاف بصوم مقصود
يرجو القضاء على الاداء ولو لم يصم لكان الاعتكاف الواجب بلا صوم وهو
غير مشروع حتى انه لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء صوم رمضان
خرج عن المنذور لوجود الاتصال بصوم رمضان فيما قضاء كذا ذكره شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في كتاب الصلوة في فصل المسايلة وهو قوله لانه لما افصل
الاعتكاف عن صوم الوقت الى اخره ولم يقل في الصلوات الاعتكاف عن شهر رمضان
هذا يعلم ان اتصال الاعتكاف بصوم رمضان هذا ادا وقضاء خرج عن
عهدة المنذور ثم لو كان المحالف الشافعي رحمه الله بلغه واتباعه على ما ذكره الامام

ثم قام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء
بعد فراغ الامام فهو موافق يشبه اداؤه القضاء في الحكم لان باعتبار بقاء
الوقت هذا اداء لكونه تسليم عين الواجب ولكن من حيث انه يتدارك ما فاته
مع الامام حقيقة كان قاضيا لان الذي يأتي به بعد فراغ الامام ليس عين الذي
تحرم مع الامام اذ لا امام امامة حسا وعيانا فكان ما يأتي به بعد فراغ الامام
مثل ما تحرم مع الامام حكما حتى لا يلزمه القراءة ولا يلزمه سجود السهو
لو سهى فيه كما لو كان خلفه حقيقة لان القضاء حكم الغائب وصفة الغائب حال
الاداء في حق المقتدي كانت هذا فكذا في حالة القضاء لما قلنا ان القضاء انما
يجب بالسبب الذي وجب الاصل فلم يتغير الاصل لا يتغير المثل وهو القضاء
وعلى هذا الاصل لو ان مسافرا اقتدى بمسافر ثم خلفه ثم استيقظ ونوى
الاقامة وهو في موضع الاقامة او سبقه الحدث فرجع الى مصره وتوضأ فان
كان ذلك قبل فراغ الامام من صلوته صلى اربع ركعات وان كان بعد فراغه صلى
ركعتين لانه بمنزلة القاضي في الامام حكما فلا يتغير القضاء ما لم يتغير الاصل لان
القضاء بحكم الغائب وقبل فراغ الامام نية الاقامة اوجد حول موضع الاقامة
مغير للفرض في حق الاصل وهو الامام فيكون مغيرا في حق من يقضي
ذلك الاصل وبعد الفراغ نية الاقامة اوجد حول المصر غير مغير للفرض في حق
الاصل فلذلك لا يتغير في حق من يقضي ذلك الاصل بخلاف المسبوق فانه يصلي
اربعا في الوجهين اذا وجد المغير لانه موجود في اتمام صلوته باعتبار بقاء
الوقت فان قيل الشرع جعل المسبوق قاضيا بقوله عليه السلام
وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله موديا قلت بيمناه قاضيا مجازا لما
في فعله من اسقاط الواجب وقد عرف ان استعمال احد المجازين مكان
الاخر جائز [illegible] مجازا لانه بيمناه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن انما جعلناه موديا باعتبار حاله قوله والقضاء نوعان الى القضاء
المحض يعني ان ما لا فائت القضاء ثلاثة انواع بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء
بمعنى الاداء قوله كما ذكرنا اي قضاء الصوم والصلوة فان الصوم مثل الصوم

الا بيانه ثم يظهر ثمرة الخلاف في المسايل التي ذكرنا من فوات الصلوة
حالة السفر وقضايا في حالة الاقامة او على العكس وغيرها ولو كان المخالف
من اصحابنا يظهر ثمرته في خلاف ابي يوسف على ما ذكرنا انفا من عدم وجوب
قضاء الاغماء والله اعلم والكلام في القدرة في قوله لان بقاء اصل الواجب
بالقدرة يتعلق بالبقاء والكلام في العجز يتعلق بقوله وسقوط وقوله امر
معقول خبر ان اي بقاء اصل الواجب لاجل القدرة وسقوط فصل الوقت
للعجز امر معقول واعلم ان اصل الخلاف انما نشأ من ان المنصوص عليه
في قضاء الصوم والصلوة هل هو ظاهر للتعليل بكونه معقول المعنى حتى
يعلل هو فيتعدى حكمه الى غيره بعلة جامعة بينهما ام لا فعند العامة قابل
للتعليل وعندنا غير قابل الى هذا اشار في التقويم قوله رحمه الله وفيما اذا
مر ان يختلف الى آخره جواب اشكال يرد على قول العامة على ما ذكرنا من
بيان الاشكال والجواب قوله ثم الاداء هو المحض اي الكامل الذي ليس
فيه شائبة القضاء اعلم ان تحقق اداء العبادات الموقتة كالصلوة يكون
في الوقت وفي غير الموقتة كالزكوة يكون الاداء في العمر لان جميع العمر فيه
بمنزلة الوقت فيما هو موقت ثم هو انواع ثلثة على ما ذكرنا فالكامل منه
هو ما يودي الانسان صفته على ما شرع مثل الصلوة بالجماعة والقاصر
منه هو ما يتمكن النقصان في صفته كصلوة المنفرد قوله الا ترى ان الجهر
ساقط عن المنفرد اي وجوب الجهر ساقط اما نفس شرعية الجهر في اداء
المنفرد فباقية واما جاز يسقط الجهر علامة نقصان الاداء لان وجوب الجهر
بالقراءة من علامات الاداء الكامل ولما سقط وجوب الجهر عن صلوة المنفرد
علمنا به نقصان الاداء ولان الجهر عزيمة في صلوة يجهر بها لان العزيمة هي ما
وجب عملا بحكم انه الهنا وعن عبيده ولا يكون مبنيا على اعذارنا والعزيمة
اذا بقيت شرعيتها هي افضل من الرخصة فكانت الصلوة التي فيها العزيمة
اولى من الصلوة التي فيها الرخصة وكان عزمه دلالة نقصان الصلوة
قوله وقد قال الله حتى الى آخره يعني لو اقتدى رجل بامام في اول الصلوة

والصلوة ومثل الصلوة قوله ومثله غير معقول قلت الامام العلامة مولانا
شمس الائمة الدين الكردري رحمه الله يعني غير المعقول ما لا يدرك بالعقل لان
ليس خلاف العقل في الواقع لان العقل حجة من حج الله تعالى كالسمعيات
ومحال ان تتناقض حجه فانه من امارات الجهل والسفه ثم بين الصوم و
الفدية لا يدرك المماثلة بل بينهما مضادة لان الصوم جمع النفس عن الفدية
شيء يفضي الى شباع الجايع وكذا لا يدرك المماثلة بين النفقة وهي حال عين
وبين افعال الحج وهي اعراض وصفات فلن الشرع جاء بجواز الفدية عن الصوم
واقامة النفقة مقام افعال الحج فيعمل بما ورد به الشرع ويعتقد ان بينهما مماثلة
يعلمها الشارع حتى اقام الفدية والنفقة مقام الصوم وافعال الحج ولكن لا
ندرك تلك المماثلة من غير تعدية من المنصوص عليه الى غيره قوله ثبتنا
بالنص اما الفدية فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا تطيقونه وهذا
مختص بالاجماع كما ذكره فخر الاسلام لان اول الاية قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وهذا الاحكام الصوم ثم اعقبه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فلو اجري على الظاهر يلزم تغيير المطيق على الصوم ويلزم الصوم على غير المطيق
على الصوم عملا بقوله فليصمه يفضي الى عكس المعقول ونقض الاصول فلهذا
قلنا بان الكلام مختصر ومعناه قاله ابن عباس رضي الله عنهما اي يطوقونه
ولا يطيقونه حتى يتردد في الاصول ويتفق المنصوص والمعقول ومثل هذا
الاختصار قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا الا ان البيان للهداية
لا للاضلال وحذف مثل هذا في موضع لا البابين فيه وهذا من قبيل ذلك على
ما ذكرنا واما الاحاج فبحديث الخثعمية وهو ان امراة خثعمية قالت يا رسول
الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افحج عنه
فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت
نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل لانه الكريم وارحم و
حينئذ دليل ان الحج وجب على ابيها وهو امرها بالحج حيث قاس دين رسول الله صلعم
فحج الحج على قبول الدين وقبول الدين انما يلزم اذا كان بامر من عليه الدين

فاما

فدلل

فاما اذا كان بغير امر من عليه الدين فحق الدين باخيار ان شاء لم يقبل قوله لكنه
يحتمل ان يكون معلولا لهذا جواب اشكال مقدر وهو ان الفدية اذا كانت ثابتة بنص
غير معقول المعنى فكيف تعدت من الصوم الى الصلوة ومن شرائط القياس ان
يكون الاصل معدولا به عن القياس وغير معقول المعنى معدول به عن القياس لانه اذا
لم يعقل معناه لا يمكن تعليله للقياس قوله والصلوة نظير الصوم من حيث
ان كلا منهما عبادة بدنية قوله بل اولى منه لان الصلوة عبادة بذاتها
لانها حسنة لمعنى في نفسها لانها تؤدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم
عبادة بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء لتراضها وهو وسيلة الى العبادا
فبذاته المقصود الذي هو عبادة بدون الواسطة اعلى من ذاته الوسيلة التي
هي عبادة بالواسطة فكانت الصلوة اجدر برعاية واحق بحفظها من الصوم فكان
ورود الفدية في الصوم ورودا في الصلوة فان قلت هذا التقرير يوجب كمال
ان جواز الفدية في الصلوة ثابت بطريق الدلالة والحكم في الدلالة قطعي كما عرف
في قطعية حرمة الضرب والشتم في حق الوالدين لذلك وجب الحدود والكفارات
بدلالات النصوص فكيف قال مع هذا الدليل الذي يوجب جواز الفدية في الصلوة
قطعا للنفي يحتمل قلت الاولى ههنا الالحاق على وجه الاحتمال الاعلى وجه القطع
كما في دلالة النص لوجهين احدهما ان الحكم في الاصل وهو الامر بالفدية في الصوم
ثبت على خلاف القياس لما ذكرنا من المخالفة والمضادة بين الفدية والصوم خلاف
دلالة النص التي ذكرت فان الحكم في العبادة ثبت على وفاق القياس كما في الحدود
والقصاص وحرمة التافيف الا ان موضع الدلالة لما كان مساويا لموضع
العبادة من كل وجه او اقوى منه في استحقاب ذلك الحكم سميناه دلالة النص
واقتباسا والحكم اذا ثبت بالعبادة بخلاف القياس لا يتعدى الى غيره وان كان
ذلك الغير في استدعاء ذلك الحكم اقوى منه حتى ان القهقهة في الصلوة لم
تتعد الى النظر الى المحرم وان كانت الجناية في النظر اكثر بخلاف
المفطرات الثلاث للصوم حيث يلحق بعضها ببعض عندنا اذا وجدت في
بقاء الصوم في حالة النسيان وفي الكفارة في حالة العمد لما ان كلا منها مساو

مساويا للاحرى من كل وجه في الاباحة والحظر والحمل والقصد على ما مر والحكم
اذا ثبت خلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه
فحينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة لا بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة
ذات افعال واقوال توجد بالجوارح الظاهرة والصوم رياضة باطنيه فلا
يتشابهان ويان من هذا الوجه والثاني ان تغير الاهمية غير كاف في وجوب القضية
في الاهم فان الايام الاهم منهما جميعا فلم يتغلب وجوب القضية فيه ثم لما ثبت الاهمية
فيما نحن بصدده احتمل ان يكون ذلك من الامر الذي له اثر في استدعاء ذلك الحكم
كما في جرمة الضرب والشتم لاحتمال ان يكون عبادة النحر هناك وفاق التعليل كما
في قوله تعالى ولا تقل لهما اف واحتمل ان لا يكون ذكره وراى هذا المعنى اشار
بقوله للنفل حتى احتمل ان يكون معلولا لقوله رجونا القبول من الله تعالى
اى لجواز ان القبول من الله غير مقطوع به لغير الله في جورة ما ولكن القبول
يذكر ويراد به الجواز لملازمة بينهما ظاهرا قال عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة
امرء حتى يضع الطهور مواضعه اى يجوز عند الله تعالى قوله فاذا تطوع
به الوارث اى تطوع الوارث باداء القضية في الصوم من غير ايصاء الموصى وكان
تطوع الوارث في الصوم نظير امر الموصى في الصلوة بالفدية في ان كلا منهما
مرجو الجواز واما الجواز فيما اذا امر الموصى باداء الفدية في الصوم فمقطوع
به لشبوته بالنص وتطوع الوارث بالفدية في الصلوة غير مرجو الجواز لاحتياطه
عن الامر بالفدية في الصلوة كما في الصوم تطوع الوارث بالفدية عن
الامر بها قوله ولا يوجب التصدق هذا جواب لاشكال مقدر وهو
ان ما فات عن وقت اداية ولا مثل له نفلا عن المقوت يسقط لا عن ضمان
كتعديل الاركان وفضل الوقت في الصوم والصلوة والاراقة ليست بقربة
في غيرايامها وهو ايام النحر فينبغي ان يسقط اصلا لا عن ضمان وقد اوجبتم
التصدق بالشاة فيما اذا كانت قائمة بعد ذهاب قيمها وقيمتها اذا فاتت
فاتيته فاجاب عنه وقال الاصل وجوب التصدق على وجه القضاء عن
الاراقة وقيامه مقامها بل باعتبار احتمال كان التصدق وهو الواجب
الاصلي

الاصلي في ايام التضحية لانه هو المشروع في باب الاموال لما عرف ان شكر كل نعمة
يجب الانجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر نعمة سلامة الاعضاء بالخدمة
وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن وهذه من الواجبات
المالية فينبغي ان يكون كذلك الا ان الشارع نقل من الاصل الى التضحية في ايام
النحر تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام و
لهذا كره الاكل قبل الصلوة وحرم الصوم في هذه الايام لان معنى الاعراض
اتم في الصوم من تعجيل الافطار لانه ليس فيه الا بدية الاكل بخلافها فلا
يثبت الاعراض والمال بالتصدق يصير مرادا ويباح للناس لكونه آلة ليتقوت
الذي هو بمنزلة الماء المستعمل ولهذا حرمت الصدقة على رسولنا صلى
وعلى من شب الله تعظيما لمكانه والله تعالى لا يضيق عباده بما هو خبيث فنقل
الواجب من عين الشاة الى مجرد الاراقة ليتصل الذبح بالدماء وتبقى
اللحوم طيبة للاضياف الا ان ذلك لا يحتمل سقوط الاعتبار في هذه
الايام كلها لكون الاراقة في هذه الايام منصوصا عليها فلو قلنا بجواز
التصدق فيها باعتبار هذا المعنى يكون الرأي معارضا للمنصوص عليه فلا
يصح لفقدان شرطه فاذا مضت الايام ولم توجد منه التضحية تقرر فيه حق
او ان ذلك لاحتمال لعدم امكان العمل بالمنصوص قلنا بوجوب التصدق
على اعتبار احتمال انه اصل لا على اعتبار انه خلف ثم ابتدأ على عدم
الخلافة بقوله ولهذا لم يجب اى المثل بعود الوقت لان حكم الخلف يبطل عند
القدرة على الاصل كما في الشيخ الفاني اذا قدر بحكم العجز ثم زال العجز يبطل
حكم الفدية وجب القضاء وكما في الايلاء اذا فاء باللسان بحكم العجز عن الوطي
بالمرض ثم قدر على الوطي يبطل حكم الفي باللسان وحيث لم يعد الى المثل
هنا بعود الوقت علم ان التصدق لم يكن على وجه الخلافة عن الاراقة ثم
ذكر نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء فقال قال ابو يوسف فيمن
ادرك الامام في العيد والايام يلبي تكبيرات العيد لانها شرعت في حالة القيام
فلا يصح اداؤها في الركوع كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح ولكنا نقول

نقول الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فان القائم انما يفارق
القاعد باستواء النصف الاسفل منه دون الاعلى فان النصف الاسفل من
القاعد منتشز والراكع بمنزلة القائم في استواء النصف الاسفل منه واما
حكما فان حق ادراك الامام في الركوع وشارك فيه كان مدركا للركعة مع
ان المشاركة بينهما في القيام لا يدرك الركعة فدل ان الراكع كالقائم و
لو ادركه في حقيقة القيام يأتي بها فكذا اذا ادركه في الركوع فعلى هذا التقدير
لم يكن قضاء محضا بل كانت اداء من وجه نيوتي بها احتياطا ولان حالة
الركوع محل لبعض تكبيرات العيد اعني تكبيرة الركوع فانه محسوب من تكبيرات
العيد في صلوة العيد حتى ان من شرع في تكبيرة الركوع في صلوة العيد ساهيا
وهو امام او مسبوق فانه يسجد للسهو بخلاف سائر التكبيرات فكذلك يجوز ان
يكون محلا لجميع التكبيرات عند الضرورة فان قيل ان الامام لو سهى عن
التكبيرات حتى ركع لم يات بالتكبيرات في الركوع ولو جعل حاله كحال القيام لاتى
بها قلنا لان الامام متمكن من العود الى القيام حتى يأتي بالتكبيرات في حقيقة
القيام ولا حاجة الى ان يأتي بالتكبيرات فيما هو مشبه بالقيام بخلاف هذا المسبوق
حيث لم يبق له امكان الرجوع الى حقيقة القيام وهذا بخلاف القراءة والقنوت و
تكبيرة الافتتاح لانها غير مشروعة فيما هو شبيه بالقيام بوجه كذا في جامع شمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام فاحاصل ان تكبيرات العيد بمن ادرك الامام في الركوع
بمنزلة القضاء الذي هو بمعنى الاداء عندهما وعند ابي يوسف بمنزلة القضاء المحض
ثم لا شك له عند الفوت فيسقط اصلا لتكبيرات القنوت اذا فاتت عن وقتها
وعلى نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء ايضا السورة اذا فاتت عن الاوليين
وجب في الاخريين لان موضع القراءة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول
غير محل الواجب الذي يوجب السجود وهو ما روي عن علي رضي الله عنه القراءة في
الاولين فرائض في الاخريين ان شئت فاقرأ وان شئت فسبح والقيام في الاخريين مثل
القيام في الاولين في كونهما ركني الصلوة وبعده المشابهة لم يتحقق الفوات
فلذلك يقضي القراءة في الاخريين وان كان قضاء بحكم الواجب قوله

هذه الاقسام اي اقسام القضاء والاداء قوله اداء قاصر ومعنى القصور
فيه انه اداه لا على الوصف الذي استحق اداؤه عليه فلوجود اصل الاداء قلنا
اذا هلك في يد المالك قبل الدفع او في الجناية برئ الغاصب والقصور في الصفة قلنا
اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بقيمته فصار كان
الرد لم يوجد وكذلك البائع اذا سلم المبيع وهو مباح الدم فهو اداء قاصر لانه سلم
على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود
اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي صار به مباح الدم رجع بجميع الثمن عند ابي
حنيفة ومحمد وعندهما يرجع بنقصان العيب فكان تسليم غير العبد المغصوب كما هو
بخلاف اداء الصلوة بالجماعة لانهما اداء كامل ورد مشغولا بالجناية او بالدين
بخلاف اداء المنفرد في الوقت لانهما اداء قاصر قوله واداء المهر بعد الغير الى
آخره نظير اللاحق لانهما اداء يشبه بالقضاء صورة المسئلة ان رجلا تزوج امرأة
على عبد الغير صحت التسمية بالاجماع حتى لو لم يقدر على تسليم ذلك العبد يجب
قيمة العبد بحسب قيمة العبد مهر المثل فاذا اشتراه بعد ذلك وسلمه اليها
صح التسليم ويجبر على القبول عملا بحانب الاداء وهو تسليم غير الواجب بالعقد
للشبه بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين حكما فان اختلاف الاسباب
تنزل منزلة اختلاف الاعيان كما عرف في حديث بريرة رضي الله عنها فان رسول الله
علم دخل عليها فاتت بريرة بتمر ووضعته بين يدي رسول الله عليه السلام فقالت هو لحم
تصدق به علينا فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية مع ان العين
واحد فثبت ان تبدل الملك اوجب تبدل العين فان قيل لم جازت الصدقة
لبريرة وهي كانت مكاتبة عائشة رضي الله عنها وهي من القرشي منهم قلنا
الحق مولى الهاشمي بالهاشمي في حرمة الصدقة لا مولى القرشي وهو ظاهر الرواية
وفي رواية الحق يقول لو كانت الصدقة صدقة التطوع والواجب محفوظة بان
صدقة التطوع يجوز دفعها الى بني هاشم وكون الصدقة لحما اعارة كونها تطوعا
فان الناس لا يعطون الواجبات باللحم او نقول جاز ان يكون هذا حال قيام

فتاتها وجوز دفع الزكوة الى مكاتب الهاشمي لان ولاء في الزكوة وفي الرقاب مطلق
كذا في فوائد منقولة عن الامام مولانا حميد الدين رحمه الله ثم المعنى فيه ان يتبدل الملك
لما تبدل صفته من حل التصرف وحرمته ترك نظرا لجعل العين وتبقى هذا في الخمر
الخل فانهما عينان وليس ذلك الا بتبدل الصفة فان جوهرهما واحد وهو ماء
العنب فلهذا الشبه قلنا بانه مملوك الزوج قبل التسليم الى المرأة حتى
صح اعتاقه دون اعتاقها عملا بجانب القضاء فصار هذا العبد بعد الشراء مثل
العبد قبل الشراء لاعينه نظرا الى اختلاف السبب فصار قضاء ثم شرع في التسليم
في حقوق العباد فقال وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وانما قلنا انه
قضاء لان الغاصب في المغصوب المتلفات انما يؤدي ما لزم عنده وهو مثل ما كان
مستحقا عليه بسبب الغصب فكان قضاء لا اداء ثم القضاء الذي هو بمثل
معقول على نوعين كامل وقاصر كما في الاداء فهذان النوعان في القضاء كما جريان
في حقوق العباد فكذلك جريان في حقوق الله تعالى كحال الصلوة اذا فاتت عن
جماعة فقضاؤها بالجماعة قضاء كامل وقضاؤها منفردا قضاء قاصر فصار
مجموع التسليم ستة عشر على ما ذكرنا واما القضاء الكامل في حقوق العباد
مما كان القضاء مثلا للاداء صورة ومعنى كما في المكيل والموزون والقضاء
القاصر ما كان مثلا للاداء معنى لا صورة الى ان تقدم القضاء الكامل على القاصر
فلتقدم القضاء الكامل على القاصر قلنا لا يصار الى القاصر عند القدرة على الكامل
كما لا يصار الى القضاء الا عند تعذر الاداء من كل وجه وهو رد العين كما هو حق
لو اراد اداء القيمة مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب منه ان يمتنع
من قبوله واذا انقطع المثل من ايدي الناس حتى لم يوجد في الاسواق فحينئذ
تحقق الضرورة في اعتبار المثل في المالية وهو القيمة وسقط اعتبار
المثل صورة لتحقق فواته فوات وضمان التغيير والاطراف بالمال اذا
حالة الخطأ بمثل غير معقول لان المال ليس بمثل للادمي لا صورة ولا معنى لان
الادمي مصون مستبذل والمال مصان مستبذل فلا يماثل بوجه قوله وان
تزوج على عبد بغير عينه هذا نظير القضاء الذي هو في حكم الاداء في حقوق

العباد

العباد وكان نظير سلم زيد الامام في صلوة العيد بالخا على قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وصورة المسئلة ما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه
فانتها بالقيمة اجبرت على القبول فكان تسليم القيمة قضاء بالمثل للمسمى من عنده
هو في معنى الاداء لان العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم يثبت
القدرة على التسليم والجهالة تثبت العجز عنه فباعتبار كونه معلوم الجنس
يكون اداء للمسمى بتسليم العبد وهذا المعنى لو اتاها به اجبرت على القبول
عملا بجهة الاداء كما لو كان اداء من كل وجه وذلك في تسليم العبد المعين اذا كان
هو المسمى وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر بها المطالبة بعين المسمى لجهالة
فلا يتعين ذلك الا بالتقويم فصار التقويم اجلا من هذا الوجه فصارت القيمة
مزاحمة للمسمى فتجبر على قبول القيمة ايضا بخلاف العبد اذا كان معينا او المكيل
او الموزون اذا كان موصوفا او معينا لان المسمى معلوم بعينه او صفته فتكون
القيمة بمقابلته قضاء ليس في معنى الاداء فلا تجبر على القبول اذا اتاها به الا عند
تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب ثم لما فرغ من تفسير
الاداء والقضاء وتقسيمهما شرع في بيان شرطهما لان شرط الشيء تبعه
والتبع يعقب المتبوع فقال ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب
القضاء الى آخره اعلم ان لتفسير الوجوب يشترط وجود السبب والاهلية
فيه ولا يشترط له القدرة لا حقيقة القدرة ولا القدرة المتوهمة
لانه محض حق الله تعالى من غير اختيار العبد ولوجوب الاداء يشترط
القدرة المتوهمة اي التي يحتمل الوجود عقلا نظرا الى سلامة الآلات و
الاسباب لا القدرة الحقيقة لان لمجرد وجوب الاداء لا يوجب الاداء
لان الاداء فعل اختياري ولوجود الاداء يشترط حقيقة القدرة مع
الاداء لا سابقة ولا لاحقة كما عرف في مسئلة الاستطاعة انها تقارن
الفعل عندنا خلافا للمعتزلة ثم القدرة على نوعين ممكنة وميسرة فالممكنة
هي ادنى ما يتمكن به المرء من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا والميسرة
هي المثبتة لليسر بعد ثبوت الممكنة وهي زايدة على الاولى بدرجة وهي

الممكنة تدر

التغيير حيث تغيرت صفة الواجب من المكنة إلى الميسر على ما يجئ قوله
لان القدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يتكرر
الشرط ايضا يعني ان القدرة شرط لوجوب الاداء والقضاء بقاء ذلك
الواجب بعينه لا واجب آخر على ما عليه عامة المشايخ رحمهم الله لما مر فمنها
شرطنا الوجوب الاداء قدرة لا حاجة بنا الى اشتراط قدرة اخرى لاداء الواجب
الواجب يجب بقدرة واجدة وحدوث تلك القدرة تبقي الواجب ايضا بدون
تلك القدرة لان تلك القدرة انما اشترطت لابتداء الوجوب فقد وجب الواجب
ايضا فلا يشترط بقاء شرطه لبقاء الواجب كالشهود في باب النكاح فانه لما كان
شرطا محضا للانعقاد لم يشترط بقاؤه لبقاء النكاح حتى بقي النكاح وان لم يبق
الشهود فكذلك ههنا لما كان وجوب القضاء هو عين وجوب الاداء لم يشترط لبقاء
الواجب بقاء القدرة الممكنة التي هي شرط وجوب الاداء حتى قلنا بوجوب
الصلوات المكثرة والصيامات المتعددة والزكوات المجتمعة في النفيس
الاخير وان عجز عن التلافي بما عتيد لما قلنا ان القدرة شرط وجوب الاداء فقد
شرطه فلم يتكرر الوجوب فلا يتكرر شرطه ايضا قوله والشرط كون
القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق
الاداء بيان هذا ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحققا او
يتعلق بها وجوب الفعل وانما يتعلق بها وجود الفعل وهي القدرة
الحقيقية التي تقارن الفعل عندنا خلافا للمعتزلة وقدرة يتعلق بها وجوب
الفعل وهي قدرة يصير بها الفعل متوهما لان ما به يصير الفعل متحققا لا
يصير سببا قبل الفعل ولا لاحقا به وهي تنبئ عن سلامة الآلات والاسباب
غير ان ما به يصير الفعل متوهما على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود و
ظاهر التحقق وهذا النوع من القدرة تظهر اثرها في لزوم الاداء لعينه على
معنى انه يأثم بترك الاداء كالصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت جهدت وفي الوقت
سعة يجب الاداء عليها وجوبا يستحق الاثم بترك الاداء في الوقت بغير عذر
ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر حسا وعادة و

وهذه القدرة تظهر اثرها في لزوم الاداء خلفا لعينه وذلك كالصبي اذا بلغ
والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت حيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه التحريمة
كان الاداء واجبا عليها لا لذاته بل لخلفه وهو القضاء حتى لا يأثمان بترك الاداء وانما
يستحقان الاثم بترك القضاء ويشترط لصحة القضاء امكان تحقق الاداء في
الجملة يعني في حيز الجواز عقلا لان يكون ضحى الاداء كان الغالب عدم القدرة على
الاداء اما انه لا حرج عن حيز الامكان واذ يندر وجوده لان وجود الشيء المتصل
على ثلثة انواع الذي الوجود كطلوع الشمس من مشرقها في الغد والذي الوجود
بقطع مسافة شهر في ساعة واحدة ومقيد ذي الوجود كدخول في الغد دار
صديقي وكل منها غير خارج عن الامكان كما ذكره الامام بدر الدين الكردري
وتعلم بهذا ان شرط الخلف عدم الاصل في الحال مع امكان الاصل فيكتفي
بقدرة تقديرية فيه ليظهر اثرها في حق الحلق وعلى هذا قالوا فيما اذا
حلف ليمسين السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت اليمين للبر وهو الاصل
لامكانه لا لذاته بل لخلفه حتى يأثم بترك الخلف وهو الكفارة ولا يأثم بترك البر
لعينه وكذا لو حلف لا يصلي صلوة او ليقتلن فلانا انعقدت اليمين للبر وهو
الاصل لتصوره حقيقة وان كان محظورا لا لذاته بل لخلفه وهو الكفارة حتى
وجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر يمينه فان مر وجوب التحنيث عينا استحال
وجوب البر تفسيه لمضادة بينهما لله لما كان عاجزا عن البر اما عادة او شرعا
وجب القول بوجوب الخلف حتى انه لو لم يكن الاصل وهو البر ممكنا لم يثبت
الخلف كما في يمين الغموس لما لم يكن البر ممكنا لم يثبت الكفارة فقد اتضح بهذا
ما قلنا ان القدرة على نوعين قدرة يثبت التكليف على تحصيل ما كلف
به عينه وذلك عند سلامة الآلات وصحة الاسباب وهذه القدرة يظهر
اثرها في المأمور به عينه اما اداء وقضاء وقدرة متوهمة لا حصل بها
القدرة للمكلف عباده على اتيان عين ما امر به فاعتبرت هذه القدرة لامكان
الاداء في حق ثبوت الخلف اذ الشيء قد يثبت تقديرا وان كان غير ثابت في
الحال الا يرى ان القادر على استعمال الماء حقيقة يعد عاجزا تقديرا كالمتيمم

المعد لدفع العطش وكالطعام ايا ما يجد قادرا على الاداء تقديرا حتى ظهر اثره
في وجوب القضاء والقضاء يتلو امكان الاداء بخلاف ما اذا انقضى الوقت ثم وجد
ما ذكرنا من الاسلام والبلوغ وغيرهما لان القدرة في الحال في الزمان الماضي
من المستحيلات فلم يمكن ان تجعل قادرا ثم ما ذكرنا من نوعي القدرة ليس بشرط
في حق وجوب القضاء على ما ذكرنا انه في النفس الاخير يلزم تدارك ما فاته من
الاداء في العمر كله ولهذا يبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في حق حلفه ولا حلف للحالف فعلم
ان القدرة مختصة بالاداء فان قيل ما الفرق بين النذر واليمين حيث
يشترط في المنذور ان يكون مشروعا لذاته ليصار الى الخلف ولا يشترط في المحلوف
عليه ذلك للمصير الى الخلف قلنا لان الفعل المنذور به مقصود في النذر
بعينه ولهذا لو فات عن وقته يجب القضاء اما الفعل المحلوف عليه فغير
مقصود من اليمين صيانة اسم الله عن الهتك اما بنفسه او بخلفه ولهذا لو فات لا يجب
القضاء دل ان وجوب المنذور مضاف الى ايجاب العبد صورة ولم يدخل في ولايته
العبد ايجاب ما حرمه الشرع وانه قول عليه السلام لا نذر في معصية الله فلما
وجوب المحلوف عليه فبايجاب الله تعالى يقول الله تعالى اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم فلله
تعالى ولاية الايجاب والالزام فكان له ولاية ايجاب ما كان حراما لذاته ان يجعله
واجبا بالغيره ايضا كما له ولاية تحريم ما كان حلالا لذاته ان يجعله حراما لغيره فعلى
هذا قال علماؤنا رحمهم الله اذا قال الرجل لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه
فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب عليه الصوم لان المضاف الى وقت
كالموجود عند ذلك الوقت ولو نجز عند وجود المضاف اليه بان قال لله علي ان
اصوم اليوم بعد الاكل او بعد الزوال فانه لا يصح لما ذكرنا ان النذر انما يصح
بما هو عبادة مقصودة والصوم بعد الزوال او بعد الاكل ليس بعبادة و
هذا بخلاف ما اذا حلف وقال والله لا اصوم من اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم
فلان بعد الاكل او بعد الزوال يحنث لما ذكرنا ان اليمين كما تنعقد في المشروع
تنعقد في غير المشروع فان قيل التصور شرط لانعقاد اليمين و

والتصور في هذا غير ثابت فوجب ان لا يحنث قلنا اما على قول ابي يوسف
فظاهر لان التصور ليس بشرط لانعقاد اليمين عنده لما عرف في مسئلة الكور و
عندهما وان كان شرطا فهو موجود لوجهين احدهما ان التصور بشرط في الجملة
بالنظر الى الامكان وانه موجود لانه لا يستحيل في العقل ان يجعل الانسان بعد
الاكل صوما شرعيا كما بقي الصوم شرعا في حق الناسي والثاني اذا التصور ثابت
وقت مباشرة التصرف لانه يجوز ان يقدم ولان قبل الاكل وقبل الزوال الاوان
الصوم في هذه الحالة ممتنع شرعا وعادة فبحكم التصور تنعقد اليمين وحكم
حكم امتناعه شرعا وعادة يحنث كما اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا
الحجر ذهبا فان ذلك متصور عقلا لكنه ممتنع عادة فكذلك ههنا فاما ما شئ مما
ذكرنا من القدرة ليس بشرط للقضاء على ما ذكرنا فعلم ان القدرة مختصة
بالاداء دون القضاء قوله في اخر وقت الصلوة بان ادرك من الوقت
مقدار ما يصلح للتحريمة وهذا لان السبب للوجوب جزء من الوقت وشرط
وجوب الاداء كون القدرة متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود لان ذلك
شرط حقيقة الاداء لا تفس وجوب الاداء وهذا التوهم موجود ههنا
جواز ان يظهر الامتداد في الوقت بان يعيد الله تعالى الشمس مقدار ما
يسعه الصلوة فيه اداء كما فعل لسليمان عليه السلام قال الله تعالى فعرضت
عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله ردوها علي روي ان سليمان عليه السلام
غزا اهل دمشق ونصيبين واصاب الف فرس وقيل ورثها من ابيه و
اصابها ابوه من العمالقة وقيل خرجت من البحر ولها اجنحة وقيد بوها
بعد ما جعل الاوان يجري على كرسيه واستعرضها فلم يزل تعرض عليه حتى
غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد من الذكر كان له وقت العشي
ويهيبوه فلم يعلموه فاغتم لما فاته فاسترد الخيل وعقرها تقربا لله تعالى
وبقي مائة فمانى ايدي الناس من الجياد فمن نسلها وقيل لما عقرها ابدله
خيرا منها وهي الريح تجري بامره رخاء حيث اصاب ثم التواري
بالحجاب مجاز عن غروب الشمس عن توارى الملك والذي دل على ان الضمير

الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة والقدرة في الواجب بالقدرة الميسرة
صفة لا شرط لانه تغير بها والتغير للمتغير صفة والموصوف بصفة لا يبقى
الا بها والا لا يكون موصوفا بها بخلاف المشروط بشرط فانه قد يبقى المشروط
بدون الشرط كما في الشهود في باب النكاح فلا يشترط بقاء الشرط لبقاء المشروط
قوله وبهذا تبين انه يسقط الزكوة الى آخره هذا ايضاح لصور الواجبات
التي تثبت بالقدرة الميسرة أي تبتدأ لا بسقوطها عند فوات صفة اليسر
وهي اربع الزكوة والعشر والخراج والكفارة اما الزكوة فلا اشكال في انها تثبت
بالقدرة الميسرة لان الشرع انما اوجب الاداء في المال النامي فانه ما اوجب
الاداء الا بعد مضي الحول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءا من الفضل
اذ اصل التمكن من الاداء ثبت بكل مال فلذلك يسقط الزكوة بهلاك المال
وان كان بعد التمكن من الاداء ولا يدخل على هذا ما اذا هلك بعض النصاب
ولم يبق النصاب تاما فيبقى الواجب بقدر ما يواريه من حصة النصاب لانا
نقول ان شرط النصاب في الابتداء ليس لاجل اليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقول عليه السلام اغنوهم عن المسألة وان كان النصر وجه في صدقة
الفطر لكن المعنى فيه سد خلة الفقير وهذا المعنى بعينه موجود في الزكوة
فكان معنى الاغناء ثابتا في الزكوة بدلالة النص والاغناء من غير المعنى لا يتحقق
كالتمليك من غير المالك لجعل الشارع حد ذلك ملك النصاب فبهذا التقرير
فعلم ان اشتراط النصاب من قبيل القدرة الممكنة لا من الميسرة لحينئذ كان
ذلك شرطا للوجوب وشرط الوجوب لا يشترط دوامه بعد الوجوب في
واجب واحد لا يتكرر فلذا لم يشترط فلذلك بقي الواجب بقدر ما حصه من
النصاب عند نقصان النصاب بالهلاك بعد الوجوب فان قلت قد فسرت
اولا القدرة الممكنة بان ذلك ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء بدنيا كان او
ماليا فعلى هذا فاذا كان اشتراط النصاب من القدرة الممكنة ينبغي ان
تجب الزكوة حين قدر على مقدار الزكوة كنصف دينار او خمسة دراهم لان
الممكنة تحصل به ولم تجب بل حين عند ملك اضعاف اضعافه علم ان الشرط

الممكنة

الشهيد وذكر العيني وابن الهمام من غير ذكر دليل ذكر لذا
في الكشاف والضمير البارز في ردوها للصفات الجياد كذا في التيسير
وكان وقف الشهيد ليسلم علم على هذا لم يثبت بالكتاب بل بدليل آخر
وفي شرح التأويلات ثم جاز ان يخرج تأويل الآية على غير حقيقة عفى
البيوع في ضرب الاعناق بل هو كناية عن الكل على البيوع والاعناق في
جعلها في سبيل الله ليركبها الغزاة في محاربة الكفار وتسليمها الى
الناس كفارة لما رأى في نفسه من التقصير او شكرا لما اكرمه الله تعالى
من اعادة الوقت او وقف الشهيد حتى لا يخرج الوقت بنضال العصر في
الوقت والله اعلم قوله فصار الاصل مشروعا الى الاداء صار مشروعا
لتوهم القدرة ثم نقل عنه الى الخلف وهو القضاء للعجز كما في الخلف عن
الماء بالتيمم قوله جهة اليمين موجهة للبر وهو من السماء ثم ينتقل وجهه الى
الكفارة للعجز فان خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
يتوجه عليه لاحتمال وجود الماء في المفازة كما حكي عن ايوب السجستاني
رحمه الله انه كان يسافر مع جماعة فاغنياهم عن طلب الماء وقد حكي عن ابي
تراب النخشبي رحمه الله ما هو قريب الى هذا قوله وهي زايدة على
الاولى ان في الميسر يدرجه وهي درجة التغيير فان الواجب بالقدرة
الميسرة اينما وجب وجب متغيرا عن اصل القدرة الى قدرة الميسر فيبقى
كذلك لان التغيير صفة لا شرط يوضحه ان الواجب عند القدرة الممكنة
بطريق اليسر بطريق انه لا وجود لهذا الفعل الا عند وجود
هذه القدرة وفيما نحن فيه ان الله تعالى لطف بعباده تفضل عليهم ولم يوجب
عليهم بالقدرة الممكنة مع امكان انه يجب على العباد بعبادة الله تعالى
اذا تمكنوا منها والقدرة على اداء الفعل ممكن قبل القدرة الميسرة وحيث
لم يجب توقف عليها فان الواجب متغيرا من العسر الى اليسر وبهذا معنى
قوله انه تغيير بالثانية صفة الواجب ثم حاصل الفرق بينهما ان بين
الواجب بالقدرة الممكنة وبين الواجب بالقدرة الميسرة ان القدرة في

لفوت القدرة الميسرة وهي النماء في ذلك القدر فاذا هلك بعض النصاب
فات كل النماء المتعلق به فيسقط قدر الزكوة لفوت النماء الذي هو من القدرة
الميسرة لا لفوت النصاب واما العشر فانه مؤنة الارض النامية بحقيقة
الخارج والنمو بحقيقة الخارج وتوقف الحكم الى وقت وجود النماء دليل
على الميسر فلذلك لا يبقى وجوب العشر بعد هلاك الخارج وكذلك الخراج فانه
مؤنة الارض النامية الا ان النماء ههنا قد يكون بطريق التحقيق بحقيقة
الخارج كالعشر وقد يكون بطريق التقدير بان يتمكن من الزراعة ولم يزرع
فيجعل الخارج بها الحاصل الارض تقديرا وحكما للتقصير ولا يمكن هذا
التقدير في العشر لكون الواجب من جزء الخارج والجزء التحقيقي لا يكون
الا من الكل التحقيقي فلذلك اشترطت حقيقة الخارج واما الخراج
فيمكن ان يجعل الخارج تقديرا لا تحقيقا لكون الخراج من غير جنس الخارج
حتى وجبت الدراهم من الارض الخراجية فجعلت القدرة الميسرة موجودة
تقديرا لغيبه لتعلقه بالنماء وان كان تقديرا فلذلك لا يبقى وجوب الخراج
بعد زوال تمكن الخارج تقديرا بان تزوت الارض او غلب عليها الماء او
احد انقطع عنها ولم تبق صالحة للزراعة اما اذا زرع ثم اصابت الزرع
افة حيث يسقط الخراج لانه لما وجد الخارج وهو النماء الحقيقي انتقل
الحكم من التقدير الى الحقيقي ~~انتقل الحكم من التقدير الى الحقيقي~~ فصار
ما اصابته الافة من غير صنع الزارع لم يبق نماء لا تحقيقا ولا تقديرا
ولو قلنا بالضمان ينقلب غرما محضا فلا يفيد تعليق الحكم بالنماء حينئذ
فانه لما وجب في ابتداء وجوبه بصفة اليسر معلقا بالنماء لا يبقى واجبا
الا بتلك الصفة اولان الزارع مصاب بهلاك الخارج فيستحق المؤنة
ولو اخذناه بالخراج كان فيه استيصاله كذا في المبسوط واما كفاره
اليمين فانما وجبت بالقدرة الميسرة بدليل احد هما التخيير بين انواع
التكفير بالمال والتخيير يسير لان الى التخيير يثبت الاختيار للمخير وانما
ثبت الخيار له شرعا لليسر بتفويض ما هو الارفق له ويختار ما هو الاهون

على ان اشتراط النصاب من القدرة الميسرة كاشتراط النماء قلنا ادنى
ما يتمكن به المرء من الاداء في الزكوة النصاب وذلك لانا لو اعتبرنا ملكه قدر الزكوة
يلزم وجود الامر على موضوعه بالنقض لانه لو وجب الدفع على الفقير عند
ملكه ذلك لصار هو محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان الدفع الى نفسه
اولى من الدفع الى غيره حتى اذا كان مالكا مقدارا من الطعام او الماء وهو وغيره
محتاجان اليه فلو دفع الى غيره يموت جوعا او عطشا فانه لا يجوز الدفع الى
غيره بل هو حرام فكل حكم يوجب نقض سببه فهو باطل لانه حينئذ لا يتميز
بين المخاطب والمقرف او لانه يلزم حينئذ وجوب الدفع في صورة عدم
جواز الدفع لا يقتضي وجوب الدفع على من علم انه لو دفع خاف
الهلاك على نفسه وذلك لا يجوز واذا كان كذلك لا بد من عرفان المخاطب باداء
الزكوة والمخاطب به هو الغني فوجب في عرفان الغنى الرجوع الى ادنى
ما قدر به الشرع بملك المال لانه لا شك ان الغنا بكثرة المال وليس
للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع ادناه بنصاب
واحد فصح ما قلنا ان ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء في الزكوة
النصاب الواحد وان الميسر لا يزداد بزيادة المال في حق وجوب الزكوة
اذ الوجوب في الكل دفع ربع العشر وذلك لا يتفاوت بهذا القليل و
الكثير الا ترى ان تيسير اداء الخمسة من المائتين وتيسير اداء الدرهم
من الاربعين سواء من حيث ان كلا منهما ربع عشر المال يعلم بهذا ان
اشتراط النصاب لم يغير صفة الواجب بقي قدره ممكنة فان قيل
النصاب مما الحق بالقدرة الممكنة وجب ان يبقى عليه الوجوب بعد هلاك
كل النصاب مما ان بقاء القدرة الممكنة لا يشترط بقاء وهما يبقاء الواجب كما
في صدقة الفطر وغيرها قلنا نعم كذلك الا ان الاشكال انما يلزم علينا
ان لو شرطنا بقاءه باعتبار القدرة الممكنة وانما شرطنا دوامه باعتبار قيام
صفة النماء في كل جزء وهو القدرة الميسرة وشرط دوامه لهذا لا لذلك
ثم لما هلك بعض النصاب فات بقدره النماء ايضا فيسقط بقدره الزكوة

لفوت

والايسير لا يمكن دفعه فان قلت التخيير ثابت في صدقة الفطر و
انها لم تجب بالقدرة الميسرة قلت وان التخيير تخيير ثابت صورة
صورة لا معنى اذ الواجب هناك واحد معنى وان اختلف صوره فان قيمة
نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير عندهم واحد واما هنا الاشياء
الثلثة فقيمتها مختلفة صورة ومعنى واوجب التخيير انهم التيسير
هنا ولم يوجب هناك ولان الاشياء في صدقة الفطر كلها ماكولة من
حيث انها ماكولة شيء واحد بخلاف انواع الكفارة والثاني من الدليلين
ان عند العجز عن التكفير بالمال تنتقل الحكم من المالي الى الصوم مع توهم
القدرة على المال فيما يستقبل من الزمان ولم يعتبر العدم في العمر كله كما
في حق من اعتبر العدم في العمر كله في قول ان لم اتك فعبدي حر اذ
تقديره بالعمر يبطل اداء الصوم فيبقى حينئذ في ضمان الكفارة في
الاخرة بل اعتبر العجز الحالي للمكلف تيسيرا فثبت ان القدرة الميسرة فيها
فلذلك سقطت الكفارة المتعلقة بالمال عند هلاك المال واستهلاكه و
ان كان المكلف حال وجوب الكفارة قادرا على الكفارة بالمال لما ان الواجب
اذا ثبت وجوبه بالقدرة الميسرة يفوت عند فوات القدرة ثم هذه
الاربعة مستوية الاقدام في ان وجوبها بالقدرة الميسرة وان كانت احكام
افرادها تتفاوت في انفسها فتختص خصائص بها دون غيرها حتى
ان الدين تمنع وجوب الزكوة في الروايات جميعا ولا يمنع وجوب الكفارة
المالية في بعض الروايات وكذلك يتفاوتان في الاستهلاك وكذلك لا يعتبر
في مال الكفارة كونه ناميا ولا يعتبر صفة الغنا فيمن يجب عليه لان الشرط
فيها القدرة الميسرة للاداء على وجه ينال الثواب بالاداء فيكون خلفا
بما تراكم الملحقة من الاثم بارتكاب المحظور فلا يتفاوت لذلك كون المال
ناميا او غير نام والعشر لا يسقط بموت من عليه مع بقاء الخارج ولا يوجب
بالايصاء والزكوة لا يسقط ايضا بالموت وللزيوجب بالايصاء لان الواجب
في الزكوة اداء العبادة ولا يمكن تحقيق هذا الوصف بمجرد بقاء من

من يخلفه من غير اختياره وفي العشر معنى العبادة ليس بمقصود فبقي
بعد موته وان لم يوص كالدين وكذلك الخراج اذا حصل الخارج ثم مات قبل
اداء فيبقى بعد موته وان لم يوص واما الحج وصدقة الفطر فان وجوبهما
بالقدرة الممكنة لا الميسرة لان الشرط في الحج ادنى المكن دون الميسر لان السير
في سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والاعوان وذلك ليس بشرط بل الشرط فيه
ادنى التمكن وهو بالزاد والراحلة وذلك شرط وجوب الاداء فلا يشترط
بقاؤه لبقاء الواجب فان قلت ان شرط وجوب الاداء في القدرة
الممكنة كونهما متوهم الوجود لا كونهما موجودين تحقق الوجوب حتى انتفى بادراك
الجزء القليل الذي يسعى فيه التحريمة لا غير ظاهرا في حق وجوب الصلوة مع
تقدير ته في حق الامتداد باعتبار احتمال الامتداد فينبغي ان يثبت الملكة
ههنا بالقياس على الحج بل اداء في لان سفر الحج راجلا غير نادر
حتى صح النذر به وقد وجد في حق كثير من الناس ويوجد عقلا ايضا
غالبا فاشتراط الزاد والراحلة مع ذلك يشير الى انه للتيسير قلت
في الوجوب هناك بمثل تلك الملكة فائدة لانه يظهر اثره في الخلف وهو القضا
ولا كذلك ههنا لان الاداء ههنا مستدام لا يفوت بفوت المكلف فلذلك
اشترط ادنى ما يتمكن به المؤمن السفر المعتاد وذلك بقدرة الزاد والراحلة
لان اثر هذا الوجوب في غير الواجب واثر ذلك الوجوب في خلفه فلذلك
لم يشترط هنا بالملكة المعتادة لتحقق الملكة في خلفه كما في الخلف لمس الصبا
فلذلك لا يشترط القدرة على عين ذلك الواجب على وجه العبادة فافترقا
واما صدقة الفطر فاشتراط الغنى ههنا ليس للتيسر بل ليصير المكلف به
اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لا يتحقق لان الولاية المتعدية فرع
الولاية القاصرة والدليل على ان اشتراط الغنى لا للتيسر وجوبها بسبب
رأس الحر والمدبر وام الولد والعبد المدين ولا يلزم انهار اتجب عند
قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب
وبه يقع اهليه الاغناء فان قلت اشتراط اهلية الاغناء انما

كان بسبب قوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم و
الاغناء المذكور في النص هو الاغناء عن السؤال وهو يحصل بدفع نصف
صاع من البر والواجب هنا واجب القدرة الممكنة فينبغي ان يجب على من
كان قادرا على نصف صاع من الطعام ولا يشترط النصاب بل بطريق
الاولى لان اغناء الفقير عن السؤال ثبت بعبارة النص وعن المغني
ثبت باشارة النص ويتفاوت الحكمان في القوة والضعف بحسب قوة
موجبهما وضعفه لما عرف في فصل ضد الامر والنهي قلت الجواب عن
هذا هو عين الجواب عن السؤال الذي ورد في اشتراط النصاب في الزكوة
بانه من القدرة الممكنة وقد بيناه مشبعا في هذا الفصل قوله الايري
انه يجب بثياب البذلة والبذلة اسم لثوب يتبذل اي يتصرف فيه ويستعمل
بالليل يعني لو ملك ثياب البذلة فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
نصابا يجب عليه صدقة الفطر كذا في المختلفات وقيل المراد من الابتذال
الابتذال في الموسم والاعياد وهو ثياب الجمال او ملك كثيرا من ثياب البذلة
فاضلا عن الحاجة كذا وجدت بخط شيخي رحمه الله قوله فلم يكن للبقاء
مفتقرا الى دوام شرط الوجوب حتى لو هلك المال بعد وجوب صدقة
الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء او هلك راس هو وجب
عليه بسببه صدقة الفطر يبقى واجبا لما انه وجب بالقدرة الممكنة فلا
يشترط بقاؤها قصست [illegible] في صفة الحسن لما مأموربه لما
ذكر حكم الواجب بالامر شرع في بيان صفة ذلك الحكم لما ان الصفة انما يكون
بعد وجود الموصوف لانها تابع للموصوف اعلم ان حسن المأمور به لما
ذكر حكم الواجب بالامر به لما ثبت ضرورة حكمه الامر شرعا لا عقلا ولا
لغة قال الامر لما كان حليما علم انه لا يامر الا بما هو حسن شرعا قال الله
تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء والامر طلب ايجاد المامور به بابلغ
الجهات ولهذا كان مطلقه موجبا شرعا والقبيح واجب الاعدام شرعا
فما هو واجب الايجاد شرعا يعرف صفة الحسن فيه شرعا لذا ذكره الامام

الامام

الامام السرخسي رحمه الله وانما قلنا انه لم يثبت لغة لان الامر كما جاز
ممن امر وهدى حاله من كفر وعصى وانما قلنا انه لم يثبت عقلا لورود
النسخ في بعض المامورات من نحو امره ابراهيم عليه السلام بذبح ولده
والصفح عن الكفرة والمحاربين وجواز الصلوة بالتوجه الى بيت المقدس
ولو كان الحسن فيه عقليا لما ورد النسخ على خلافه لان العقل لا يتبدل
لان حسنه ذاتي والحسن شكر المنعم وحسن كف الاذى عن غيره و
لورود الامر فيما لا يدرك اصلا بالعقل كذبح الاضحية ورمي الجمار فكان
حسن المامور به من مدلولات حكم الامر عندنا وعند الاشعري من
موجبات الامر لما انه لا حظ للعقل عندهم في معرفة الحسن والقبح و
انما ثبت الحسن والقبح بالامر والنهي وعند المعتزلة يعرف حسن
الاشياء وقبحها بالعقل نفسه وعندنا العقل دليل ومعرف غير موجب
على ما سيجئ ثم وجه الانحصار فيه ان المامور به اما ان كان حسنا
لعينه اي وجب الحسن للمورية في ذاته وعينه لا في غيره واما
ان كان حسنا لغيره في غيره ثم ذلك الغير اما ان يحصل بنفس
فعل المامور به او بفعل مقصود بما يسواه والذي حسن لمعنى في عينه
اما ان عرف حسنه بمجرد العقل بالنظر في وضعه من التصديق والعدل
والاحسان او بواسطة الشرع لا بالعقل نفسه كالزكوة والصوم و
الحج قال الزكوة وان كانت حسنة في نفسها لكن حسن العباده فيها انما
انما يعرف بالشرع لانه من حيث انه انفاع يستوي فيه الغني والفقير
والولد والوالد غيرهم بل الاولى ان يكون الانفاع في حق الوالد
والولد وكذلك الصوم وهو صنع يصنع الله تعالى عن الطعام والحاق الضرر به وهو
حرام شرعا وقبيح ظاهرا حتى لا يجوز للمرء ان يعرج نفسه ويقطع يده و
كذلك الحج من حيث انه سفر وقطع مسافة يساوي سفر الحاده ولكن
ثبت حسن هذه الاشياء بالوسايط وهي ايضا الكفاية الى الفقير
بامر الله تعالى وقهر النفس الامارة بالسوء في منع شهواتها بامر الله

تعظيم شعايره لشرف البيت غير ان هذه الوسايط لا تخرجها من ان تكون
حسنة لعينها لان حاجة الفقير كان تخلق الله اياه على هذه الصفة لا بصنع
من باشرة بنفسه وكون الفقير امارة بالبس خلق الله اياها على
هذه الصفة لا لكونها جانيه بنفسها باختيارها وشرف البيت بجعل الله
اياه مشروطا بهذه الصفة لا بذاته وعرفنا قبل شعر ما انت بامله الاواجي
شرفكم الله على البلاد نعرفنا انها في المعنى من القسم الذي هو حسن لعينه
فلذلك الحقت لقربه قولها كان المعنى في وضعه الالف واللام في المعنى
للعهد اي ذلك المعنى الذي صار المامور به حسنا باعتباره قولها كالصلوة
فان قلت في ايرادها للنظير ما ذكر شبهتان احديهما ان الذي حسن
لمعنى في عينه بغير واسطه هو الذي لا يتوقف في عروض حسنه الى ورود الشرع
كالايمان بالله ولهذا ذكر في مقابلته في النهي الذي قبح لمعنى في عينه لا
واسطة اللفظ فكان من حقه ان يذكر هنا في مقابلته الايمان كما ذكر الشيخان
الجبلان في العلم اعني الامام البر حبيبي عمرو الامام البر جدي رحمهما الله في الاصل
تحقيقا للمقابلة كمقابل الامر والنهي ولان الصلوة يجري فيها النسخ حتى
انتسخت من عدد الخمسين الى الخمس وقد يكون غير حسنة في غير حينها
وحالها وما كان حسنها في عينه لا يجري فيه النسخ ولا يقبح الحسن
العقلي في وقت من الاوقات لان المحبب لحسنه عينه وعينه قايم ولو
كان حسنها لدوامها لورود الشرع بكان جميع المشروعات حسنة
في ذاتها وليس كذلك والشبهة الثانية لم جعل القبلة واسطة لها وهو
ان كانت خلق الله كما صارت تلك الوسايط واسطة للزكوة والصوم و
الحج وتلك الوسايط ايضا خلق الله اياها ولا اختيار لها وما الفرق بينهما
قلت اما الجواب عن الشبهة الاولى فقال المصنف رحمه الله اتبع التقديم
ذكرت الصلوة في هذا الموضع كما ذكرت هنا وهو الاوجه وذلك
لان الكلام في صفة الحسن لما هو به اي الحسن المستفاد من كونه
ماموراً به والمتوقف حسنه على ورود الامر بما ان الامر حكيم الله

حكيم

ان الامر الله تعالى فلا يامر الا بشر حسن على ما ذكرنا ثم بعد ذلك ينقسم
المامور به على قسمين فوجب ان يذكر ما هو حسن في عينه ثابت حسنه
بالامر ولم يعرف حسنه قبل ورود الامر وليس شئ من هذه الافعال
بهذه الصفة سوى الصلوة واما الايمان فحسنة ثابت قبل ورود الامر
ولا كلام فيه فورود الامر بالايمان مع هذه الزيادة الزام فحسنة
ثابت قبل ورود الامر ولا كلام فيه فورود الزام المجاندين حتى اهل
الفترة ومن نشاء في شاهق الجبل بعد المكنة بالتامل مواخذون بالايمان
وما ارى اختيار مقتدى اهل الاصول والفروع والموفقين في المعقول
والمسموع اعني القاضي الامام ابا زيد الدبوسي رحمه الله هذا الترتيب
الا بهذا المعنى واما الجواب عن الشبهة الثانية فان جهة القبلة لا تصلح
واسطة للصلوة لان الواسطة هنا امر لشئ خارجي عن الفعل ويتوقف
حسن الفعل الى وجوده لان الواسط انما يكون بين الشيئين وهذه الافعال
اعني الزكوة وامثالها قد تنفصل عن هذه الاشياء ولكن يتوقف حسنها
الى وجود هذه الاشياء واما الصلوة فلا يمكن فصلها عن جهة منكرة
ولكن الشارع عين الجهة المنكرة الجهة المعينة وهي الكعبة فصارت الجهة
كانها داخلة في ماهية الصلوة غير خارجة عنها فلم تعتبر واسطة كما
اعتبرت في غيرها ولان دفع المال ليس بعبادة في نفسه ولكن حاجة الفقير
جعلته عبادة بالامر وكذلك الصوم والحج حيث جعلت الوسايط ما ليس
بحسنة حسنة فيعتبر واسطة واما المقصود من الصلوة هو الله تعالى
وتعظيمه وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن فيه فلم تجعل الجهة
مما ليس بحسنة حسنة فلم تكن الواسطة منظورا اليها لان المقصود
وهو حسن العبادة حاصل بدونها فلم تعتبر واسطة ولهذا يبقى الصلوة
فعلا صالحا للتعظيم عند عدم هذه الجهة المعينة عند اشتباه القبلة و
كذلك عند استدبار القبلة في الدافلة على الراحلة فصار الخلاف الزكوة و
امثالها فانها لم تبق حسنة عند عدم وسايطها المحسنة فلو كانت الجهة

الجهة الحسنة هي الحسنة لما كانت حسنة بحسب جهة ما وهذا ظاهر
قول فانها تيادى بافعال واقوال فتقدم الافعال على الاقوال وان كان
اول ما فرض وشرع فيها من الاقوال وهو التحريمة بقوله الله اكبر لان
الافعال في ماهية الصلوة ادخل واعرق في ثبوتها من الاقوال بدليل وجوب
الصلوة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها في حقه
قوله وضعت للتعظيم وذلك لما ان الصلوة اجمع لخصلة من خصال
الدين في تعظيم الله تعالى وهذا لان اولها الطهارة سترا وجهرا ثم جمع
الهمة واخلاء السر عن غير الله تعالى وهو المعنى بالانصراف عما دون الله
تعالى بالقصد اليه ثم الاشارة برفع اليدين الى ان بدء ما ربط به ثم اول
اذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم وهو قوله الله اكبر ثم اول ثنائه
ثناء لا يشوبه ذكر شيء سواه ثم قراءة كلامه الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه منصتا باخذ اليدين واما جوارحه هيبة وخشوعا ثم
تحقيق ما عبر بلسانه عن ضمير من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع
والسجود واذكارها تنزيه الله تعالى ثم مع كل حركة تكبير وهذه الخصال
باجمعها دالة على التعظيم قوله الا ان يكون في غير حينه او حاله
اي الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة
او ان يكون التعظيم في غير حالة الا به حال المعظم كما في صلوة المحدث
والحايض والنفساء وعند العتمة وفقد ستر العورة وغيرها مما قد شرطها
وذكر في التقويم والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ان يكون في غير
حينه او حاله فيشوبه القبح لذلك العارض ولهذا كانت الصلوة حسنة
دايمة فاستبعت لاوقات مخصوصة واحوال فنهينا عنها قوله
بواسطة حاجة الفقير حاجة الفقير الى اخره هذا على طريق اللف والنشر
فان قوله بواسطة حاجة الفقير راجع الى الزكوة واشتهاء النفس راجع
الى الصوم وشرف المكان راجع الى الحج وكذلك في قوله تضمنت اغناء
عباد الله الى اخره قوله فهو عدو وهو النفس قال النبي عليه

رواية

رواية عن الله تعالى في خطاب داود النبي عليه يا داود عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد
مع الكافر حتى سماه النبي عليه الجهاد الاكبر بقوله رجعنا من الجهاد
الاصغر الى الجهاد الاكبر قوله لكون هذه الوسايط ثابتة تعلق
الله تعالى مضافة اليه يعني ان هذه الوسايط لما لم تكن بصنع باشرة العبد
بل بخلق الله اياها كذلك لم يعتبر وسايط فجارت هذه العبادات من
العبد لله تعالى بلا واسطة فلذلك الحقت بالذي حسن لعينه في عينه بلا واسطة
اصلا فان قلت لما كانت النفس لمسيت بجانية في صفتها بل هي مخلوقة
كذلك فكيف لزم قهرها بالصوم قلت المراد بالقهر مخالفة متاعها و
الاحتراز عن مستلذاتها لئلا يقع في ورطة الهلاك فانها لما كانت عدو
الله تعالى كان الاجتناب عنها وعن متاعها واجبا وان كانت مخلوقة عدوا تها
مخلوقة بخلق الله تعالى كما ان التناي عن النار المحرقة واجب وان كانت النار
مجعولة تعالى للاحراق ولا اختيار لها فيه فكذا ههنا بيانه المراد انه لازمة
وذلك في منع النفس عن شهواتها وهواها قال الله تعالى ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة تحف المكاره قوله او باعتراض ما يسقط بعينه
اي يسقط غير الواجب كالجنون والعتة والاغماء في حق الصلوة قوله
بعينه احتراز عن غيره لانه وجب لعينه لا لغيره ولا يسقط بسقوط غيره
بخلاف النوعين الاخيرين فان بقاء الوجوب هناك بوجوب الغير ويسقط
بسقوط الغير قوله ما حصل المقصود بعينه بفعل مقصود اي المعنى المحسن
للمامور به بعد ذلك المامور به بفعل مقصود كاداء الجمعة وهو فعل مقصود
بعد السعي المامور به بقوله فاسعوا وهو غير حمله انسان الى موضع مكرها
بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل
المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع حتى صلى الجمعة يسقط
اعتبار السعي ولا يتمكن النقصان بانجبرانه فيما هو المقصود واذا
يسقط عنه الجمعة لمرض او سفر يسقط السعي كما ذكره الامام البيرجندي
رحمه

وكذلك الوضوء فانه حسن لمعنى في غيره وهو التمكين من ادآء الصلوة
وما هو مقصود لا يصير مودّى بتغيير الوضوء فكان حكمه كحكم السعي الا ان
مع انعدام السعي يتم ادآء الجمعة بدون الوضوء لا يجوز ادآء الصلوة لان من
شرط الجواز الطهارة عن الحدث قوله وما حصل به اى بمجرد المعنى بفعل المامور به
اى بحصل المعنى المحسن للمامور به بفعل المامور به ولا يزايله بخلاف الوضوء
والسعي الى الجمعة فان قيل ينبغي ان يكون هذا النوع من النوع الاخير من
النوعين الاولين لانه لما حصل المعنى المحسن للمامور به بفعل المامور به صار
كانه لا واسطة بين فعل العبد وبين الله تعالى وكان كالزكوة والصوم قلنا
ان تلك الوسايط لما كانت ثابتة بخلق الله تعالى ولا اختيار للعبد فيه صارت
هي مضافة الى الله تعالى فلم يعتبر تلك الوسايط لصلاحية حق العبد اما ههنا
لما كانت تلك الوسايط باختيار العبد صارت الوسايط معتبرة في حق العبد
فكان المامور به باعتبار تلك الواسطة حسنا لمعنى في غيره لتحقق المغايرة
بين فعل المامور به وبين تلك الواسطة فان قلت من اين وقع التاثير
للاختيار في اعتبار الفعل حتى جعلت الواسطة بوجوده لعلامة في العدم
قلت لان بالاختيار يوجد الفعل باعتباره وعند عدم الاختيار انما
يوجد الفعل في ضمن شيء اخر لا بنفسه والشيء اذا ثبت في ضمن شيء اخر
يجعل لرجحان المتضمن لضعفه فلذلك انتقل فعل المكره الى المكره في اتلاف
النفس او المال ويجعل كانه لا فعل من المكره اصلا وفرق في شرب الخمر بين
المكره والمختار في الطاعة والمعصية ولان فعل المختار قد يقع واسطة في
قطع الضمان عن الفاعل ولا يقع فعل غير المختار واسطة وذلك باعتبار
الاختيار وعدمه كما في حل قيد العبد واباقه وشق زق الدهن وسيلانه
فلذلك ههنا تعتبر الواسطة باعتبار الاختيار ولا يعتبر واسطة عدم
الاختيار فان قلت كيف وجد الاختيار في صلوة الميت من الغير
وهو الميت ولا اختيار له اصلا قلت المراد من اختيار الغير في صلوة الميت
هو اسلام الميت حال حيوته وهو المعنى المحسن في صلوة الميت لا يرى

انه

نهى عن

انه كيف قبحت الصلوة ونهي عنها عند عدم ذلك المعنى المحسن اعني
الصلوة على الكفار والمنافقين بقوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا
فعلم بهذا ان تحسين الصلوة على الميت لاسلام الميت وذلك معنى في غير
الصلوة مضاف اليه بكسبه واختياره كان من العبد قبل موته وكذلك القتال
مع المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر كما هو مذهب الشافعي
سواء قصد به المحاربة المسلمين كما هو مذهبنا وكذلك مضاف الى اختياره
وكذلك اقامة الحدود حسن لمعنى في غيره وهو الزجر عن المعاصي وتلك المعاصي
تضاف الى كسبه واختياره من حيث هو عاص عليه ولما كان الاختيار ثابتا في كل واحد
من المعنى المحسن للمامور به وذلك المعنى مغاير لفعل المامور به اعتبر
واسطة فالحاصل ان قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
مع قوله ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها امر
بتعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله ولا حسن فيه ظاهرا ولكن لما تضمن
اعلاء كلمة الله وكبت اعدايه واستيصال شأفتهم حسن المامور به
لحسن ذلك المعنى وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما ماية جلدة وحسن الجلد لحسن الزجر عن المعاصي والنهي عن
المعنيان حصلا بنفس فعل المامور به لا بفعل قصد به بعده بخلاف الوضوء
والسعي ولذلك اعني المامور به الذي حصل المعنى المحسن بعده بفعل مقصود
والمامور به الذي حصل المعنى المحسن بنفس فعل المامور به يستويان
في ان المعنى المحسن معهما واذا ثبت حسنهما باعتبار ذلك المعنى المغاير
لهما حتى يسقط وجوبهما عند سقوط ذلك المعنى المحسن اياهما فانه اذا
سقطت الجمعة بسبب يسقط من نحو المرض والسفر سقط السعي
وكذلك الطهارة لو سقطت الصلوة بسببه الحيض او الجنون يسقط
الطهارة وكذلك الميت متى سقط بقتله او قطعة الطريق سقطت الصلوة
عليه ولذلك لو سقط حقه بقضاء الولي حقه بالصلوة عليه سقطت
الصلوة عن الباقين وكذلك الكفار لو اسلموا حتى علت كلمة الله سقط الجهاد

الا امر خلاف للخبر وهو قول عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي الدجال كذا ذكر الحديث في المصابيح والله اعلم

فصل والنهي النهي هو منع المكلف عن مباشرة الفعل

بقوله لا تفعل وقيل هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وهو من قبيل الخاص كالامر لان الخاص هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد معلوم على الانفراد وهذا اكثر لكم لما كلف النهي يقابل الامر وقد ثبت الحسن في المامور به ضرورة حكمة الآمر فكذا ثبت القبح في المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر قول والنهي في صفة القبح بتقسيم انقسام الامر الى آخره النهي من حيث انه نهي شيء واحد غير منقسم على انقسام حقيقة اذ هو عبارة عن الصيغة الدالة على معنى معلوم على ما ذكرنا فكان هذا التقسيم بحسب محال النهي لا النهي حقيقة ثم وجه اختيار هذا التقسيم ان تقول صيغة النهي اما ان اضيفت الى ما عرف قبحه لعينه او الى ما عرف قبحه لغيره فان كان لعينه فلا يخلو اما ان كان بدون الواسطة وهو النوع الاول او بالواسطة وهو النوع الثاني وان كان لغيره فلا يخلو اما ان كان القبح غير راجع في ماهية المنهي عنه وهو النوع الثالث وان كان راجعا فهو النوع الرابع قوله كالكفر والعبث فان قلت ذكر في فصل صيغة الخبر للمامور به الصلوة من قبيل ما هو خبر لمعنى في عينه بلا واسطة ولم يذكر الايمان وذكر هنا الكفر بمقابلته اي من قبيل ما قبح لعينه بدون الواسطة وذكر صلوة المحدث من قبيل ما قبح لعينه بالواسطة وحق المقابل يقتضي ان يذكر الايمان مكان الصلوة هذا او يذكر صلوة المحدث لكان الكفر هنا لانه لما كانت صلوة المتوضئ خبرا لمعنى في عينه كانت صلوة المحدث قبيحا لمعنى في عينه حتى يستقيم تقابل الخبر مع القبح والامر مع النهي قلت قد ذكرت هناك ان ذكر الصلوة وقع في محله ثم المصنف رحمه الله في ذكر الكفر ههنا في هذا الموضع اتبع فخر الاسلام

رحمه الله

رحمه الله في ذكر صلوة المحدث بانها من قبيل ما قبح لعينه بالواسطة اتبع شمس الائمة رحمه الله فانهما هكذا ذكرا في نسختهما كما اتبع كما اتبع هناك القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ولم يات ببليغ لم يات به احد قبله بل تابعي في كل واحد مما ذكرنا بامام سابق ماهر ومقتدى فايق ماهر مع مساعدة المعنى بما اتوا به فانه لا شك ولا ارتياب لمن عقل ان الكفر بالله قبيح لعينه اذ هو كفران لمن انعم بجلايل النعم ودقايقها وقبح كفران مركوز في عقل كل عاقل بحيث لا يتصور فيه جريان النسخ فكان قبيحا لعينه فكان ذكره في ذلك الموضع واقعا في محله واما ذكر صلوة المحدث ههنا ايضا ففي محله لان قبح صلوة المحدث باعتبار فوات شرطها وهو الطهارة والشرط غير المشروط لا محالة فكان قبحها بالواسطة لكن لما قبحت باصلها ووصفها التحق بالذي قبح لمعنى في عينه وذكر في ميزان الاصول والثاني ان يضاف صيغة النهي الى ما عرف قبحه شرعا لا عقلا كالنهي عن الصلوة بغير طهارة فانه ليس بقبيح عقلا فان اعظم العبادات يصح من غير طهارة وهو الايمان بالله تعالى وكذلك اكثر العبادات فيكون شرط الطهارة في الصلوة امرا شرعيا قوله والعبث قيل العبث ما خلوا عن الفايدة اي الفايدة الدينية والدنيوية جميعا وقيل هو ما ليس له عاقبة حميدة والفرق بينه وبين السفه ان السفه مكابرة على العقل والجري على غير موجب العقل مع وجود العقل وفي العبث العقل غير مشروط جاز ان يكون للعابث عقل وجاز ان لا يكون له عقل ولكن هو عمل على غير موجب العقل ايضا والسفه من العبث كالظلم من الجهل فان شر الظلم اقبح من رب الجهل كذلك السفه اقبح من العبث قوله المضامين والملاقيح جمع مضمون وملقوح الاول هو ما في اصلاب الاباء والثاني هو ما في ارحام الامهات وان اردت الضابط فاحفظ الحاء مع الحاء والضاد مع الصاد لتشابههما في الصورة او لمجاورتهما في التهجي وفي جمل العرايب المضامين ما في اصلاب الفحول ومنه قول الشاعر ان المضامين التي في الصلب ... ماء الفحول في الظهور الحدب

الحدب جمع احدب كورتشت وذكر الزمخشري في الفايق
قال ان ضمن الشئ بمعنى تضمنه التضمن درميان حديث او بدن
يقال ضمن كتابه كذا وهو في ضمنه وكان مضمون كتابه كذا واما الملقوح
وهو فهو من اللقاح ابستن شدن شتر وهو فعل لازم فلا يبنى منه
اسم المفعول الا موصولا بحرف الجر يقال لقحت الدابة وولدها ملقوح
به الا انهم استعملوه بحرف الجار قالوا ناقة وجنا طرد الهوامل خير من
النتاتين والمسايل في عرف العام وعام قابل ملقوحه في بطن ناب
حاييل الطرد المطرود الهوامل التي لا راعي لها النتاتين الاتين اللتان الفاقة
الهرمة اي وجنا سريعة الابل المطرودة التي لا راعي لها خير من التذليد و
السيوال وخير من عير صاحبها ملقوحة فخ ان امها هرمة وحايل والعام
اما فاعل كنهاره صايم واما مفعول كسارق الليلة اهل الدار على انه حرف
متسعة قوله ما جاوزه المعنى جماد قوله ما جاوزه المعنى احترازا
عما انصل به المعنى وقوله جماد احتراز عن قوله وصفا على ما مر ثم معنى
ما جاوزه المعنى جماد هو ان لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلا في ذات
المنهي عنه بل هو يجاورها لاقتران لا غير فان هذين الفعلين اعني
البيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة نهي عنهما لا باعتبار ذاتيهما
بل باعتبار ترك السعي الواجب وشغل ارض الغير وهما مجاوران للبيع و
الصلوة لان البيع هو مبادلة المال على سبيل التراضي وترك السعي ليس
منه في شئ وكذا الصلوة عبارة عن الاركان المعلومة وليس الشغل منها في
شئ وهذا لان الشغل يقوم بالشاغل والشاغل هو المصلي لا الصلوة
فلم يتوصف الصلوة بهذا المعنى وصفا لها اتصاله المعنى وصفا كالبيع
الفاسد وصوم يوم النحر اما البيع الفاسد فانما كان الموجب للقبح على وجه
الوصف راجعا الى وجه المجاورة وذلك لانك لو استقريت البياعات الفاسدة
انما تجد ما يوجب القبح فيها وصف محرك لوصف اصله الربوا فانه بيع فاسد
اذ هو عبارة عن الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع والزيادة صفة

للمزيد

للمزيد عليه وكذلك بيع الخمر والخنزير بغير معين او بيع البعير المعين بخمر او
خنزير فاسد لان في بيع المقايضة يصلح كل واحد من العينين للتثمين وكان
في الخمر والخنزير جهة التثمينية من وجه والتحق بمعنى الوصف بدليل انه
تبع غير مقصود حتى لا يشترط وجوده جملة وقت العقد ولذلك لا يمنع
صحة الاقالة بخلاف المبيع واما بيع الخمر والخنزير بالدراهم او الدنانير فان فيه
باطل لتعينها للمبيعية فكان جزء المالية في الاصل فوجب ابطاله وكذلك البيع
بالشرط فانه فاسد لما ان المشروط موصوف بالشرط فكان الشرط وصفا له حتى
ان التعليق كما يصح بالشرط كذلك يصح بالوصف لاتحادهما في معنى او صفه
كما يتبادر في قوله اعتق امتي البيضا او اعتق امتي ان كانت بيضا واما
صوم يوم النحر فانما كان الموجب للقبح وصفا له لما ان اليوم داخل في ماهية
الصوم فان الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية و
كان اليوم كالمحل له وكل صفة لليوم يكون صفة له ولونه خبرا وقطرا صفة
له لان الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المشتركين او هي عبارة عن
الاسم الدال على بعض احوال الذات ولونه يوم عيد لليوم كذلك لان
لليوم او صافا من كونه حارا او باردا وكونه اول الشهر وعاشره فالفساد
الحاصل من قبل وصف اليوم كان كالفساد الحاصل من قبل وصف الصوم و
لما كان المعنى الموجب للقبح في هاتين الصورتين غير البيع الفاسد وصوم
يوم النحر وصفا لهما كان اتصاله بهما اكثر من اتصال المجاورة بالمنهي عنه فاورث
الفساد فيما فان وصفا له والكراهة فيما كان مجاورا له اذ الحكم يثبت على حسب
صفة المثبت قوله والنهي عن هذه الافعال الحسية يقع على القسم الاول
اي القسم الاول لا بدليل يحتاج ههنا الى زيادة كشف وايراد نظاير ليتبين
كل واحد منهما عن الاخر المراد من الافعال الحسية هي ما يتوقف وجودها
على الحس ويعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر فان
هذه الافعال غير موقوف وجودها اي ورود الشرع بها ويعلمها من يعلم الشرع
او لا يعلم والافعال الشرعية هي ما يتوقف حصولها واعتبارها على الشرع ولا

وما يعرف معناها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلوة والصوم والبيع
فان الصلوة لغة هي الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان المعلومة بشرايطها
واداءها وكذلك الصوم لغة هو الامساك وفي الشريعة عبارة عن الامساك
عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية مع اشتراط الوقت والطهارة عن
الحيض والنفاس والاهلية من اول الوقت الى اخره والايمان شرط وكان حاصل
معنى الافعال الحسية هو ما كان وجوده حسيا ومعنى الافعال الشرعية
هو ما كان وجوده شرعا ولو لم يرد الشرع به لا يعلم هو حسيا ثم النهي اذا
ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لجنسها في اعيانها
بالاجماع فان النهي حال الولاية وله القدرة والحكمة لا يقتضي
النهي القبيح في اعيانها وهي توجد مع القبح في اعيانها في الحس فصارت
هي في انفسها قبيحة في ذاتها بدلالة النهي كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وقوله ولا تقتلوا اولادكم الا اذا اقام الدليل على انها قبيحة لمعنى في
اعيانها فحينئذ يدل على مشروعيتها بانفسها كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقد علم ان النهي كان لمعنى مجاور في المحل لا لذاته وهو يتعالى
اذى بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى فلذلك لا يبطل
احصان حل القذف بالوطي في حالة الحيض ويثبت احصان الرجم به فعلم
بهذا ان الحكم ان شرعية الوطي في حالة الحيض باقية بعد ورود النهي عنه
وكذلك قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن
قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا واخذ بعلى حسي ورد النهي عنه وكذا طلاق
قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يدل على ان قبح الاخذ ليس
لمعنى في عينه بل لزيادة الاحاش للمراة باخذ المال فلذلك قلنا
اذا كان النشوز من قبل الزوج يكره له ان ياخذ منها عوضا في الخلع ولكن
لو اخذ مع ذلك جاز مع الكراهة واما اذا كان النشوز من قبل المراة فلا
يعلم ان مقدار ما اعجلها يطيب له الاخذ واما الزيادة عليه فيطيب له
ايضا كما في رواية الجامع الصغير ومثل هذا كثير في فروع الفقه وكذلك نهي النبي

عليه عن المشي في نعل واحد ونهيه عليه السلام عن اتخاذ الدواب كراسي
والنهي عن الاستنجاء باليمين وغير ذلك من النواهي التي وردت عن الافعال
الحسية ومع ذلك بقيت مشروعيتها لقيام الدليل على انها قبيحة لمعنى في اعيانها
وبهذا الاصل قلنا من موجب النهي العاري عن الافعال الحسية قبحة لمعنى في اعيانها
منه وحكم المستثنى لا خلاف بيننا وبين الشافعي هو ما اذا ورد
النهي المطلق عن الافعال الشرعية فيقتضي قبحا في غير المنهي عنه حكما متصلا
حتى يبقى المشروع مشروعا باصله بعد النهي كما كان قبل النهي لكن صار قبيحا
بوصفه حتى حرم فعله لانه بالفعل يصير مرتكبا للمنهي عنه ولكن ان فعل وقع ذلك
بحكم ويوجد شرعا لانه مشروع باصله وذلك نحو قوله تعالى فلا تقربوهن
لهم شهادة ابدا لان النهي يعدم الوصف بمنزلة شهادته وهو الاداء ويبقى الاصل
حتى صح بشهادتهم النكاح وكذا لو قضى القاضي به ينفذ قضاؤه في سائر الوجوه
وهو عند نا الوجود من الكتاب وهو قوله عليه السلام الا لا تصوم في هذه
الايام فانها ايام اكل وشرب وكذلك حديث عقبة رضي الله عنه ثلاث ساعات
نهانا عليه السلام ان نصلي فيها الحديث وكذلك في الحديث نهى عن بيع وشرط
ايضا في الحديث نهى عن بيع وسلف وهو كثير النظير من السنة الا اذا قام
الدليل على انه تبين لعينه فحينئذ لا يبقى مشروعا باصله ووصفه كما هو حكم
المنفي فكان صورة النهي مجازا لعينه فكان بمعنى النسخ وذلك نحو قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فقد ظهر بالدليل على الحرمة الثابتة بالمصاهرة كالحرمة
الثابتة بالنسب حتى كانت حليلة الولد لما تبين انها بنت وام امراته بمنزلة
امه وكان تقدير الآية وحرم عليكم ما نكح اباؤكم فيصير صورة النهي عبارة عنه مجازا
باعتبار هذا المعنى وكان نفيا كما هو موجب النسخ لا نهيا وقال الامام العلامة
شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يرد علينا نقضا
فان الله تعالى شرع مشروعا اصلا بدليل اخر الاية وهو قوله انه كان فاحشة ومقتا
وهذا اشارة الى ان لا يكون مشروعا اصلا لانه اخبر بكونه فاحشة فيما مضى من
الزمان وكلاما فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه هل يبقى مشروعا بعد ذلك

ام لاد لانه قوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا والفاحشة هي
الفعل المتناهي في القبح ولا يتناهى الشيء في القبح الا بان يجعل القبح في عينه
ووصفه ولهذا ذكر الله تعالى الزنا في وصف الفاحشة فدل على ان الزنا انما
كان فاحشة والزنا قبيح لعينه ووصفه فكذا الفعل يشاركه في صفته وكذا
عبارة عن شدة البغض ولا تشتد البغض الا على ما تكلب فعلا قبيحا اصلا
ووصفا وكذا ذكره في قوله تعالى ولا تقربوا عقدة النكاح فقام الدليل
على ان نكاح المعتدات قبيح باصله ووصفه لان قوله تعالى والمحصنات
من النساء معطوف على قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وحرمت المحصنات
من النساء وهذا عبارة عن صلوحية الغير ومعتدة فلان نفيا لاشياء كلها
قوله عليه السلام نهى عن بيع المضامين والملاقيح فقد قام الدليل على ان البيع
بيع في اصله لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي و
الاجنة ليست بمال في الحال وكونها مالا في المال على طريق الغرر والخطر
فيبقى على العدم لان التصرف الشرعي اذا لم يصادف محله يلغو فكان هذا عبارة
عن نفي البيع لانهيا قوله يقع على القسم الاول اي على الذي قبح لعين
في عينه وقوله يقع على القسم الاخير اي على الذي اتصل به القبح وصفا حتى
صار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كما في البيع الفاسد الا ادا
قام الدليل على انه قبيح لعينه وهذا ان ما مر في هذا الفرع في النهي
الوارد على الافعال الشرعية على خلاف ما ذهبنا في المستثنى والمستثنى
منه جميعا فانه يقول مقتضى هذا القسم ان يكون قبيحا في عينه فكان موجب
مطلق النهي في هذا القسم انتساخ المنهي عنه حتى لا يبقى مشروعا
اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل انه قبيح لغيره لجنبة
تحتمل ما احتمل النهي وراي حقيقة على اختلاف الاصول وحاصله
ان ما هو موجب النهي المطلق عندنا في هذا القسم هو محتمل النهي عند
الشافعي وما هو موجب النهي عنده محتمل النهي عندنا ونقول ما هو
موجب النهي عنده محتمل النهي ما هو حكم المستثنى عنده فهو حكم

المستثنى منه عندنا وهو حكم المستثنى منه عنده فهو حكم المستثنى
عندنا فعلم بهذا ان الاستثناء في قوله لا بد لليل راجع الى الموجبين في الصور
اعني الافعال الحسية والافعال الشرعية فقول ان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة لانه لا يجوز نفيه حتى لا يصح ان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما
لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي اية قوته حقيقة
واذا كان النهي في اقتضاء القبح حقيقة ثبت مطلقه الكامل وهو القبح لعين
المنهي عنه كما ثبت الحسن الكامل بمطلق الامر وهو الحسن لعين المامور به
واذا كان النهي لمطلق محمولا على ما اذا كان قبيحا لعينه يصير نسخا للمشروعات
لان القبح لعينه لا يجوز ان يكون مشروعا وهذا مما لا خلاف فيه لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه فاذا لم يكن مشروعا اصلا لا يترتب
عليه الاحكام الشرعية نحو الملك وصحة الندر نحو لا يلزم الطهارة
اي حيث لا يوجب الجزاء المنهي عنه حتى يعقل اظهار شرعا لاجل الكفارة
فورد نقضا على ما ادعاه من ان المنهي عنه لا يعقل سببا لاثبات حكم شرعي
فاجاب عنه بقوله لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك قد تعلق به الحكم بسبب
مشروع كالبيع ثم اذا ورد النهي عن بيع موصوف بوصفه كالشرط المفسد وغيره
هل يبقى ذلك البيع المنهي عنه سببا لذلك الحكم المطلوب به ام لا والظاهر
ليس من قبيل هذا بل هو حرام محض من الاصل لانه زور وكذب من القول فكان
منكرا عقلا وشرعا فكان قبيحا لعينه والحكم الذي يترتب عليه وهو الكفارة
حكم جزائي للحكم الجزائي ابدا يقتضي ان يكون سببه غير مشروع كقتل العمد
سبب القصاص والقصاص حكم مشروع الا انه شرع جزاء زجرا وقد عما
هو على ما تكلم رفعا للفتنة والفساد وقوله فيعتمد
اي فيقتضي قوله ومعنى ان النهي يراد به عدم الفعل صافا الى اختيار العباد
اي احرى في اطلاق لفظ الارادة تسامح لغوي لان مراد الله تعالى
كائن لا محالة وعلى قصد هذا ينبغي ان لا يوجد ارتكاب المنهي عنه وقد
وجد بل المرتكبون اكثر من المتقين قال الله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت

تبين

على

حرمت بموضع وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور فينبغي ان يقال
جل وفق مذهبنا ان النهي يراد به وجوب الانتهاء لا الانتهاء ولذلك
في الامر يراد به وجوب الايتمار لا الايتمار ولكن لا يتأتى هذا في الكلام لان موضوعه
العبارة فاطلق لفظ ارادة العدم على وجوب العدم خصوصا على قول
من يقول ان الارادة لا تتحقق في حق العدم فكان الارادة مستعارة عن غيرها
ضرورة ثم بيان هذا الكلام ان النهي طلب عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد
فيستدعي كون الفعل مقدورا له لان نهي العاجز قبيح عقلا وشرعا حتى
لا يقال للاعمى لا تبصر وللاقطع لا تضرب ومعلوم انه انما نهى عن صوم شرعي
فالامساك الذي يصير صوما معتبرا منهيا عنه وهو الذي بلا امساك لحمية او مرض
او مرض او قلة اشتهاء لا يكون معتبرا للمنهي عنه فهذا دليل على ان الصوم
الذي هو عبادة مشروع في الوقت بعد النهي كما قبله ليتحقق النهي لانه اذا
لم يكن مشروعا لا يكون وجوده الا وجودا حسيا فكيف يتهى عن
فعل المنهي في المستقبل كالامر بالاداء في المستقبل فلا بد ان يتصور في
المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يلزم ذلك
الا ببقائه مشروعا في المستقبل وهذا لان موجب النهي الانتهاء وانما
يتحقق الانتهاء عن شيء والمعدوم ليس بشيء فكان من ضرورة صحة
النهي موجبة للانتهاء كون المنهي عنه مشروعا في الوقت ليكون المنهي
عنه موجودا حتى يتهى المخاطب عنه ثم وجوده شرعيته في المشروعات
ولو لم يكن مشروعا في اصله لا يكون موجودا في نفسه فكيف يتحقق النهي
عن شيء معدوم بخلاف الحسي فان وجوده ثابت حسا فلا يقتضي النهي مشروعيته
الفعل لان الفعل هناك يتنزل منزلة الوصف ها هنا والعين هناك يتنزل منزلة
ذات الفعل ههنا ثم هناك لا يقتضي النهي تحريم العين بل يقتضي تحريم الفعل
المضاف اليه فكذلك ههنا لا يقتضي تحريم نفس بيان ذلك في قوله تع

خبر ط

سبحانه ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريما للفعل القربان ولم يكن تحريما لعين الشجرة
وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم اداء الصوم في
وقت ليس فيه صوم مشروع فبهذا تبين الفرق بين الافعال الحسية والافعال الشرعية
ولان الفعل لو لم يكن مقدورا للمنهي لكان العبد في تصوره لا امتناع العبد عن ذلك فلا
يتحقق الطاعة غير ان المنهي عنه ان كان فعلا حسيا يستدعي كونه مقدورا حسا
وان كان تصرفا شرعيا يستدعي قدرته على ذلك حقيقة للابتلاء علم ان النهي
يستدعي القدرة على المنهي عنه فالشافعي رحمه الله لما اثبت القبح في غير المنهي
عنه لم يبق قدرة للمنهي على المنهي عنه شرعا فقد جعل النهي والنسخ واحدا
والنسخ بمعزل عن النهي بل بضاده لان النسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم بجعل
العبد لعدم المشروع بفعله ليصير امتناع العبد بناء على عدم مشروعيته دلك
الشيء وفي النهي يكون عدم ذلك الشيء بناء على امتناع العبد وهما في طرفي
نقيض لان الاصل في هذا فرع في ذاك والفرع في هذا اصل في ذاك فكان النهي
عبارة عن التصرف في العبد والنسخ عبارة عن التصرف في الحكم وعن هذا
يقال نسخ الحكم ونهى العبد ونظير النسخ في المحسوس اخذ الرغيف ممن
قصد اكله بدون تعرض لصاحبه الرغيف ونظير النهي منع صاحب الرغيف
بدون تعرض بالرغيف فيبقى الاكل على العدم كما كان في الفصلين لكن في الفصل
الثاني لامتناع صاحبه لا لانعدام الرغيف وفي الفصل الاول بقي الاكل على العدم
لانعدام الرغيف لا لامتناع صاحبه وهذا اصح جدا وذكر الامام صدر الاسلام
ابو اليسر رحمه الله في اصوله والدليل لاصحابنا ان النهي عن الفعل يقتضي تحقق
المنهي عنه باجماع العقلاء فانه يطلب الامتناع عن الفعل عرفا ولغة وشرعا
وانما يطلب الامتناع عن فعل يتحقق ولا يتحقق ان طلب الامتناع عما
لا يتحقق سفاهة وتقتضي ايضا قبح المنهي عنه وبطلانه في نفسه لان المنهي
عنه يكون قبيحا باطلا فاذا ورد النهي عن الصوم والبيع يقتضي هذا النهي
الصوم والبيع اسم لفعل مشروع وكذا الصوم اسم لفعل مشروع
فيقتضي هذا بقاء الصوم مشروعا وبقاء البيع مشروعا ليتحقق المنهي عنه

وبطلانه
سال

وهو مقتضى القبح والمقتضى انما يثبت لتصحيح المقتضى لا لابطاله فهو في جعل القبيح
في غير الافعال الشرعية يلزم ذلك ولا يصح فكان هذا في الحقيقة قولا بوجوب العلة
وانه محال النهي في اقتضاء القبح حقيقة فنقول لما كان القبح مقتضى له ينبغي ان
يثبت على هذا الوجه الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المقتضى ولا يلزم من بطلان
بطلان المقتضى قولك يجب العمل بالاصل وهو المقتضى اي النهي فيجب
العمل بالنهي على انقلابه نهيا وذلك فيما قلنا بان يجعل القبح وصفا للمشروع
فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لانه اجتمع في النهي عن الافعال
الشرعية شيآن متنافيان المشروعية والقبيح المشروعية لضرورة بقاء النهي
نهيا اذ لو لم يبق مشروعا يكون نسخا لا انهيارا والقبح لضرورة حكمة الناهي
لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن شئ قبيح وفيما قلنا عمل بهما بقدر الامكان
وانما يتعلق ذكر جوابه فيما ذكره ابو اليسر رحمه الله وان القبح لما انتشر من ضرورة
حكمة الناهي كان الوصف اولى قول مثل الفاسد من الجوهر يقال لحم
فاسد اذا انتن وتغيرت صفته ولكن يبقى منتفعا باصله فاما اذا وقعت الديدان
فيه بحيث لم يبق منتفعا به حينئذ يقال لحم باطل قول ولا تنافي هو فالمشروع
يحتمل الفساد وهذا جواب لاشكال مقدر كان الشافعي رحمه يقول يجوز كون
الشئ الواحد مشروعا وفاسدا لتنافي الشرعية تدل على الحسن والفساد
يدل على القبح قلنا المشروع يحتمل الفساد بوصفه بالنهي كالاحرام الفاسد
يعني لو جامع المحرم قبل الوقوف يفسد احرامه ويجب عليه المضي على ذلك
ولو ارتكب شيآ من محظورات احرامه يجب الجزاء وهو دليل على بقاء
مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وصفه
ولو لبى لاحرم صحيحا يصير محرما مع كون الاحرام منهيا عنه في حالة الجماع
فاذا جاز اجتماع الفساد مع المشروعية في موضع ذكرنا جاز في موضع اخر عند قيام الدليل
وقد قام الدليل على ذلك فيما نحن فيه فيجوز قولنا بقاء النهي
المشروع كان لان منزلة المقتضى ان يكون تابعا للمقتضى وصحة له لانه شرط

وقد تقتضي ايضا ان يكون الصوم والبيع باطلا في نفسه لكونه منهيا عنه وليس
بممتنع ان يجعل الفعل الواحد مشروعا قبيحا في نفسه لانهما يتضادان فيبقى الاصل
مشروعا وعاما ويصير الوصف قبيحا باطلا حتى يكون المنهي عنه مشروعا من حيث
الاصل قبيحا وباطلا من حيث الوصف عملا بالاصلين جميعا وجمعا بين
الحقيقتين على قدر الامكان وليس لاحد ان يقول لما ذا لا يبقى مشروعا عاما من حيث
الوصف باطلا من حيث الاصل لانه لا يمكن ذلك لان بطلان الاصل يوجب
بطلان الوصف ويمكن العمل بما ذكرنا لان البطلان عبارة عن الانعدام فكيف يبقى
الوصف مع اصل معدوم اذ الفرض لا يوجد بدون العمل بخلاف العكس فان انعدام
الوصف لا يوجب انعدام الاصل لانه يبقى لان بطلان الوصف لا يوجب بطلان
الاصل لان الاصل يبقى بدون الوصف وهذا بخلاف البيع وقت النداء والصلوة
في الارض المغصوبة حيث بقي كل واحد منهما قبيحا الاصل والوصف جميعا لان
بقاء كل واحد منهما منهيا عنه وكذلك طلاق الحايض لان تلك الافعال غير منهي عنها
في الحقيقة بل المنهي عنه غيرها لان ترك السعي وقت النداء منهي عنه دون البيع
فانه لو باع ماشيا الى الجمعة لا يكره ولكن اضيف النهي الى البيع لانه قد يصير سببا
لترك السعي الى الجمعة فهو فاما القبح فهو وصف قايم بالنهي يثبت مقتضى به
حقيقا حكمه فلا يجوز حقيقة على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه وقولهم
مقتضى به اي بالنهي لحكمه اي لحكم النهي لان القبح من حكم النهي بطريق الاقتضاء فلا
يجوز حقيقة اي حقيق القبح يبطل به اي يتحقق القبح ما اوجبه اي الذي اوجب النهي
القبح فكان الضمير المستتر في اوجبه راجعا الى الاسم الموصول والمراد به النهي
والبارز الى القبح وفي قوله فلا يجوز حقيقة الى اخره تعريض لمذهب الخصم
فان على مذهبه يلزم ذلك وبيان ذلك ان القبح لما ثبت في المنهي عنه ينبغي ان
يثبت القبح في وصف الافعال الشرعية لا في ذواتها واعيانها لانه حينئذ
لم يبق الافعال الشرعية اذ بقاؤها شرعيتها ولما اتصفت اعيانها بالقبح لم
يبق مشروعة اصلا اذ المشروعية مع القبح لاجتماع حينئذ يكون ذلك
نسخا لا نهيا فثبت ان في حقيق القبح في عين الافعال الشرعية ابطال النهي و

صحته فلا يجوز ان يكون مبطلا له لان الابطال دليل القوة وهو في نفسه
ابادون مرتبة من المقتضى ولا يصلح مبطلا فيما يوضع للتصحيح فكيف
فيما اذا كان وضع وشرعيته للتصحيح شرا آخر ثم هو يبطله فلا يليق بهذا
يا وضاع الشرع وفيما قلنا ابقا المقتضى وهو النهي على حاله والمقتضى وهو
القبح على حاله وجعل القبح في الوصف الذي هو تبع كما هو مرتبة المقتضى رعاية
لمنازل المشروعات والشافعي عليه الرحمة يراعي هذه المنازل قولا ومحافظة على حدودها
فان فيما قلنا يبقى النهي على حده كما كان والنسخ على حده كما كان وما هو
الاصل والتبع في النهي والنسخ يبقى على واحد منهما على حدة وقد ذكرنا في المقوم
ان النسخ رفع للمشروع ثم ينعدم اداء وانا لانعدام المشروع والنهي تحريم للفعل
ثم بعدم المشروع ناشئا عن الاداء فكان انعدام المشروع اصلا في النسخ
وفرعا في النهي وحرمة الفعل اصلا في النهي وفرعا في النسخ قولا وعلى
هذا الاصل ثم فرع على الاصل المذكور وهو ان القبح لمعنى في وصف المنهي عنه
يوجب فساد المنهي عنه في وصفه ولا ينعدم اصله مثاله ان البيع بالخمر
مشروع باصله اذ الاصل في البيع وسائر التصرفات الشرعية هو الركن والاهل
والمحل ولا فساد ولا خلل في هذه الاشياء ههنا فيبقى اصله مشروعا كما كان
بوجوه هذه الاشياء بلا خلل وانما جاء الفساد باعتبار الثمن الذي هو حرام
بعينه لان الوصف تبع للموصوف فلا يتوقف وجود الموصوف الى
وجود الوصف بل يتوقف وجود الوصف الى وجود الموصوف ليقوم به فكذلك
ههنا يشترط وجود المبيع ملكا زمان البيع دون وجود الثمن ملكا حتى ان فقيرا
لا يملك فلسا لو اشترى دره بالف دينار يصح البيع ويملك الدرة وكذا
البيع يضاف الى المبيع دون الثمن وكذا تقييد بهلاك المبيع قبل التسليم دون
الثمن وكذا يصح الاقالة عند هلاك الثمن دون المبيع واذا كان كذلك كان القبح
الناشئ من قبل الثمن بمنزلة القبح الناشئ من قبل الوصف والثمن فيما نحن فيه
مال غير متقوم لعينه انه مال وقت وجود حد المال فيه وهو الشيء الذي خلق لمصلحة
الآدمي وجرى فيه الشح والضنة والخمر كذلك وكان مالا ولان الناس يتمولون

الخمر

الخمر اذا تخمر وعباره عن صيانة الشيء واحرازه لوقت الحاجة وصيانة الخمر
للتخمير خلا فتصرف الى قضاء الحوائج امر معتاد مشروع فمنزلة من جعل له
صيودة فان الصيد لا يكون متقوما في حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه
ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم اصل المالية فيه باعتبار ماله وهو بعد
التخلل من الاحراز وانما انه غير متقوم فلان المتقوم هو الذي يحب ايقاؤه
اما عينه واما بدله والخمر ليس بواجب الابقاء في حق المسلم حتى استهلك
احد خمر مسلم لا يضمن فلا يكون متقوما واذا كان كذلك فهو يصلح ثمنا من حيث
انه مال ولا يصلح ثمنا من حيث انه غير متقوم فقلنا بان البيع به يكون
فاسدا لا باطلا فيثبت ملك حرام له كما اقتضاه مثل هذا السبب اذ الحكم يثبت
على حسب الدليل ومنها بيع الربوا فانه بيع لوجود حد البيع وهو مبادلة
المال بالمال على سبيل التراضي وقد وجد هذا الحد بركنه واهله ومحله فكان
مشروعا باصله لانعدام الخلل فيما يقوم به البيع وانما جاء القبح من قبل انعدام
شرط الجواز وهو المساواة في القدر فكما ان وجود شرط مفسد لا
ينعدم اصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم اصل المشروع
فقلنا بانه مشروع باصله فاسد بوصفه لوجود الفساد من قبل وصف
الفضل على ما ذكرنا فان قيل قوله تعالى وحرم الربوا يوجب نفي اصله
شرعا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بلا دليل فانه اضاف عدا التحريم الى
نفسه وههنا اضاف الحرمة مضافة الى الربوا قلنا الربوا عباره عن الفضل فمعنى
قوله وحرم الربوا اي حرم اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة
وحين ثبت هذه الحرمة ولكن بينا انه ليس من ضروره الحرمة في ملك اليمين
انتفاء اصل الملك بل فيه ملك اثبات صفة الحرمة مع بقاء الملك مشروعا كالبعض
بتحريم المسوكن اشترى امه محوسية او مرتده فملكها ملك فيما شرع سببا لملك
اليمين كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه وبها البيع بالشرط المفسد للبيع
فان الشرط الفاسد في معنى الشرط للفساد هو ان يكون الشرط مخالفا
لمقتضى العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او المعقود عليه وهو من

اهل

الاستحقاق اى في معنى الربوا لان الشرط انما يفسد البيع اذا كان فيه نفع
لاحد المتعاقدين وهو مخالف لمقتضى العقد الى اخره وهو على هذا التقدير
كان في معنى الربوا لان الربوا عبارة عن فضل مال خال عن العوض المشروط في
البيع والمقصود من المال الانتفاع فيكون النفع في حقه في معنى فضل المال
لانه ينتفع به ولان الشرط الفاسد باعتبار مخالفته لمقتضى العقد صار كالربوا فان
الربوا مخالف لمقتضى العقد لان الاموال عند المقابلة بجنسها يقتضي المساواة
لتيقن بها في المالية لوجود كل منهما واحد العوضين على الآخر مع ذلك كان
مخالفا مقتضى العقد فالحق الشرط الفاسد بالربوا في افساد العقد ولكن لما لم يوثر
فيما يقوم به البيع من الركن والاهل والمحل لم يسر ذلك الفساد الى اصل المشروع
فقوله وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته
فان قلت بينهما تعارض احدهما قوله وهو الامساك لله تعالى مطلقا لان
الاله امساك لله تعالى في هذا اليوم وانما يكون الامساك له ان لو كان مأذونا به وهو
قد نهى عنه فلا يكون الامساك له والثانية قوله في وقته وهذا ايضا غير مسلم
لان يوم العيد ليس بوقت الصوم للنهي وبهذا لا يصلح هذا اليوم لقضاء صوم
من الواجبات قلت لما الامساك فانه لله تعالى لما ان الصوم كونه لله تعالى
باعتبار منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضات الله تعالى وقد وجد
هذا المعنى اذ قهر النفس بمنعها عن اقتضاء الشهوة في هذا اليوم اظهر لكثرة
اعيان المشتهيات وتيسير اصابتها غالبا واما الوقت فان يوم العيد يوم
كسائر الايام وكان الصوم مشروعا فيه والنهي لم يعدم المشروعية لما
ذكرنا حتى ان الشرع امر بالفطر فيه لان جعله مفطرا بخلاف الليل فانه
قد جعله مفطرا بدخول الليل بقوله عليه السلام فقد افطر الصايم اكل او لم
ياكل كذا في المبسوط وهو الذي يجعل للاداء من العبد فاسدا فلذلك لا يصلح
لاداء شيء من الواجبات لانها وجب كاملة باصلها ووصفها فلا يتادى
بالناقص ولكن صفة الفساد لا يمنع بقاء اصله شرعا على ما ذكرنا من احرام
المحرم وبقاء مشروعية الاجماع والقاطع لشعب الخصوم في ان يوم

العيد

العيد وقت صالح للصوم وليس بوقت كالليل هو الذي من فاته صوم شهر رمضان
بمرض او سفر ثم صح واقام وادرك عشرة ايام ومن جملة العشرة يوم الفطر
او ايام النحر ثم مات فعليه وجوب فدية عشرة ايام بالاجماع فعلم بهذا ان
ايام العيد داخلة تحت قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصالحة للصوم شرعا
بهذا ذكر المسئلة شيخي رحمه الله ثم الى النهي ليس لانه صوم شرعي ولكن
لما فيه من معنى رد ضيافة الله عز وجل وقعت الاشارة في قوله عليه السلام
فانها ايام اكل وشرب والصوم هو سبب لوجوب هذه المعصية في هذه
الايام فان رد الضيافة لا يحقق بترك الصوم حتى قالوا انه لو ترك الاكل من غير
نية الصوم لا يأثم والرواية في ميراث الاصول ثم رد الضيافة بالصوم في هذا اليوم
باعتبار صفة اليوم وهو انه يوم عيد حيث ثبت الفتح في الصفة دون الاصل كذا في
اصول الفقه للامام شمس الايمة والتقويم فجعل الوصف فيهما كونه يوم عيد كما ترى
وجعله في اصول الفقه للفخر الاسلام وفي المختصر للاعراض عن ضيافة الله تعالى
وكلاهما صحيح غير ان شمس الايمة والقاضي الامام ابا زيد نظرا الى صفة المحل
وهو اليوم ونظر فخر الاسلام رحمه الله الى جانب الفعل وهو الصوم او
نقول هذا يتضمن هذا فكانا سواء فان بالصوم انما يتحقق الاعراض عن
ضيافة الله تعالى باعتبار انه يوم عيد فانه كان يوجد الصوم في غير هذا اليوم
ولا يوجد الاعراض والصوم في يوم العيد انما كان منهيا عنه باعتبار انه
يتضمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى حتى ان فخر الاسلام جعل كونه يوم عيد وصفة
ايضا بدون كونه يوم عيد وصفا للصوم ظاهر فان العيدية صفة زايدة في اليوم
غير داخلة في ماهيته لوجود اليوم بدون كونه عيدا فكان صفة له واما كون الاعراض
صفة للصوم فيصح ايضا لان في غير هذا اليوم كان يوجد الصوم ولم يوجد
الاعراض ولا يوجد هو في هذا اليوم بدون الاعراض وكان صوم هذا اليوم
صوما موصوفا بصفة الاعراض وممتازا عن سايل الصيامات والصفة
هي التي تفرق بين المشتركين لما عرف في المفصل فصح ان يكون صفة للصوم قوله لانه
نذر بالطاعة اى نظرا الى الاصل وهو اصل الصوم فانه مشروع باعتبار انه

لا خلل في وقته وهو اليوم فكان نذرا باطاعه فيصح قول متصل ببدائه
هذا فعلا لا باسمه ذكرا لا لاعراض عن ضيافه الله تعالى انما يتحقق باعتبار
فعل الصوم ومن نذر يصوم يوم العيد وصم بعده لا يكون مبا شرا للاعراض
فيصح نذره صم في فرق بين الاسم والفعل اشاره الى الفرق بين النذر في
الايام والشروع في الصوم فيها مع ان عند كل عباده تلتزم بالنذر تلتزم
بالشروع كالحج وعكسه الصوم وذلك لان النذر بالشروع باشر المنهي عنه فلا يجب
عليه الاتمام ولا يجب عليه القضاء اذا افسدها بالنذر فما باشر المنهي عنه
لان الاعراض انما يتحقق بالامساك فالعزم عليه اما لو نذر يصوم يوم النحر
فصامه في ذلك اليوم خرج عن موجب نذره لانه ما التزم الا هذا القدر
وقد ادى كما قال الله على ان اعتق هذه الرقبه وهي عمياء خرج عن نذره
باعتاقها وان كان لا ينادى شئ من الواجبات بها وكذلك لو نذر ان يصلي عند
طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت اخر وان كان صلى في ذلك الوقت خرج عن
موجب نذره والمسائل في المبسوط قوله ووقت طلوع الشمس و
دلوكها صحيح باصله لانه وقت خلقه الله تعالى كسائر الاوقات فكان
محلا لفعل الخير الذي نص الله تعالى به بقوله وافعلوا الخير وقوله فاستبقوا
الخيرات وقوله عليه السلام الصلوه خير موضوع فمن شاء فليستقل
ومن شاء فليستكثر ولا تقييد في هذه النصوص بوقت دون وقت فكانت
الصلوة جايزه في جميع الاوقات بالنظر الى هذه النصوص خصوصا على ما ذكره
الامام علاء شمس الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي رحمه في ميزان الاصول
وقال الصحيح ان يقال ان سبب وجوب التصديق لله تعالى على المكلف ترادف
نعم الله تعالى من نعمه الحيوة وسلامة العقل والبدن وكذلك قال في سائر العبادات
لا يحقل كون انفس الاوقات اسبابا بل في الحقيقه الاسباب هي تتابع نعم
الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه الاوقات الخمسه سبب وجوب الصلوة
فيه شكرا لما انعم الله تعالى عليهم فعلى هذه حانت الاوقات كلها سواء في حق
اداء الشكر بالصلوة والصوم لتتابع النعم فان تتابع النعم دايم فينبغي ان يدوم

محليه الوقت للشكر فكان جميع الاوقات صحيحا باصله لاداء الشكر ومن اداء
الشكر الصلوه فكان جميع الاوقات محلا لها وكان صحيحا باصله وكانت الصلوة
في الاوقات الثلثه صحيحة لان وقتها صحيح ولا قبح فيه وكذلك لا قبح في
ارتكابها وشروطها ولكن فسد الاوقات الثلثه من حيث الوصف لانها
منسوبة الى الشيطان ذكر في حديث الصنابحي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان يعني انها
في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند
قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للمغيب قارنها و
اذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات كذا في المبسوط قوله الشمس
قوله انا مقرون لهذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان في هذه الاوقات
الدلالة لانه يسوى لعبدة الشمس ان يسجدوا لها والتثنية للمبالغة وقيل
ان الشيطان يقابل الشمس حين طلوعها وينتصب دونها حتى يكون
طلوعها بين قرنيه اي جانبي رأسه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له
كذا في جمل الغرايب والنسبة الى الشيطان لتورث الكراهة سواء في ظرف
الزمان او المكان لا يرى ان الوقوف في جميع اماكن عرفة صحيح الا بطن
عرنة والوقوف هناك غير صحيح لما ان ذكر الموضع منسوب الى الشيطان
قوله وهو سببها هذا جواب لاشكال مقدر وهو ان يقال لو كان الاداء
في هذا الوقت ناقصا ينبغي ان لا يتادى الوقتيه فيه ايضا وقد يتادى كما في صلوة
الله كما في صلوة العصر فقال في الجواب عنه انما يتادى الوقتية لان الوقت نسبها
وهو ناقص فيؤثر في نقصان المسبب وهو الواجب فيه والواجب اذا كان
ناقصا يتادى بالاداء الناقص لانه اداه كما وجب كصوم يوم النحر اذا كان نذره
به وفيه وجه اخر وهو الاصح وهو انه لما كان فيها وصف الصلوة من حيث
الوقت وجب ان لا تنقص الصلوة كما لا تنقص بسبب فيها وصف الصلوة من
حيث المكان كالصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى فيها الكامل وهذا لان
ذلك ظرف مكان وهذا ظرف زمان فيستويان في كونهما ظرفا الصلوة ينبغي

ان يستويا في عدم ايراث النقصان وظرف المكان لا يورث النقصان كما ذكرنا
ذكرنا ما حان يكون ظرف الزمان كذلك فاجاب عنه وقال نعم كذلك الا ان الوقت
سبب للصلوة وقد اتصف السبب بالنقصان فيظهر ذلك في المسبب وهو
الصلوة اذ الحكم نتيجة السبب فيثبت على حسب ثبوت السبب فلذلك
لا يتادى به الكامل ولن تضمن بالشروع كما انه ظرفها لا معيار بها فكان اتصال
القبح بالصلوة اقل بالنسبة الى الصوم فان الوقت في الصوم معيار له والمعيار
يستغرق الجميع ما يتادى فيه فكان القبح الثابت في المعيار اكثر اتصالا
بالمؤدى فيكثر تاثيره في الفساد ولا يضمن في الصوم كذلك ولان الوقت داخل
في ماهية الصوم فان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا
مع النية حتى يطول الصوم بطوله ويقصر بقصره فكان القبح للتمكن في
الوقت متمكنا في الصوم فازداد اثر القبح في الصوم فادرث الفساد و
المضمون من الصوم والصلوة عند الافساد ما هو الصحيح في اصله وبهذين
المعنيين صار الصوم كانه فسد من اصله فلم يضمن بالشروع فصار كانه شرع
في صوم فاسد واما الوقت في الصلوة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن
القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصلوة لقلة الاتصال بما هو الفاسد
فلا يوجب الفساد كالقبح الثابت في الارض المغصوبة الا ان الوقت سبب
الصلوة وهو ناقص فيظهر النقصان في المسبب على ما بيناه واما الارض
فليست بسبب لها فلا تؤثر فيها شيئا فلذلك يتادى فيها الكامل
فحصل من هذا كله ان المشروع الذي يتصل به القبح من الصلوة والصوم على
سواء وجه اما الصوم فانتصال القبح فيه اكثر مما بيناه فلذلك لا يتادى به الكامل
ولا يضمن بالشروع واما الصلوة في الاوقات المكروهة فاتصال القبح بها
اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك
لا يتادى بها الكامل كما في الصوم ويضمن بالشروع كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فصارت هي وسطا بين الصوم والصلوة في الارض المغصوبة
والثالث الصلوة في الارض المغصوبة فقد تبينا حكمها ثم كون الوقت سببا وهو

ناقص

ناقص في حق صلوة الفجر ظاهر واما في حق مطلق الصلوة كالتطوع وغيره فان
سبب الصلوة هو البقاء لما عرف في ميزان الاصول على ما بينا فالوقت يقام
تيسيرا والبقاء موجود في حق المتطوع وكان السبب موجودا وكان الوقت سببا
وان تخلف الوجوب كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري او نقول لما كان الوقت
سببا لجنس الصلوات وهو الفرائض الحق التطوع به فيجعل سببا في حق التطوع
ايضا لما ان التطوع يجب بالشروع والشروع فعل العبد فكان ايجابا وايجاب العبد
معتبرا بايجاب الله تعالى والوقت سبب فيما اوجب الله تعالى فلذلك فيما اوجبه
العبد لانه لو شرع فريضة الوقت كان هذا الوقت سببا لها فكذا لو شرع
التطوع في هذا الوقت كان هذا الوقت سببا له والدليل عليه ان من شرع
صلوة التطوع في وقت مكروه فافسدها فقضاها في وقت اخر مكروه يجوز
كذا في نوادر المبسوط فعلل فقال لانه لو اداها حين افتتح افتتحها لم يكن عليه
شيء اخر فلذلك اذا قضاها في مثل ذلك الوقت لم يلزمه شيء اخر لان القضاء
بصفة الاداء اثبت لقضائها بنقصان الوقت في الاداء ونقصان الوقت
في الاداء انما يؤثر في القضاء ان لو كان الوقت سببا له فوق ازداد

الا ترى ان اثر قبح المعصية الذي حصل من الاعراض عن الصيام في يوم العيد
في الصوم فافسده فلم يجب الصيام بالقضاء لان وجوب القضاء ينبني
على وجوب الصيانة في الاداء فلما وجب عليه الابطال استحال ان يجب عليه
الصيانة في الاداء فاستحال ايضا وجوب القضاء مرتبا عليه اذ الخلف لا يجب
بدون وجوب الاصل ثم هذا الحكم على قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي
يوسف هو في رواية المنظومة فقال في باب ابي يوسف هو وصوم يوم
العيد يقضي اذ شرع وذكر في الهداية والمختلفات الخلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه فقال وعن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء قياسا على
الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة وقد ذكرنا الفرق بينهما وايضا ان
بنفس الشروع في الصوم يصير صائما حتى حنث به الحالف على الصوم فيصير
مرتكبا للنهي فيجب عليه ابطاله لحق الشرع فلا يجب عليه القضاء لوجوب الابطال

في الأداء من الابتداء أما في الصلوة فلا يصير مرتكبا للنهي بنفس الشروع فيها حتى يتم ركعة لأن الشروع في الصلوة ليس بصلوة وبهذا الاعتبار به الحالف على الصلوة فوجب ابتداؤها على الصحة فيجب صيانة المؤدى عن البطلان ما أمكن ويكون مصونا بالقضاء كما في الشروع فيها في غير الأوقات المكروهة فوق ولا يلزم النكاح بغير شهود وجه الورود أن قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود مستعار عن النهي لأنه نوع منه على النفي على صيغة الاخبار عن عدمه وهو قبل وجود شاهدين يلزم الحلف في كلام صاحب الشرع لما عرف في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق أي لا يرفث ولا يفسق ولا إضمار الشهود في النكاح ما هو به لأن مثل هذه الصيغة في كلام الشرع مستعمل في إيجاب الفعل حقوق عليه السلام لا يصلي الا بوضوء ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب أمرا وصوبه وقراءة الفاتحة فيكون الأمر نهيا عن ضده اقتضاء فورد النقض على الأصل قلنا ان النهي في الأفعال الشرعية لا ينفي المشروعية والنكاح فعل شرعي وعند عدم الشهود حالة النكاح يفسد النكاح اصالة وصفا فاجاب عنه بطريقين أحدهما على وجه المنع يعني لا نسلم بأنه نهي ينفي على حقيقته فلا يرد علينا نقضا لان كلامنا في النهي دراية النفي وإما قوله فلو حمل على النفي يلزم الحلف كما في قوله تعالى فلا رفث قلنا لا نسلم لزوم الحلف لان المنفي هو النكاح الشرعي بغير شهود لا يوجد اصلا وكان النفي على حقيقته بخلاف الرفث وأنه يوجد حسيا فلا يمكن حمله على النفي والثاني على وجه التسليم فنقول إن سلمنا انه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة وملك النكاح ملك ضروري لأنه استيلاء على ذي الحرمة وهي جميع اجزائها غير قابلة لتملك الغير اياها ولا نها ما لكة فلا تتحقق كونها مملوكة للشافعي لان الملكية امارة القدرة والمملوكية امارة العجز وبينهما تضاد وتنافي حتى أنها ما لكة بعد النكاح وبهذا كان العقر لها دون زوجها وكان ثبوت الملك عليها ضرورة الحل ولان المرأة اهانة في حقها لما في ثبوت تي جعلها مصبا

مصبا للفضلة المستقذرة ويصيرها كالبهائم وعامة المنتفع للبهائم وفيه من الاهانة ما فيه فكان في دين الملك عليها ضرورة الحل وهو أن الشارع حكم ببقاء العالم الى مدة ولا بقاء له الا ببقاء جنس الانس ولا يبقى جنس الانس الا بالتوالد والتناسل ولا يكون التوالد والتناسل الا باتيان الذكور الاناث ولا طريق لاتيان الذكور الاناث الا بطريق خاص شرعا لقطع المنازعة وهو النكاح فكان ثبوت الملك عليها ضرورة الحل الذي يتحقق به الفعل فاذا انعدم الحل بالحرمة لانهما ضدان فلا يجتمعان انعدم الملك الثابت ضرورة ثبوت الحل فينعدم النكاح لفوات حكمه أصلا وهذا بخلاف البيع فانه شرع لملك اليمين والحل فيه تابع فيثبت أن وجد محله والا فلا حل في ملك اليمين عند انعدامه بالحرمة وهذا جواب عن الامة المجوسية والاجل فيها لو كان الحل في البيع مقصودا لبطل السبب بفوات حكمه ولما كان الحل فيه تبعا لم يلزم من زواله زوال المقصود وهو الملك فبقي البيع مشروعا باصله لانه لم يحل من قاعدته المطلوبة منه قوله لا نفصال عن الحل ابتداء وبقاء حتى لو طرى حال بقاء النكاح ما يمنع ابتداء النكاح يبطل النكاح كما اذا تمجست المرأة قوله كالامة المجوسية والعبيد والبهائم نشر لما لف قبله فان قوله كالامة المجوسية نظير قوله في موضع الحرمة وقوله والعبيد والبهائم نظير قوله وفيما لا يحتمل اصلا عطف عليه وهذا نقوض في الغصب وجه الايراد هو ان الشافعي رحمه الله يقول النهي عندي يقتضي القبح لعينه على الاطلاق ويستوي كان النهي شرعيا او حسيا فلا يفيد حكما مطلوبا شرعيا وانتم تقولون بهما وقد بينا عندكم ان النهي في الافعال الحسية يقتضي القبح لعينه وبالاجماع ان القبح لعينه لا يفيد حكما مطلوبا شرعيا كالبيع للخمر والخنازير والكفر والعبث ثم الغصب والزنا فعلان حسيان وقد ورد النهي عنهما بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهو الباطل الغصب وقال النبي عليه السلام من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى يوم القيامة من سبع ارضين وقوله تعالى

ولا تقرب الزنا انه كان فاحشة وبالاجماع ان الهدر التهديد بقصاص القبيح
في المنهي عنه لعين عينه وقد اثبتم الملك بالغصب وهو حكم مطلوب وثبوت
المصاهرة بالزنا ثبوت المصاهرة نعمة حيث منه الله تعالى به على العباد بقوله
وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا منكم نقضا
للاصول فاجاب عنه بقوله وكذا في الغصب الى آخره وتفسير الجواب هو
ان الضمان حكم مشروع ثابت بالغصب بالاجماع وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت
الملك للغاصب في المبدل وكان ثبوت الملك للغاصب شرطا لثبوت هذا الحكم المشروع
وهو الضمان وبيان انه شرط لثبوت الضمان ان الضمان شرع جبرا للفائت
من ملك المغصوب منه لا زجرا على الغاصب لانه لو اجتمع على
غصب عبد واحد وجب عليهم قيمة واحدة ولو كان لوجب جناية الفعل على
طريق الزجر ضمان على كل واحد منهم قيمة على حدة كما اذا اجتمع المجرمون على
قتل صيد واحد يجب على كل واحد منهم جزاء قيمة صيد واحد كما بخلاف ما اذا
اجتمع الحلال على قتل صيد الحرم حيث يجب عليهم قيمة صيد واحد لان
ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل ولما كان الضمان ضمان جبر وهو يستدعي
فوات الاصل اذ لا جبر مع بقاء الاصل لانه لو لم يفت ملك المغصوب منه
من المغصوب مع دخول الضمان في ملكه يلزم اجتماع البدل والمبدل في ملك
رجل واحد وهذا مما لا نظير له في الشرع فكان فوات ملك المغصوب منه
من المغصوب شرطا للحكم المقصود شرعا وهو الضمان وهو حسن لانه
حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فكان ثبوت الملك للغاصب حسنا حسن بالمشروع
المشروع فان قلت ليس هذا على طريق ما ذكرت بل على طريق علة
العلة والعلة الثانية اذا كانت ضمانا لاختيار له يضاف الحكم الى علة العلة
كالقتل الحاصل من البرمي يضاف الى الرامي وان كان بالوسيط من نفوذ
السهم واصابته وجرحه وكذلك قعود الدابة على حال السكان ثم بيان انه علة
العلة فان الغصب علة الضمان والضمان علة ثبوت الملك للغاصب والضمان
مما لا اختيار له فكان ثبوت الملك للغاصب مضافا الى الغصب لانه علة

علة العلة فاجاب ما ذكره الخصم انكم قلتم ثبوت الملك الغاصب بالغصب قلت
العلة هي الصفة التي تقصد في وضعها حكمها المقصود كالنكاح للحل والشراء
للملكية لا شك ان الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب لارادة اثبات الملك
له بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما يقتضيه الحكمة البالغة وذلك لان
مال المسلم ومن في معناه معصوم بعصمة الله تعالى فالعصمة يقتضي ترك التعرض
ولما تعرض متعرض بالغصب يجب عليه اصلاحه ورفع التعرض ابقاء العصمة
الاصلية كما كانت والاصلاح انما يكون عند قيام العين بالرد وعند الهلاك او
عند معنى الهلاك بالمثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
والمثل على نوعين كامل وقاصر فيجب الكامل وان لم يكن فالقاصر على ما عرف
وليس فيما ضمن المثل وهو ضمان جبر ما يقتضي الفوات عن ملك المغصوب منه
ليدخل تحت البدل والمبدل في ملك واحد وما فات عن ملك المالك يدخل في ملك
الغاصب لانه لا سببية في الاسلام واختصاصه من بين سائر الناس باعتبار
ادآء الضمان لان الخراج بالضمان والغرم بالغنم فصار كما لو غصبه
اي فصار فوات الملك عن ملك المغصوب منه حسنا لحسن الحكم الشرعي وهو
الضمان واما الزنا فانه لا يوجب حرمة المصاهرة بطريق الاصالة بنفسه يعني
من حيث انه زنا لما ان الفاسد لا تنتج الا الفاسد وحرمة المصاهرة نعمة
فكيف يضاف الى ما هو حرام قبيح لعينه ولكنا ما اثبتنا حرمة المصاهرة
باعتبار شبهة الخصية والجزئية بيانه ان ماء الرجل الحرام سبب لماء
كالوطء الحلال والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة باعتبار
انه جزء الوالدين بما خلق من مائيهما على ما قال الله تعالى انا خلقنا الانسان
من نطفة امشاج والمشيج كما اختلط من ماء الرجل ماء المرأة والولد
كله يضاف الى الاب وكذلك كله ايضا يضاف الى الام يقال هذا ولدها وان
كان النسب الى الاب فكان الرجل والمرأة صارا شخصا واحدا بواسطة
الولد فصارا كزوجي الباب وزوجي الخف فصار حرمة المرأة حرمة الرجل
فصار اباؤه كاباءها وابناؤه كابنائها وكذلك في طرف المرأة في لام الامهات

والبنات فهذا معنى ما قال الولد هو الاصل ثم يتعدى الى الطرفه وقيل هذا
التعليل مستخرج من قول عمر رضى الله عنه وتعليله في عدم جواز بيع امهات
الاولاد كيف تبعونها وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن
فكان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا باعتبار انه سبب للولد لا باعتبار انه زنا
فاخذ حكم الاصل وهو الولد وفي الاصل لا يثبت عصيان اصلا في حق الله تعالى
ولا عدوان اصلا في حق العباد بل هو فعل محكم داخل تحت قوله تعالى
ولقد كرمنا بني ادم وهذا بيان ان الولد عند اقامة الجد على امه على ما عرف
والاصل ان ما قام مقام شيء يعطى له حكم اصله لا حكم نفسه كما في التراب
على ما قال في الكتاب وكان الوطء شبهة لحرمة المصاهرة لا باعتبار انه
حلال ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام الولد فان قيل
اذا كانت العلة ما ذكرت من الجزئية وتلك ثابتة بين الواطيء والموطوءة
وحيث لا يثبت بينهما حتى يجوز للزوج وطء الزوجة ثانيا وثالثا
قلنا الزوجة الموطوءة الوطء الثاني حلال اما بالكتاب او الاجماع
وخرجنا عن هذا الفرع بهذا الاصل واثبتنا المساواة بينهما وتعدى الحكم
من الاصل الى الفرع من غير تغيير يقع بالتعليل حتى يثبت الحكم في الفرع على
الصفة التي ثبت الحكم في الاصل فلذلك لم يتعد الى الموطوءة وهي الى اختها كما في
الاصل قوله ويسقط وصف التراب فان قيل لما سقط وصفه
وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس كما يسقط وصف نجاسة حرمة الزنا
قلنا النجس منه لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود منه فان تطهير
النجاسة بالنجس محال بخلاف الوطء فان الحرام يساوي حينئذ الحلال
بسبيته الولد وانه لا يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه حلال او حرام
بل من حيث انه سبب للولد قوله فلذلك ههنا يعني بعد وصف الزنا
بالحرمة فان قيل حينئذ يلزم حرمة الزنا من وجه دون وجه فوجب
ان لا يجب به الحد للشبهة قلنا يجوز ان يكون للفعل جهات واحكام

واحكام ويسمى كل جهة باسم وحكم على حدة كالاصطياد بقوس الغير وهو
مباح من حيث انه اصطياد وان يعد الاسم والحكم جاز الرمي من جهة كونه تصرفا
في الصيد بالاخذ وهذا الفعل بعينه وهو الرمي غصب حرام من حيث انه
تصرف في مال الغير بغير اذنه وان هذه شبهة لاجل التحرز عنها فلو اعتبرت
هي في حق سقوط الحد يفضي الى باب جواز الزنا اصلا وهو مفتوح قوله
يتعدى الى الطرفة كالوطء والولادة واحد ويتعدى الى سببه كالوطء
كالوطء والنكاح والمس بشهوة قوله وصار مقام مقام غيره الى اخره وهذا
امر كلي جار في كل قايم مقام غيره فانه يعمل عمل وصف الاصل لا وصف نفسه
كالنوم مضطجعا والمباشرة الفاحشة والتقاء الختانين والسفر
الاخبار عن المحبة اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المذي والمني
المحبة المشقة والمحبة وان لم توجد هذه الاشياء حقيقة في القايم مقام
غيره فكذلك ههنا لما اقيم الزنى مقام الولد اعتبرت صفة الولد فيه بانه
لا عدوان ولا عصيان ليتحقق به التحقيق حرمة المصاهرة التي هي نعمة
لان الحكم المشروع المطلوب يستدعي سببا مشروعا بالاجماع لانه لابد
من الملائمة بين الاثر والمؤثر لما عرف هذا في باب القياس قوله لقيامه
ان الزنا مقاما لا يوصف اي الولد بذلك اي يوصف الحرمة في ايجاب
حرمة المصاهرة اي انما يسقط وصف الزنا بالحرمة في حق هذا الحكم
لا غير ما في حق غيره حتى وجب الحد لبقاء الحرمة الكاملة بلا شبهة
من حيث انه زنا فصار كما لو زنى في حكم الامر والنهي في ضد
ما نسبا اليه لما ذكر الامر والنهي على طريق الافراد من موجبهما
صفة موجبهما ذكر حكمي ضديهما في ما تناولا ليكون مبينا اياهما على
وجه الكمال على ما قيل بضديهما تتبين الاشياء ثم اعلم ان ههنا اصلا
تخرج جميع مسايل هذا الفصل منه على وجه الاستقامة فالناس
عن ذكره غافلون وهو ان المراد بضد الامر والنهي ههنا ليس ما يتبادر
اليه الافهام في نحو قولك ان ضد قولنا لا تتحرك تحرك وضد قولنا

لا تقتل وضد قولنا لا تقم ونحو ذلك وكذلك في طرف الامر من نحو قولنا اضبط لا تتحرك الى اخره ليس المراد هذا بل المراد من المضادة هنا ما يؤدي معنى النهي صيغة الامر وان كان في لفظ اخر وما يؤدي معنى الامر صيغة النهي وان كان في لفظ اخر فان ضد قولك لا تتحرك اسكن وضد قولك لا تقتل اترك قتل النفس وضد قولك لا تقم اترك القيام وكذلك في ضد الامر فان ضد قولك اسكن لا تتحرك الى اخره ثم للاولى هذه وجوه من الدليل احدها اطباق الامة على ان قولك لا تقتل لا يتناول امر القتل لا الحابا ولا دلالة ولا اقتضاء والناس مختلفون في تناول الامر ضده على هذا الترتيب وكذلك في تناول النهي هذه فان بعضهم النهي عن الشيء يكون امرا بضده ولا قوام بمن له ادنى ادب وتميز ان قولك لا تقتل امر بالقتل وكذلك من طريق الدلالة او بالاقتضاء لا يقول هذا ايضا والثاني صرح قول الامام شمس الائمة رحمه الله في جملة من قال النهي عن الشيء لا يكون امرا بضده فان قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم فانه لا يكون امرا بضده وهو ترك قتل النفس حيث جعل ترك قتل النفس ضد قوله ولا تقتلوا وكذا ذكره في جملة الجصاص رحمه الله بقوله ان كان النهي له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد يكون امرا بشيء فان قولك لا تقم له اضداد من النوم والقعود والاضطجاع فلو كان امرا بما تقدم ذكره او لا لم يصح هذا الترديد لا في الامر ولا في النهي لان ضد قوله لا تتحرك وضد قوله تحرك لا تتحرك فلكل واحد منهما على ذلك التقدير ضد واحد في جميع الصور فلا يصح الترديد حينئذ فان قلت الضدان وصفان وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد فيستحيل اجتماعهما وههنا يكون اجتماعهما على هذا التقدير بل هو عينه قلت المراد منه مجرد استحالة الاجتماع بين السلب والايجاب في اللفظ لا في المعنى فان قلت كيف جاز اطلاق اسم الضد مع ان احدهما سلبي والضدان وصفان وجوديان على ما تقدم ذكره قلت هذا مسامحة لفظا

قال

قال المشايخ رحمهم الله لا عبرة للمعاني دون الصور على تقدير التسليم لهذا الاصطلاح عندهم وجاز ان يكون عندهم الضد معنى اخر فان التسمية بهذا امر اصطلاحي ثم لفظ اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله

باب حكم الامر والنهي في اضدادهما

وهذا ظاهر المعنى المذكور ههنا اريد في ضدها اضيف الامر والنهي الى ذلك الشيء قال الامر اذا اضيف الى حركة بان قيل لاحد تحرك فما حكم هذا الامر في ضد المامور به وهو السكون وعلى هذا النهي قول اختلف العلماء في ذلك اختلفوا فيه على اربعة اقوال قال بعض المتكلمين لا حكم للامر في ضده وقال ابو بكر الجصاص الامر بالشيء يوجب عين ضده سواء كان له ضد واحد او اضداد وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا وهو القول الرابع انه يقتضي كراهة ضده ولا نقول انه وجوبها ويدل عليه واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له فيه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك فحجة الفريق الاول ان ضده مسكوت عنه والسكوت لا يكون موجبا شيئا الا ترى ان الامر في موضع لا يوجب حكما في موضع اخر الا بطريق التعبد به بعد التعليل فلان لا يوجب حكما في ضدها وضع له كان اولى وعلى هذا هو ترك الدم والاثم على من ترك الايثار باعتبار انه لم يات بما امر به وقال الجصاص وهذا هو فعل قبيح قال فيه قولا باستحقاق العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة انما يكون باعتبار فعل فعله العبد واحتج الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورة الانتهاء فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المامور بالقيام اذا

ومن ضرورات

ان الامر بشيء وضع لايجاب حكم في ضده

• ان الامر بشيء وضع لايجاب حكم في ضده

٢

مقتضيات احكام الشرع كذا ذكره فخر الاسلام سبحانه قلت وفايدة
هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لا خره يعني فايدة ما
ذكرنا ان الامر بالشيء تقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لان الامر موضوع لايجاب الفعل المباح لا لتحريم الضد لم يكن التحريم
مقصودا بالامر فلم يجعل مباشره ضد المامور به مفسدا لاداء المامور به
الا اذا كان مفوتا للمامور به لان التفويت حرام فاما اذا لم يفوته كان مكروها
لان الثابت بالاقتضاء ثابت بطريق الضرورة فيتقدر بقدرها ولا ضرورة
في القول بالحرمة عند انعدام التفويت فعلى هذا قلنا فيما اذا كان
مامورا بالقيام كما اذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الاولى من
في الصلوة اذا قعد ثم قام لامكان الظهر جازت صلوته لان المامور به السجود
على مكان ظاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد
بالسجود على مكان نجس لا يفوت المامور به فيكون مكروها لا فاسدا
وعلى قول ابي حنيفة ومحمد يفسد به الصلوة لان السجود لما كان فرضا
صار السجود على النجس منزلة الحامل مستعملا له بواسطة السجود
والطهارة على جهل النجاسة فرض حتى في اركان الصلوة وفي الامكان ايضا
فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كما ان الكف عن اقتضاء الشهوة لما
كان مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات اذا وجبت المباشرة
باقتضاء الشهوة في جزء من الوقت قول الامام حيث يفوت الامر بان
قعد الثانية ولم يقم اصلا فسدت صلوته لفوات المامور به وهو القيام
اما اذا قعد ثم قام فلا يفسد صلوته ولكنه يكره قوله وبهذا قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط الى آخره يعني لما نهي المحرم عن لبس المخيط
يلبس غير المخيط بطريق الاقتضاء لا بطريق القصد فاعتبر موجب الامر
على حاله بقدر قوته فلذلك كان لبس الازار والرداء سنة لا فرضا لكونه
غير مقصود وتعين الازار والرداء بان ذلك ادنى ما يحصل به الكفاية
من غير المخيط ثم ان هذا الخلاف في الامر والنهي انما يصح على قول من

فعل وهو واضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي
بان يقعد او ينام او يضطجع فان قلت ينبغي ان يكون مامورا باحد
الاضداد على طريق الاجتماع كما في كفارات اليمين لان المنهي عنه لا يتحقق الا
بالاشتغال باحد الاضداد من القعود والنوم والاضطجاع قلت حاصل ان
يكون مراده ان لا يكون مامورا باحد الاضداد على طريق التعيين ولكن
يجب عليه الاتيان باحد الاضداد ضرورة تحقيق الانتهاء فلم يكن مامورا به
فتمسك والدليل على ان مراده هذا ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي
حيث قال في هذا المكان ان قوله لا تسلم لا يوجب تركا في ضد لان الاضداد
وهي الحركة من الجهات الست فان المسلوب يتصور من جانب كانت
الحركة فلا يتعين واحد من الاضداد مامورا به بموجب النهي حيث تفرض
عدم التعيين وقيل هذا القول من العباهر مبني على قوله الاخر وهو
ان الامر المطلق يوجب الاتيان على الفور فحال من ضرورة وجوب الاتيان
على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجب
النهي عن ضده حكمه وانتفى القريق الثالث بان الامر على ما قال الخصاص
الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت بغير ضرورة
لا يساوي المقصود بنفسه قلت وعن هذا افترقت حرمة الدواعي
فيما يثبت حرمة الوطي مقصودا بالنهي وفيما يثبت حرمة الوطي مستفادة
من صفو حكم الامر فان الحرمة موجب النهي قصدا واما موجب الامر
الاتيان بما امر به فيستفاد لحكم الحرمة من ضرورة ترك الاتيان فلم يكن
الحرمة موجبة للامر حتى ان حرمة الدواعي من المس والقبلة في
الاعتكاف واحرام الحج واستعمال الامة يثبت لثبوت حرمة الوطي
بالنهي مقصودا ولم تحرم في الصوم والحيض لثبوت حرمة الوطي
من ضرورة ترك الاتيان الثابت بالامر واما الذي اخترناه على ما قاله
الفريق الثالث وهو ان هذا مما كان امرا ضروريا بيمينا اقتضاء ومعنى
الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات

من جعل الامر للوجوب فاما على قول من لم يجعل الامر للوجوب فانه لا
يجعل لفظ الامر دليلا على كراهة ضده وكذا في جانب النهي فصل
في بيان اسباب الشرايع اعلم ان المصنف رحمه الله لما فرغ من ذكر الامر و
النهي وموجبهما وحكم موجبهما وصفة موجبهما وحكم ضديهما اشتد عي ذكر
ذكر فايدة ورود الامر لما فاذكر ان فايدة طلب تفريع المشغول فلابد من
ذكر اسباب الشغل ولهذا الفصل لبيان ذلك والمراد من الاسباب العلل الشرعية
لان السبب الحقيقي هو الذي يضاف اليه الحكم فلا يوجب شيئا لاصالة ولا
خلافه فان السبب لغة الحبل وهو كل شيء يتوصل به الى شيء اخر قال
الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا وفي الشريعة
عبارة عما يكون طريقا لمعرفة الحكم المطلوب لا موجبا له وهو هذه الاسباب
توجب الاحكام وهي محلة حقا حتى يضاف اليها الاحكام ولكن في الحقيقة
اما اثر لاحكام الله تعالى فان الوجوب باحكام الله تعالى على الحقيقة عندنا
كما ان الوجود بايجاد الله تعالى على الحقيقة ولا شريك له في الايجاب
كما لا شريك له في الايجاد خلافا للمعتزلة فانهم كما جوزوا اضافة الايجاد
الى غير الله وهو العبد جوزوا اضافة الايجاب الى غير الله وهو العقل
ثم انما قلنا ان الوجوب في الحقيقة باحكام الله تعالى لا بالاسباب
لاستحالة احالة حقيقة الايجاب الى الاسباب لانه محدث سوى الله
تعالى فالوجوب حادث فلا بد له من المحدث وليستحيل صفة الحادث
لغير الله تعالى الا ان الله تعالى جعل الاسباب امارات على الوجوب تيسيرا
على العباد لكون الايجاب غيبيا عنا فكان المراد بالامر طلب الاحكام
المشروعة بالاسباب فذكر في هذا الفصل بيان الاسباب فوجب ان
اصل الدين وفروعه اراد باصل الدين الايمان بالله تعالى وبفروعه العبادات
المالية والبدنية والكفارات والحدود فوجب حملها الشرع اسبابا
لها الحق ايهم الجعل لما ان العلل الشرعية علل جعلية بخلاف العلل
العقلية فلما كان الوجوب في الحقيقة باحكام الله تعالى ولا اثر للاسباب فيه

فيه جعلها الشرع اسبابا له تيسيرا للامر على العباد فقوله كالحج
تا البيت اي كالحج هو مشروع ومفروض فجعله بسبب وهو البيت ثم
المصنف رحمه الله حالف جميع كتب اصول الفقه المتداولة فيما بين الناس
في تقديم الحج في الذكر على اصل الدين وسايير فروعه ولا يعلم فيه معنى
سوى ان سببه محرك محرك المفرد وسبب غيره يحرك محرك المركب والمفرد
مقدم على المركب وانما قلنا ذلك وذلك لان سبب وجوب اصل الدين من
حيث الظاهر وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته بالدلايل الدالة
على حدث العالم وهي اكثر من ان تحصر عددا واسباب سايير فروع الدين
من الصلوة والزكوة والصوم بسبب التكرار والتجدد وصارت بمنزلة
متجدد لا يحصر عدده فاما البيت فشيء واحد غير متكرر ولا متجدد
حسب الزمان ولا يجب الصفة فبقي مفردا كما كان فتقدم على غيره لان المفرد
مقدم لاصالته والمركب موخر لفرعيته ثم ذكر سبب الصوم لان الصوم هو
الذي يلي الحج صورة، ذكر المشروعات من اولها او من اخرها وههنا بداء
الذكر من اخرها فيليه ايضا او لما كان عند ذكر المشروعات من اولها
يقع يليه فلذا عند ذكرها من اخرها ثم لم يذكر سبب الزكوة ههنا كما
لم يذكر سبب وجوب الظهار، اصلا ولم يذكر في اخر الفصل سبب
الزكوة بطريق الاستدلال بقوله كما ان انما الذي لاجله كان المال سبب
لوجوب الزكوة ثم ذكر الصلوة والوجه فيها كالوجه في الصوم لان
الصلوة ههنا تلي الصوم كما انه لو بدء بالمشروعات من اولها تلي الزكوة
الصلوة لو كانت الزكوة مذكورة ولم يذكر فتلي الصلوة الصوم
صورة لانها بدئ من اخرها ثم ذكر العقوبات باعتبار التقابل بين
العبادات والعقوبات فان العبادات انما تحصل بسبب الايتمار بالاوامر
مقصودا والعقوبات انما تجب باعتبار ارتكاب النواهي مقصودا ولا شك
ان بين الامر والنهي مقابلة وان العقوبة انما تحصل بفعل هو ضد ما
تحصل به العبادة فكان بينهما مناسبة من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة

بوقت ومكان لا يجوز في غيرذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان
وما لا يكون مختصا بوقت فهو جايز في وقت المجيء اى وقت كان من
وقته حتى ان من احرم في رمضان فطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به من
سعي الحج حتى اذا طاف الزيارة من يوم النحر يلزمه اعادة السعي
ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه اعادة
يوم النحر ان السعي غير موقت فجاز اداؤه في اشهر الحج فاما الوقوف
موقت فلم يجز اداؤه قبل وقته كما لا يجوز اداء طواف الزيارة يوم عرفة
لانه موقت بيوم النحر وهو نظير اركان الصلوة فان السجود مرتب على
الركوع ولا يعتد به قبل الركوع فلا يدل ذلك على ان الوقت ليس بسبب للاداء
فكذلك ههنا خدم الاعتداد به عند التقديم لا يدل على ان الوقت ليس بسبب
له لما قام الدليل على انه وقته وعدم الاعتداد بناء على ترتب الافعال شرعا
كما ورد به الشرع كما في اركان الصلوة فو والصوم بالشهر اى صوم
رمضان اداؤه مشروع بشهر رمضان فرضا فكان حرف التعريف فيهما
للعهد فسبب وجوب الصوم شهود الشهر ولهذا اضيف الى الشهر شرعا
قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتنكيره ولم يجز الاداء
قبله وجاز القضاء بعده الا ان عند القاضي الامام ابي زيد الدبوسي والشيخ
الامام فخر الاسلام البزدوي رحمهما الله سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
دون الليالي قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم في ايامه
والوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا لاداء الفعل والليل لا يصلح
له فعلم ان اليوم سببه بدلالة صحيحة تشبثه اليه بان يقال صوم يوم و
كل يوم سبب لصومه على حده منفصلا عن الاخر وجب على صبي
بلغ في بعض الشهر او كافر اسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه
منفصلا عن الاخر كاوقات الصلوة وخالفهما في ذلك الشيخ الامام
شمس الايمة السرخسي وقال ظن بعض المتاخرين ممن صنف في هذا
الباب ان سبب الوجوب ايام الشهر دون الليالي لان صلاحية الاداء

سبب على صومه على حدة منفصلا

انما ركبه منها اى من العباده والعقوبه فكان المركب بعد ذكر المفردات لانه
لا يوجد الا بها فكان المفتقر اليه سابقا لا محالة ثم ذكر المعاملات لانه ليس
فيها معنى العبادة من حيث انها معاملة ولا معنى العقوبه فكانت خالية
عنهما جميعا فيبقى الحال المشغول مناسبه التضاد اولان ذكر ما تقدم انهم
لاختصاصه بالمسلمين وشرايعهم اما العبادات فظاهره واما العقوبات
فان بعضها ليس على الكافر كرجم المحصن في الزنى وحد شرب وكذلك
الملاقاه لبيت علية فاما المعاملات فنحن وهو آء على السواء وهذا
الفصل ليبان اسباب الشرايع فكانت البدايه بالشرايع التي اختص بها المسلمون
اولى ثم ختم ذكر بعد الشرايع بذكر الايمان على وجه التفاول ليكون ختم
المكلفين بعد الشرايع بالايمان عصمنا الله تعالى وايه جميع المومنين
واعاذنا من همزات الشياطين ثم انما علمنا ان البيت سبب وجوب
الحج بدليل صحة الاضافة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت و
الاضافة دليل السببية على ما عرف والاستطاعة بالمال ليست بسبب
للوجوب فانها عباده بدنية وانما كان البيت سببا لوجوبها لانها عباده
بهجر وزيارة تعظيما لتلك البقعه فلا يصلح المال سببا لوجوبها ولا هو شرط
لجواز الاداء ايضا فالاداء من الفقير صحيح وان كان لا يملك شيا ولو كانت
الاستطاعة سبب الوجوب او شرط الجواز لما جاز قبل وجودها وانما هي
شرط وجوب الاداء فان السبب الذي يوصله الى الاداء لا يتهيا له بدون الزاد
والراحلة الا بحرج عظيم والحرج مرفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء
وكذا الوقت ليس بسبب لوجوب الحج بل هو شرط جواز الاداء ولهذا لا يتكرر
بتكرره فان قيل لو كان الوقت شرط جواز الاداء والسبب موجود وهو
البيت لكان ينبغي ان يجوز اداء الحج في اول وقته وهو كما دخل شوال كل وقت
الصلوة حيث جوز اداء الفرض في اول وقتها قلت قال الامام شمس الايمة
السرخسي عرو الامر كذلك فانه يجوز اداء الحج عندنا كما دخل شوال ولكن هذه عباده
يشتمل على اركان بعضها يختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص فما كان مختصا بوقت

مختصة بالايام قال رضي الله عنه وهذا غلط عندنا في السببية للوجوب
الليالي والايام سواء فان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام
والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهذه
الفضيلة ثابتة لليالي والايام جميعا والولاية محفوظة في ان من كان
مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون
ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم تقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في
حال الافاقة لم يلزمه القضاء والدليل عليه ان نية اداء الفرض يصح بعد
دخول الليلة بالاولى بعد الشمس قبل ان يصبح ويعلم ان نية اداء
الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب
الشمس لم تصح نيته قلت واجواب لهما عن مسئلة المجنون ظاهر وهو
ان الوجوب على المجنون ثابت بعد تحقق السبب باعتبار انه اهل للتفريغ
الوجوب الا ان الحرج اديرا بالاستغراق حكما فانما وجد الاستغراق
سقط الوجوب والافلا ثم لما ادرك الليلة مفيقا لم يوجد الاستغراق
فلم يوجد الحرج فوجب واذا استغرق ولم يدرك الليلة الاولى مفيقا
وجد الحرج فلا يجب عليه وكذلك كون الليلة الاولى جزءا من الشهر لا
يلزمهما في ان يكون الليلة سببا لما انه لا يصح نية صوم الغد منه قبل
غروب الشمس فلو اتحد حكم اجزاء في السببية لتادى صوم ثلثين
يوما بنية واحدة في اوله ثم الليلة الاولى وان لم ينعقد في السببية
للكل بل هي جزء من شهر رمضان حقيقة وهذه الحقيقة تكفي لنفي الاستغراق
فيثبت موجبه وهو وجوب القضاء عند الافاقة وسبب وجوب الصلوة
اوقاتها في حقنا والدليل عليه انها تنسب الى الوقت شرعا فيقال
فرض الوقت وصلوة الفجر والظهر ولذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت
وسبب وجوب العقوبات ما يضاف اليه محو حد الزنا وحد السرقة وحد
الشرب القذف والدليل على انها سبب لها الاضافة وتكرر العقوبات
عند تكرارها قوله والكفارة التي هي دايرة بين العبادة والعقوبة الى

الى آخره اعلم ان سبب الكفارات هو ما اضيفت هي اليه من سبب متردد بين
الحظر والاباحة كالفطر في نهار رمضان عامدا وقتل الخطا واليمين المنعقدة
بالحنث وغيرها ولهذا لم تجعل المحظور المحض من جنس هذه الاشياء
سببا للكفارة كقتل العمد واليمين الغموس لما ان الكفارة دايرة بين العبادة
والعقوبة اما العبادة فلانها تؤدى بالصيام والاطعام والاعتاق واما
العقوبة فلانها وجب اجزية على ارتكاب المحظور فجهة العقوبة تستدعي ان
يكون السبب متمحضا بالجناية وجهة العبادة تستدعي ان يكون السبب متمحضا
بالمشروعية فكذلك جعل السبب شيئا دايرا بينهما ليتطابق الاثر والموثر
اذ الحكم نتيجة السبب فيجب ان يكون على وفاق السبب بيان هذا ان اليمين
المنعقدة عند الحنث سبب للكفارة فان اليمين المنعقدة مشروعة
مشتملة على تعظيم الله تعالى في الابتداء ومندوب اليها ولهذا شرعت
في بيعة نصرة الحق وتقضيها بالحنث محظور قال الله تعالى في ذكر قوم
بالمذمة وكانوا يصرون على الحنث العظيم وهو قتل النفس بغير حق
وكان محظورا وكذلك قتل الخطا فانه مباح من حيث انه غير قاصد
وقد يكون في الاصطياد وفي المزامار وكلاهما ثابت شرعيتها بامر
الاباحة ومحظور من حيث انه مقصر حيث ترك التاني ولا يلزمنا الفطر
العمد في رمضان لانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو ملكه
وهو الامساك فعله الذي به يصير متعبدا لله تعالى وانما يصير متعبدا
بجعل امساكه الذي هو ملكه لله عبادة والا فيصير جبرا وما في الجبر من
معنى العبادة فثبت ان الامساك ملكه والفطر يلاقي الامساك فمن حيث
انه يلاقي ملكه مباح الا انه لما تعلق به حق الله تعالى صار محظورا فكان
دايرا بين الحظر والاباحة ولا يلزمنا قتل المستامن خطاه لا يوجب الكفارة
وان لم يكن محظورا محضا حتى لا تجب القصاص بقتله لانا نقول انما لا ندعي
ان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة فان قطع يد الغير خطاء
دار بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء فانه غير موجب للكفارة بل نقول

الكفارة لأن سبب دار بين الحظر والاباحة ثم نقول قتل المسلم
من حيث محظور محض وانما الشبهة في المحل والكفارة تجب جزاء على الفعل
فاذا اعرى الفعل عن الشبهة لم يصلح سببا بخلاف القصاص فانه وان كان حراما
حراما على الفعل لكن المحل فيه معتبر ايضا لان ذلك حق العباد وحق العباد
شرع جابرا لا زاجرا فاذا كان المحل معتبرا فالشبهة المتمكنة في المحل اثرت
في الفعل ايضا فان قلت يشكل على هذا كله ما اذا زنى في رمضان عامدا
او شرب الخمر عامدا فان فيهما الكفارة وليس في سبب هذه الكفارة شائبة
الاباحة بل هما حرام محض وعدوان صرف قلت فيه وجهان لاحدهما ما
ذكرنا ان اباحة فطر العمد من حيث انه بلاء في فعل نفسه الذي هو ملكه
حقيقة وهو الامساك وقد تبين وجهه فمن هذا الوجه لا تتفاوت بين ان
يكون ذلك الفعل محظورا او مباحا لان ثبوت كونه ملكا اورث شبهة
في فعله فكان في ترك الامساك شبهة الاباحة من هذا الوجه لانه تصرف
في ملكه الى هذا اشار الامام البزدوي رح في مختصر التقويم والثاني ان
شرب الخمر والزنا ههنا محظور لا باعتبار انهما حرام محض بل باعتبار
وجود العمد حتى انه لو شرب الخمر او زنا ناسيا لا يفسد الصوم فعلم
بهذا ان وجوب الكفارة دائر على الشرب العمد والوطء العمد من غير نظر
الى وصف الحرمة ووصف الحل لان في غير العمد لا يفسد الصوم فكيف
تجب الكفارة ثم نفس شرب العمد متناول الشرب المباح كالماء والشرب
الحرام كالخمر وكذلك الوطء العمد متناول الوطء المنكوحة والوطء الاجنبية
فكان دليل يوجب دورا ان شرب الماء عمدا بين الحظر والاباحة فلذلك
بعينه يوجب دورا ان شرب الخمر عمدا بينهما اذ لم يؤثر وصف الحرمة
في حق القضاء فضلا عن وجوب الكفارة في فصل الناسي على ما ذكرنا ما
ذكرنا وكذلك في حق الوطء فعلم بهذا ان ما ادعينا من سبب الكفارة وكونه
دائرا بين الحظر والاباحة مبقى على حاله كما ذكرنا قوله والمعاملات
بتعلق البقاء المقدر وتبعاطيها البناء في سعلق بعلق بمشروعه تقديرا كالبا

بحالها في قوله كالبيع بالبيت رجوعا الى تقدير قوله مشروعه باسبابها فكان
المعنى وكالمعاملات التي مشروعة بسببها وتعلق البقاء المقدر والباء في
بتعاطيها تتعلق بقوله تعلق البقاء المقدر اي المقدر والتعاطي
التناول وفي المصادر التعاطي خير اكثر فتر والمراد هنا تناول المعاملات و
مباشرتها والمعنى ان سبب المعاملات مثل النكاح والبيع وغيرهما تعلق
البقاء المقدر الى يوم القيامة بمباشرة هذه المعاملات وذلك لان الله تعالى
حكم ببقاء العالم الى مدة معلومة عنده وقد علق البقاء ببقاء الجنس والنفس
وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل الا بالتيان الذكور الاناث في الحرث فشرع الله
تعالى له طريقا يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضياع
وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء اذ في الوطء على التعاقب فساد و
في الشركة ضياع فان الاب متى اشتبه يتعذر الحاق مؤنة الولد عليه وما
بالام قوة لكسب المال في اصل الجبلة فيضيع الولد وكذلك في بقاء النفس
فان الله تعالى خلق الخلق محتاجين الى ما به يبقى ابدانهم من المطعوم و
الملبوس وهم جبلوا على حب البقاء فكل نظر جبلوا عليه به يحصل الدوام
فلو لم يشرع الشارع لتحصيل مقصودهم عقودا ينقطع بها طمع كل لم
يقر بالاختصاص بل كل يسارع كل منهم الى ما يميل اليه طبعه وهواه وفي
ذلك وقوع المنازعة والفساد والله لا يحب الفساد فلذلك شرع هذه العقود
دفعا للفساد وبهذا المعنى يختص جواز البيع بما هو منتفع به في الحال او
في المال وعلى هذا قلنا ان البيع مع الشروط او الجهالة المفضية
الى المنازعة لا يكون صحيحا مشروعا مطلقا لما ان شرعيته لما كانت
لتحصيل ما يحصل به البقاء مع قطع المنازعة فشرعيته على وجه يؤدي
الى المنازعة الموجبة الى الفساد فتح باب التناقض والاختلاف فيما بينهما مسدود
فانه تعالى سعى ان يكون في حكمه التناقض والاختلاف عاليه وقعت الاشارة
في قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قوله والايمان
بالايات الدالة على حدث العالم اي وكشرعية الايمان وجوبه بسبب

الايات الدالة ان سبب وجوب الايمان بالله تعالى كما هو بايجابه وصفاته
الايات الدالة على حدث العالم في الظاهر بان وجوب الايمان بالله تعالى مضاف
الى الخابه في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا
كحج المعاندين ولا نعني بهذا ان يكون سببا لوجوبه وانما نعني به انها سبب
لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد وهذه الايات غير موجبة بذاتها وكذلك
عقل من وجب عليه غير موجب عليه ايضا وكذا بان الله تعالى هو الموجب بان اعطاه
آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب كمن يقول لغيره هات السراج فان
اصاب الطريق به فيقبله كان الموجب للسلوك في الطريق هو الامر بذلك
لا الطريق تنبيه ولا السراج فالعقل بمنزلة السراج والايات الدالة على
حدث العالم بمنزلة الطريق والتصديق من العبد والاقرار بمنزلة السلوك
في الطريق فهو واجب بالخالق الله تعالى حقيقة وسببه الظاهر الايات الدالة
على حدث العالم وهذا يسمى علامات وعالما لانه جعل علما على وجوده و
وحدانيته ولكن العلم للشئ لا يكون موجبا بنفسه ولا نعني به ان هذه الايات
توجب وجدانية الله تعالى ظاهرا او حقيقة وانما نعني به انها في الظاهر سبب
لوجوب التصديق والاقرار على العبد ثم هذه الايات دائمة لا يحتمل التغير
بحال اذ لا تصور للحدث ان يكون غير محدث في شئ من الاوقات كانت فرضية
الايمان بالله تعالى دائمة بدوام سببها غير محتملة للنسخ والتبديل موضوع
عنه بسبب الصبا كالمجنون فراد اصام في شهر رمضان كان صحيحا مسقطا فرضا
لتقرر سببه في حقه فان الخطاب بالاداء موضوعا عنه قبل ادراك عدة
من ايام اخر كذا ذكره الشيخان فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهما
الله هذا الذي ذكرنا كله قول عامة مشايخنا رحمهم الله وذكر مولانا علاء
الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي رحمه الله في اخر ميزان الاصول
فقال ذكر القاضي ابو زيد رحمه الله ان سبب وجوب اصل الدين وهو
الدين معرفة الله تعالى كما هو الايات الدالة على حدث العالم ولكن فيه
نظر لان العالم دليل وجود الصانع وتوحيده فان العاقل متى استدل بعقله

بعقله بالنظر في العالم وهو محدث عرف المحدث وعرف توحيده وصفاته
والكلام في وجوب المعرفة لا في وجوده [illegible] ووجوده ودليل المعرفة لا
يكون دليل وجوب للمعرفة فان من كان عنده دليل معرفة شئ لا يجب عليه
معرفته لكن الصحيح ان يقال ان سبب وجوب المعرفة والتصديق له والاقرار
به هو تراد نعم الله تعالى عليهم من نعمة الحيوة وسلامة العقل والبدن
ونحو ذلك فان النعم تقتضي وجوب شكر المنعم فالوجوب بايجاب الله تعالى
لكن بالعقل يعرف ان كفران النعم حرام وشكر المنعم واجب وقال صاحب الميزان
قال القاضي ابو زيد ايضا ان سبب وجوب الصلوة هو الوقت وسبب وجوب الصوم
هو شهود شهر رمضان وسبب وجوب الحج هو البيت ولكن لا يعقل كون النفس
الاوقات اسبابا وهو الحقيقة تتابع نعم الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه
الاوقات الخمسة سبب وجوب الصلوة فيه شكر لما انعم الله عليهم والوقت
ظرف للنعم ومقدر لها ايضا فاضيف الوجوب الى الوقت ظاهرا وكذلك ذكر في
اسباب سائر العبادات وافق عامة المشايخ في اسباب غير العبادات من
المعاملات وغيرها والله اعلم قوله وانما الامر الى [illegible] اخره جواب سؤال بان يقال
لو كان الوجوب بهذه الاسباب فما فايدة الامر بقوله اقيموا الصلوة وقوله
تعالى اتوا الزكوة وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام
حجوا بيت ربكم فاجاب عنه وقال الامر انما ورد لالزام ادآء الواجب الذي وجب
علينا بسببه المذكور في حق كل واجب وقتا فيما تقدم غير مرة بيني الذي
يوجب نفس الوجوب وبين الذي يوجب الادآء، اذ الاول لشغل بالواجب
الذمة بالواجب والثاني لطلب التفريغ واثر الاول على طريق الجبر فكذلك
لم يتوقف على قيام الفهم والعقل واثر الثاني على طريق الاختيار وكذلك
توقف على قيام الفهم والعقل قوله ودلالة هذا [illegible] الاصل اجمعهم اي
والدليل على ان الامر لالزام الادآء والوجوب يضاف الى السبب وجوب الصلوة
على النائم والمغمى عليه والخطاب غير موجود في حقهما لان اهلية الخطاب
منعدمة لانها بالعقل يكون والدليل على الوجوب انا اوجبنا القضاء عليهما

بعد الانتباه والاضافة والمقصد انعدم سابقة الوجوب فعلى هذا التحقق
كان معنى قوله تعالى واقيموا الصلوة اى واقيموا الصلوة التى اوجبتها
عليكم بسبب الذى جعلته سببا لها كقول القايل اد الثمن الذى وجب عليك بسببه وهو الشراء السابق فوله لان الاصل
فى اضافة الشى الى الشى ان يكون سببا له لان الاضافة للاختصاص اى يكون
المسبب مختصا بالسبب واقوى وجوه الاختصاص اضافة المسبب
الى السبب لانه حادث به يقال كسب فلان اى حدث له بالتسبب وانما يضاف
الى الشرط مجازا المشابهته العلة من حيث ان الحكم يوجد عنده فصار
كالعلة التى وجد الحكم عندها وبها ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط عند
تعذر اضافة الحكم الى صاحب العلة والكلام بحقيقته حتى يقوم الدليل
على مجازه فوله مع وجوده لان اضافة اليمين اى مع وجود اضافة الصدقة
الى الفطر والى الراس اما الاضافة الى الفطر فظاهرة حيث يقال صدقة
الفطر واما الاضافة الى الراس شعر فقول القايل زكوة رقس الناس
ونحوه فرحم بقوله رسول الله صاع من البر فتعارضت الحجتان
فرجحنا الراس للسببية باعتبار وصف المونة لان هذا اشارة
بقوله لان وصف المونة يرجح الراس فى كونه سببا وتقريره من
وجهين احدهما ان صدقة الفطر وصفت بكونها مونة حتى قيل انها
عبادة فيها معنى المونة على ما مر ومونة الشى ما يكون سببا لبقاءه فكذا
الشى يقال ان مونته على فلان يراد به ان ما يحتاج اليه فى بقايه من
الطعام واللباس على فلان وهذا المعنى انما يستقيم فى الراس لا فى
الفطر فانها صارت سببا لبقايه وبقاء من فى عياله والفطر لا يوصف
بالبقاء او وجبت شكرا للنعمة بقايهم والوجه الثانى قوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون لان كلمة لا تنزع الشى عن الشى وهو الحمل اى ان
يشترع الحكم عنه او محلا لحق عليه ثم ينوب عنه غيره فكان لانتزاع
النيابة ولا يحتمل غير ذلك فيطل الثانى لاستحالة الوجوب على العبد و

والكافر فتعين الاول فكان هذا امرا حالا للراس فى كونه سببا قوله تتكرر
الوجوب بتكرر الفطر هذا جواب اشكال وهو ان يقال ان الشى اذا لزم الشى او
تكرر بتكرره دل على انه سبب له وقد تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الراس
فدل على ان الفطر سبب له فقال فى جوابه ان تكرر الوجوب لا بتكرر الفطر بل بتكرر
السبب وهو ان كان كان متحدا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا بتجدد المونة
كالمال الواحد فى باب الزكوة جعل متكررا حكما بتكرر الحول لما ان المال انما
صار سببا باعتبار وصف النماء والحول اقيم مقام وصف النماء صفة
المال فجعل المال الواحد كالمتكرر حكما فكذلك ههنا والذى يحقق سببية الراس
انه يجب على الاب بسبب الولد وعلى المولى بسبب العبد ولو كان السبب هو
الوقت لما اختص بها الاباء والموالى لانه فى حق الكل سواء وكذلك الارض
فى العشر والخراج صارت كالمتجدد بتجدد ما كان الارض لاجله صارت
سببا وهو النماء فان الارض النامية سبب لهما اما دليل سببية الارض
فيهما الاضافة يقال عشر الارض وخراج وامام وصف النماء فبدليل انه
لو اصطلم الزرع افة لاحط العشر والخراج فعلم بهذا ان سببية
الارض فيهما باعتبار وصف النماء ولكن النماء فى حق العشر حقيقة الخارج
وفى الخراج بتقدير الخارج وهو التمكن من الزراعة وقد بيناه من قبل

فصل فى العزيمة والرخصة

عبادات ومعاملات وتقربات بدا فى هذا الفصل بتقسيم المشروعات
التى هى عبادات لانها هى الاولى منها فقال العبادات جملتها اربعة
اقسام وتسمى هذه الاقسام بالعزيمة ثم لما ذكر العزيمة لمناسبة ذكر المشروعا
ذكر الرخصة لمناسبه ذكر العزيمة فان الرخصة بمقابلة العزيمة على ما تبين
واذا ثبت هذا فنقول لما العزيمة من العزم وهو فى اللغة القصد المؤكد
قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما اى قصدا متاكدا فى العصيان وسمى جعل
العزم يمينا حتى اذا قال القايل اعزم كان حالفا لان العباد انما يوكدون قصدهم
بالايمان وفى الشريعة اسم لما هو مشروع ابتداء من غير ان يتصلا به عوارض

سميت عزيمة لانها من حيث كونها اصلا مشروعا في نهاية من الوكادة و
القوة حقا لله تعالى علينا كحكم الله الهنا وحق عبيده والرخصة في اللغة عبارة
عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسيرت الاصابة للكثرة وجود
الاشكال وقلة الوثوق بهما وفي الشريعة اسم لما بني على اعذار العباد
وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وانما قيدنا بقيام المحرم ليكون تعريفا
لما هو الاحق في استحقاق اسم الرخصة على ما مر والتعريفات جارية لا بانه
الحقيقة وقيل العزيمة هي ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم الله الهنا
وحق عبيده والرخصة هي ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف
ثم العزيمة على اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل فوجه الانحصار في
هذه الاربعة ان الحكم الثابت شرعا لا خلو اما ان يثبت بدليل يوجب العلم و
العمل او يوجب احدهما او لا يوجب شيئا منهما فان ثبت بدليل يوجبهما فهو
الفرض وان ثبت بدليل يوجب احدهما فهو الواجب وان ثبت بدليل لا يوجب
شيئا منهما فلا خلو اما ان كان المكلف مطالبا باقامته او لا فان كان فهو السنة
والا فهو النفل ثم الفرض لغة عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف ما
فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال في سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا
الاحكام فيها قطعا وهذا الاسم يجيء من معنيين احدهما عن شدة الرعاية
في الحفظ لانه مقطوع به والثاني عن التحقيق لانه لما كان مقدرا
كان مشابها فلا يصعب اداؤه ومنه سمي مكتوبة للاشارة الى هذين
المعنيين لانه كتب علينا في اللوح المحفوظ فكان لازما اداؤه والكتابة
ايضا تنبئ عن التأني وهو في الشرع عبارة عن حكم مقدر غير محتمل
للزيادة والنقصان ثابت بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة
قوله حتى يكفر جاحده قال مشايخنا رحمهم الله ان يجعل قوله حتى يكفر من الاكفار
اولى من ان يجعل من التكفير لما ان الاول حاضر في معنى التسمية الى الكفر و
الثاني مشترك والخاص اولى في الدلالة على المراد من المشترك ومنه قول
الشاعر وطائفة قد اكفروني بحكمهم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

او تسبوني الى الكفر ثم انما اوجب الكفر جحود الفرض لتبدل اعتقاد المكلف
عما يلزمه اعتقاده على ذلك بخلاف جحود الواجب حيث لم يوجب الكفر
لعدم التبدل لان التبدل يقتضي سابقة الثبوت ولم يكن الاعتقاد في الوجوب
ثابتا بعدم لزوم الاعتقاد بخلاف ترك العمل فانهما اي الفرض والواجب لما
استويا في وجوب العمل استويا ايضا في التفسيق في الترك عند استخفاف
دليل الواجب اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم لكن مع ذلك يتفاوتان
ايضا في العمل حتى اشترط في التفسيق بترك الواجب استخفاف دليله وهذا
يشترط ذلك في الفرض فانه لو كان ثبوت الفرض يوجب الكفر وذكر الامام شمس
الائمة السرخسي رحمه الله الفرض والواجب كل واجب لازم يعني عملا الا ان تأثير
الفرض اكثر ومنه سمي الجزء الخشبة فرضا لبقاء اثره على كل حال وسمي
السقوط على الارض وجوبا لانه قد لا يبقى اثره في الثاني ومنه فرضة النهر
لرفائها وهو ملتزمها فعول والواجب هو ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة
الواجب ماخوذ من الوجوب وهو السقوط لغة ثم معنى السقوط فيه لا
يخلو اما ان كان لانه يسقط لزوم اعتقاده عن العبد بخلاف الفرض فلذلك سمي
واجبا او لانه لما لم يوجب دليله العلم والاعتقاد على العبد مع لزوم حكمه
في حق العمل صار حكم ذلك الدليل كما لو سقط عليه اداؤه من غير حجر بخلاف
الفرض فانا لما علمنا وجوبه علينا بدليل قطعي التزمناه واديناه حتما كما تحملناه
تحملناه فلم يكن ساقطا عنا بدون الالتزام وقيل هو مشتق من الوجبة
وهو الاضطراب قال القائل وللفؤاد وجيب تحت ثوبهما لدم الغلام وراء
الغيب بالحر الابهر عرق مستبطن الصلب وانقطاع مات صاحبه الدم الغرب
الغيب الجبل وقلوع شبه في دليله يتمكن فيه اضطراب منهم واجبا وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة في الصلوة وتعديل الاركان والطهارة في
الطواف والسعي في الحج واصل العمرة والوتر والشافعي ينكر هذا القسيم و
يلحقه بالفرض فان انكاره ذلك لا يهم فقد بينا معنى الابهام وان للحكم فهو
انكار ما يجب لان ثبوت الحكم بحسب ثبوت الدليل والخلاف بيننا وبينه

ان يقال التفاوت يتحقق في الدليل فان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين
لاحتمال الغلط من الراوي وهو دليل موجب للعمل بحسب الظن بالرأي و
ترجح جانب الصدق بظهور عدالته فيثبت حكم هذا القسم بحسب ليله وهو
ان لا يكفر جاحده لان ليله لا يوجب علم اليقين ويجب العمل به لان دليله موجب
للعمل لترجح جانب الصدق ببيان هذا ان فرضية القراءة في الصلوات بدليل
مقطوع به وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وتعيين الفاتحة
ثابت بخبر الواحد فمن جحد ذلك فرضا كان زيادة على النص وهو نسخ وخبر
الواحد لا يصلح لنسخ الكتاب حتى قال بعض العلماء به من غير ان تكون فرضا
مقررا للثابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الآخر حسب موجبه وفي
القول بفرضيته تفاوت خبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شبهة عن درجة قطعا
او حط للدليل الذي لا شبهة فيه قصدا وكل واحد منهما تقصير في حق العمل
بقدر الدليل لا يجوز المصير اليه وكذلك الحكم في تعديل الاركان وغيره واندرج
بيان حكم الواجب فيما ذكرنا قوله واذا استخف الخ باخبار الآحاد بان لم يعمل
بما يوجبه اخبار الآحاد بعد ان علم صحة تلك الاخبار وبعد ان علم موجبها
تهاونا وقلة مبالاة بها قوله فاما متأولا الخ فلا اي فاما اذا ترك العمل بما
هو يوجب ظاهر اخبار الآحاد بسبب ان تأويلها عنده يخالف ما
يقتضيه ظاهر تلك الاخبار فلا يكون فاسقا بل يكون عاملا باقوى الدليلين
وموجبا لاضعفهما لانه انما يترك العمل بظاهره حينئذ لتعارض دليل اقوى منه
وتغيير هذا ما قال الشافعي رحمه الله المسنون في التحريمة ان يرفع
المصلي يديه الى منكبيه وهو قول ابن عمر رضي الله عنهما واحتج بحديث ابي
حميد الساعدي رضي الله عنه كان في عشرة من اصحابه فقال اما كنت اكبركم بصلوة
رسول الله عليه السلام فقالوا نعم فقال كان اذا كبر رفع يديه الى منكبيه وبما حديث
وائل بن حجر رضي الله عنه كان اذا كبر رفع يديه حذاء اذنيه والمصير
الى هذا اولى لان فيه اثبات الزيادة وتأويل حديثه انه كان عند العذر
في زمان البرد حين كانت ايديهم تحت ثيابهم وترك العمل بحديثه بهذا التأويل

التأويل وكذلك قلنا لا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة ومن
العلماء من جوز ذلك بحديث بلال رضي الله عنه قال رأيت رسول الله عليه السلام
مسح على عمامته وجاء في الحديث ان رسول الله عليه السلام بعث سرية فأمرهم
ان يمسحوا على المشاود والتصاخير فالمشاود العمائم والتصاخير الخفاف
ولنا حديث جابر رضي الله عنه قال رأيت رسول الله عليه السلام حسر العمامة عن رأسه و
مسح على ناصيته فتأويل حديث بلال انه كان يجيز امته فظن انه مسح على
العمامة حين لم يضمها عن رأسه صلى الله عليه وسلم وتأويل الاخبار ان رسول
الله عليه السلام خص به تلك السرية لعذر يعلم فقد كان يخص بعض اصحابه باشياء
كما اجاز لعبد الرحمن لبس الحرير كذا في المبسوط وهذا اكثر النظير يجري فيما
يتمسك به من اخبار الآحاد في مسايل الفقه ثم للتأويل وجوه قد يكون بدعوى
عدم صحة الاتصال وقد يكون بصرف معناها الظاهر الى معنى آخر لاعتراض
دليل اقوى منه كما بينا وقد يكون بدعوى النسخ وقد يكون بغير هذه الوجوه
كثير جميع الحديث بفقه الراوي والسنة ما خوذه من السنن وهو الطريق
ومن قول القابل سن الماء اذا صبه حتى جرى في طريقه والمراد بها شرعا
الطريقة المسلوكة في الدين التي سلكها رسول الله عليه السلام واصحابه من بعده و
قال الشافعي في مطلق السنة يتناول سنة رسول الله عليه السلام فقط وهذا
بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي ويقول القياس مقدم على قول الصحابي
فطريقة الصحابة لم تكن متبعة عنده والسنة عبارة عن الطريقة
المسلوكة المتبعة ولا يطلق اسم السنة على طريقتهم لذلك عنده وحكمها
ان يجانب المرء باقامتها فحكم السنة قريب من حكم الواجب في المطالبة بالاداء
لكنهما تفاوتا في جزاء الترك فان تارك الواجب يستحق العقاب وتارك السنة يستحق
العتاب والعقاب فوق العتاب كما ان الواجب فوق السنة ليكون المواظبة
على الترك بقدر المشروع كما لا قصورا قوله وعلى هذا الخ يخرج الالفاظ
المذكورة الى آخره كما في قوله ويكره القعود في الاذان ويكره ان يؤذن
وهو جنب وان صلى اهل المصر جماعة بغير اذان واقامة فقد اساءوا لانهم تركوا

ما هو من سنن الهدى ولا يأثم بتركه وواجب وتقديم آخر ولا يؤذن لصلوة
قبل دخول وقتها ويؤذن في الوقت وكذا إذا أذن قاعدا لأنه خلاف السنة
المتوارثة والنفل في اللغة الزيادة ولهذا سمي ولد الولد نافلة لكونه زيادة
للمرء على ما حصل وهو الولد الصلبي بدون اختياره وكسبه وسمي الغنيمة
نفلا لأنها زيادة على ما هو المقصود وهو الجهاد ثم انما جعل النفل من الفرائض
لأن شرعيته لم يكن بعذر من العباد لأنه شرع دائما فشرعيته بهذه الصفة
يلزم الحرج لأن في مراعاة أركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرجا
بينا فلذلك رخص في وصفه حيث يؤدى قاعدا وقائما وراكبا فكان عزيمة
أصلا ورخصة وصفا قوله وحكمه أنه يثاب المرء على فعله ولا
يعاقب على تركه فان قلت حكم الزائد على ثلاث آيات بعد الفاتحة
في الصلوة كذلك مع أنه لو أتى به يقع فرضا فكان حكم الفرض والنفل سواء
على هذا التقدير قلت ذاك فرض باعتبار دخوله تحت قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القرآن حيث لم يقدر بالله تعالى ذلك كم كان ثم ورد البيان بتقدير
ثلاث آيات أو ما دونها مقدارا على حسب ما اختلفوا فيه بطريق الاجتهاد
يمنع النقصان دون الزيادة فكان انتفاء العقاب في الزائد عند الترك لا
يوجب نفي الفرضية لأنه وجد أصله وهو ثلاث آيات وهي مفتقرة في
كونها فرضا إلى الختم لما وجد الزائد عليها الحق بها لكونها كالمزيد
عليه واحترازا له تحت قوله فاقرءوا لأنه لا تقدير فيه فكان هذا التطويل
القيام والركوع والسجود فلا يفرد للمزيد بحكم على حدة بعد تناول دليل
الفرضية للمزيد عليه وانما يلحق تحت فريضته المزيد قبل الاتيان به للخروج
فلما حصل الخروج وأتى به كان فرضا لدخوله تحت خطاب الفرض بقوله فاقرءوا
فكان هذا نظير فطر المسافر والمريض حيث لم يوجدا الصوم في حال السفر
والمرض فان أتيا بالصوم حالة السفر والمرض يقع فرضا لدخولهما تحت خطاب
قوله فعدة عليه بخلاف النفل فانه غير ملحق بالشئ الذي هو فرض ولم يوجد
له سبب الفرض أيضا فلم يوجد حكم الفرض لعدم الدليل فيه وتفرد بحكمه فكان خاصا

علم بيط
7

خاصا له قوله رحمه الله لأن المؤدى صار به تعالى مسلما إليه
لأنه قربة يثاب عليها إذا أقامت في هذه الحالة أو فسد بدون اختياره فلا
يجوز ابطاله لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وإذا لم يجز ابطاله
صار عليه صيانة ولا سبيل إلى ذلك إلا بالزام الباقي فيجب عليه الاتمام
ضرورة وكونه مسلما الى الله في ورود ما يبطله كالصدقة المسلمة تبطل
بالمن والأذى وكذا العبادات كلها تبطل بالردة فان قيل العبادة
لا يتم الا باخرها لأنها لا تتجزى وما توقف الجزء الأول على الأخير يصير
قربة لم يحرم ابطال ما صنع قبل أن يتم قربة قلنا الشارع في الصلوة
والصوم فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم والصلوة والفعل حاصل
وهو القيام الى الصلوة والكف عن المشتهيات وانما المعدوم ما يسمى صلوة
وصوما فحرم الابطال لا يرى ان نية العبادة عبادة فكيف النية المقترنة
بالفعل قوله صار به تعالى تسليما لأنه قصد العبادة بنذره فقد
قصد العبادة عبادة كما وردت به السنة من نحو تحسينه فلذا وجب
واحترز بقوله وجب لصيانة نذره وهو القول ابتداء وخبر
المنذور وهو الفعل حال وجوب لصيانة ابتداء الفعل وهو شروعه
في الصلوة والصوم بقاؤه اولى فالحاصل انه يثبت الأولوية من
وجهين احدهما من حيث الفعل والقول والثاني من حيث الابتداء
والبقاء اما الأول فان معنى العبادة وفضلها في الافعال اكثر من
الاقوال ولهذا تجب الصلوة على العاجز من الاقوال والقادر على
الافعال ولا تجب في عكسه وقد جرت النيابة في الاقوال دون الافعال
وكان وضع العبادة للمشقة لأنها على خلاف هوى النفس واليه
اشار النبي عليه السلام بقوله افضل العبادات احمزها اى اشقها
وهي في الافعال اكثر من الاقوال ثم لما وجب لصيانة الاقوال التي هي
اضعف الافعال التي هي اقوى فلان يجب صيانة الفعل وهو مشروع
في الصلوة والصوم والفعل الآخر الذي هو اتمامه وهو

اتمامه
صار

مثله اولان انه لما صار ضعف الامرين حد البطلان بالاقوى كان يصان
المثل بالمثل اولى والثاني ان الابتداء اقوى من البقاء والبقاء اسهل من
الابتداء فلذلك اشترطت النية في ابتداء الصلوة دون بقائها فكذا الشرائط
الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع انعقاد النكاح
دون بقائه والشيوع يمنع صحة الهبة في الابتداء دون البقاء كما وجب
ابتداء الفعل مع قوته لصيانة القول مع ضعفه فلان يجب بقاء الفعل
لضعف لصيانة ابتداء الفعل لقوته بالطريق الاولى قوله واما
الرخص فانواع اربعة فوجه الانحصار ظاهر وذلك ان الرخصة لا تخلو
اما ان وضعها لاصل لم لا فان استعملت في موضعها الاصل فلا تخلو
اما ان ثبت لها الاحقية ام لا فان ثبت فهو النوع الاول والاظهر كما
النوع الثاني وان لم يستعمل في موضعها الاصل فلا تخلو اما ان كانت
المشروعية ثابتة في الجملة في هذه الامة ام لا فان لم يكن فهو النوع الثالث و
الاظهر هو النوع الرابع قوله فما شباح مع قيام المحرم اي حامل
معاملة المباح مع قيام الحرمة وقوله ولو لم يتيسر الاستباحة تعامله
المباح يلزم اجتماع الضدين لان الشيء الواحد في حالة واحدة لا يصح
ان يكون حراما ومباحا وايضا قوله من فاك لو لم يتيسر الاستباحة
بالمعاملة يلزم تخصيص العلة والقابل لهذا يعقل في معنى تخصيص
العلة لان معنى تخصيص العلة هو ان يوجد العلة تامة بها ولا حكم لها
اصلا كما في اكل الناسي في الصوم على ما يجيء وههنا مع قيام المصنف
بقيام الحكم وهو الحرمة بصريح قوله وقيام حكمه جميعا كيف يلزم
ذلك حتى ان العمل بحكم المحرم وهو الحرمة التي هي العزيمة اولى من العمل
بالرخصة ولو انعدمت الحرمة لما ابيح له العمل بها كما لا يباح العمل بالحرمة
في شرب الخمر حالة الاكراه الكامل لانعدام الحكم وهو الحرمة اصلا على ما
يجيء ثم قيام وهو الحرمة في الكفر ظاهر لان حرمة الكفر حرمة لا تنكشف
اصلا وكانت الحرمة قائمة لعدم السقوط فاما حرمة افطار رمضان و

واتلاف مال الغير وحنثه على الاجرام وتناول المضطر مال الغير وترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف وان كانت حملا ليسقوط الا ان ذلك
ليس بموجود والمصير الى الرخصة ثابت بطريق الضرورة ثم تقع بان لا يواخذ
بفعل الحرام فيبقى حراما للانعدام الحرمة واما يرخص في هذا القسم مع بقاء الحرمة
لان في الامتناع حتى فوات اتلاف نفسه صورة ومعنى وفي التناول اتلافه
اتلاف حق الله تعالى صورة لا معنى لان اصل الايمان وهو التصديق باق وكذلك
اصل الاحتساب باق قال النبي عليه السلام من رأى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع
فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان وفيما عداه ذلك مضمون
عليه بالمثل وكان الاتلاف كلا اتلاف معنى غير انه رخص في الاقدام عاملا لنفسه
بباح في بقاء مبيحه وكان رخصة وفي الامتناع حتى قتل عاملا لربه موثرا حق
ربه على حق نفسه وكان عزيمة وكان العمل بهذا اولى لقوته عملا بامر اصلي وهو
العمل بسبب قايم وهو حكمه فاما العمل بالرخصة عمل بامر عرضي وهذا هو
الفرق بين القسم الاول والثاني فانه لما ثبت الحرمة في القسم الاول كان الامتناع
حتى مات باذلا مهجته في رضا الله تعالى مختارا لرضا الله تعالى على هوى نفسه
فكان شهيدا وفي القسم الثاني لما لم يكن الحكم قايما في الحال بل تراخى حكم السبب
كفطر المريض والمسافر كان الامتناع حتى مات ملقيا نفسه في الهلكة من
غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى فكان اثما قوله شباح مع قيام
السبب وتراخي حكمه وبهذا صح الاداء منهما ونوما الى آخره هذا الف ونشر
فان قوله وبهذا صح الاداء نتيجة قوله مع قيام السبب قوله ونوما الى
آخره نتيجة قوله وتراخي حكمه قوله لكمال سببه وهو شهود الشهر فان
قول تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه متناول الكل من المقيم و
المسافر والصحيح والمريض قوله وتردد في الرخصة هذا احتراز عن قصر
الصلوة في السفر فان فيها الترخص بالقصر متعين ليس بمتردد على ما تبين
فكذلك اخر فطاك بالرخصة لا خير ومعنى التردد في الرخصة ان الشارع انما
ثبتت رخصة للعسر والرخص واليسر فيه متعارض لان فيه نوع عسر وهو

وهو الانفراد بالصوم حالة الاقامة لان غيره الاقامة لان غيره لا يصوم
وبيسر الافطار في الحال والاخذ بالعزيمة يتضمن معنى العسر وهو شركة
في المسلمين في الصوم فكان في العزيمة نوع حرج فكان في الاخذ بالرخصة
من وجه وعمل لله تعالى في وقته وعشر مشقة الصيام وفي الاخذ بالرخصة عمل
للنفس فكانت العزيمة اولى فوجب لان الوجوب عنه ساقط
ساقط بخلاف النوع الاول اي وجوب الاداء هو الحكم يسقط عنه ههنا
بخلاف النوع الاول لان الحكم وهو الحرمة قائم في الحال فكان
الاخذ بالعزيمة اولى على كل حال سواء خاف الهلاك على نفسه او لم
يخف فوله من الامر والاغلال الامر الثقل الذي يامر صاحبه اي يحبسه
من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل
الانفس في صحة توبتهم وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من
الاشياء الشاقة عوقبت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطا من غير شرع
الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وتحريم الغنايم واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت كذا في الكشاف
هذا النوع غير مشروع في حقنا اصلا فكان رخصة من حيث الاسم مجازا
لا حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرفع والنسخ اصلا
في حقنا فان حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم
وقيام حكمه ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سمي رخصة
مجازا قوله واما النوع الرابع والتفاوت بين النوع الرابع و
النوع الثالث ان الامر والاغلال لم يشرع في حقنا اصلا لا سببا ولا
حكما واما تعيين المبيع مشروع في الجملة في الجملة في غير صورة السلم
من حيث انه سقط اصلا في هذا النوع وهو السلم كان مجازا ومن حيث
انه بقي مشروعا في غير هذه الصورة كان شبيها بحقيقة الرخصة وهو
ان الرخص لاعتبار عذر العباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من
وجه دون وجه فالحاصل ان الاصل فيه استحقاق اسم الرخصة

الرخصة فيما كان بالسبب الحرمة وحكمه قايم لعدم قيام الوقف
في واحد منهما او فيهما بيد والوقف حبيب وكذا يجاب في اطلاق اسم الرخصة
بطريق الحقيقة وجعل قاعدة عامة في انواع الرخص فان قلت
الميسر ينقض ان يقلب الامر ويعكس الاسم وكذلك الرخصة تنبئ
عن اليسر والسهولة فاخوذة من رخص السعر اذا تيسر قلت الاصابة
للذرة الاعيان على ما ذكرت فينبغي على هذا ان ما كانت السهولة واليسر اكثر
كان هو باستحقاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة اولى واجدر الا ترى ان
اسم العام لما كان عبارة عن الشمول والاحاطة وكلما كان الشمول فيه اكمل
جهو في استحقاق اسم العام اولى واكمل حتى ان لو كان فرد من الافراد
له مخصوصا لم يبق عاما مطلقا على الكمال فلهذا تغير حكمه من القطع الى
الاحتمال وكذلك الامر الذي يوجب الندب يسمو حقيقة قاصرة في اطلاق
اسم الامر لقصوره عما هو حقيقة وهو الوجوب ثم لا شك ان ما كان
سبب الحرمة وحكمه قايم كان سبب الاباحة والسهولة اقل لان الاباحة مع الاحتمال
حتى جاز لما جاز ان يصير كما في النوع الرابع في شرب الخمر ثم في النوع الثالث
يثبت السهولة واليسر ارتفع الصنيع اصلا في حق هذه الامة سببا وحكما
فكان من حقه ان يسمى هو باحق بوعي الحقيقة في الرخصة لزيادة اليسر والسهولة
فيه وهذا ظاهر قلت نعم لو كان لو اعتبر اليسر والسهولة ههنا حسب نفس
الرخصة فلم يعتبر من ذلك الطريق بل اعتبرت قوة الرخصة بحسب قوة العزيمة
كما نهاضدها والمساواة في القوة لازمة في باب المعارضة والارجحان احدها
على الاخر فلا يبقى التنافي فكانت احقية الرخصة تستدعي عدم العزيمة
لا في الرخصة معنى الانتقال لان الرخصة هي ما يتغير من عسر اليسر واسقط
عذر المكلف فيها كانت الصعوبة في العزيمة اتم كان حق الرخصة وهو السهولة
واليسر في الانتقال عليها اتم وهذا لان ثبوت الحكم عند شبه الصارف عن
ثبوته بدليل قوة دليل الحكم اذا لو لم يدل دليل ذلك الحكم قويا لما ثبت عند قوة
المانع اياه عن الثبوت وهذا ظاهر في الحسيات والشرعيات حتى ان جلين

فوجب قاما على الباب يمنعان الداخلين في الدار وجاء رجل للدخول
وهما يمنعانه فيقاتلوا فدخل الرجل فيثبوت قوة المانعين يثبت قوة الداخل
لانهم لو لم يكن اقوى منهما غلبهما فكذا هنا يعلم قوة الرخصة بالثبوت فظهر
عند شبهة الصارف عن الاباحة والترخص وقيام السبب والحكم معا كما في النوع
الاول دليل قوة العزيمة ثم مع ذلك ثبوت رخصة الاقدام كان دليل قوة
الرخصة فكذلك هنا تلك الرخصة احق باستحقاق اسم المرخصة على الحقيقة
فلما كان سبب الحرمة قائما مع تراخي الحكم في النوع الثاني شبهة في الوهن بمقابلته
في الرخصة فاعطت بذلك من درجة الاحقية كالان في العزيمة السبب قائم في
حق الكل ولم يسقط الحكم اصلا بل تراخى فلذلك بقيت الحقيقة في الرخصة
ولما انعدم السبب والحكم اصلا في حق بعده الامة اجمع في النوع الثالث لم
يبق اسم المرخصة حقيقة ولا مجازا يقرب الحقيقة بل بقيت شبهة تغيير
البهيمة فكان حراما يرخصة فيه ثم نوعي المجاز وذكر وجه النوع الرابع بقوله
تقدم من اشتراط تعيين المبيع وعدم اشتراطه قوله كالعينية المشروطة
في المبيع الاصلي البيع ان يلاقي البيع عينا لقوله عليه السلام لا تبع ما
ليس عندك ورد عنه عليه السلام انه نهى عن بيع الكالي بالكالي ثم يسقط هذا
في السلم معنى انه نوع بيع تيسيرا على المحتاجين حتى يتوصلوا الى مقصودهم
من الانتفاع قبل حلول اجلهم ويتوصل رب السلم الى مقصوده من الربح
قوله الا بستثناء اراد به قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وهو
مستثنى نص من حيث الحكم وقد فصل لكم ما حرم عليكم وحكم المستثنى
ايضا وحكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت اصل التحريم وهو الحل وتفصيل
التحريم بآية اخرى وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير فان قيل الله تعالى كما استثنى في الميتة والخمر
استثنى في اجراء كلمة الكفر ايضا وذلك قوله تعالى من كفر بالله من
بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مباحا كما ابيحا هما قلنا
في الآية تقديم وتاخير تقديره من كفر بالله من بعد ايمانه وشرح بالكفر صدره

صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم لان الامن الذي هو شطر
الايمان
ظاهر فحالي الاباحة اجراء كلمة الكفر على لسانهم حالة الاكراه قاما وضع عنهم العذاب
والغضب وليس من ضرورة نفي الغضب وهو حكم الحرمة نفي الحرمة لانه يتبين
من ضرورة تجديم العلة كاية شهود اشهروا في حق المحصنة والمريض فان السبب موجود
والحكم متاخر فجاز ان يكون الغضب منفيا مع قيام العلة الموجبة للغضب وهو
الحرمة فلم يثبت الاباحة اجراء كلمة الكفر كذا ذكر المجالد والجواب ما ضبط الشيخ
الامام المعروف بابي بكر محمد بن احمد زاده رحمه الله وقيل قوله تعالى الا من
اكره استثناء من الغضب لان الكفر ينتفي الغضب بمطلق الاكراه ولا يدل انتفاء
الغضب على ثبوت الحل على ما قلنا قوله وكذلك الرجل الى آخره يعني ان غسل
الرجل يسقط متخففا في المدة وجوبه لان الخف يمنع سراية الى القدم حكما
ولا وجوب للغسل بالحدث كما يسقط الاحكام التي كانت على من قبلنا كما
وضع الله تعالى عنا لا على معنى ان الواجب من الرجلين يتادى بالمسح ولهذا شرط
ان يكون اللبس على طهارة في الرجلين لان اول الحديث بعد اللبس جاريا على
على طهارة حاملة فلو كان الغسل يتادى بالمسح لما اختلف الحكم في ان يكون
اللبس على الطهارة او عدم اللبس على الطهارة كما في جدم الجبيرة
فعلم في الحقيقة ان الخف مانع فعرفنا ان معنى التيسير اخراج السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادام مستترا بالخف مع بقاء اصل السبب
في الجملة وهي في حالة غير التخفيف فصار كالسلم في حق اشتراط العينية في
المدة لتغير حالة السلم من البياعات قوله قصر الصلوة وخص العدد
انما تعرض لهذا الدفع شبهة ترد عليه على حسب اختلاف الاقوال في قوله
تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
ان يفتنكم الذين كفروا فقد علق الله تعالى جواز قصر الصلوة بالخوف على قول من قال
ان المراد من القصر من حيث الركعات والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
فيسال عن هذا النزول الشبهة قوله فاقبلوا رخصة صدقة اي اعتقدوه
انها من الله وانما فسر القبول بهذا لان قصر الصلوة مما لا يحتمل التمليك فكان

ايسقاطها فهو لا يتوقف الى القبول كما في التصدق بالعفو عن القصاص غير
متوقف الى القبول فان قلت يتم بهذه الرخصة صدقة والتصدق عليه خيار
في قبول الصدقة فينبغي ان يتعلق رخصة القصر بالقبول كما في الصدقة قلت
ما وجه الى ذلك لانه حينئذ يكون نصب شرع بعيد مفوضا الى راى العبد كانه تعالى
قال اقصر وان شئت فهذا شئ لا نظير له ولان الله تعالى نافذة بنفسها لا يصح
تعليقها براى العبد لانها لو علقت براية لم يكن شرعا في الحال كالاعتاق المعلق
بالمشية فاذا شاء العبد كون الحكم مضافا الى مشيه العبد لان العبد له اختيار فصار
كتعليق المريض الطلاق بمشية المراة وتحقيق هذا ما ذكر في التقويم وهو ما قال
ان الرخصة في قصر ذات الاربع لا في شئ اخر وقد ثبت بقول النبي عليه السلام انها
صدقة تصدق الله بها عليهم فاقبلوا صدقته والصدقة بالواجب في الذمة اسقاط
كالصدقة الدين على الغريم وهبته الدين له فيتم بغير قبول وكذلك سائر اسقاط
يتم بغير قبول لانها فيه تمليك حال من وجه كما في الدين فانه يقبل الارتداد كما ليس
فيه تمليك حال لم تقبل كابطال شريعة شرعه الله تعالى وعلق بناتمام ذلك السبب بما شرع
ولكن المشروع ضربان علل للاحكام مفوضة مباشرة الجلد الينا كما شرع الشراء علة
للملك ومباشرة الينا والندب سببا للوجوب ومباشرة الينا والسفر سببا للرخص
ومباشرة الينا فكان المشروع علة وتمت الجلة علة بشرع الله تعالى لانا انما يكون
شارعا ادا ملك الغرب الثاني ان يكون احكاما يتم بالشرع والينا اقامتها كوجوب الصلوة
المشروع ههنا سببا وهو السفر والينا الاختيار في تحصيل السفر ثم حكمه وهو
القصر فعلينا العمل به فاما ان يكون لنا شركة في نصب الشرع بمشيتنا حين تحقق
السبب فهذا لا نظير له لانه حينئذ خرج عن حد الابتلاء بالتعليق بمشيتها
قول بما لا يحتمل التملك احتراز عن خانه ترتد بالرد لان فيه جهة التملك وان
فيه جهة الاسقاط ايضا وكذلك قولنا محض احتراز عن التصدق
بالدين على من عليه معنى الاسقاط مع التمليك فلم يكن اسقاطا محضا بخلاف الطلاق
والعتاق فانه ليس فيهما شائبة التمليك فلذلك لم يرتد بالرد ولم يتوقفا على
القبول حتى اذا قال الزوج لامراته تصدقت ملكك فعلك لكي يكون طلاقا ولا

يتوقف على قبولها وهذه الصدقة من قبيل ذلك لانه لا يدخل تحت الملك
قوله والرفق متعين في القصر قال قيل في الاربع فضل ثواب بمقابلة
مشقة الزيادة فكان الرفق مترددا قلنا ليس كذلك لان الثواب في ادار
ما عليه لانه في حق الركعات فاز جمعة الحر في الثواب لا يكون دون ظهر العبد و
ظهر المقيم في الثواب لا يكون دون ظهر على ان الاختيار هو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه
على حكم الاخرة وهو الثواب لما عرف ان من صلى على الدنيا والشمة عند اجتماع
الشرائط الظاهرة يفتى بالجواز وهو حكم الدنيا ولو توضا بماء نجس ولم يعلم بحاسبه
ولم يقصر في الحفظ وصلى بذلك كان له ثواب الاخرة ويفتى بالفساد قوله
وان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية اي من
غير ان يتضمن رفقا في كل واحد من القصر والاكمال يعني اذا تعين الرفق في احدهما
ومع ذلك خير بينهما لا يليق بالعبودية فان قلت يشكل على هذا ما قالوا في باب
الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الفائتة ان شاء
اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة خير بينهما مع ان الرفق متعين في الاقتصار
على الاقامة قلت الكلام في الاختيار بين الشيئين الواجبين اللذين يجب واحد
منهما باختياره اياه لا في التطوع والسنن الزوائد والاذان والاقامة
في حق المنفرد خصوصا في القضاء من السنن الزوائد فكان كالتطوع ففيه
الاختيار حتى ان العبد مخاطب بين ان يصلي صلوة الضحى ركعتين وبين ان يصلي
اربعا او ما شاء ذلك كما هو مخير بين نفس صلوة التطوع وتركها فعلم
بهذا ان الكلام في الواجب لا في التطوع فان قلت ما تقول في رواية المنظومة
على قول ابي حنيفة في قوله مكاتب دبر مولاه مات ولا مال له سواه
في ثلثي القيمة او ثلثي بدل كتابته وقالا لم يحب الا الاقل حيث اثبت الاختيار
بين الواجبين والرفق متعين في الاقل لانه يجوز ان يكون ثلثا القيمة اقل و
ثلثا بدل الكتابة اكثر او على العكس والرفق متعين في الاقل فينبغي ان يتعين
هو بلا خيار تمذهبهما كما في جناية المدبر على ما مر قلت في جناية المدبر
الواجبان شئ واحد فيتعين الرفق في الاقل واما في الدين فانه ردت فيها مختلفان

هذا اذا كان شرطا لا يريد كونه كما اذا نذر بصوم سنة ان شرب الخمر وهو
لا يريد شرب الخمر ثم شرب الخمر ان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو ظاهر
نذر فيتخير فيميل الى احدى الجهتين بشار بخلاف ما كان شرطا يريد كونه كقوله ان
شفا الله مريضي انعدام معنى اليمين فيه وهذا التفصيل هو الصحيح كذا في
الهداية وغيرها وقول خلاف العبد يحتمل ان يكون حرف التعريف
للعهد فيرجع الى العبد المذكور قبل هذا وهو قوله ولا يلزم العبد المأذون
يعني ان الظهر والجمعة مختلفان فيتخير العبد بينهما لذكر واركان احدهما
اقل من الاخر خلافا لتعيين الرفق في الاقل اصلا فيهما خلاف ما لزم مولى
المدبر بجناية المدبر ويحتمل ان يكون معناه بخلاف العبد اذا جنى فان
مولاه يتخير بين الدفع والفداء وهو الظاهر بدلالة قوله فان لزم جناية
المدبر ولا بد في النسخ المطولة مفسرا بهذا والله اعلم هذا آخر ما
علقت بالاصل البدر من الاصول الا يسار بتوفيق الملك الستار من
فوايد فقهية تراض بشكايها رياضات ارادها حتى ترجع بعد
جمعات الاباء سلسلات العنان عاد ابد شرعيه سيقت لابنا الخير والرشد
من مكامن اضيق من حرت الابره وقرشها لها يد مهناة الطامع
الافاه درنكها رابك مهياة لراعي الاستفادة سعر دما التحذت
صراما لمكوث بها ولا انتقشت الا للوصلات فلستثير عنان القلم
الى القسم الثاني من الاشتار بعون العزيز الغفار لغير الحجاب وكاشفين
النقاب مستعينين من الديان وعليه التكلان باب
في بيان اقسام السنة اصول شريعتنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ثم الاصل من بين هذه من كل وجه الكتاب على ما بينا فقدم
ذكره باقسام الثمانية وما يحق بتلك الاقسام لاصالة وفرع منها
والسنة مشاركة له في تلك الاقسام كما ثبت فيها الخاص والعام والمشترك
والمأول وغيرها فكانت السنة مبينة في حق تلك الاقسام فلم يفرد لها بعدها
وانما هذا الباب لبيان ما خص بالسنة من الاقسام والاقسام المختصة

ثالث

ثالث القسمة يجب معجلا وثلثي بدل الكتابة يحب موجلا والكل واجد نوع فايدة
تتفاوت اختيار الناس فيه فبعض يختار الكثير الموجل لتأجيله وبعض يختار
القليل المعجل لقلته وتقدم المسئلة بناء على مسئلة تجزي الاعتاق وعدمه فعنده
لما تجزي بقي الثلثان عبدا وقد تلقيه جهتا حرية يبدلني معجل بالتدبير وموجل
بالكتابة فكان مخيرا بينهما لتفاوتهما في الرفق وعندهما ما عتق كله يبقى بعضه
وجب عليه احد المالين في الحال فتتعين الاقل لان الرفق فيه متعين كما في جناية المدبر
فان قلت ما تقول على قول ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان ثلثا بدل الكتابة اقل من ثلثي
قيمته لا فايدة في التخيير لتعين الرفق في بدل الكتابة بوجهين لكونه اقل وتأخير
الاداء قلت لا نسلم بل فيه فايدة التخيير اظهر من غيره لان الفايدة تتبع تردد
المبسوط وفيه تردد تمام في بدل الكتابة يسر من وجه ضرر يتروا عليهما اعني يسر
القلة ويسر تأخير المطالبة مع ضرر تأخير الحرية وفي القيمة ضرر مع يسير
يفوقهما اعني ضرر الكثرة وضرر تنجز المطالبة مع يسير تنجز العتق والتأخير
متفاوتون في الاختيار قوله وعندهما المخايرة لا يتعين الرفق في
الاقل عددا كما لو جنى جنايته خير مولاه بين الدفع والفداء وان كانت
قيمته الدية لانهما متفاوتان كما في الصوم بتخيير صوم ثلاثة ايام بالنظر
الى جانب اليمين وبين صوم سنة بالنظر الى جانب النذر وهما مختلفان والنذر
قربة مقصودة لانه واجب لعينه واليمين قربة لغيره مقصودة لانه واجب
لغيره وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وحرام النذر عبادة محضة ليست
فيه شايبة العقوبة والكفارة عبادة فيها معنى العقوبة والزجر وكان ابو
حنيفة يقول اولا لم يجز كفارة اليمين فيه ثم رجع الى التخيير وقد
روي عن عبد العزيز بن خالد الترمذي رحمه الله قال خرجت حاجا فلما دخلت
الكوفة قرأت كتاب النذر والكفارات على ابي حنيفة فلما انتهيت الى هذه
المسئلة قال قف فان مت الى ان ارجع فلما رجعت من الحج اذا هو توفي
فاخبرني وليد بن ايان رحمه الله انه رجع قبل موته بايام قوله وعلى هذا
خرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر الى اخره هذا

بهذا اربعة اقسام في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه وهي على مراتب ثلاث
اتصال لا مثل بلا شبهة كالمتواتر واتصال فيه ضرب شبهة كالمشهور واتصال فيه
شبهة صورة ومعنى لخبر الواحد وقسم في الانقطاع بمقابلة وهو نوعان ظاهر و
باطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذكر اربعة انواع ما ارسله الصحابي وما
ارسله العدل في كل عصر وما ارسل من وجه واتصل من وجه واما الانقطاع الباطن
فنوعان انقطاع بالمعارضة وهو على اربعة انواع ما خالف الكتاب وما خالف
السنة المعروفة وما شذ من الحديث مع عموم البلوى وما اعرض عنه الائمة و
انقطاع لنقصان في الناقل وهو على اربعة انواع ايضا خبر المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي العاقل والمعتوه وخبر صاحب الهوى وقسم في بيان محل الخبر الذي
جعل الخبر فيه حجة وهو على خمسة انواع ما خلص حقا لله تعالى من شرايعه
وما ليس بعقوبة وما هو عقوبة من حقوقه وهو حقوق العباد وما فيه الزام من كل
وجه وما ليس فيه الزام وما فيه الزام من وجه دون وجه وقسم في بيان نفس الخبر
وهو القسم الرابع من الاقسام الاول وهذا على قسمين قسم يرجع الى نفس صيغة
الخبر وقسم يرجع الى معناه واما نفس الخبر فله طرفان طرف البلاغ واما القسم
الذي يرجع الى معناه فخمسة قسم هو صدق لا شبهة فيه وهو المتواتر وقسم
فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل يترجح جانب صدقه وهو اخبار
الاحاد وقسم محتمل عارضه دليل رجحان الصدق فيه مما اوجب وقفه و
القسم الخامس الخبر المطعون وهذا القسم على نوعين نوع لحقه الطعن
اللازم من راوي الحديث ونوع ما لحقه ذلك من غير جهة الراوي الى آخره
يذكر في موضعه فقسمتها ترجع الى الثمانية على ما يأتيك مفصلة اقسامها
ان شاء الله تعالى وهو المعين قوله في بيان اقسام السنة ولم يقل في
اقسام الحديث لما ان السنة شاملة للاقوال والافعال والسكوت كذا في
الميزان وكذا يطلق على السنة من الرسول عليه السلام ومن الصحابة رضي الله عنهم
اما الحديث فغالب على قول الرسول عليه السلام ثم السنة تشارك الكتاب
في الاقسام المذكورة للكتاب الا انها يفارقه بحسب اقسام الاتصال الآ

ان الكتاب تتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل الاحاد
وهي كثيرة وتتصل بالشهرة وانما تنسبه الى الاولى قليلة وتتصل
بالتواتر والمتواتر معدوم محجور قول رحمه الله والمرسل من
الصحابي الى آخره وهذا من قسم الانقطاع الظاهر الذي ذكرنا الارسال
الاطلاق يقال ارسل البعير اذا طلقه والمرسل من الحديث ما ليس
فيه اسناد بان اطلق الرواية وقال قال رسول الله عليه السلام اذا وهذا
على اربعة انواع على ما ذكرنا اما ما ارسله الصحابي فهو مقبول بالاجماع
لان من الصحابة من قليت صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم
فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله عليه السلام كان ذكر ما سمعه مقبولا لجواز
احتمال الارسال بان لم تثبت صحبته ثم تحمل حديثه الاعلى سماعه بعضه
الا ان يصرح بالرواية عن غيره والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث وهو
حجة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وهو
مختلف فيه بين اصحابنا فقال ابو حنيفة الكرخي رحمه الله يقبل بارسال كل
عدل وقال عيسى بن ابان لا يقبل والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه
وهو حجة بالاجماع احتج الخصم بان الجهل بالراوي يضفاته التي بها تصح روايته
واعلامه انما يكون بالاشارة اليه في حيوته او بذكر اسمه ونسبه بعد وفاته
فاذا لم يذكره اصلا فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله علم والحجة
في الخبر انما يعرف باعتبار الاتصال برسول الله علم ولكنا نقول الدلايل التي
دلت على كون الخبر الواحد حجة من الكتاب والسنة على ما يأتيك على العموم
من الاخبار حجة اما الكتاب فقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات الآية وقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس الآية ففي هاتين الآيتين من كل واحد من الكتمان وامر
بالبيان على ما هو الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم
ومن ضرورة توجه الامر بالاظهار على كل واحد امر المستمع بالقبول
منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة في السعي

عن الكمال في هذا الامر البيان يجوز فهذا واما المسند فان النبي عليه السلام كان مبعوثا
الى الناس كافة قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقد بلغ الرسالة
بلا خلاف وعلوم يقينا انه تعالى اتى كل واحد فبلغه جميعها فهمه ولكن بلغ
قوما بمشافهته واخرين برسوله ارسله اليهم واخرين بكتاب فلو لم يكن
خبر الواحد حجة لما كان مبلغا برسالات ربه بهذا الطريق الى الناس كافة
وهذه الحجج لا تنفصل في كون خبر الواحد حجة بين ان يكون مرسلا او مسندا
ثم قد ظهر الارسال من الصحابة ومن بعدهم ظهورا لا يمكن انكاره قال ابا
هريرة روى ان النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت
عليه عايشة وما هي اعلم حدثني به الفضل بن عباس رضي الله عنهما فدل
ذلك على انه كان معروفا عندهم والى هذا اشار البراء بن عازب رضي الله عنه
ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه وانما كان يحدث بعضنا بعضا
ولكنا لا نكذب وكثرت رواية من بعد الصحابة من غير كالحسن وابن
سيرين وسعيد بن المسيب والاعمش وغيرهم ثم رواية هاولاء الكبار مرسلا
اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من
عدل مع ان اعتقادهم ان خبر ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة
كالمسند الاول باطل فان من يستجيز الرواية عمن لم يعرفه انه غير عدل لا
يعتمد روايته لا مرسلا ولا مسندا ولا يجوز ان يظن بهم هذا والثاني
باطل لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بتركهم الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم
بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند فكفى
بانفاقهم حجة والمعنى المعقول فيه هو ان الامتناع عن ارسال من لم تعلم عدالته على
خبره قبل اسناده دليل يغلب به الكذب عليه فلان لا يتيقن به الكذب على رسول
الله عليه اولى مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار والمعتاد من الامر ان العدل اذا وضح طريق الاتصال واستبان له
اسناد على الرواة طوى الامر تيقنا به وعلما فقال قال رسول الله صلعم
واذا يتضح له الامر الذي من يسمعه ليحمل ما تحمل عنه ويمكن من ان يقول عند

يقين

هو لا

لما

هو لا

جحد ظهور الزيف والطعن العمدة على الراوي لا على قائله هكذا اخبر به الا
انا اخرناه مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب مرتبة ثبتت للمراسيل بالاجماع
فلم يجز النسخ ولا الزيادة به على كتاب الله تعالى لان فيه شبهة الزيادة على
كتاب الله تعالى بالاجماع وذلك لا يجوز بخلاف المشهور فان الشهرة تقوي وصف
الاتصال برسول الله عليه حتى صار الاتصال اقوى كان اول قوله
الا ان مروي الثقات مرسله هذا على طريق الاضافة والضمير فيه راجع
الى من في قوله واما مراسيل من دون هؤلاء قوله والمسند اقسام
المتواتر والمشهور وخبر الواحد فوجه الاخبار ان نقول الخبر لا يخلو اما ان
ينقله في ابتداء النقل من النبي عليه قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ام لا فان
كان الاول فلا يخلو اما ان دام ذلك الى يومنا هذا فهو المتواتر وان
لم يدم فلا وجود له في الاخبار وان كان الثاني فلا يخلو اما ان حدث في القرن الثاني
والثالث تواتر النقل او لم يحدث فالاول المشهور والثاني خبر الواحد ثم يذكر
تفسير كل واحد منهما لغة وتفسيره شرعية وشرطه وركنه وحكمه اما المتواتر
فمشتق من التواتر وهو الاتصال والتتابع يقال تواترت الكتب فلان الى اتصلت
وتتابعت وتفسيره شرعا عند الفقهاء ما خبر عن معناه اللهو وهو الخبر
المتصل بنا عن رسول الله عليه السلام قطعا ويقينا حيث لم يتبوأ شبهة الانقطاع
فاما شرطه فان يكون المخبر به امرا محسوسا اما حس البصر او حس السمع اما
اذا كان امرا مفعولا او مظنونا فان التواتر فيه لا يوجب العلم يقينا فان الغرض
من قولهم نحن اخبرهم قالوا بطريق التواتر فيما ان الله ثالث ثلاثة وان له شريكا
فانه كذب محض واما ركنه فان يروي قوم عن قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب لكثرتهم عادة لكثرتهم ابتداء وانتهاء ووسطا حتى يكون اوله كآخره
وآخره كاوله واوسطه كطرفيه ولهذا حكمه فقال عامة الفقهاء والمتكلمين انه
يوجب العلم قطعا بنفسه من غير قرينة وقال النظام من المعتزلة انه لا يوجب
العلم بنفسه ولكن بقرينة وكذا قال في خبر الواحد انه قد يوجب العلم قطعا
بقرينة كواحد اخبر عن فلان مات وازدحم الناس على بابه وسمع صوت البكاء

فاذا خبره يوجب العلم قطعا كذا في الميزان فهو بمنزلة العيان عما مر وريا و
من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهو رجل بمفسه لم يعرف نفسه لان كونه مخلوقا
من ماء مهين ثبت بالخبر فلو لم يكن الخبر موجبا للعلم لم يعرف نفسه ولم يعرف
ربه لان الدين طريق معرفته الخبر والسماع خصوصا في احكام الدين وهي
الشرايع ولم يعرف دنياه ايضا لان البلدان النائية من الدنيا في لا يعلمها الا من
عاينها او اخبر بها ومن لم يعاينها لم يعرفها حينئذ ولا اسه ولا اباه وكان
مثل من انكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج
والاستدلال فكيف يكون دليلا وما ثبت بالاستدلال من العلم دون ما يثبت
بالخبر المتواتر فان هذا يوجب علما ضروريا ابتداء وانتهاء والاستدلال لا يوجب
ذلك وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك
او يعتريه وهم وهم قالوا لان المتواتر صار حجة بالاجماع وخبر كل واحد محتمل
والاجماع يحتمل الخطاء هذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى
بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع والاذن
وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بانا مولودين بشارنا عن صغر مثل معرفتنا
بالاولاد ونا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودين بشارنا عن صغر مثل معرفتنا
به في اولادنا ونجد المعرفة بوجود اللعبة خبرا مثل معرفتنا بوجود مناراتنا
عيانا سواء واما التحقيق فلان الناس خلقوا على هيئة متفاوتة وطبايع مختلفة
لا تكاد يقع امورهم الا مختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو
السماع او اختراع ورجل الاختراع لان بين الاماثل وخرقهم عن الاجلاء
مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر وهو السماع وبهذا تبين
فساد قولهم ان المتواتر صار حجة بالاجماع وخبر كل واحد محتمل فمن اين
يأتي اليقين لان ذلك باطل حقا وشرعا اما حقا فان الحسنة العظيمة
مثلا لا يطاق حملها عند الانفراد وتطاق عند الاجتماع وكذلك الحبل
عند اجتماع الطاقات حبل له من القوى ما لم يحبل قبل الاجتماع الا ترى
ان كل كلمة من القرآن على الانفراد ليست بمعجزة فاذا اجتمعت صارت

المعجزة

صارت معجزة والحجج العقلية صارت حجة باجتماع المقدمات وكل مقدمة ليست
بحجة بانفرادها وكذا شرعا فان خبر كل واحد من الشهود لا يسمع وعمل به
قد يلزم قذف المحدود على الشاهد في موضع وعند الاجتماع يسمع فثبت
ان الاجتماع حكما يحدث بسببه على خلاف حكم الانفراد فان قيل لو تواتر
الخبر عند القاضي بان الملك الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون
اقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به قلنا ان القاضي
يصح له ان يقضي بعلمه الحاصل بعد تقلد القضاء ولم يصح ههنا فعلم بان
العلم لا يحصل بالتواتر قلنا هذا او لا يلزم الخصم فانه يثبت علم
طمانينة القلب بخبر المتواتر وبه يتمكن من القضاء الا ان شهادة الشاهدين
لا يثبت فوق ذلك فاما عندنا فيحتمل ان يقال بانه يقضي لانه مامور شرعا
بان يقضي بالعلم فكان صنعا على هذا الوجه ويحتمل ان لا يقضي غير له مالو
صار معلوما له معاينة السبب قبل تقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات
وفيما يندرئ بالشبهات من الحدود التي هي لله تعالى فان صار معلوما له
بعد ما تقلد القضاء لم يقض به عالم يشهد الشهود وعلم اليقين يثبت
له بمعاينة السبب لا محالة الا ترى ان الشاهد لو قال اخبرني بخبر لم يجز للقاضي
ان يقضي بقوله وفيما يرجع الى العلم او طمانينة القلب لا فرق بين قوله
اشهد وبين قوله اخبرني فعرفنا ان في باب القضاء تعتبر الشرايط سوى العلم
بالشيء ليتمكن القاضي من القضاء به نحو شرائط المصر وصحة الدعوى ثم
المذهب عند علمائنا ان الثابت بالمتواتر من الاخبار علم ضروري كالثابت
بالمعاينة واصحاب الشافعي يقولون الثابت به علم يقين ولكنه
مكتسب لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة معجزات
فانه علم يقين وللنه مكتسب لا ضروري هذا الا ان فيما يكون ضروريا لا يتحقق
الاختلاف فيما بين الناس وقد وقع الاختلاف في هذا عرفنا انه مكتسب
قلت هذا فاسد فانه لو كان طريق العلم الاكتساب ههنا لاختص
به من ان يكون من اهل الاكتساب ورأينا انه لا يختص هذا العلم بمن يكون

من اهل الاكتساب وكل واحد منا في صغره كان يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمه بعد
البلوغ وكان طريقه الاكتساب فتمكن المراء من ان يذكر هذا الاكتساب فلا يقع
له العلم بدون الاكتساب بل لا يتمكن المراء من دفع العلم بكسب ما شره او بالاستماع
من اكتسابه فعرفنا انه ثابت ضرورة فاما المعجز فهناك يحتاج المراء الى ان
يميز بين المعجزة من المخرقة وغير ما يكون في حد مقدور البشر عما يكون خارجا
عن ذلك وطريق الى هذا التمييز الا بالاستدلال فاما الاختلاف فانما نشا
لنقصان العقل لبعض الناس وتركه التامل في ذلك وسواس يعتري بعض الناس
كما يكون في المعلوم بالحواس وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف بالمعلوم بالحواس
ويكون العلم الواقع به ضروريا فكذا في المعلوم بخبر المتواتر كذا ذكره الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله قول والمشهور يسمى المشهور به لغة لاشتهاره
واستفاضته فيما بين النقلة واما تفسيره شرعا عند الفقهاء فهو اسم
لخبر كان من الاحاد في الابتداء ثم اشتهر فيما بين العلماء في القرن الثاني حتى
رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب واما شرطه فهو ما ذكرنا في
المتواتر الا انه اكتفى الراوي الرواة في الابتداء ليست بشرط واما حكمه
فسيذكر بعد قوله وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار بنقله قوم
لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم فعلم بهذا
ان المراد من انتشار النقل انتشار نقل القرن الثاني والثالث وبدون
ذلك لا يثبت كونه مشهورا فان اخبار الاحاد قد انتشر نقلها بعد القرون
الثلثة ولا يسمى مشهورا حتى ان خبر علي رضي الله عنه لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم وغيرهما قد انتشر بنقل
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم فلا يسمى مثل
هذه الاخبار مشهورا لعدم انتشار النقل في القرن الثاني والثالث فلو كان
النقل ثابتا فيما بينهم لزيدهما على كتاب الله تعالى كما يزاد بالاخبار المشهورة
وهو نسخ عندنا ثم لم يزد فعلم ان انتشار النقل القرن الثاني والثالث لم يكن
ثابتا ثم اختلف مشايخنا في المشهور فكان ابو بكر الرازي وهو الخصاص يقول

يقول هو احد قسمي المتواتر على معنى انه يثبت به علم اليقين ولكنه علم
الكتساب كما قاله اصحاب الشافعي في القسم الاخر وهو المتواتر من كل وجه
لانه لما تواتر نقل هذا الخبر الى ناس هم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب فقد
اوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق على الكذب في الصدر
الاول والثاني لان الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول
الا لجامع جمعهم على ذلك وليس ذكر الا تغير جانب الصدق لكن اما عرفنا
هذا بالاستدلال فلذلك سميا العلم الثابت به ملتسبا وان كان مقطوعا
به بمنزلة العلم بمعرفة الصانع الا ترى ان الزيادة على كتاب الله تعالى يثبت
بهذه الاخبار وهو نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين
الا بمثل ما يوجب علم اليقين ووجه قول عيسى رحمه الله وهو قولنا ان ما
يوجب علم اليقين فانه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم ضرورة
وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الاخبار يعرفنا ان الثابت بطمانينة
القلب لا علم اليقين وهذا لانه وان تواتر نقله من القرن الثاني والثالث
فقد بقي فيه شبهة توهم الكذب بجائز باعتبار الاصل فان راويه عدد
يسير وعلم اليقين انما يثبت اذا انتفى الكذب فيه معصوم عن الكذب على
وجه لا يبقى فيه شبهة الانقطاع باعتبار الاصل فيمنع ثبوت علم
اليقين به ثم ذكر عيسى ان هذا النوع من الاخبار ينقسم ثلاثة اقسام
قسم يضلل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم وقسم يضلل
جاحده ولكن يخطأ ويحشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف
وخبر حرمة التفاضل وهو وقسم لا يحشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ
في ذلك وهو الاخبار التي يختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام نحو خبر القهقهة
قول رحمه الله وخبر الواحد فهو في اللغة ما خوذ من اسمه
وهو خبر رواه واحد عن واحد فعلى هذا يكون الموصوف محذوفا في هذا
اللفظ اي خبر المخبر الواحد وفي عرف الفقهاء صار عبارة عن خبر لم يدخل
في حد الاشتهار بان تواتر نقله ولم يشتهر في القرن الثاني والثالث

الشهادة لخبر المشهور واما شرائطه فكثيرة بعضها في الراوي وبعضها
في الخبر فقول وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان الى اخره فان قلت
كيف وجب العمل بخبر الواحد العدل في حقوق الله تعالى واشترط الاثنان في
حقوق العباد وهو في الشهادة وكلاهما من جملة خبر الواحد والقياس
يقتضي انقلاب الحكم باعتبار قوة حق الله تعالى وخطره وضعف حق
العباد ودناءته قلت انما يحتاج الى هذه الاخبار وهو الشهادة
عند صورة المعارضة بين دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فاذا جاء
المدعي شاهد فقد تقوى صدقه لكن صدق المدعى عليه تقوى ايضا من جهة
اخرى بشهادة الاصل له وهي يد الذمي او كون الاملاك في يد الملاك فاحتيج
في احتمال غلبة الصدق فاحتيج الى الترجيح فترجح جانب المدعي بانضمام
الثاني الى الاول فاما حقوق الله تعالى والمقصود فيها ظهور الصدق
لا غير ويقول العدل الواحد العدل يظهر الصدق فاذا ظهر الصدق
يلزم على السامع الانقياد لاوامر الله تعالى لان المخبر يصير موجبا له باجباره
وبهذا الاحتاج الى قضاء القاضي بخلاف حقوق العباد فان قلت
هذا المعنى الذي ذكرته يقتضي ان يترجح جانب المدعا عليه ايضا عند شهادة
الواحد لما بعوله هو ان بعد المساواة كل واحد منهما محتاج الى الترجيح
فلم الغي جانبه مع حاجته قلت لكثرت الشهود له قلت ذلك موكول
الى صاحب الشرع فيقتضي لما انهما بالنسبة الشرع والشرع رجح جانب
المدعي بالشهود لجانب المدعى عليه بقول عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر والمعنى فيه ان الحادث يناسب الحادث فينضم هو
اليه وذلك لان دعوى جانب المدعي لم يكن له شيء شهد فبعد ما شهد
له واحد حدث معنى لم يكن قبله وهو توجه معارضة المدعا عليه في الصدق
على ما بينا ثم لما حدث امر اخر يشهد المدعي انضم هذا الشاهد الى الاول
لعلة المجانسة واما يد الذمي فثابتة من الاصل فلا يمكن اثبات الثابت
بالحادث فافترقا قوله وحكمه اداء ورد غير مخالف للكتاب الى

اخره وحاصله ان قبول خبر الواحد موقوف على شروط ثمانية اربعة في
الخبر واربعة في المخبر وهذه الثمانية كلها من نوعي الانقطاع الباطن على ما
ذكرنا في اول هذا الباب اما الاربعة التي في الخبر احدها ان لا يكون الخبر
مخالفا للكتاب وذلك حديث نحو مس الذكر وهو قوله عليه السلام على قول من قال
من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف للكتاب قال الله تعالى فيه رجال
يحبون ان يتطهروا يعني الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك ونهى فعلهم
تطهرا ومعلوم ان الاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر فالحديث الذي
جعل مسه حدثا بمنزلة البول يكون مخالفا لما في الكتاب لان الفعل الذي
هو حدث لا يكون تطهرا وكذلك لا يقبل خبر القضاء شاهد ويمين لانه مخالف
للكتاب وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله فرجل وامرأتين ومثل هذا
ثم فسر ذلك بنوعين بقول من رجالكم وقوله فرجل وامرأتين ومثل هذا
الكلام للحصر فيقول كل طعام كذا فلم يكن طعام كذا فليكن هذا بيانا
لجميع ما هو المراد بالامر بالاكل ولانه قال بسياق الاية ذكر اداء ثم قال ولا تأبوا
ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لا يكون المذكور ادنى وثانيهما ان
لا يكون مخالفا للسنة المشهورة كما في قوله قضى بشاهد ويمين لانه خالف
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وذلك
لم يعمل ابو حنيفة رضي الله عنه فخبر سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه في بيع
الرطب بالتمر ان النبي عليه السلام قال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن
لانه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل
كان فيه اشتراط المماثلة في المكيل مطلقا لجواز العقد والتقييد بالشرط
المماثلة في اعدل الاحوال وهو يعرف الجفاف بكونه زيادة وهي نسيئة وثالثها ان
لا يكون في حادثة تعم بها البلوى وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية وحديث
مس الذكر فان بسره تفرقت بروايته مع عموم الحاجة لهم الى معرفته
والقول بان النبي علم خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم
سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه نسبة المحال وكذلك خبر الواحد

الوضوء مما مسته النار ورابعها عدم ظهور ترك المحاجمة مع ظهور
الاختلاف فيما بينهم في الحكم دليل على زيافته لانهم هم الاصول في نقل
الدين لا يتهمون بالكتمان ولا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس
بحجة معه لان الرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر بعرض فكان اعراضا لكل عن
الاحتجاج به دليلا ظاهرا على انه بهتان عن رواه او هو منسوخ وذلك نحو
ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء قال الكبار من الصحابة اختلفوا في
هذا فان مذهبنا على مذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في ان
اعتبار بعدد الطلاق كحال النساء، ومذهب الشافعي يدل على مذهب
عثمان وزيد بن ثابت وعائشة في ان العدة بالطلاق يعتبر بحال الرجال واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فعرفنا انه غير ثابت او مؤول والمراد به
ان ايقاع الطلاق الى رجال وكذلك ما يروى ان النبي عليه السلام قال لبعوافي
اموال الشامي خير اكيلا انا كلها الصدقة قال الصحابة اختلفوا في وجوب
الزكوة في مال الصبي قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي
لان مسعودا لم يجد الوصي عليه السنين لم يخبره بها بعد البلوغ فان شاء
ادى وان شاء لم يود وعن عمر رضي الله عنه وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله
عنهم انهم اوجبوا ثم اعرضوا كلهم عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فعرفنا
انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وجرت المحاجة به قول وفعل
يظهر من الصحابة الاختلاف فيها وترك المحاجة اذا لم يظهر كلاهما معا اولم
يظهر ترك المحاجة عند ظهور الاختلاف والثاني اوفق المذكور في النسخ
المطولة وقال شمس الائمة رحمه الله القسم الرابع هو سالم تجرد المحاجة به بين
الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم ولكن لفظ المختصر لا يساعد
هذا المعنى ثم ذكر الاربعة التي في المختصر بقوله وهي اربعة الاسباب في
العدالة والعقل الكامل والضبط اما الاسلام فعباره عن قبول
شريعتنا والعمل بها وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر يكون بالميلاد بين
المسلمين والنشو على طريقتهم شهاده وعبادة والباطن يكون

يكون بالتصديق والاقرار باللسان كما هو بضعة منه واسمائه وتصديق ما جاء به
ثم هو ليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق لان الكفر في
هذا الباب يوجب سببه كتب بها وخبر ان الباب باب الدين والكافر يباع
كما يقدم الدين الخ زياد قال ما ليس منه واليه اشار الله تعالى في قوله
يكونكم ضبارا اي لا يقصرون في الاخبار عليكم وقد ظهر منهم الانسداد بطريق
الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد اخذ الميثاق عليهم فثبتت
بالكفر تهمة زايدة عليهم بانقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده واما
العدالة فهي الاستقامة ثم هي نوعان ايضا ظاهرة وباطنة فالظاهرة ثبتت
بالدين والعقل على معنى ان من اصابهما فهو عدل ظاهرا انهما يحملانه على
الاستقامة ويدعوانه اليها والباطنة لا تعرف الا بالنظر في معاملة المرار
ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيها ولكن من كان
ممتنعا من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فهو على طريق الاستقامة في حدود
الدين ثم انما اشترطت هذه لان كلا منافي خبر مخبر عنه معصوم عن الكذب
فلا يكون جهة الصدق متعينة في خبره لغير المخبر الذي هو غير معصوم عن
الكذب بل انما يترجح جانب الصدق فيه بالاستدلال على ذلك بالعدالة وهي
الاتزجار عن محظورات دينه فلما ترجح به وحكمنا بصدقه في خبره فانه لما كان
متزجرا عن الكذب في امور الدنيا فذلك دليل اتزجاره عن الكذب في امور
الدين واحكام الشرع بالطريق الاولى واما العقل فهو ان يرتضي به طريق
يستدل به من حيث ينتهي اليه درك الجواهر على ما بينا ان الله لا يعرف في
البشر الا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره ثم هو نوعان
قاصر وهو عقل الصبي والمعتوه وكامل وهو البالغ الذي لا آفة به فان الآفة
يستدل بها على انعدام العقل بعد البلوغ كالجنون وبناء على نقصان العقل
كما في حق المعتوه فاذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا
على كمال العقل الذي هو الباطن فهو المراد به هنا لان المطلق ينصرف
الى الكامل وهو شرط لان المراد بالكلام ما يتم به كلاما مفيدا ومعنى ثم معنى

الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لانه وضع للبيان ولا يقع البيان
بمجرد الصوت والحروف فلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وكل
موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا
ليصير الكلام موجودا فقوله الكامل احتراز عن الصبي والمعتوه
واما الضبط فهو عبارة عن الاخذ بالحزم وتقييده في الاخبار بسماع الكلام
كما يتحقق بسماعه تم فهمه معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود وله تمام
الثبات عليه بمحافظته حدوده مواقبته بمذاكرته على اشارة الظن بنفسه
الى حين اداءه فاشترط هو في قبول الخبر لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق
فيه ولا يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع الى ان يروي
وكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يصير
اصل الكلام شرعا فالتمييز لاصل الكلام بالعقل يحصل والصدق بالضبط
يحصل وهما مطلوبان في الخبر وما حصل به المطلوب كان مطلوبا ايضا فلذلك
اشترط العقل والضبط ثم ذكر الصبي والمعتوه ولم يذكر المجنون لظهوره
لانه لما لم يقبل رواية الصبي والمعتوه باعتبار نقصان عقلهما فلان لا
يقبل خبر المجنون لعدم عقله بالطريق الاولى وقيل في حد المعتوه هو
من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم
كالمجنون كذا في النوازل وذكر في التتمة المعتوه من يختلط كلامه وافعاله
قوله والمستور وهو الذي لم يظهر عدالته وفسقه وقوله
باب الحديث احتراز عن القضاء ظاهر العدالة قوله الا في الصدر الاول
وهو اهل القرون الثلثة لان اهل هذه القرون مزكوا رسول الله عليه السلام
فلما كان الرجل من كبار التابعين في كل زمان فلان يكون من كبار تزكية
النبي عليه السلام بالطريق في كل زمان فلان مزكى بتزكية النبي عليه السلام بالطريق
الاول قوله وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه
مثل العدل فيما يخبر من مخايسه الخ الى اخره وذكر شمس الائمة السرخسي
بيان هذا في فصل كتاب الاستحسان من المبسوط فقال المخبر بمخايسه الخ

الخ واما ان يكون عدلا مرضيا او فاسقا او مستورا فان كان عدلا فليس
له ان يتوضأ بذلك الماء لترجح جانب الصدق في خبره لظهور عدالته و
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجح الصدق في خبره فان
اعتبار دينه يدل على صدقه في خبره واجتنابه تعاطيه وارتكابه ما
يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما
ولهذا امر الله تعالى بالتوقف في خبر الفاسق بقوله تعالى فتبينوا
وعند المعارضة الاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا
بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لان ضرورة هناك
تتحقق فالعدل لا يوجد في كل موضع وكذلك ان كان مستورا والحق
المستور في ظاهر الرواية بالفاسق وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة
قال المستور في هذا كالعدل وهذا ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء
بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم ولكن الاصح ما ذكرنا في الكتاب
لانه لا بد من اعتبار احد شطري الشهادة ليكون الخبر ملزما وقد سقط
اعتبار العدد فلم يبق الا اعتبار العدالة فاذا ثبت ان العدالة شرط قلنا
ما كان شرطا لا يكتفى بالوجود الظاهري كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت
فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يلزمه ثبوته ظاهرا وهو التمسك
بالاصل لنزول العتق وكذلك ان كان المخبر عبدا لان في امور الدين خبر العبد
كخبر الحر كما في رواية الاخبار وهذا لانه يلزم بنفسه ثم يتعدى منه الى غيره
فلا يكون هذا من باب الولاية على الغير وبالرق يحرج من ان يكون اهلا للولاية
فاما ما فيه التزام فيستوي العبد والحر لكونه مخاطبا وكذلك ان كان المخبر امرأة
او امة ثم تبين في المستور والفاسق انه على رواية فان كان اكبر رايه انه
صادق يتيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط كاليقين
وان اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به وصلى بتيمم

فان قيل كان ينبغي ان يتيمم احتياط المعنى التعارض في خبر الفاسق

الادلة

كما قلنا في سور الحمار انه جمع بين التوضوء وبين التيمم احتياطا للتعارض

الادلة في سور الحمار قلت حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنصوص في الامر بالتيمم عند تحيره من وجه فكان بخلاف النص فاذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم كما في اذا كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجل من اهل الدعة لم يقبل قوله لان الكفر نبا في الصدق في خبره ولكن ظهر منهم السعي في افساد دين الحق كما قال الله تعالى يبغونكم خبالا فكان متهما في هذا الخبر فلا يقبل منه قول وفي المعاملات التي تتفك عن معنى الالزام اختيار عما فيه الزام محض كالشهادة وعما فيه الزام من وجه دون وجه كقبول الوكيل وهو الماذون في المعاملات تحملتها من قبيل محل الخبر وهو خمسة انواع على ما ذكرنا في اول الباب ثم انما يقبل في المعاملات التي تتفك عن معنى الالزام بخلاف حالات خبر كل مميز كالصبي والكافر لوجهين احدهما عموم الضرورة والثاني ان هذا الخبر غير ملزم فلم يشترط فيه الالزام قوله ودلائل مع السياق يحمل به سور هذا الخبر هذا احتراز عن الاخبار بنجاسة الماء لان العمل بالاصل وهو الطهارة ممكن هناك قوله لا يستقيم الا بملقيه من جهة العدول لانه انما يستقيم الطلب ممن له وقوف على ذلك وذلك لا يختص بالعدول بل يتعلق بمن وقف عليه ومن وقف عليه ومن وقف ربما يكون فاسقا بل هو الغالب لان ذلك يكون في الغياني والاسواق والغالب منهما الفساق فيتعلق خبر الفاسق في هذا المعاني ثلثة وهي الضرورة وكون الفاسق اهلا للشهادة وكون التهمة منتفية عنه حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره لكن الضرورة لما لم يلزمه لزومها في المعاملات لان العمل بالاصل ممكن لم تمس الضرورة الى قبول قول الفاسق على الاطلاق ثم جعل فسقه بعد الذكر بل اعتبر فقه حتى اشترط لقبول قوله انصمام الخبر الرأي اليه وهذا كله بخلاف الرواية لان العدول من الرواة فلا ضرورة اصلا في المصير الى قوله فيها مطلقا فلا يعتبر فيه اصلا فاذا اصل ان ما اخبره الفاسق لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان كانت الضرورة فيه

فيه لا منه لخبره او لا ضرورة اصلا او فيه ضرورة من وجه دون وجه ففي الاول وهو المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام يعتبر خبره فيه من غير تحكيم الراي وفي الثاني وهو رواية الاخبار عن النبي عليه السلام لا يعتبر اصلا وفي الثالث وهو الخبر بنجاسة الماء يعتبر خبره بشرط انضمام تحكيم الراي او نقول ان محل الخبر لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان يكون فيه الزام محض وذلك مثل الشهادة فلا يصح الخبر الا بشرط الشهادة او الالزام فيه اصلا فيعتبر فيه خبر كل مميز مطلقا او فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد او العدالة قوله واما حد الهوى الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات قوله انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى قيد بالرواية لان شهادته مقبولة لانه يعتقد الكذب حراما ويمتنع عنه الا الخطابية على ما عرف لانتحالهم اتحاد النحلة وهي الملة اي الدين لتقول بخلاف بركيس برافتر قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفا الى آخره لما ذكر من لا يقبل خبره من الرواة لنقصان حالهم ذكر بعده من يقبل خبرهم منهم لكمال حالهم فالراوي الذي جعل خبره حجة نوعان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا والمجهول على وجوه خمسة اما ان يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهد له بصحة الحديث او سكتوا عن الطعن فيه او تعارضوا بالطعن في الرد او اختلف فيه اولم يظهر حديثه بين السلف العدالة اما تفسير عبد لان من العرب من يقول في عبد عبد وفي زيد زيد دواما جمع العبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد هم في العدالة الثلاثة اختلاف بين المحدثين والفقهاء وعند الفقهاء هم عبد الله ابن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وعند المحدثين عبد الله بن الزبير تابع مقام عبد الله بن مسعود قوله وغيرهم هو الحديث بن اليمان وعبد الرحمن بن عوف قوله دون الفقه هو اي غير فقيه بالنسبة

الى تقدمهم زمانهم من الخلفاء الراشدين ومن عرف بالفقه والاجتهاد ا.و
نعني به قصورا عند المقابلة بفقه الحديث واما الازدراء بهم فمعاذ
الله من ذلك وكل منهم نجوم الهدى ومصابيح الدجى قوله مثل حديث
ابي هريرة رضي الله عنه في المقراه وهو قوله عليه السلام لا تصروا الابل والغنم
ومن اشترى مصراة فهو باخير النظرين بعد ما يحلبها ان شاء امسكها وان شاء
ردها ورد معها صاعا من تمر
ورد صاعا من طعام لا سمراء التصرية تفعلة من الصر وهو الحبس
يقال صريت الماء اذا حبسته ومنه الصراة نهر ينشعب من الفرات الى بغداد
وتفسيرها ان يربط ثدي الناقة او الشاة فيجتمع اللبن ليراه المشتري فيزيد في ثمنها
اياما لا تحلبه لترى انها كثيرة اللبن وتفسير الطعام بالتمر كذا في الفائق
فالابرد دجاع من التمر مخالف للقياس من كل وجه لان
تقدير الضمان في العدوانات بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع فالحق فانا نقول اولا انه لا يصح التضمين
بالمثل لان المشتري انما تصرف في ملك البائع لو كان يضمن ولا يحلو اما ان
يضمن بالمثل او بالقيمة والتمر ليس بثمن ولا مثل ولا قيمة
لان القيم انما يكون بالدنانير والدراهم والدنانير لان قيم الاشياء انما تعرف
بهما والقياس الصحيح محكم بالكتاب والسنة فيصير الخبر على
خلاف هذا اصلها فلا يصح ذلك قوله مثل حديث عبد الله بن يزيد
ابن معبد وسلمة بن المحبق وكذلك ابن ابي طارق لم يرو الا حديثا
واحدا وكذلك حسان الاسدي رضي الله عنهم كذا ذكر في شمائل
النبي عليه السلام قوله وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه
خلاف ذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث
بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها زوجها هلال بن
مره ولم يكن فرض لها صداقا ولا دخل بها فقضى لها رسول الله
بمهر مثل نسائها فعمل حديثه ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهم
لما خالف رايه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم

يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القياس لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة
لانه وافق القياس عندنا فلما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذ برواية
الفقهاء من القرن الثاني لجعلهم مصروفا في الحسن قبل رواية
فصار معدلا بقبول الفقهاء رواية قوله قال على عقبيه قال
مولانا شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا
بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط العرب حيث لم
يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه قوله
فلذلك عندنا اذا يقبل اذا كان موافقا للقياس فاما اذا كان الراوي المشهور
مع المجهول على طرفي نقيض فالاصل في رواية المشهور القبول والرد
بعارض وهو كونه مخالفا للقياس والاصل في رواية المجهول الرد
القبول بعارض وهو كونه موافقا للقياس قوله والمستكن احتراز منه
يفيد الظن وهو الحديث الذي رواه المجهول ثم يطعن من السلف الاردية
والمستتر وهو الذي كان راويه مستور الحال لم يعلم عدالته ولا فسقه
قوله وسيقطع العمل بالحديث الى آخره هذا احد قسمي الخبر
المطعون لان المطعون الذي رد السلف على نوعين نوع لحقه الطعن و
التكذيب من قبل راوي الحديث وهذا النوع على اربعة اقسام احدها
ما انكره صريحا والثاني ان عمل خلافه قبل ان يبلغه وبعد ما بلغه او
لا يعرف تاريخه والثالث ان يغير بعض ما احتمل اللفظ من تاويل او
تخصيص والرابع ان يشتمل من العمل به اما اذا عمل خلافه وهو القسم
الثاني من هذه الاقسام وهو الذي اريد به في الكتاب وان كان قبل
ان يبلغه لم يكن صريحا لان الظاهر انه ترك ذلك العمل الذي عمل خلاف
الحديث بالحديث احسانا للظن به اما اذا عمل خلافه بعد ما هو
خلاف الحديث بيقين بان لا يكون الحديث مشتركا او عاما فان ذلك
جرح فيه لانه ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج بالحديث وان كان
خلافه باطلا فقد سقطت به روايته وذلك لان الحال لا تخلو اما ان

اذا كانت الرواية تقوى بما عمل به الجماع فيلزم وجب الرد او يكون فتواه
وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير
به فاسقا لا تقبل روايته جديدا اصلا او يكون ذلك عن غفلة او نسيان
فشهادته انما لا يكون حجة فلذا خبره او يكون ذلك منه
بانه علم انتساخ حكم الحديث فهذا احسن الوجوه فيجب الحمل عليه
تحسينا للظن برواية وعمله فانه روى على طريق اتقان الاسناد
وعلم انه منسوخ فافتى بخلافه او عمل بالناسخ ثم تقدير ان يكون فتواه
او عمله بناء على نسيان [illegible] او غفلة غير مستدامة ينبغي ان
يبقى الحديث صحيحا كذا يتوهم هذا يتوهم ايضا ان يكون روايته بناء
غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما ينقطع الاتصال وبيان هذا في
حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا
ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فحملناه على انه علم انتساخ هذا
الحكم او علم بدلالة الحال بان مراد رسول الله صلعم الندب فيما وراء الثلثة و
اما في العمل فسيان هذا في حديث عايشة ايما امراة نكحت بغير اذن وليها
الحديث ثم صح انها زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنهما
فجعلها خلاف الحديث يتبين النسخ وكذلك لم يعلم التاريخ بان عمله
او فتواه قبل روايته الحديث او بدرها لا يظهر الاجتياح بالحديث فكان
الحمل على احسن الوجهين واجب حالم يتبين خلافه وهو ان يكون ذلك منه
قبل ان يبلغه الحديث ثم رجع الى الحديث واما اذا عمل الراوي ببعض
محتملات الحديث فكان ذلك دامنه لسيار الوجوه لكنه لا يثبت الخروج
بهذا لان الاحتمال الكلام لغة لا يبطل بتاويل وذلك مثل حديث ابن عمر
رضي الله عنه المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فحمله هو على افتراق الابدان
والحديث يحتمل افتراق الاقوال والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه
حتى يحرج به من ان يكون حجة وذلك مثل ترك ابن عمر العمل بحديث
رفع اليدين عند الركوع فاما اذا انكر المروي عنه فقد اختلف فيه

فيه اهل الحديث والفقه من المخلف ما ذهبنا فيما ذكر سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عن عايشة رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام قال ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ثم ان يزيد بن ابي حبيب سال
الزهري عن هذا الحديث علم يعرفه عمل به محمد والشافعي مع انكار
الراوي ولم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لانكار الراوي
اياه فبين هذا فرع الاختلاف بين علمائنا بهذه الصفة في مسئلة اخرى
وهي ما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف
القاضي قضاءه فاقام المدعي شاهدين على قضائه بهذه الصفة فان على
قول ابي يوسف يقبل قول القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بناء
على قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه وقد اثبت هذا الخلاف بينهما في قضاء
يلزم القاضي فكذلك في حديث يكون راوي الاصل وعلى هذا ما يحكى
من المحاورة التي جرت بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في الرواية عن
ابي حنيفة في مسايل ومعدودة من الجامع الصغير فان محمدا اثبت على
ما رواه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة بعد انكار ابي يوسف وابو يوسف
لم يعتمد على روايته محمد عنه حين لم يتذكر واما من قبله فقد احتج بما روى
في حديث ذي اليدين ان النبي عليه السلام لم تقبل الصلوة خبره حين قال
اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين
بعض ذلك قد كان وقال ابو بكر وعمر احق ما يقول فقالا نعم فقبل
شهادتهما فيما لم يذكر وان النسيان محتمل من المروي عنه بخلاف
الشهادة على الشهادة لانها لا يصح الا بتحمل الاصول على ذلك
علمت بانكارهم والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار بن ياسر رضي الله عنه
انه قال لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فمعكت
في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما يكفيك ضربان
فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وقد بينا ان خبر الواحد

بحيث يرد بتلك الريب العاده كما في حديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل
وعليه مداره اول وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل
بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه كان لا يقر على الخطاء والحاكي يحتمل
انه سمعه من غيره ونسيه وهما في الاحتمال على السواء فقوله اولا من غيره
من ائمة الصحابه هذا هو القسم الثاني من الخبر المطعون وهو الطعن الذي يلحق
الحديث من قبل غير راويه على تقسيم ايضا قسيم من قبل ما يلحقه من طعن
اصحاب النبي عليه السلام وقسيم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه
من قبل الصحابه رضي الله عنهم اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه او لا
يحتمل والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن فيهما بالتفسير او يكون
مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين اما ان يكون السبب مما يصلح
ان خرج به او لا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في توجه جرحا
او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين اما ان يكون الطاعن موصوفا
بالاتفاق الصحبة او بالمعصيه والعداوه واما القسم الاول وهو طعن
الصحابه رضي الله عنهم كمثل ما روى ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مايه و
تغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه ان لا ينفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحد من
حق الائمة ومبناه على الشهرة فلو صح ما حكي عليهما فيحمل ذلك على الانتساخ
ومثال ما كان من الصحابة ولكن يحتمل الخفاء عليهم ما روى عن ابي موسى الاشعري
انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقهة في الصلوة ولم يكن ذلك جرحا
لان ذلك من الحوادث النادرة خصوصا في حق الصحابة فما يحتمل الخفاء و
اما الطعن من ائمة الحديث فما يقبل محمد الا ان العدالة ظاهرة في
المسلمين خصوصا في القرون الاولى لان الشهادة في الحكم الضيق
من هذا الدليل اشتراط الحرية مع العدد واللفظ الخاص والمجلس الخاص
ومع ذلك لا يقبل الطعن المبهم من المدعي عليه بان قال انه مطعون او مجروح و

وكذلك من ترك ما يمنع العمل بالشهادة لاجل الطعن المبهم فلان لا يحرج
بالطعن المبهم بمجرد قوله انه مطعون من ان يكون حجة اولى وهذا لان العاده
الظاهره ان الانسان اذا لحقه من غيره ما يسوءه فانه يعجز عن امساك لسانه
في ذلك الوقت حتى يظهر فيه طعنا بهما الا من عصمه الله تعالى ثم اذا
طلب تفسير ذلك منه لا يكون له اصل والمفسر الذي لا يصلح ان يكون طعنا
لا يوجب الجرح ايضا كالطعن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن
فلان وانا لم اقل حدثني فلان فان هذا لا يصلح ان
يكون طعنا لان هذا يوهم الارسال واذا كانت حقيقة الارسال دليل زيادة
الاتقان على ما بينا فما يوهم الارسال كيف يكون طعنا وكالطعن بالاستكثار
من تفريع مسايل الفقه فان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر مع سداد الله
على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا اما اذا وقع
الطعن مفسرا اما هو فسق وجرح لكن الطاعن يتهم بالعداوه والعصبية
لم تسمع مثل طعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين

فصل في المعارضه لما قدم ذكر الصحيح السالمة عن المعارضه

وكيفية العمل بها واصالتها لان الاصل في الكلام عدم التعارض والتناقض
خصوصا كلام الحكيم الذي لا يسفه العليم الذي لا يجهل ذكر حكم ما يتوالا
معارضة ووجه ما لخص منها ليتمكن المسترشد من العمل على الطريقة
المستقيمة عند نزولها لان المرشد كما يرشد السالك الى سلوك الجاده يرشده
ايضا الى طريق المخلص من البليات اذا وقع فيها فيحتاج في هذا
الى تفسير المعارضه وركنها وحكمها وشرطها ووجه المخلص منها اما
تفسيرها لغة فهي ممانعة على سبيل المقابلة يقال عارض كذا الى
استقبلني ممنعني ما قصدته ومنه تسمية الموانع عوارض واما
ركنها فهو تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب
كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة لان كل شيء
ما يقوم به ذلك الشيء والحجتين المتساويتين يقوم المقابلة او المقابلة

للضعيف مع القوي واما شرطها فهو ان يكون بمقابل الدليلين في وقت
واحد وفي محل واحد وانما قلنا ان اتحاد المحل شرط قيام المعارضة
لانه بها لا تعمل عليها الا عند اتحاد المحل وكذلك يعمل بالمحل وهذا
اية الشرطية كذا في التقديم لان المضادة والتنافي لا يتحقق بين السببين في
وقتين او في محلين جاز وحكما ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور
اجتماعهما في وقت واحد ولكن يجوز ان يكون بعض الزمان ليلا وبعضه
نهارا وكذلك السواد مع البياض يجتمعان في العين في محلين ولا يتصور
اجتماعهما في محل واحد ومن الحكميات الصوم يجب في وقت والفطر في
وقت آخر والنكاح فانه يوجب الحل في المنكوحة والحرمة في امها وابنتها
ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا للحكم على وجه
يجوز ان يعمل بانيخا للاخر اذا عرف التاريخ بينهما ولهذا قلنا لا يقع
التعارض بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للاخر فان
النسخ انما يكون انما هو موجب للعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون
ذلك الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين لانه لا يمكن ان يقال المعنى
المستنبط من النص احدهما اولى من الاخر وكذلك لا يقع التعارض في اقاويل
الصحابة رضي الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فكان الحكم
فيها كالحكم في القياسين وكما ان الرأي من واحد لا يصلح ان يكون احدهما
ناسخا للاخر فكذلك من اثنين واما حكمها فنقول معنى وقع التعارض
بين الامرين في السبيل هو الرجوع الى سبب النزول لعلم التاريخ بينهما
فاذا علم ذلك كان المتأخر ناسخا للمتقدم فيجب العمل بالناسخ دون
المنسوخ فان لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير الى السنة لمعرفة حكم الحادثة
وكذلك اذا وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فانه يصار الى ما بعد
السنة من الحجة في حكم الحادثة وذلك قول الصحابي او القياس الصحيح كذا
ذكره الامام شمس الائمة السرخسي وكذا ذكره ايضا صاحب التقويم
رحمه الله وقال وان كان بين السنتين فالمصير الى اقوال الصحابة ثم الى الرأي كعلم

اقوى

فعلم بهذا ان تقديم القياس على اقوال الصحابة في المختصر وقع اتفاقا وذكر
صدر الاسلام رحمه الله في اصوله كما مذكور في المختصر ولكن قال فيه وحكم المعارضة
بين السنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحج قيل
احدهما من النوعين المصير الى القياس والثاني المصير الى اقوال الصحابة يعني به
ان ترتيب الحج ان يبدأ بالكتاب ثم باقوال الصحابة ثم بالقياس وهذا مستمر على
ما اختاره ابو سعيد البردعي فان عنده تقليد الصحابي واجب مطلقا فيما يدرك
بالقياس او لا يدرك وعلى قول ابي الحسن الكرخي انما يقدم قول الصحابي على القياس
فيما لا يدرك بالقياس فاما فيما يدرك بالقياس كان القياس مقدما ولا وجه لتقييده
فكان معنى قوله على الترتيب في الحج ان على حسب اختلاف العلماء في ترتيب
الحج بعد السنتين فان لعلمائنا رحمهم الله ليس فيه مذهب ثابت في تقديم
اقوال الصحابة على القياس على ما يتبين بيانه وعلى حسب اتفاقهم على
الترتيب وهو المصير الى السنة بعد الكتاب قول ولا تعارض في انفسها
وضعا ولا تناقض الفرق بين المعارضة والمناقضة ان المعارضة منع الحكم
دون الدليل كما يقول ما ذكرت وان دل على ثبوت الحكم هنا لكن عندي دليل
ينفي ذلك الحكم والمناقضة ابطال الدليل بايراد النقض فلما لم يثبت الدليل
لم يثبت الحكم بناء عليه فكان الابطال في المناقضة اكثر فعلى هذا كان ينبغي
ان يقدم ذكر عدم التناقض على عدم التعارض لانه في مثل هذا الموضع
يذكر الاعلى ثم الادنى كما يقول فلان رجل صالح لا يشرب الخمر ولا يجلس
مع شاربة الخمر ولكن الكلام في المعارضة مقصودا وهو في فصلها فقدم
ذكر عدم التعارض لذلك قوله حسب الخ تقرير الاصول كما في شروح
المنار قلت للشيخ الامام الزاهد المتقن المحقق الماهر المرفق المدقق
دراك سوابق الدلالات الشرعية وسراج مضايق العويصات الفقهية
مولانا فخر الدين محمد بن محمد بن الياس هدى تعمده الله بالرحمة والرضوان
لو كان في شروح المنار تقرير الاصول لوجب ان يقول ظاهر ومظهر ان المنار
في اصله كان متصفا بهاتين الصفتين فقد تغير في شروح المنار على كونه

مطهر لعينه فلا يكون عاملا فيه بتقرير الاصول قال رضي الله عنه المراد من تقرير
الاصول ابقاء كل واحد من الطرفين اعني طرف المحدث وطرف الماء على حاله ثم
لو ابقينا الماء على صفة كونه مطهرا لقلنا حصول الطهارة للمحدث لان استعمال
المطهر في محل قابل للتطهير موجب الطهارة لا محالة فحينئذ الغينا طرف
المحدث في حق تقرير اصله كما كان فلذلك قلنا ببقاء طهارة الماء كما
كان وهو صفة اصلية لذاته والله التطهير صفة عارضية لوجود الطهارة
فلا تظهير بخلاف العكس وابقاء المحدث على حدثه كما كان تقريرا لاصول
الطرفين وعملا بالدليلين بقدر الامكان قوله لما تعارضت الدلائل فانه تعارضت
فان ابن عباس كان يقول الحمار يختلف القت والتبن فسوره طاهر وابن
عمر رضي الله عنهما كان يقول انه رجس فتعارض قوله مع قول ابن عباس
وكذلك الاخبار تعارضت في اكل لحمه روى ان النبي عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر
الاهلية يوم خيبر وروى عن غالب ابن الحبر رضي الله عنه انه قال لم يبق
لي من مالي الا حمير ات فقال عليه السلام كل من سمين مالك وكذلك اعتبار
سؤره بعرقه يدل على طهارته واعتباره بلبنه يدل على نجاسته ولان
اصل البلوى الذي اشار اليه رسول الله عليه السلام في الهرة موجود في الحمار لانه
يحارب الثياب والفناء دون ما في الهرة فانه لا يدخل في المضايق فلو جود اصل
البلوى لا نقول بنجاسته ولكن البلوى فيه متقاعده عن البلوى في الهرة
فلا نقول لذلك بطهارته فبقي مشكوكا فيه وادلة الشرع امارات يجوز
ان يتعارض ظاهرا والحكم فيهما الوقوف كذا في المبسوط ثم بعد تعارض
الادلة لم يمكن العمل باحدا الضمير دون الاخر لتساقطهما بالتعارض
وارجحان العمل بالقياس لان القياس لتعديه الحكم الى الاثبات ابتداء
من غير تعدية ولا بد له من منصوص عليه وانه معدوم ههنا لتساقطه
بالتعارض هذا وارد في كل متعارضين من السنة فحينئذ يبطل قوله وحكم
المعارضة بين السنتين المصير الى القياس فانهما لما تعارضتا تساقطتا

وانعدم حكمهما فلا يمكن القياس على المعدوم بعد ذلك قلت ليس المراد من
قوله المصير الى القياس القياس على حكم احد هذين النصين فانه لا عدم
بالتعارض فلم يبق حكما بل المراد به حكم آخر من جنسه اتفقوا على ذلك
الحكم ومثال ذلك فيما احتج به الشافعي رحمه الله في جواز صلوة الوتر بالركعة
الواحدة بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت
الصبح فاوتر بركعة وكذلك عن ابي ايوب الانصاري رض عن النبي عليه السلام من
احب ان يوتر بركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلث فعل ولنا ما روى محمد
بن كعب القرظي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام نهى عن البتيراء والبتيراء ان
يوتر الرجل بركعة هكذا روى مفسرا عن عائشة رضي الله عنها وكذلك قول عليه السلام
من لم يوتر بثلث فليس منا فلما تعارضت الاخبار جيئا الى القياس
فما وجدنا من جنس الصلوة لا في الفرائض ولا في النوافل الا ان يكون البتيراء
صلوة فالحقنا بالقياس وجعلنا الرواية التي جاءت بالثلث تفسيرا لذلك
القياس ومثل هذا كثير في شرح الآثار بل في عامة مسايل الخلاف
على هذا الاصل فذكر في الاسرار وانما اشكل علينا سؤر الحمار لانا نعتبر
السؤر باللحم فكل حيوان حرم اكل لحمه لاحترامه يكون سؤره نجسا ولحم
الحمار مشكل حرمته لاختلاف الاخبار وقال شيخي الامام المعروف
بخواهر زاده رحمه الله هذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم
مع المبيح فغلب المحرم على المبيح كما اذا اخبر عن ان هذا اللحم ذبيحة مجوسي
ذبيحة مجوسي واخبر اخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله واذا حرم لحمه بلا
اشكال يكون لعابه نجسا بلا اشكال ووقع في الماء ما هو نجس بلا اشكال
ووقع في الماء ما هو نجس بلا اشكال فينجب ان ينجس الماء كما لو وقع
فيه نجاسة اخرى لكن الصحيح فيه ان يقال انما لم توجب نجاسة الماء لما فيه
من البلوى والبلوى كان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من
الاواني كالهرة والضرورة اثرت في اسقاط النجاسة الا ان الضرورة في
البلوى دون الضرورة في الهرة فتحققت الضرورة من وجه دون وجه

ولو كانت الضرورة مشتقية من كل وجه لكان سورة تجسا كالخمر ولو
تخففت من كل وجه لكان الماء طاهرا ومطهرا كسور الهرة فلما استوى
الوجهان من غير ترجيح تساقطا فوجب المصير الى ما كان ثابتا وقد
كان الثابت شيئين الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب
الثوب وليس احدهما باولى من الآخر فبقي مشكلا فلا يطهرها كان نجسا
ولا ينجس ما كان طاهرا على مثال ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في حنث
مشكل انه متى لم يوجد ما يترجح فيه جهة الزيادة والنقوصة يجب تقرير
الاصل الاصول والزايد على نصيب البنت لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض
بالشك ومثل هذا كثير خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله كما في خروج
الوقت الاصل
الظهر وبقايه وكون دار الاسلام دار الحرب وبقايها على ما كانت دار
الاسلام وكون العصير خمرا وبقايه على ما كان وتبدل السكني في قوله
لا اسكن هذه الدار وبقايها على ما كانت وكذلك قالوا جميعا في المفقود
انه لا يورث احد ولا يرث هو احدا لان حاله لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له
فيبقى كل واحد منهما على ما كان ولما سبب امر حادث بالشك قوله
لم يسقطا بالتعارض والفرق بينه وبين سائر الحجج في هذا وهو ان
التعارض غير متحقق بين القياسين على الحقيقة على ما ذكرنا من كلمات
الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان شرط التعارض ان
يكون كل واحد من المتعارضين موجبا للحكم على وجه يجوز ان يكون
المتاخر منهما ناسخا للمتقدم اذا علم التاريخ بينهما والنسخ لا يجري فيما لا
يوجب العلم فلما لم يوجب القياس العلم فلا يصح فيه التقدم والتاخر فلم
يصلح ان يكون ناسخا فلم يتحقق لذلك حقيقة التعارض بين القياسين
لفقد شرطها فلم يتحقق التساقط لذلك لان التساقط بين الحجتين مبني
على التعارض فلما لم يوجد الاصل لم يوجد الفرع المبني عليه ذلك الاصل
بخلاف سائر الحجج من الكتاب والسنة وهذا لان القياس وضع في الشرع
ليعمل به لا ليتعقد لان كل مجتهد مصيب في حق العمل وان كان احدهما

مخطيا فيما يرجع فيه الى الاعتقاد ولانا متى اسقطنا اعتبار القياسين
حكم المعارضة امكن العمل بما وراءهما لان فيما وراءهما حجة شرعية امكن
العمل بها وهي القياس واما اذا اسقطنا القياسين فيما وراءهما
استصحاب الحال وذلك عبارة عن عدم الدليل الشرعي فحينئذ يتعذر
العمل بحجة شرعية فكان له ان يعمل باحدهما على ما اختار ما قال علماؤنا رحمهم
الله فيمن كان عنده اناءان ان احدهما نجس والآخر طاهر وقد اشتبه
عليه فانه لا يتحرى للتوضي لانعدامهما حكما بتعارض الاشتباه ولكنه يتيمم
بمنزلة النصين انعدما بالتعارض فيعمل بما بعدهما من الحجة حتى لو كان هنا
يعمل بالتيمم لان التراب خلف عن الماء في حق استباحة الصلوة فلو لم يكن
العمل بالماء اولى من العمل بما هو خلف عنه خلاف ما لو احتاج الى شرب الماء فانه
يتحرى فكان بمنزلة تعارض القياسين لان التراب لا يصلح خلفا عنه ان
عدم الماء في حق الشرب فاضطر الى ترجيح احدهما بالتحري وكذلك يتيمم
من حضرته جنازة وهو جنب والولي فخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته
صلوة الجنازة لانها لا تقضى وكذلك في صلوة العيد بخلاف صلوة الجمعة
فان لها خلفا ولان كل واحد منهما حجة يعمل بها المجتهد واخطاء
والمجتهد معذور في ذلك فكان له ان يختار ايهما شاء بشهادة قلبه لان
في قلب المؤمن نورا يهتدي به الى الباطن الذي اراد ليل فيه على ما قال
عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فان المؤمن ينظر بنور الله تعالى اي بعلم ويصيرة
يحققه الله تعالى به والفراسة خاطر يهجم على القلب فينتفي ما يضاده مما
يراه تقضيه الشرع وهي على حسب قوة الايمان من كان اقوى ايمانا كان اجد
فراسة وقيل من غض بصره عن المحارم وامسك نفسه عن الشهوات و
عمر باطنه بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخطئ فراسته فان قيل
اذا كان لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل بها وجب ان يختار ايهما شاء
من غير تامل كما في انواع كفارة اليمين فانه لما كان واحد منها حجة جاز العمل
بها وجب ان يختار ايهما شاء من غير تامل قلنا لما تعارض القياسين

ايهما

في العمل وباعتباره وجب ان يثبت له الخيار كما في الكفارة ولكن بينهما تعارض
في العلم لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين
اذا لم يعرف التاريخ بينهما وباعتباره وجب التساقط اي يسقط العلم بان
ايهما صواب كما هو الحكم في المتعارضين فانه يثبت التساقط عند عدم
امكان الترجيح فلذا قلت انه يعمل بشهادة قلبه ويظهره من اشتبهت
عليه القبلة فانه يجب العمل بشهادة قلبه وان لم يوجد ما يوجب العلم لما
ان الصواب واحد ولا يدري اي هو فلم يسقط بل لا بد من وجوب العمل
بشهادة قلبه فان قلت قوله فيما تقدم ولم يصلح القياسين شاهدا مناقضا لما انه اوجب العمل
باحد القياسين في الثاني ولم يوجب في الاول وهو سور الحمار وجود القياسين
فيه على ما مر وهو اعتبار عرقه واعتبار لبنه واعتبار سور الهرة واعتبار
سور الكلب وليس القياس الا هو اعتبار النظير بالمعنى الجامع بينهما
قلت القياس عبارة عن اثارة المعنى الموثر من الاصل بشرايطه ثم تعديته
الى فرع هو نظيره ومثل هذا المعنى موجود في العرق وغيره فلا يكون بينه
وبين القياسين تعارض وذلك لان الصورة في العرق الكثرة بالنسبة الى السور لانه
ممكن صون الاواني عن شربه ولا يمكن احتراز من لا يجد السرج وهو محتاج
الى الركوب عن عرقه ولا يمكن اعتبار سوره ايضا لحمه لان الصورة في لعابه
اكثر بنسبه لحمه لكون الانسان مختلطا به ولا صوره في اللحم ويمكن اعتباره
بلبنه ايضا لاختلاف الدواب في جهارته وجاسته ولا يمكن الاعتبار بسور
سائر ما تلج المداخل والمضايق دون الحمار وكانت الصوره ثمة اكثر ولا يمكن
الاعتبار بسور الكلب لانه لا ضروره فيه اصلا فاذا لم يكن له نظير فلو
قلنا بانه نجس او طاهر يكون نصب الحكم ابتداء بالقياس من تلقاء
نفسنا ولا يجوز فوجب المصير الى اثبات ما كان ثابتا في الاصل ابقاء لما
كان على ما كان هذا شار يقوله لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء فلو
اعتبر احد هذه الاشياء اصلا له لما قال ابتداء علم بهذا انه ليس له نظير من

من الاصل ليلحق هذا بذاك فبقي خلوا عن الاصل وتعارضت الادلة السمعية
من غير ترجيح فاورث تقرير الاصول على حالها وانما قوله فاما اذا وقع
التعارض بين القياسين فهو فيما تعارض المعنى الموثر المشهود له بالصحة
من اصل مجمع عليه باخر في هذا الوصف ولكن باثبات حكم على خلاف حكم الاول
وهذا كثير النظير في طريقة الخلاف فلكل ما اختار كل من الطرفين ما لاح له
من الصحة بحسب قوة درکهم وقياسهم واثبتوا الاحكام بحسبها ثم ان الله
ليس بنظير لمسئلتنا والا فهو نظير تعرف به حكم تقرر الحكم به كما اختلف ابو حنيفه
مع صاحبيه في التوكيل بالخصومة هل يشترط رضا الخصم ام لا عند ابي حنيفه يشترط
وعندهما لا فيقولان ان التوكيل تصرف في حالص حقه فلا يتوقف على رضا غيره
كالتوكيل بتقاضي الدين وقال ابو حنيفه نصا عنه ان الجواب مستحق على الخصم
فيتضرر هو بلزومه لتفاوت الناس في الخصومة فيتوقف على رضاه كالعبد
المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الاخر حيث اثار كل واحد منهما معنى دقيق
قوله مع اصل مجمع عليه فلو لم يعلم اختيار كل واحد منهما وقع هذا التعيين
في القلب وكل واحد منهما يقتضي حكما على خلاف ما اقتضاه الاخر لتردد
المجتهد في اختياره لا محاله وهذا كثير كما علوا في ابداع الصبي قوله
كتحت العمل بالحال اي باستصحاب ثم في استصحاب في حق المستقبل من
الزمان وهذا الذي كما في مسئلة المفقود ومسئلتنا هذه من ذكر تاره
نستصحب حال الحال وهي الان في حق الماضي من الزمان كما في مسئلة الخاتم
طال اجر المشتاجر اذا اختلفا بعد مدة في انقطاع الماء وجريانه حكم الحال
ثم يستصحب في حق ما مضى من الزمان قوله في واحد شرط الوقت
الواحد فانه اذا اختلف الوقتان لا يقع التعارض كما في قوله تعالى في الدين
يتوفون منكم الاية مع قوله اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان
ابن مسعود رضي الله عنه قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصوى نزلت
بعد سورة البقرة فلذلك قلنا ان المتوفى عنها زوجها اذا كانت
حاملا تعتد بوضع الحمل وشرط المحل الواحد لانه اذا كانا في محلين لا يقع
التعارض

نفس

نحو القراءتين في قوله وارجلكم لاختلاف المحل فان النصب محمول المسح
القدمين والجر على الخفف في حالة الاستتار على قول من قال على ان
جواز مسح الخف بالكتاب وشرط الشباوي في القوة فانهما اذا تم يتساويا
فيها لا يقع التعارض بل يعمل بالاقوى ويترك الاضعف فلذلك لم يقع
التعارض في حديث سعد بن وقاص وفي بيع الرطب بالتمر مع قوله عليه
التمر مثلا بمثل والفضل ربا ان هذا مشهور وحديث سعد في مرتبة الاحاد
فلم يستويا في القوة قوله واختلف اصحابنا قال الكرخي المثبت اولى كان
المثبت يعتمد الدليل لاصحابه لانه يثبت الامر الحادث بخلاف النافي فانه
يبقى على الامر الاول وذلك ليس بدليل وقال عيسى بن ابان رحمه الله عنهما
يتعارضان اي لا يترجح احدهما على الاخر باعتبار ذاتهما وانما يثبت الترجيح
باخارج عنهما ثم اعلم ان المراد بالنافي هو الذي يبقى الحكم على الامر الاول
وينفي الامر الطاري ان لم يكن في لفظه لفظه حتى قبل ان رواية من
روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبد بقي وكذلك رواية من روى ان النبي
عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم بقي لانه ينفي الامر الطاري وهو الحل
لان الرواة اتفقوا على ان النبي عليه السلام حين تزوج ميمونة لم يكن في الحل
الاصل فعلم بهذا ان المراد بالمثبت هو الذي يثبت الامر الطاري والمراد
بالنافي هو الذي ينفي الامر الطاري فلما اختلف عمل اصحابنا في هذا
ذكر الاصل الذي يستخرج الاقوال منه على حسب اقتضاء الدليل و
ينتفي صورة التناقض وتقسيم ذكر ان النفي على ثلثة انواع بقي يعرف
بدليله كما في هيئة المحرم من الحلال ونفي لا يعرف بدليله اصلا كنفي
تعديل الشهود ونفي يشتبه حاله اي يجوز ان يعرف بدليله ويجوز
ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال لا معرفته بالدليل فان ثبت انه اخبر به
بناء على ظاهر الحال لم يقبل خبره بان اخبر عن طهارة الماء المعين
باعتبار ان الاصل هو الطهارة لا يقبل خبره بمقابلة المثبت لانه خبر لا
عن دليل وخبر المثبت عن دليل فكان اولى وان اشتبه فالخبر في هذا سواء

واختلف

١٧٠

سواء وان بنت اخبر عن معرفة كان مثل الاثبات كما اذا اخبر بطهارة الماء و
بين سبب علمه بان قال اخذته من البحر وجعلته في موضع نظيف ولست غير
مفارق عنه فلا يكون خبره بناء على ظاهر الحال حسنا بل يكون بناء على الدليل.
كالاخبار بالنجاسة فيتحقق المعارضة بين خبر مخبر النجاسة وبين خبر مخبر
الطهارة فصار حسنا الى دليل ترجيح وراء خبرهما لانهما لما تعارضا
تساقطا فصارا كانهما لم يخبرا بهذين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الطهارة
بخلاف ما لو ادعيا الجرح والتعديل في حق شخص كان قول من يقول بالجرح
اولى لانه يعتمد على الدليل ويقول في عاينته انه فعل كذا وذلك فعل
يوجب الجرح كشرب الخمر وغيره واما من اخبر بالعدالة وهو النافي فانه
باعتبار ظاهر الحال فان ما ظهر اخبره راجع الى الجهل وذلك لانه اذا سئل
عن سبب تعديله يقول الى ما عاينته انه يفعل كذا وكذا من خصال الفسق
فحكمت بانه عدل فيقال له جاز انه ارتكب فعلا قبيحا لكن مفارقتك عنه
ولا يمكن دعوى عدم المفارقة منه ليلا ونهارا سرا وجهرا فانه لو كان
كذلك مع ملازمته يقال شققت قلبه فاطلعت عليه انه مؤمن لانه
يجوز منافقا فلا يمكن الاحد ان يطلع على ضمير آخر على الحقيقة الا الله الذي هو
علام بذات الصدور وهو الله سبحانه وتعالى فعلم ان مآل التعديل راجع
الى الجهل فلذلك لا يعارض الجرح الذي مآله الى العلم وهو المثبت

التجويز

قوله فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اي
باستصحاب الحال انه كان عبدا فلم يعارض الاثبات وهو الحرية قوله
من رجح بفضل عدد الرواة يعني اذا روى احد الخبرين بروايتين واحد
الخبر الاخر على خلافه في الحكم يرويه اثنان فالذي يرويه اثنان اولى
قوله وبالذكورة والحرية يعني اذا روى احد الخبرين بروايتين واحد دون الاخر اي
يرجحون رواية الرجلين على رواية المرأتين او على رواية امرأة
واحدة ويرجحون رواية الحرين على رواية العبدين او على رواية عبد
واحد فاما لا يرجحون رواية رجل واحد على رواية امرأة واحدة وكذا

واما الاول ح

وجهالة ح

لا يرجح روايه حر واحد على رواية عبد واحد بل تحكم السياق رايه
وذكر في استحسان المبسوط في حق حل الطعام وحرمته فقال فان
كان الذي اخبره على النفي بانه حلال مملوكين ثقتين والذي زعم انه حرام
حر واحد فلا باس باكله لان في الخبر الدين الحر والمملوك سواء فعلا
يتحقق المعارضة بين الواحد والمثنى في الخبر انه يحصل من طمانينة القلب
بخبر الاثنين ما لا يحصل بخبر الواحد وكذا في جانبه لما ان خبر الواحد لا
يعارض خبر الاثنين قال وكذلك لو اخبر احد الامرين عبد ثقة وبالاخر حر
عمل باكبر رايه فيه لان الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث
الدين خبر الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة بين الخبرين يصار الى
الترجيح باكبر الراي قال وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر
الاخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم
فلا تتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح قول الحرين في الحكم لان في قولهما
زيادة الزام قال الالزام بقول المملوكين يبتنى على الالتزام اعتقادا و
الالزام في قول الحرين لا يبتنى على الالتزام اعتقادا حتى كان ملزما فيما
فيما لا يكون المراء معتقدا له فعرفنا ان في خبرهما زيادة الزام والترجيح
بقوة السبب صحيح وذكر الامام شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
وهو من اهل النظر من قول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة واستدلوا
بمسئلة كتاب الاستحسان في الخبر في حل الطعام وحرمته حيث يوخذ بخبر
الاثنين دون الواحد وكذلك يتخلص ايضا بحرية الراوي استدلالا بما ذكر في
الاستحسان قال رضي الله عنه والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح
قول محمد رحمه الله خاصة واما ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله والصحيح
ما قالاه فان كثرة الرواة لا يكون دليل قوة الحجة قال الله ولكن اكثر الناس لا
يعلمون وقال تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين ثم السلف من
الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد فالقول
به يكون قولا بخلاف اجماعهم ولما اتفقنا في ان خبر الواحد موجب للعمل الخبر

اجماعهم
منار

الخبر المثنى تحقق المعارضة بين الخبرين على هذا الاجماع فصل
وبهذه الحجج تحملتها محتمل البيان وقد ذكر المصنف رحمه الله بهذا اللفظ وجه
المناسبة بهذا الفصل بما تقدم فاغنانا عن ذكرها ثم وجه الحصار البيان
في هذه الخمسة هو ان البيان لا يخلو اما ان يبين حكما ما هو مفهوم المراد
وبيين ما هو غير مفهوم المراد فان بين ما هو مفهوم المراد فهو بيان التقرير
وان بين ما هو غير مفهوم المراد فلا يخلو اما ان وقع البيان مطابقا للمبين
او مغيرا له فان وقع مطابقا فلا يخلو اما ان كان البيان بما وضع له او بما لم
يوضع له الاول بيان التفسير والثاني بيان الضرورة فان وقع البيان
مغيرا للمبين فلا يخلو اما ان كان مغيرا في اللفظ وفي الزمان الاول بيان
التغيير والثاني بيان التبديل ثم اتفق الشيخان في ان البيان خمسة ولكن
اختلفا في التسمية فسمى السيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاستثنا
بيان التغيير والتعليق بيان التبديل واخرج الشيخ من البين في كونه بيانا
وسمى الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله الاستثنا والتعليق كلاهما
جميعا بيان التغيير وسمى النسخ بيان التبديل كما ذكرها وصاحب المختصر
اتبعه وجعل القاضي الامام ابو زيد رحمه الله البيان على اربعة وجه كما هو
دابه في ترتيب الاشياء واخر بيان الضرورة والنسخ من البين وبعد ذلك
وقع ما ذكره على وفق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله في تسمية بيان التغيير
والتبديل والبيان في كلام العرب عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور
قال الله تعالى علمه البيان قال هذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه و
المراد بهذا كله الاظهار والفصل وكذلك في الذي نحن فيه المراد منه
الاظهار دون الظهور وحد في اصطلاح اهل هذه الصناعة هو ما يظهر
به ابتداء وجود الحكم في الكلام الاول لهذا ذكره الامام المحقق مولانا حميد
الدين الضرير ثم بيان التقرير هو البيان الذي يقرر معنى الكلام الذي كان
مفهوما من الكلام بطريق الاصالة قبل لحوق هذا البيان به حتى انه لو
لم يرد هذا البيان لكان يعلم منه ايضا قبل ورود ما هو الذي ورد

البيان لتقريره واتيانه على ما كان قبله فلذلك صار هذا البيان للتاكيد
او قطع احتمال المجاز او قطع احتمال الخصوص فانه لو لم يرد على هذا البيان
لكان السامع حمل الكلام على حقيقته وهي العام على عمومه لان الاصل في
الكلام هو الحقيقة وهي العام العموم وذلك نحو قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فانه لو لم يرد بيان الطيران بالجناح لقلنا طيران الطائر بجناحيه
ايضا لان الطيران يستعمل في الخفة والاسراع بالامر على طريق المجاز يقال
فلان في الامر كانه يطير فيه ويقال ايضا المرء يطير بهمته فكان اطلاق اسم
الطائر في الاية محتملا بطريق المجاز على غير الطائر الحقيقي باعتبار خفته
وسرعة تحركه في الامور خصوصا عند مقابلة ذكر الامم بالاستثناء فقطعه
بقوله تعالى يطير بجناحيه وكذلك قوله تعالى فسجد الملائكة اجمعون
كان اطلاق اسم الجمع والجمع والجنس على البعض محتملا كما في قوله تعالى
فنادته الملائكة فقطعه بقوله كلهم وعلى هذا اللفظ جامع الصغير رجل لامرأته
انت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح ونظير بيان المجمل والمشترك
ظاهر فنظير بيان المجمل في القرء قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على
حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه وقوله
حرف مجمل فسره بما يعقبه وكذلك قوله تعالى الله الصمد لم يلد ولم
يولد ونظير بيان المشترك قوله تعالى واجلنا دار المقامة فتبين ان
الاحلال هنا بمعنى الانزال بقرينة قوله دار المقامة وفي قوله
احل لكم ليلة الصيام الرفث فتبين ان الاحلال هنا بمعنى الاباحة بقرينة
ذكر الوقت ثم العمل بعد التفسير باصل الكلام الذي هو المفسر لا بالتفسير
ولذلك قلنا فيمن قال لامرأته انت بائن ثم قال عنيت به الطلاق
بائنا لان رجعيا نظرا الى اصل الكلام فبعد هذا يقول الحنفي البيان
باصل الكلام في بيان التقرير والتفسير يصح موصولا ومفصولا وفي
بيان التغيير يشترط الوصل لا غير وفي بيان التبديل يشترط الفصل لا غير
هذا المجموع بالاجماع واختلف في بيان الخصوص فعندنا يشترط الوصل

الوصل وعند الشافعي يصح موصولا ومفصولا وهذا الخلاف مبني على
خلاف آخر وهو ان بيان الخصوص من اي قبيل فعندنا من قبيل بيان
التغيير وعنده من قبيل بيان التفسير وهذا الخلاف الثاني مبني ايضا على
خلاف آخر بيننا وبينه وهو ان موجب العام قبل ان يلحقه الخصوص هو
قطعي في ايجاب الحكم او غير قطعي عندنا قطعي وبعد الخصوص لا يبقى
قطعيا كما مر ذكره في صدر الكتاب فلما كان كذلك كان بيان الخصوص
غير الملحق من القطع الى الاحتمال يشترط له مقارنة بيان التخصيص
مع النص العام كما هو حكم بيان التغيير وهو الشرط والاستثناء
عندنا لما كان حكم العام قبل التخصيص وبعده على طريقة واحدة وهي انه
غير قطعي في ايجاب الحكم كموجب القياس وخبر الواحد لم يكن احقه بالتخصيص
متغيرا من حالة الى حالة ولكن في العام نوع اجمال في انه اريد به كل الافراد او
بعضها وكان بيان التخصيص لرفع ذلك الاجمال فكان بيان تغيير فجاز الوصل
والفصل كما هو حكم بيان التغيير قوله وبهذا قال علماؤنا رحمهم الله
فيجوز وصي بخامته لانسان الى آخره وجواب الوصل وهو ان الفصل يكون
للثاني مجرى على اطلاقه بلا خلاف واما جواب الفصل وهو ان يكون الفصل بينهما
مشتركا فهو قول محمد خلافا لابي يوسف كذا في زيادات العتابي وقاضي
خان والهداية وذكر في المنظومة في باب اختلاف الاحرين فالفصل للثاني و
لم يستثنيا معلم بهذا ان على قول محمد يستويان قوله
اختلفوا في لبقية عمل الاستثناء فتقييده بعمل الاستثناء اشارة
الى انهم لم يختلفوا في اشتراط مقارنة الاستثناء في اللفظ وانما اختلفوا
في العمل وقوله ايضا اشارة الى ما تقدم من الخلاف بيننا وبين الشافعي
في اشتراط مقارنة بيان التخصيص وقدم اشتراطهما ثم عمد علمائنا
عمل الاستثناء على وجه المنع بصدر الكلام عن ان يعقد سببا للحكم
في المستثنى فكان المتكلم في قوله لفلان علي الف الا مائة لم يتلفظ بلفظ
في حق المائة بل بلفظ تسع مائة خصوصا تقدير الكلام لفلان علي تسع

تسع ما بيع وهو معنى قولنا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وعند الشافعي
رح الاستثناء يمنع حكم المستثنى بطريق المعارضة على معنى ان صدر
الكلام انعقد موجبا للحكم في الكل لولا الاستثناء ثم صار قدر المستثنى حكما
بحد تناول صدر الكلام اياه بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص صورة يعني
ان دليل الخصوص معارض النص العام بصيغته في مقدار المخصوص فانه نص
مستبد بنفسه كالنص العام والمعارضة تعليل فكان عمله على وجه المعارضة
في الصورة لانه تثبت الحكم على خلاف حكم العام وهو نص مستبد بنفسه
فكان معارضة لا محالة واما في المعنى فبناء الحكم العام في البعض على ما
قلنا وكان التقدير على قوله لفلان على الف الا مائة فانهما
ليست على ممنع في قدرها حكما بعد تناول الصدر اياها وحاصله ان
الاستثناء عندنا يمنع الموجب بناء عليه في قدر
المستثنى وعنده يمنع الموجب قصدا ولا يتعرض للموجب وهذا معنى
قولنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه ليجعل كانه لم يتكلم
في حق حكم المستثنى وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال
علما وناهو جب الاستثناء ان الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى
وينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة
التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فانه ينعدم الحكم لانعدام الدليل
الموجب له لا لان ذكر الغاية يوجب بقي الحكم له وعلى هذا الشافعي في الحكم
كما بيت في المستثنى لوجود المعارض كما ان دليل الخصوص يمنع ثبوت
العام فيما تناوله دليل الخصوص لوجود المعارض وكذلك الشرط عندنا يمنع
ثبوت الحكم في المحل لانعدام العلة الموجبة له حكما مع صورة التكلم به
لان الشرط مانع من دخول وجود العلة وعلى قوله الشرط مانع
للحكم مع وجود وقد سبق الكلام في فصل الشرط وثمرة الاختلاف
بيننا وبينه لا يظهر في قوله لفلان على الف الا مائة بل اتحاد الحكم على
اختلاف التخريج وانما يظهر في بيع الحفنتين من الطعام فان الاستثناء

منع

حاصلا

الكلام

الاستثناء عندنا لما كان تكلما بالباقي بعد الثنيا صار المراد بالطعام
الكثير الذي هو قابل للتشويه شرعا وهي الكيل فلا يكون الحديث متناولا
لبيع الحفنة بالحفنتين فيجوز لاطلاق قوله واحل الله البيع وعند الشافعي
رح لما كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة فصدر الكلام يوجب الحرمة
على الاطلاق فكان متناولا للقليل والكثير والاستثناء عارض الصدر
عند المساواة كيلا وامتنع حكم الصدر في الكيل خاصة باعتبار المعارض
فبقي ما وراء المعارض داخلا تحت صدر الكلام لان ما يمتنع عارض
بقدر المعارض والمعارض لم يوجد في القليل فيثبت الحرمة عملا
باطلاق النص في صدر الكلام وكذلك يظهر ايضا في قوله تعالى الا الذين تابوا
فانه لما كان الاستثناء عنده بطريق المعارضة كان معنى هذا الا الذين
تابوا خلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وايديهم الصالحون غير فاسقين
لان صدر الكلام يوجب رد شهادة ابدا والاستثناء يعارضه في حالة
واحدة وهي حالة التوبة ورد الشهادة مما يحتمل التوقيت فانه موقت
بحالة الفسق وعنده رد الشهادة حكم الفسق فصار رد الشهادة بالقذف
فصار رد الشهادة بالقذف ورد ها بفسق اخر فيتناهى بالتوبة فاما
الجلد فمما يتعلق به حق الله تعالى العبد فلا يسقط عنه حتى يجري التوارث
والعفو فلا يظهر فيه التوبة وعندنا هذا استثناء منقطع لان
التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم
الفاسقون فكان هذا عبارة عمن يثبت لهم هذه الاوصاف وهم الذين
قذفوا وجلدوا وردت شهادتهم فلم يصح الاستثناء المتصل فكان
معناه الا ان يتوبوا فكان هذا ايجابا عن اثبات صفة التوبة فيما يستقبل
وكل صفة تضاد صفة التوبة لا يبقى صروره بالتوبة وانتفاء صفة
الفسق من ضرورات التوبة فلم يبق معها ولكن ليس من ضرورة التوبة
قبول الشهادة فان العبد العدل تائب ومع هذا لا تقبل شهادته
واحتج الشافعي رحمه الله بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من

من الاثبات ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له
معارض به حكم المستثنى منه واصح اصحابنا رحمهم الله بقول اهل اللغه ايضا
فانهم قالوا الاستثنا استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فتعارض الاحتجاج
اهل اللغه ثم ما ذكرناه الى اطراده في جملة صوره الاستثناء سواء
كان في الاخبارات او في الانشاءات وما ذكره الخصم لا يستقيم في الاخبارات
لانه يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء اصل الكلام للحكم لا
يتصور امتناع الحكم فيه بمانع فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص
الاستثناء بالاعقاب كدليل الخصوص بيان هذا في قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنه الا خمسين عاما فان معناه لبث فيهم تسعمايه
عاما فان الالف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه من وجه و
ان قل فلو لم يجعل اصل الكلام هكذا لم يكن تصحيح ذكر الالف بوجه
لان اسم الالف لا يطلق على تسعمايه وخمسين اصلا ولا على المعقول
فيه ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضه يستوي فيه البعض والكل كالنسخ
ثم ههنا لا يجوز استثناء الكل من الكل علم ان حكمه ليس على طريق
المعارضه قوله وليكون الصدر عاملا في الاحوال الثلاث حال
المساواه وحال المفاضله وحال المجازفه واستثناء الحال هي صفه
من العين محال لان المجانسه شرط الاستثناء المتصل وهو الاصل لانه
استخراج بعض ما تكلم به وانما يتحقق الاستخراج ان لو كان المستثنى
داخلا تحت الصدر والحال ليست من جنس العين لانها من المعاني
مع الاعيان لا يتحاذيان والاصل ان المنسي اذا لم يكن من جنس
المستثنى منه في الاستثناء المتصل يدرج في المستثنى منه
شيء هو اعم عام المستثنى وانما يكون هذا في النفي دون الاثبات كما
تقول ما كان في الدار الا زيدا كان المستثنى منه بني آدم وان في الدار
الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان وان كان في الدار الا متاع كان
المستثنى منه كل شيء مما يقصد حفظه علم ان جنس المستثنى منه

منه انما عرف من المستثنى ثم لما كان المستثنى حالا من احوال البيع
ههنا علم ان المستثنى منه مالة احوال ثلث كما ذكرنا وهي لا
يتوارد الا في المقدار الذي يدخل تحت تقدير الشرع وهو الكيل
لان المساواه تراعى الا بالمميز وهو الكيل ههنا وانما قلنا ان المميز
هنا الكيل شرعا وعرفا فان الشرع انما اثبت هذه المساواه بالكيل لانه
والحقات بدليل رواية اخرى كيلا بكيل مكان قوله مثلا بمثل وكان المثل
المبهم مفسرا بدلك وكان الكيل كالمذكور في هذه الرواية ايضا ثم ادى
الكيل بنصف صاع خلا يكون البعض متعرضا لما دونه وكان ما دونه داخلا
تحت قوله تعالى واحل الله البيع فيحتاج لذلك في عرف التجار وانما طلب
بني الحنطه بالحنطه بالكيل وكذلك بالكيل وكذلك عند الاتلاف يجب ضمان
المثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل اولان الحنطه مكيل حتى لو باعها وزنا جاز
لان المثل اسم مشترك طاعر في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
حلا بتناولهما معا لان المشترك لا عموم له لما اريد بالمثل الكيل ههنا كانت
الحالتان الاخريان بناء عليه لان المفاضله عبارة عن رجحان احد المتساويين
على الاخر والمجازفه عبارة عن الحالة التي لا يعلم انه متساو للاخر او
متفاضل قوله ولم يصلح ايهاما دونها لان الف اسم لعدد معلوم على
الخصوص وليس فيه احتمال ما دونه وهذا لان ايهام الاعداد بمنزلة ايهام
الاعلام لما وضعت هي له والدليل على علميتها عدم الانصراف عند انضمام
سبب اخر كالتانيث حيث تقول اربعه نصف مائتين بترك التنوين فيها كما
ايهام الاعلام لا يتناول غير مسمياتها الا بطريق الحقيقه وكذا بطريق
المجاز بخلاف لفظ العام فانه لما خص منه فردا او افراد كان اسم العام واقعا
على الباقي بلا خلل حتى جاز التخصيص بعد الكثرة في صيغه الجمع اي بقي
الثلاثه لان ادنى ما يتناوله اسم الجمع ثلاثه وجاز التخصيص في صيغه العام
الفرد كمن وما الى ان يبقى واحد التخصيص يقتضي سابقه العموم قوله
واما بيان الضروره اي بيان يثبت بطريق الضروره لان هذا البيان انما

اما يحصل

انما حصل بالشرط الذي بقرغير موضوع للبيان لضرورة الجا اما ان
نجعله بيانا فوجه الاحصار في هذه الاربعة ان نقول اما ان يكون الذي
جعله بيانا لحكم المنطوق ثم لا فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان كانت الضرورة في جعله بيانا دفع الضرر لا فان كان الاول
فلا يخلو اما ان كانت لدفع ضرر السائل او لدفع ضرر المباشر فان كان الاول
فهو الوجه الثاني وان كان الثاني فعلى اما ان كانت لدفع ضرر مباشر
بالقول او لدفع ضرر مباشر بالقول فان كان الاول فهو الوجه الثالث وان كان
الثاني فهو الوجه الرابع قوله دل على ان الاب يستحق الثلثين وذلك
ان الكلام فيما اذا كان الوارث الابوين لا غير وقد نص في صدر الكلام على
انهما ابوان ثانيا ثم ذكر مقدار نصيب احدهما كان ذلك في الاخر بيانا
باثبات الشركة احمالا في صدر الكلام وسكوته عند ذكر نصيب احدهما
فبالنظر الى سكوته عند بيان مقدار نصيب احدهما كان بيانا بما لم يوضع له
فكان من قبيل بيان الضرورة وبالنظر الى ثناء وصدر الكلام اياها لكن بطريق
الاجمال في مقدار النصيب كان في حكم المنطوق بخلاف الثلثة الاخر
فانها جعلت بيانا مما لم يوضع له من كل وجه ليس فيها حكم النطق اصلا فما
كان الوجه الاول في حكم المنطوق كان اقرب الى البيان الاصلي الذي وضع
له فلذلك قدمه في الذكر على الثلثة الاخر قوله مثل سكوت صاحب الشرع كما اذا رأى النبي عليه رجلا يفعل فعلا وسكت كان سكوته
دليلا على كون ذلك الفعل مشروعا لانه لا يحل له ان يقر بدين الاسلام
السكوت عند مشاهدة المحظور بفعل عنده فكيف في حق النبي عليه السلام
الذي ظهرت كلمة الحق بقوله السديد وفعله الحميد مع قوله على
السماك عن الحق شيطان الخرس لما سكت عن تغييره كان ذلك دليلا
على شرعية ذلك الفعل فعا للذكر عن النبي عليه قوله في موضع
الحاجة الى البيان يدل على البيان كالسكوت في بيان مدة الحيض فيما دون
الثلثة وفيما فوق العشرة قوله مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن

عن تقويم منفعة البضع صورته رجل تزوج امراة على انها حرة فتبين انها
امة لا نسيان او اشترى امة من فاسولدها ثم استحقت فان الولد يجعل حرا بالقيمة
لانه انما اقدم على وطيها لرغبته انها حرة اذ الانسان يحترز عن الرقاق
حرة فلو لم يجعل الولد حرا تضرر هو ولو لم تجب القيمة عليه تضرر المستحق
فجعلناه حرا بالقيمة نظرا للجانبين ثم ان الصحابة سكتوا عن بيان منافع الولد
انها مضمونة ام لا ان هل يأخذ المستحق من الاب مقابلة ما استخدمه الاب
او آجره فاخذ اجرته قبل الاستحقاق ام لا فسكتوا عن ذلك فسكوتهم في
هذا الموضع عن ضمان منافع البضع حين يتبين ضمان قيمة البضع دليل
على انها غير مضمونة مع ان هذه الحادثة هي اول حادثة وقعت بعد رسول
الله عليه فعالم سمعوا فيه نصا عنه فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال كما
السكوت بعد وجوب البيان دليل النفي قوله ضرورة دفع الغرور فان يكون
الشفيع لو لم يجعل بيانا لاسقاط الشفعة يتضرر المشتري فانه يحتاج الى
التصرف في المشترى فلو لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا لكان لا يخلو اما
ان يمنع المشتري من التصرف او ينقض عليه تصرفه في الزمان الثاني وكل ذلك
ضرر وغرور له فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على
اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان بل هو
ضده قوله وقلنا ان حذف المعطوف عليه متعارف اذا حذف
المعطوف والمعطوف عليه لو حذف تفسير المعطوف عليه متعارف فكان
المعطوف عليه وهو مائة فيما نحن فيه لم يحذف فكان معناه ما قلنا و
الدليل عليه ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله في هذا الموضع فان
الناس اعتادوا حذفه وهو تفسير عن المعطوف عليه في العدد واتفقوا
على انه لو قال لفلان على مائة وثلثة دراهم يلزمه الكل من الدراهم وكذلك
لو قال مائة وثلثة اثواب او ثلثة اعبد لانه عطف احد الجملتين على الاخرى
ثم عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
فالتفسير المذكور يكون تفسيرا لهما وكذلك لو قال له علي احد وعشرون درهما

فالكل دليل انه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الابهام
وقوله ذكرهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيرا لهما بطريق خاص لان
عقد عقد السلم في الثوب قول وامام بيان التبديل والنسخ قيل التبديل
رفع الحكم الاول بيدل والنسخ عام يكون رفعا الحكم الاول بيدل وبلا بدل فان
النسخ على نوعين احدهما انتهاء محض كتحريم نكاح الاخت وحرمه الخمر النسخ
نكاح الاخت وشرب الخمر ولم يرد مكانهما شيء والنوع الثاني نسخ بطريق
الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة من بيت الى الكعبة ونسخ وصية
الاقربين بطريق الحوالة الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم ولم يقل يوصيكم الى الذين توفى منكم ويوصيهم الاقربين بقوله
تعالى بنفسه اذا عجزتم عن مقاديره ثم الكلام في النسخ في مواضع في
تفسير النسخ لغة وفي تفسيره شريعة في محل النسخ الذي يجري فيه النسخ
الذي يجري فيه النسخ وفي الشرط الذي يجوز النسخ عنده وفي تقسيم الناسخ
باي شيء يجوز النسخ وفي تقسيم المنسوخ انه كم ينقسم اما الاول فان النسخ
لغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية فسمى النسخ تبديلا
ومعنى التبديل ان يرد على شيء فيحلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل اذا خلفه
شيئا حسيا واما تفسيره شرعا فما ذكر في المتن وهو البيان المحض في حق صاحب
الشرع لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الى اخره اراد بالحكم
المحكوم الحقيقي صفة الالهية لله تعالى وهو غير قابل للنسخ فصار ظاهره التقاء
ان الظاهر في علمنا يقارن وجوده واستقراء بيان في حق صاحب الشرع
لان الاجل واحد غير متغير عندنا فكان المقتول ميتا باجله بلا شبهة
تغيير في حق القاتل ولهذا جعلناه جانيا حتى يؤاخذ بالقصاص والدية
والكفارة ويحرم عن الميراث والوصية واما محل النسخ فهو حكم يكون
في نفسه محتملا للوجود والعدم الى اخره اعلم ان الذي يحتمل النسخ والذي
لا يحتمل لا يخلو عن اربعة منها ما لا يحتمل العدم اصلا كذات الباري تعالى
وصفاته العالية ومنها ما لا يحتمل الوجود اصلا كالشريك والصاحبة

ومنها ما يحتمل الوجود والعدم لكن اقترن به ما منع الزوال من
صريح او من التأبيد دلالة ومن التوقيت ومنها ما يحتملهما ولم يقترب
به من الاشياء وهو الذي اراد انه محل النسخ وهذا لان واجب الوجود
لذاته لما امكن فرض عدمه فكيف يحتمل النسخ وهو بيان انتهاء الحكم الاول
وكذا ما كان ممتنع الوجود فانه لا يمكن فرض وجوده والنسخ انما يجري
في الموجود وكذا ما ثبت توقيته وتأبيده لان بجريانهما لا يكون
النسخ الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى يتعالى عن ذلك
فاذا انتفت هذه الاقسام وخرجت عن محلية النسخ تعين ما ذكرنا وهو ما
ذكر في المتن وهو الحكم الذي هو في نفسه محتمل للوجود والعدم
قوله ودلالة على سائر الشرائع الى آخره وذلك ان نبينا محمدا
صلى الله عليه وسلم كان خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ اذ ابو حي
على لسان نبي فكان من هذا الوجه دلالة على تأبيد الشرائع التي قبض
عليها رسول الله عليه السلام ونظير التوقيت ما اذا قال الرجل لآخر
ادبت لك في ان تفعل كذا الى مائة سنة فان النهي عنه قبل مضي تلك
المدة يكون من باب البداء ويتبين به ان الاذن الاول كان على طامة
منه لجهله بعاقبة الامر والنسخ الذي يكون مودى الى هذا لا يجوز
القول به في احكام الشرع وما له مثال من المنصوصات ذكر في التقويم
واصول الفقه للامام شمس الائمة السرخسي هو واما قوله تعالى
تمتعوا في داركم ثلثة ايام وقوله تعالى وان عليكم لعنتي الى
يوم الدين ليس من قبيل ما نحن فيه اذ النسخ تجري في الاحكام الشرعية
واما شرط جواز النسخ فهو التمكن من عزم القلب عندنا دون
التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وصورة المسئلة هي التي ذكرت
في الميزان وهي انه لو قال الله تعالى في رمضان صوا في هذه السنة
ثم قال في آخره لا تصوا ولم يدخل وقت الوجوب وكذا لو امر بذبح
ولده بعد التمكن من الاعتقاد قبل التمكن من الذبح لاشتغاله باسباب
الذبح قال له لا تذبح وبعد الاختلاف بناء على الارادة لازمة

لازمة للامر عند المعتزلة فكل ما امر الله تعالى به فقد اراد وجوده فيكون
الفعل عندهم وعندنا الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جايز لفايده
الوجوب فان المامور اذا كان لا يعلم بالنسخ وبنى الحال على ظاهر الامر في
حق وجوب الفعل يعتقده ظاهرا ويعزم على الاداء ويتهيى لاتيانه ويظهر
الطاهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه
لا يوجد منه الفعل وكان النسخ مفيدا في حق المامور وصحة الامر لفايده
الوجوب ووجود عزم القلب وهو العقد عليه فيصير كان النسخ بعد وجود
فعل الجوارح تقديرا وان وجد قبله تحقيقا وذكر لان النسخ في الحقيقة
بيان المده وبيان المده بجعل القلب والبدن تارة واحدهما وهو عقد القلب على
على الحكم تارة فكان عقد القلب هو الحكم الاصلي فيه والعمل بالبدن زيادة
الا ترى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منا فيه الا اعتقاد الحقيه
فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا والدليل الواضح لنا في هذا ان النبي عليه
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك بعد العقد
في حق الكل حتى ان الذي فيه نسخ النبي عليه اصل هذه الامة فكان عقده
لعقد الكل فيه فصح النسخ بعد عقده ولم يكن ثمة التمكن من الفعل ولا يقال
انهم يتيسر ون المعراج فكيف يصح الاحتجاج عليهم بحديث المعراج قلنا
انهم يتيسر ون الصعود الى السماء او لما لا يتيسر ون الاسراء من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى فان ذلك ثابت بالكتاب وانكاره كفر وكان الاسراء هو المعراج
قول وخلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا فيدار بهذا
في تقسيم الناسخ لظهوره وانما لم يصلح القياس ناسخا في عدم كونه ناسخا
وانما فيه هو امتناع الناسخ ولم يقل بين الكل احترازا عن قول شرذمة من
الاتباع الجمهور من اصحاب الشافعي رحمه الله فانهما يقولان بجواز النسخ بالقياس
المستخرج من الاصول وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب
به وكل قياس هو مستخرج يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وهذا قول باطل باتفاق الصحابة رضي الله

عنهم

عنهم فقد كانوا مجتمعين على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وللكن رايت رسول
الله عليه السلام يمسح ظاهر خفيه وباطنه وان القياس كيف ما كان لا يوجب
العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعا وقد بينا ان النسخ بيان مدة
بقاء الحكم ولونه حسنا الى ذكر الوقت والمحال للراي في معرفته انتهاء وقت
الحسن كما ذكره الامام شمس الايمة السرخسي قول وكذا ظهر عند
الاجماع عند اكثرهم يحتمل انه اراد به ان نسخ الكتاب والسنة بالاجماع
لا يجوز لانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله في احكام حكم الاجماع ان نسخ
الاجماع مثل ذلك الاجماع جايز حتى انه اذا حكم باجماع عصر جاز ان يجتمع
اولئك على خلافه ويصح به الاول ذكره من غير ذكر خلافه مع انه
ذكر في باب تقسيم الناسخ ان النسخ بالاجماع لا يجوز قول عند اكثرهم
احتراز عن قول بعض مشايخنا فان بعضهم من مشايخنا جوزوا ذلك
بطريق ان الاجماع مرجب علم اليقين كالنص فيجوز ان ينسخ به ما
الاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور يجوز الزيادة عليه بالاجماع او في اكثرهم على انه لا يجوز ذكر ان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء
على شيء وقد بينا انه لا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في
الشيء عند الله ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله عليه السلام لاتفاقنا على انه
لا نسخ بعده وفي حال حيوته ما كان يعقد الاجماع بدون رايه فكان الرجوع
اليه قطعا واذا وجد البيان ضمنا فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه
وانما يكون موجبا بعده ولا نسخ بعد فعرفنا ان بدليل الاجماع لا يجوز النسخ
فصار الحاصل فيه ان النسخ بالاجماع لا يتصور لانه عند اوان النسخ وهو
وقت حيوة النبي عليه السلام لا وجود له وعند وجوده لم يبق وقت النسخ
لانه لا نسخ بعده لما ذكرنا قيام الحجة التي لا يجوز النسخ بها بدا بذكر
قيام الحجة التي يجوز النسخ بها فقال وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة
الى آخره والاقسام اربعة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة

ونسخ الكتاب بالسنه ونسخ السنه فوجه حصرها ظاهر لان النسخ
لما لم يتحاور عن الكتاب والسنة نقول لو كان الناسخ الكتاب لا علو اما
ان كان ناسخا للكتاب او للسنة وكذلك السنه فيصير اربعة لان
الامر يزاد اذا دار بين شيئين يصير اربعة بالمحالة كما تقول ان بيع الصرف
هو بيع الاثمان والاثمان هي الذهب والفضة ذكر بلفظ الجمع باعتبار احوال
البيع وهي اربعة لدورانها بين شيئين لانه اما ان باع الذهب بالذهب او
الذهب بالفضة وكذلك في بيع الفضة اما ان باع الفضة او الفضة بالذهب
والنظائر اما نسخ الكتاب بالكتاب فالكثير من ان يحصى نحو قوله تعالى
فاعف عنهم واصفح وقوله تعالى واعرض عن الجاهلين وقوله لكم دينكم
ولي دين كلها منسوخة بآية السيف وهي قوله تعالى فاقتلوا
المشركين وقوله تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله فوضعه وقتلوهم
حيث ثقفتموهم وقال قوله تعالى فامسكوهن في البيوت منسوخ
بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكذلك قوله تعالى والذين
يتوفون منكم اي قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا منسوخ
بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذلك
قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة نسخت بقوله تعالى
فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم واما نسخ السنه بالسنه فمثل قوله
اي كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوا اما
بدا لكم واما نسخ الكتاب بالسنه فنحو قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد الا نسخ هذا بالسنه بدليل ما روي عن عايشه رضي الله
عنها ما قبض رسول الله صلعم وحتى اباح الله تعالى له من النساء ما
شاء وكان هذا منها بان الكتاب نسخ بالسنه لانا نسخ هذا الاتيان في
الكتاب فعرفنا ان النسخ ثبت بالسنة وكذلك التوجه الى الكعبة في
الابتداء ان كان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة التوجه الى

الكعبة في الابتداء ان كان ثبت بالسنة بالكتاب فقد نسخ بالسنه الموجبة
للتوجه الى بيت المقدس ثم الثابت بالسنه من التوجه الى بيت المقدس
نسخ بالكتاب واما نسخ السنه بالكتاب فكالشرايع الثابتة بالكتاب السالفة
نسخت بشريعتنا وما ثبت ذكرا لا بتبليغ النبي عليه السلام فكان في حقنا فالنسخ
بكلماتنا وكذلك صلح رسول الله عليه السلام مكة على رد نسائهم ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار ثم قوله
وجايز الرسول بيان حكم الكتاب لاثبات جواز نسخ الكتاب بالسنه وقوله
جايز ان يقول الله لاثبات جواز نسخ السنه بالكتاب ثم لما فرغ من ذكر اقسام
الناسخ شرع في ذكر اقسام المنسوخ فقال وكما نسخ التلاوة والحكم جميعا
وذلك على وجوه اربعة ايضا نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم مع بقاء
التلاوة ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم والنسخ بطريق الزيادة على الحكم والنظائر
اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فنحو صحف ابراهيم عليه السلام وانها
نسخت اصلا او بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا جايزا
في القرآن في حيوة النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد خاتمة فلا لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وبعد ايعرف فيصاد قول من قال نظيره
ما روي اصحاب الشافعي رحمهم الله ان ما نزل في كتاب الله تعالى عشر رضعات يحرمن
فنسخ خمس رضعات يحرمن فان الرضاعة في اخر الحديث وكان ذلك
مما يتلى في القرآن بعد وفات رسول الله وقلنا انه لا نسخ بعده فكيف
صح هذا الحديث مع بعد الله تعالى على وجه التاكيد لحفظه واما نسخ الحكم
مع بقاء التلاوة فمثل ما ذكرنا من الايات المنسوخة بآية السيف وكذلك من الآية
قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج فان تقدير عدة الوفاة بالحول
منزلا وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة ولا تقال ما الفايدة في بقاء
التلاوة بعد انتساخ الحكم والحكم هو المقصود قلنا انما يستقيم
هذا ان لو كانت الفايدة منحصرة على الحكم دون التلاوة بل لها فوايد

النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس وبيان هذا في النفي مع الجلد
وقيل صفة الاعمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين وجه قولهما ان الرقبة
اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا
نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام الا يرى ان بني اسرائيل
استوصفوا البقرة فكان ذلك طلب البيان المحض دون النسخ وبعدما بينها
الله تعالى لهم امتثلوا الامر المذكور في قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
وهذا لان النسخ انما يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع
والحاق شيء اخر به وبيناه في ذلك ان اكثر ما ذكره الخصم دليل على جواز
الزيادة بيانا صورة ونحن نسلم ذلك ولكنا ندعي انه نسخ معنى والدليل
على اثبات ذلك ان صاحب حتما من عباده او عقوبة او كفارة لا يحتمل
الوصف بالتخيير وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه فان الركعة من صلوة الفجر
لا تكون فجرا وكذلك في العقوبة ولهذا قلنا في حد القاذف ثمانون سوطا
وسبعين سوطا لا يسقط شهادته لان الجلد ثمانون سوطا فبعضه لا
يكون حدا واذا تقرر هذا فنقول اثبات اية الزنا جلد به وهو حد تام فاذا
التحق به النفي خرج الجلد من ان يكون حدا لانه يكون بعض الحد حينئذ وبعض
الحد ليس بحد بمنزلة بعض العلة فانه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالجملة فكان
نسخا من هذا الوجه وبه فارق حقوق العباد فانه مما يحتمل الوصف بالتخيير
فيمكن ان يجعل الحاق الزيادة به تقريرا للمزيد عليه حتى ان فيما لا يحتمل الوصف
بالتخيير من حقوق العباد الحكم كذلك ايضا كما في البيع بما فيه من معنى الاسقاط
والقبول لم يكن الاسقاط المحض بيعا وفي قصة بني اسرائيل كانت بيانا صورة
نسخا معنى كما اشار اليه ابن عباس بقوله شددوا فشدد الله عليهم ولصحة
ان النسخ لبيان مدة بقاء الحكم واثبات حكم حرم الاطلاق ضد التقييد
فكان من ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق في ذلك وذلك لا يجوز الا
بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق واثبات حكم هو ضده وهو التقييد واذا
كان اثبات حكم غير الحكم الاول على وجه يعلم انه لم يبق معه الاول كان

والدليل على جواز النسخ الا على كلام الله تعالى كونه مجزوما به على كون الحوادث
وتعالى جواز الصلوة به الا ترى ان القرآن المتشابه جائز وليس فيه الا ما ذكرنا و
اما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا ان صوم كفارة اليمين
في قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه القراءة
مشهورة الى زمن ابي حنيفة رح ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يثبت
مثله القرآن وان ابن مسعود رضي الله عنه لا يشك في عدد الله واتقانه فلا جرم
لذكره الا ان يقول كان ذلك مما يتلى في القرآن كما حفظه ابن مسعود رضي الله عنه
لم انتسخت تلاوته في حيوة رسول الله علم فصرف الله تعالى القلوب الا
قلب ابن مسعود رضي الله عنه ليكون الحكم باقيا بنقله فان خبر الواحد حجة
للعمل به وقرآنه لا يكون حجة وان روايته فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة
بهذا الطريق كما ذكره الامام السرخسي رح وكذلك الرجم كان مشروعا
بكتاب الله تعالى على ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان مما يتلى في كتاب
الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله
عزيز حكيم وفي رواية لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله تعالى
ما لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
الله تعالى صرف عن قلوب الناس عن حفظه ليبقى عمر كلمة بالغة
لا يوقف عليها كذا في الميزان واما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص
فانه بيان بصوره وهو نسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب
او في الحكم وكلاهما نسخ من حيث المعنى لان الشيء اذا جعل سببا للشيء
لا يتجزى في حق السببية الا يرى ان النصاب لما جعل سببا لوجوب
نصف دينار مثلا بعضه لم يجعل سببا لمقدار ما نحصه وكذا الشيء اذا
جعل حكما للشيء لا يتجزى في حق الحكم الا يرى ان المظاهر لو كفر بالصوم
ثم مرض بعض صوم شهر ثم اطعم ثلثين مسكينا لا يعتبر كل واحد منهما
الموجود من التكفير بالصوم بعضه وكذلك الاطعام فانه لا يعتبر وعلى
قول الشافعي رح هي بمنزلة تخصيص العام لا يكون فيهما معنى النسخ

يكون نسخا فانه حكم يعارض الاول والاول ان يكون نسخا بطريق المعنى وبه
فارق التخصيص فان التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم
الاول لكن تبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه وهذا لا
يكون التخصيص الا مقارنا حالا استئنارا بقرينة ان التخصيص للاخراج
والتقييد للاثبات ولا مشابهة بين الاخراج والاثبات وهذا لان الاطلاق
يعرى صفة التقييد والتقييد ايجاد لذكر الوصف فبعد ما ثبت التقييد لا
يتصور بقاء صفة الاطلاق حال ان المحل واحد ولا يكون الحكم ثابتا بما تناوله
صيغة الاطلاق فانما يكون ثابتا بالمقيد واما العام اذا خص منه شئ تبقى
الحكم ثابتا فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم بيان ذلك في قوله تعالى
فاقتلوا المشركين اذا خص منه اهل الذمة وغيرهم ممن لا امان له يجب
قتله لانه مشرك وادخل تحت قوله فاقتلوا المشركين في قوله فتحرير رقبة
اذا قيدنا بصفة الايمان لا يتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة بل بما يتناوله
اسم الرقبة المؤمنة وحاصله ان المعمول في التقييد الثاني لا الاول وفي
التخصيص ان المعمول هو الاول دون الثاني فعرفنا ان التقييد في معنى النسخ
لا في معنى التخصيص ثم لما ثبت ان الزيادة نسخ معنى لا صورة قلنا
بانه يجوز بالخبر المشهور وجوز بخبر الواحد لانه لو كان نسخا صورة ومعنى
لما جاز بالخبر المشهور كما لا يجوز بخبر الواحد عند الفقهاء الذين يجوزون بالمتواتر
ولو كان تقريرا صورة ومعنى لما جاز بالخبر الواحد كما لا يجوز بالمشهور فدارت
الزيادة بين البيان والنسخ والمشهور ايضا دائر بين المتواتر والآحاد فلذلك
جوزنا الزيادة بالمشهور لا بالآحاد قوله وما ثبت للبعض حكم الوجوه
فيما يجب حقا لله تعالى لانه لا يقبل الوصف بالتجزي هذا لان الزيادة اما
ان كانت على حكم السبب او على سبب الحكم وكل واحد منهما غير متجزئ
قال الله تعالى لما جعل سرقة قدر النصاب سببا لاستحقاق قطع اليد من
الرسغ لا يتجزأ حكم السبب ولا سبب الحكم حتى ان سرقة نصف النصاب
لا يستحق قطع النصف وكذلك ملك عشرين دينارا لما جعل سببا لوجوب

لوجوب الزكوة ابتداء لا يترتب على نصف النصاب نصف الواجب وعلى هذا
قال علماؤنا المتيمم اذا وجد الماء لا ينتقض وضوءه لانتقاض يممه لانه بمنزلة
العدم فيما يرجع الى بقاء التيمم وعلى هذا قلنا قراءة الفاتحة لا تكون ركنا
في الصلوة لانها زيادة على اطلاق كتاب الله فلو قلنا بالركنية يلزم ابطال
ما ثبت بالكتاب بخبر الواحد فان قيل على قود كلامكم هذا وجب ان
لا يشترط الترتيب في الصلوة بخبر الواحد لان فيه حكما بطلان ما ثبت جوازه
بكتاب الله بخبر الواحد هو قلنا العمل بالعام واجب ما لم يتضمن ترك
العمل بالكتاب اما اذا تضمن فلا ثم عند ضيق الوقت وكثرة الفوايت
العمل بخبر الواحد يتضمن الترك بالعمل بالكتاب فلا يجب العمل بخبر الواحد وقد
كذلك في حالة النسيان لان خبر الواحد متناول لحالة النسيان لانه جعل في خبر
وقت التذكر وقتا للفايتة فاما العمل بخبر الواحد عند سعة الوقت وعدم
تذكر الفايتة وعلتها لا يتضمن الترك للكتاب بل يقول بموجب تاخيره الى ما
قضاء الفايتة ولو عملنا بالكتاب عطلنا خبر الواحد من العمل والتاخير
اهون من التعطيل فعلم بهذا انا عملنا بخبر الواحد فيه على وجه لا يستلزم
الترك بكتاب الله تعالى كما عملنا بخبر الواحد في قراءة الفاتحة على وجه لا يلزم منه
الترك لاطلاق الكتاب على انا نقول لا نسلم بان الكتاب يقتضي الجواز كما دخل
الوقت مع تذكر الفايتة وسعه مسند المبتدع ان الثابت بكتاب الله اداء
الصلوة في كل وقت الوقت مع تذكر الفايتة الاوقات قال الله تعالى الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ومن ضرورته دخول الفجر على الظهر و
الظهر على العصر ثم اذا فات الفجر عن وقته مثلا عجز المكلف عن رعاية
تذارك الوقت لمن بقي وسعه رعاية التقديم فوجب ان يشترط التقديم
بقدر الامكان كما قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر مهما في
حال الصوم ناسيا انه يستانف الصوم لما ان مقتضى النص شيئان احدهما
التقديم والثاني الاخلاء وههنا ان تعذر التقديم لم يتعذر الاخلاء
فوجب العمل بما قدر عليه وان يسقط عنه ما عجز عنه قوله والذي

يتصل به يشير افعال رسول الله عليه في هذا اللفظ اشارة الى الحفاظ
رتبة الافعال عن الاقوال لان الاتصال يدل على التبعية وهذا كذلك لان مطلق
السنة في القوليات لانه يصدر منه الامر والنهي ولا يصدر عن طبع بشري
يوجد فيه الزلة ويقبل العموم والخصوص وبيان المشروع مما وضع للبيان
فلذلك انحطت درجة الافعال عن الاقوال وقال وما يتصل بالسنن فلم يقل هو
القسم الثاني من السنن قولي لكنه ليس كذلك من هذا الباب في شيء لكن
فعل ليس من باب السنن في وجه من الوجوه لان السنة هي الطريقة المسلوكة
في الدين وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في افعاله والزلة مما لا يتبع به فلا
يكون من باب السنن وما يتصل به والفرق بين الزلة والمعصية ان الزلة
اسم لفعل حرام غير مقصود في عينه والمعصية اسم لفعل حرام مقصود
عينه قال الامام سمس الائمة السرخسي هو الزلة اخذ من قولهم الفايز زلت
الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع وما الى الثبات بعد الوقوع
ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل
عند فعله مالم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه و
المعصية عند الاطلاق انما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق
الشرع ذلك على الزلة مجازا كما في قوله تعالى وعصى ادم ربه ثم لابد
ان يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال الله تعالى مخبرا
عن موسى عليه السلام عند قتل القبطي هذا من عمل الشيطان وكما قال تعالى
وعصى ادم ربه فغوى واذا كان البيان يقترن به لا محالة علم انه غير صالح
للاقتداء به ثم اختلف الناس في افعاله التي لا تكون عن سهو ولا عن
نتيجة الطبع الذي جبل عليه الانسان مما يجب ذكره في حق امته على
اربعة اقوال فقال بعضهم الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل
على تعيين الموجب لان صفة الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لانه
اذا اقتدى جاز ان يخالفه في الوصف فلم يكن مقتديا به من كل وجه فوجب
الوقف وقال بعضهم بمقابلته يجب الاتباع والاقتداء به في جميع ذلك

ذلك الا ما يقوم عليه الدليل لان النص يوجب الاتباع قال الله تعالى فليحذر
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يزيغ قلوبهم او يصيبهم عذاب اليم
وقال ابو الحسن الكرخي هو قول من علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او
مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم
لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل لان الاباحة من هذه الاقسام هي
الثابتة بيقين فلم تجز اثبات غيرها الا بدليل فوجب اثبات اليقين كما وكل
رجلا بماله ثبت الحفظ به لانه يقين وقد وجدنا اختصاص رسول الله عليه
ببعض ما فعله ووجب الاشتراك فوجب الوقف وقال الجصاص يقول
الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل
على كونه مخصوصا به وهذا هو الصحيح لان في قوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تخصيص على جواز التاسي به في افعاله
فيكون هذا النص مجملا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب خصيصه
بدليل وتدل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم وفي هذا بيان ان ثبوت
الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في الامة الا ترى انه نص على تخصيصه
فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لك من دون المومنين وهو
النكاح بغير صهر فلولم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم
يكن لقوله خالصة لك من دون المومنين فايدة فان الخصوصية يكون ثابته
بدون هذه الكلمة حينئذ وهذا لان الرسل امة يقتدى بهم كما قال السلام
لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز
الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية والفرق بين قول الجصاص
وقول الفريق الثاني ان في قول الجصاص جواز الاتباع في جميع افعاله
وفي قول الفريق الثاني وجوب الاتباع قول ويتصل بالسنن بيان
طريقة رسول الله عليه السلام والنبي عليه السلام كان يعتمد الوحي فيما يبينه من
احكام الشرع والوحي نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة اقسام احدها

بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي
انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده واضحا باشارة
الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث
ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان
اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي
ظاهر كله وانما اختلف طريق الظهور وقيل في حد الالهام هو حركة القلب
بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة واما الوحي
الباطن فهو ما ينال باجتهاد الراي بالتامل في الاحكام المنصوصة واختلف
في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي عم وانما له الوحي الخالص
الظاهر لا غير وانما الراي والاجتهاد لامته قال الله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطا فلا يصلح لنصب الشرع
ابتداء وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا
على الاطلاق لان الله تعالى امرنا بالاعتبار عاما بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وهو اعلم الناس بهذا الوصف وقال الله تعالى ففهمناها
سليمان والمراد به وقف الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي
لانه لو كان بطريق الوحي لكان داود وسليمان فيه سواء ثم حيث خص سليمان
بالفهم عرفنا ان المراد بطريق الراي والقول الثالث وهو قولنا
ان النبي عليه السلام مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح الله تعالى من حكم الواقعة
ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار ومدة الانتظار بخوف فوت الغرض بخوف فوت
الحادثة وانما قلنا ذلك لان الله تعالى اخبر عنه بقوله
ان اتبع الا ما يوحى الي وما ياتي به انما يتم بالعمل بما فيه الوحي بعينه و
استنباط المعنى لاثبات الحكم في نظيره وذلك بالراي يكون ثم انه عليه
ما كان يقر على الخطا فاذا اقره الله على ذلك كان وحيا في المعنى وهو سنة الوحي
في الابتداء الا انا شرطنا في ذلك ان ينقطع طمعه عن الوحي وهو نظير ما اشترطه

في حق الامة للعمل بالراي العرض على الكتاب والسنة فاذا لم يوجد في ذلك تحقيق
ليصار الى اجتهاد الراي ونظيره من الاحكام من كان في السفر ولا ماء معه وهو
يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم وان كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ
يتيمم ولا يشتغل بالطلب فحال غير رسول الله عم ممن يبتلى بحادثة كحال من لا يرجو
وجود الماء فيتيمم لانه لا طمع له في الوحي فلا يعجل العمل بالراي والاجتهاد و
رسول الله عليه كان ياتيه الوحي في كل وقت فكان حاله فيما يبتلى به من الحوادث
كحال من يرجو وجود الماء فلهذا كان ينتظر ولا يعجل العمل بالراي واما
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى فقد قيل المراد فيما يتلوا من القران بدليل اول
السورة وهو قوله تعالى والنجم اذا هوى اي والقران اذا نزل وقيل المراد بالهوى
هوى النفس الامارة بالسوء واحد لا يجوز على رسول الله اتباع هوى النفس
والقول به ولكن طريق الاستنباط والراي غير هوى النفس قوله ومما
يتصل بسنة نبينا عليه شرايع من قبله وانما كانت شرايع من قبله مما يتصل
بسنة نبينا عليه لانها ثبتت لنا ببيانه ثم اختلف العلماء في هذا الفصل
على اربعة اقوال فقال بعضهم يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ
بمنزلة شريعتنا لان الله تعالى قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده و
الهدى اسم يقع على الايمان والشرايع لان الشرايع سبل الهدى وسبيل الله
لا يكون الا هدى وقال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا
وقال بعضهم بمقابلته لا يلزمنا الا ان يقوم الدليل لقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولقوله تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل
فتخصيص بني اسرائيل بكون التورية هدى لهم يكون دليلا على انه لا يلزمنا
العمل بما فيه الا ان يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا وقال بعضهم يلزمنا
على انه شريعتنا لان النبي عم كان من اصله في الشرايع وكانت شريعة عامة
لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشرايع ومكارم الاخلاق و
القول الرابع وهو قولنا انا نقول بما قال به الفريق الثالث الا انا شرطنا
في ذلك ان يقص الله تعالى او رسوله عليه من غير انكار احتياطا في باب

الدين لانه ظهر من اهل الكتاب الحسد واظهار العداوة مع المسلمين فلا يعتمد
على قولهم فيما يزعمون انه من شريعتهم قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال
تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وقد اجمع محمد ﷺ تصحيح
المهايا وهذا القسمة في الماء بقول الله تعالى وبينهم ان الماء قسمة بينهم
وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فقول ﷺ وما يقع به ختم باب السنة
وانما جعل قول الصحابي وفعله حتما بهما لان لفظ السنة بالاجماع انما
يقع على قول النبي عليه وفعله ولا يقع على قول الصحابي وعندنا يقع عليه
ايضا خلافا للشافعي وهو المختلف فيه دون المجمع عليه فلذلك كان المجمع عليه
مقدما على المختلف فيه فكان المختلف فيه يقع آخر الضعفه فكان ختما
للقوى وذكر في ميزان الاصول السنة انواع ثلثة من حيث القول ومن حيث
الفعل ومن حيث السكوت اما من حيث القول والفعل فظاهر واما
السنة من حيث السكوت فهو انه عليه السلام اذا راى فعلا يباشر عنده
فلم ينه فاعلمه عن ذلك وسكت وتركه على فعله وهو نوعان احدهما ان
يباشر ذلك ليس من اهل دينه بان كان مشركا حربيا او كافرا ذميا فتركه على
ذلك لا يكون تقريرا لذلك ورضا بكونه حينئذ والثاني ان يكون المباشر من اهل
دينه وشريعته فراى منه ولم ينهه عن ذلك ولم ينكر عليه فانه يدل على
حسنه وشرعيته فانه بعث مغير المنكر لامقرا ومقرا لا وجه قد
ذكرت فلم يبق شئ سوى قول من يصاحبه ويتصل به عليه ورضاه عنهم
فكان في مجعلها بعد الفراغ من بيان قوله وفعله وسكوته قولا من يتصل
به بمنزلة قوله في البينة من يختم السنة وختم لها على وجه التعظيم لها
حيث تقلد قولا يتصل به عن قول غيرهم بسبب صاحبهم اياه التقليد
جعل فعل غيره قلادة في عنقه من غير حكم دليل وقال القاضي الامام
ابو زيد رحمه الله في التقويم وليس عن اصحابنا المتقدمين في هذا الباب مذهب
ثابت والمروي عن ابي حنيفة انه اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واحدا
جا التابعون احمناهم لانه كان منهم فلا يثبت لهم بدونه اجماع وقد ذكر

ذكر محمد بن الحسن رحمه الله ان الحامل اذا تطلق ثلثا بالسنة وهي ذلك
عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف وما قولهما قول في
الصحابة وقال ابو حنيفة رحمه الله مقدار ايس الحمل شرط لجواز الطلاق السنة
ورواه عن ابن عمر وخالفه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بالراي وقال ابو
يوسف ومحمد الاخير المشترك طاهر لما ضاع عندنا وخالفهما ابو حنيفة
بالراي فعلم بهذا ان عمل علمائنا في هذا مختلف قول لا فيما لا
يدرك بالقياس كالمقدرات مثل تقدير الحيض والطهر فكان هذا اي تقليد
الصحابة فيما لا يدرك بالقياس مجمعا عليه عند علمائنا رحمهم الله فوجب
التقليد قال قيل قالوا في المقادير بالراي من غير اثر فيه قال ابو حنيفة
قدر مدة البلوغ باثنتي عشرة سنة او سبع عشرة سنة بالراي و
قدر مدة وجوب دفع المال الى الصبي الذي لم يونس منه الرشد بخمس
وعشرين سنة بالراي وقدر ابو يوسف ومحمد مدة تملك الرجل من بقي
الولد بمائتين وما بالراي وقدر اصحابنا جميعا ما يتطهر به البئر بالنزح
عند وقوع القارة فيها بعشرين دلوا بهذا تبين فسياد قول من يقول انه
لا مدخل للراي في معرفة المقادير بتيقين جهة السماع في ذلك اذا خاله
صحابي قلت اعاذنا مما قلت المقادير التي تثبت بحق الله تعالى ابتداء
دون مقدار يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في
الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوة مما لا يشكل على احد انه
لا مدخل للراي في معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة فاما ما استند الحكم
به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم يقينا
ان ابن عشر سنين لا يكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا فالتردد
فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الراي في آلة التردد وهو نظير معرفة
القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة
فان للراي مدخلا في معرفة ذلك هذا كله في قول عن الصحابي ولم يشتهر ذلك
في اقوالهم فانه بعد ما اشتهر اذا لم يظهر النكير عن احد منهم كان ذلك بمنزلة

الاجماع واذا اختلف فيه الصحابه فقد بينا ان الحق لا يعدوا اقاويلهم حتى
لا يجوز لاحد ان يقول قولا اخارجا عن اقاويلهم وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ
بين اقاويلهم ليجعل المتاخر منها ناسخا للمتقدم لانه لما ظهر الخلاف بينهم ولم يحز
المخالفة بسباع الحديث بقي مجرد القول بالراي والراي لا يكون ناسخا للراي
قول اصاهم التابعي فان اختلافهم في الفتوى الى آخره لا خلاف ان قول
التابعي لا يكون حجة على احد على وجه يترك القياس بقوله ولا خلاف ان
من لم يدرك عصر الصحابه من التابعين انه لا يعتد بخلافه في اجماعهم فاما
من ادرك عصر الصحابه من التابعين وبلغ درجة الفتوى فيما بينهم كالحسن
وسعيد ابن المسيب والنخعي والشعبي رحمهم الله فانه يعتد بقوله في
اجماعهم عندنا حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه وعلى هذا قال ابو حنيفه رضي الله عنه
لا سبت اجماع الصحابه في الاشعار لان ابراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن
ادرك عصر الصحابه فلا يثبت اجماعهم بدون قوله لانه لما ادرك عصرهم و
سوغوا له الاجتهاد والمراجعة معهم في الفتوى في الحكم بخلاف رايهم قد صار
هو لواحد منهم فلذلك لا ينعقد اجماعهم مع خلافه وبيان هذا ان عمر وعليا
رضي الله عنهما قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الراي وانما
قلداه القضاء ليحكم برايه لانه قد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح
وقضى عليه بخلاف رايه في شهادة الولد لوالده حيث لم يقبل شهادة
الحسين لعلي رضي الله عنهما ثم قلده القضاء في خلافته وان عباسا رضي الله
عنهما رجع الى قول مسروق رحمه الله في النذر بذبح الولد فاوجب فيه
شاة بعدما كان يوجب فيه مائة من الابل ولا معتبر بالصحبة في هذا الباب
الا ترى ان اجماع اهل كل عصر حجة وان انعدمت بعدهم وقد كان في الصحابه
الاعراب الذين لم يكونوا من اهل الاجتهاد في الاحكام وكان لا يعتبر
قولهم في الاجماع مع وجود الصحبة فعرفنا ان هذا الحكم انما يستقامس
علماء البصر ممن يعتمد في الاجماع ويعتد بقوله فيها والله اعلم ثم الاصل
الثاني من الاستدلال من تعليقات اصول الفقه بفضل الله وتيسيره و

ونشرع الآن في الاصل الثالث بعون الله وحسن تاييده وانه اعلم

باب الاجماع

الكلام في الاجماع في سبعة مواضع في
تفسير الاجماع لغة وفي تفسيره شريعة وفي ركنه وفي اهله من ينعقد
به الاجماع وفي شرطه وفي حكمه وفي دليل كونه حجة وفي سببه اما الاول
فهو في اللغة عبارة عن العزم التام يقال فلان اجمع رايه على كذا اذا اثبت ذلك
الشيء برايه على سبيل الحزم من غير تردد واما تفسيره فهو في الشريعة عبارة
عن اجماع آراء جميع اهل الاجماع على حكم من امور الدين وامارته خصوصان
عزيمة ورخصة اما العزيمة فالمتكلم من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق منهم
او شروعهم في العمل الاجماع بما يوجب الاتفاق بمباشرتهم في تعاطي
الخمس والاستحكام لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله وهذا كذلك واما
الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة
التامل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص
اي صريح القول ولا يثبت بالسكوت وحكى هذا عن الشافعي رحمه الله لان السكوت
قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر بقولك
في العول فقال هبته وقد يكون للتامل ولا يصلح حجة بالاحتمال ولنا ان
شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر ان يحمل
الكبار للفتوى ويسلم سائرهم وانما جعل السكوت تسليما بعد العرض
وذلك في موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان هو مخالفا فاذا
لم يجعل سكوته تسليما كان فيه فساد الاشتهار بالعرض واما حديث الدرة
فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى فلم يسكت في غير
هذا الموضع الدرة فكيف سكت في العول لخوفها وكان عمر كان الينهم للحق
انقيادا من غيره وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وكان قد
اشار عليه ابن عباس باشياء فقبل ذلك منه واستحسنه وكان يقول له
غض من اعراضك شعر اعرفها من اخترم يعني انه شبه العباس في رايه ودهايته
فكيف يستقيم هذا مع ذلك وان صح فهذه المهابة انما كانت باعتبار ما عرف

ما عرض على عمر وفضل عمر وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء في المحاجه وعلى هذا
الاصل اذا اختلف اهل الاجماع على اقاويل كانوا مجتمعين على ان ما خرج من اقوالهم
باطل بانهم سكتوا عن ذكر القول الخارج وكان سكوتهم في موضع الحاجه الى البيان
بيانا على انه لم يكن له مدخل فيما اختلفوا فيبقى على العدم الاصل واما اهانته فتثبت
باهليه الكرامه وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فانه يورث
التهمة ويسقط العداله وباهليه اداء الشهاده وصفه الامر بالمعروف
سبب هذا الحكم واما الهوى فان صاحبه يدعوا الناس اليه فيسقط عداله
بالتعصب الباطل بالسفه واما شرطه فقد قال اصحابنا هو انقراض العصر لسبب
بشرط لصحة الاجماع حجه وقال الشافعي هو الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجه لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا
ولا يصح الزيادة عليه وهي نسخ عندنا ولان الحق لا يعدوا الاجماع كرامة
لهم لا لمعنى يعقل وجب ذلك بيقين الاجماع فاذا اعاد رجع بعضهم فمن بعد لم يصح
رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فكذلك
بقي لا بقينا كرامه وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا وقال بعضهم لو
يعتبر خلاف الواحد والاثنين لقول عليكم عليكم بالسواد
الاعظم ولكنا نقول ان الذي علم جعل اجماعهم حجه فما بقي منهم واحد صار
كالاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وتاويل قول عليكم عليكم
بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين فكلهم ممن هو امة مطلقه هدايه وكذا
متابعته بان يكونوا متبوعين واما الفساق فلا اعتبار لخلافهم واختلفوا في
شرط وهو ان لا يكون مختلفا فيه في السلف فقد صح عن محمد رحمه الله ذلك
ليس بشرط وان الاجماع حجه فيما سبق فيه الخلاف عن السلف وفيما
لم يسبق على ما مر واما حكمه فان سببه المراد به حكما شرعيا على سبيل
اليقين وهو ان اهل العصر متى لم يجعل الاجماع حجه قاطعه لان كل واحد منهم
اعتمد على ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنه والدليل

المعقول

المعقول اما الكتاب فقال الله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى وان الله تعالى ذم فيه شرفهم
بان جعل ذم اتباعهم في استيجاب النار موازيا لمشاقة رسول الله عليه وقال كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف والخيريه توجب الحقيه فيما اجمعوا
واما السنه قال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلاله وعموم النص ينفي جميع
وجوه الضلاله في الايمان والشرائع جميعا واما المعقول فلان رسولنا عليه
خاتم النبيين وشريعته باقيه الى آخر الدهر فقال عليه السلام لا تزال طائفه
من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة ولو جاز الخطاء على جماعتهم
وقد انقطع الوحي بطل وجب التباين على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب
يبقى لكرامة لهم من الله تعالى صيانه لهذا الدين واما سببه فنوعان الداعي
والدليل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد كالاجماع على عدم جواز
بيع المشترك قبل القبض فان سببه البينه المرويه فيه ويصلح ان يكون ذلك
ما هو المستنبط بالاجتهاد من المنصوص عليه من الكتاب او السنه وذلك
نحو اجماعهم على توظيف الخراج على اهل السواد فان عمر رضي الله عنه لما اراد
ذلك خالفه بلال مع جماعة من الصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى و
الذين جاؤا من بعدهم الآية قال الا ترى ان ربكم في هذا الفيء نصيبا فلو قسمته
بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب فاجمعوا على قوله وسبب الاجماع هذا
الاستنباط من الآية تلوت في قلوب اهل الكتاب فان قلت العبره
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب مع ان هذا منصوص عليه لابقاء النصيب
من الفيء لمن بعدهم والآية معطوفه على قوله لله وللرسول فكيف
يكون استنباطا قلت الآية سيقت لبيان تقسيم الغنايم التي كان الرسول
عليه يبذلها لهم بدليل المعطوف عليه وهذا اختلاف في فرع بعد العلم
بحكم فكان شرط قسمة الفيء مفقودا على ذلك التقدير فلا يتناول من بعدهم
بالنص لفقد شرطه فكان استنباطا واما المستنبط من السنه فمثل
ما اختلفوا في الخليفه بعد رسول الله عليه فقال عمر رضي الله عنه ان رسول الله

اختيار ابي بكر لامر دنيانا فيكون به لامر ديننا فاجمعوا على خلافته وسبب
اجماعهم هذا الاستنباط الذي كان من السنه وقال بعضهم لا يجوز ان يكون
بسببه دليلا قطعيا من الكتاب والسنه لانه حينئذ يكون الحكم ثابتا بهما فيقع
الاجماع لغوا فلذلك اشترط ان يكون سببه خبر الواحد او القياس وقال
في ميزان الاصول هذا باطل لان الاجماع المبني على الدليل المحتمل لما كان حجة
فعلى الدليل القطعي اولى والاجماع ليس الا اتفاق اهل الاجماع على حكم
واحد فقد وجد فيجب ان يكون حجة بالدلايل الموجبة لكون الاجماع حجة و
لما قولهم انه لا حاجه حينئذ فنقول متى ثبت انه حجه فالحاجه ثابته
الى مطلق الحجة في الدليل وفي كثرة الدلايل تيسير على الناس ليطلبوا الحق
باي دليل اتفق لهم وتيسير عليهم وذلك جايز اليس ان الله تعالى شرع
ثلثة اشياء في الكفارة في باب اليمين على طريق التخيير وما ذكر الا
لاجل التيسير والتخفيف لانا وجدنا في حادثة واحده الكتاب او
الكتاب او السنه المتواتره وان كانت الحاجه ترتفع باحدهما وتعارضه
الادلة يوجب زيادة الطمانينة قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه
وان قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال بلى
ولكن ليطمين قلبي والدليل على صحة هذا ما ذكره شمس الايمة السرخسي
حيث قال اعلم بان سبب الاجماع قد يكون توفيقا من الكتاب والسنه اما
الكتاب فنحو الاجماع على حرمة الامهات والبنات سببه قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واما من طريق السنه فنحو الاجماع على ان
في اليدين الدية وفي احداهما نصف الدية وقال بعضهم لابد من
جامع اخر لاحتمال الغلط وهو باطل عندنا لان الحاكم بالحكم به قطعا لم
يثبت من قبل دليله بل ان قبل عينه كرامة للامة واما السبب الناقل
الينا فعلى مثال نقل السنه فقد سبق نقل السنه بدليل قطعي لا شبهة
فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة وكذلك هنا فقد ثبت النقل الينا
باجماع كل عصر على نقله وقد ثبت بالافراد واذا ثبت هذا النقل الى

قبل

قوله رحمه الله اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع هذا من قبيل بيان
اهلية الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابه لانهم فضلوا بسبب
عليه وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل واثنى رسول الله عليهم في اثار معروفه
فهم المخصوصون بهذه الكرامة ولانهم هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة لانهم اهل حضره رسول الله عليه
وقد بنى رسول الله عليه حضوصيته تلك البقعه في اثار فقال ان الايمان ليارز
الى المدينة كما يارز الحية الى جحرها وقال ان المدينة تنفي الخبث كما تنفي
الكير خبث الحديد وقال ان الدجال لا يدخلها وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة
الرسول علم لانهم هم المخصوصون بالعرق الطيب واسباب الفرقان عليهم
السلام الى اثار كريمه فعليكم التعلق بكتاب الله تعالى وعترتي فانهم لن تضلوا
بعدي ولكنا نقول بان هذه امور زايدة على الاهليه وما ثبت به الاجماع
حجة لا يوجب اختصاص شيء من هذا الان الاهليه وما ثبت به من صفة
الوساطة والشهادة والامر بالمعروف انما تحقق بزمان دون زمان ومكان
دون مكان فلا يقوم قوم وتثبت لهم الحكم بالاجماع لتحقيق
بقاء حكم الشرع الى قيام الساعه وذلك لا يتم هاهنا يجعل اجماع اهل كل
عصر حجة كاجماع الصحابه واما الاهلية التي اتفقوا على اشتراطها هي
ان يكون من ينعقد بهم الاجماع عاقلا بالغا مسلما عدلا لاحتمال في الاحكام
الشرعيه وان يكون من اهل السنه والجماعه وانما شرطت هذه الشرايط
لانا عرفنا كون الاجماع حجة بالدلايل السمعيه بطريق الكرامة لهذه الامة
لقوله عليه السلام خير امة اخرجت للناس في قوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا فلكونوا شهداء على الناس فلذلك لا بد ان يكونوا من اهل
الخطاب واهل الشهادة والكرامة لا يحلوا تحت النصوص الدالة على
كون الاجماع حجة بطريق الكرامة فلذلك لا بد من البلوغ والعقل
لتوجه الخطاب ولا بد من صفة العدالة والاسلام لاهلية الشهادة
مطلقا واما اشتراط صفة الاجتهاد فلان الاجماع انما يحتاج اليه

بطريق الخصوص في موضع لا نص فيه ولا بد من اهل الاجتهاد ليعرف التميز من
وصفه هو علة الحكم في المنصوص عليه وبين غيره ويعرف التمييز بين الراوي
الذي يصلح للرواية ومن لا يصلح واذا كان كذلك خلا فايدة في اشتراط اجتماع
العوام ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد من طلبة العلم الا فيما يستغني عن الراي
لنقل القرآن لان العلم لا يحصل بقول الجاهل في احكام الفقه لو خالف في نقل القرآن فهو
معتبر لان ثبوت القرآن بالنقل فلا مدخل للراي فيه وكذلك في نقل المقادير التي
لا مدخل للراي فيها واما اشتراط كونه من اهل السنة والجماعة فلان صيرورة
اجماع الامة حجة للكرامة وصاحب البدعة ليس من اهل الكرامة وذكر شمس
الائمة السرخسي رحمه الله قال بعض مشايخنا ضلل هو فيه لا اعتبار
بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان خلاف النص فهو
باطل وفيما يروي ذلك يعتبر قوله وما يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل
الشهادة قال رضي الله عنه والاصح عندي ان كان متهما بالهوى ولكنه غير
مظهر له فالجواب هكذا اذا كان مظهر الهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان
الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فان شهادته تقبل لانتفاء تهمة
الكذب فهم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا فلا يتهمون بالكذب في الشهادة
قاله محمد وهذا يدل على انهم لا يوثمون في احكام الشرع ولا معتبر بقولهم
في الاجماع فان الخوارج يقولون الذنب منه كفر وقد كفروا الكثير من الصحابة الذين
عليهم مدار احكام الشرع ولا دري اعتقادهم فيهم انهم لا يعلمون احكام الشرع
منهم لانهم يعتقدون كفر الناقلين فيبقون كأهلين واهليه الاجماع للعلماء
وهم جهال فلا اعتبار بقولهم في الاجماع كذا ذكره وكذا ذكره في الميزان ايضا فقوله
بهذا ان قيد قوله فيما سبوا به الى الهوى انما وقع على قول البعض فقول
فقد اختلف العلماء في هذا الفصل بهذا من قبيل الشرط لما ذكر ما قال الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله اذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق
اهل عصر آخر بعدهم على احد القولين فقد قال بعض العلماء هذا لا يكون
اجماعا وعندنا هو اجماع وللثاني بمنزلة الخبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير

غير موجب للعلم قال رضي الله عنه وكان شيخنا الامام شمس الائمة الحلواني
رحمه الله يقول هذا على قول محمد ويكون اجماعا فاما على قول ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لا يكون اجماعا فان الرواية محفوظة عن محمد وان قضاء
القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان هذا فاختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم
ثم اتفق من بعدهم انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد
وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ينفذ قضاء القاضي به لشبهة الاختلاف
في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الاول
والاوجه عندي ان هذا الاجماع صحيح عندنا جميعا للدليل الذي دل على
ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة
الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا على اعتبار هذه الشبهة يكون
قضاؤه في مجتهد فيه فلهذا نفذه ابو حنيفة من قال انه لا يكون
اجماعا ان الحجة اجماع الامة والذي كان مخالفا في الصدر الاول من الامة
وبموته لا تبطل قول فلا يثبت الاجماع بدون قوله الا ترى انه لو بقي
حيا الى هذا الوقت لم ينعقد الاجماع بدون قوله فكذلك اذا كان ميتا لان اعتبار
قوله الدليلة لا لحياته ولانه لو ثبت الاجماع بدون قوله لوجب القول بتضليله
ولا يظن احدا يقول بهذا لان ابن مسعود رضي الله عنه قال في تعليم دوي الارحام
على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف قوله ووجه قولنا ان المعتبر
اجماع اهل كل عصر لما بينا ان المقصود كون احكام الشرع محفوظة وان ثبوت
هذا الحكم باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصفة الشهادة وذلك
مختص بالاحياء من اهل العصر دون من مات قبلهم وجعل هذا الاجماع بمنزلة
التقرير من رسول الله عليه السلام ان لو عرض عليه الفتوى ومعلوم انه لو عرض عليه
الفتوى فعال الصواب بهذا فانه تثبت الحجة به قطعا ولا يضلل القائل بخلافه
قبل هذا التنصيص فكذا هذا لا يضلل القائل بخلافه قبل هذا الاجماع الا ترى
ان اهل قباء كانوا يصلون الى البيت المقدس بعد ما نزلت فرضية الى الكعبة
حتى اتاهم آت واخبرهم فاستداروا الى الكعبة وجوز رسول الله عليه السلام صلوتهم

ان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ قوله واذا انتقل اليه اجماع السلف
باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وذلك كنقل اجماعهم
على فرضية الصلوة الخمس وفرضية الزكوة بعد وجود شرائطهما فان
قلت فرضية هذه الاشياء ثابتة بعبارة الكتاب فلا حاجة بنا الى اثباتها
بالاجماع قلت قد مهدت العذر عن هذا في بيان سبب الاجماع
فليطلب هناك قوله واذا انتقل الينا بالافراد وذلك نحو ما يروى عن
عبيدة السلماني رضي الله عنه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلعم على شيء
كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر
وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ومن الناس من انكر ثبوت نقل
الاجماع بخبر الواحد لان الاجماع يوجب العلم قطعا وخبر الواحد لا يوجب ذلك
وهذا خطأ بين فان قول الرسول الله علم موجب للعلم ايضا ثم يجوز ان تثبت
ذلك بالنقل بطريق الاحاد على ان يكون موجبا العمل دون العلم فكذا الاجماع
يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الاحاد على ان يكون موجبا العمل دون العلم
والله اعلم فلنشرع الان في بيان القياس وزواهر جواهر
المقاييس اعني محل نفوذ المرء من بضاعته ومضمار عوز جهده في
صناعته فنقول وبالله التوفيق وهو الاجابة حقيق

باب القياس

القياس مصدر ورد استعماله
من الباب الثلاثي المجرد والمتشعبة تقول قايس يقيس قياسا و
قايس يقايس مقايسة وقياسا كالبدار من بدر وبادر وكالنفار من
نفر ونافر والكلام ههنا في ستة مواضع في تفسير القياس لغة وفي
تفسيره شرعا وفي شرطه وفي ركنه وفي حكمه وفي دفعه لان الكلام لا يصح
الا بمعرفة معناه بحسب الوضع والاصطلاح لانه لو لم يكن للفظ معنى
لا يفيد كلاما لان الكلام بالافادة والافادة بالمعنى واذا لم يكن مفيدا
كان هملا وصار كنعيق الغراب ولا يوجد الا عند شرطه لان مشروط الشيء
ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلا يتصور وجود المشروط بدون الشرط اذ

اذ لو وجد بدونه لا يكون متوقفا عليه فيلزم ان يكون متوقفا عليه ولا
متوقفا عليه في حالة واحدة وهذا محال ولا يقوم الابر كنه لان ركن الشيء
غير ذلك الشيء وثبوت الشيء بدون ركنه محال ولا يشرع الا لحكمة والا
يدخل في حد العبث لان الشيء انما يخرج عن كونه عبثا اذا كان له عاقبة حميدة
فاذا لم يكن له حكم لم يكن له عاقبة حميدة فيكون عبثا ثم لا يبقى الا الدفع لانه
اذا ظهر العجز قاس عن الدفع حينئذ يثبت موجب القياس فلما انحصرت
وجوه احتياج القياس الى هذه الاشياء من غير زيادة ولا نقصان ظهرت
فايدة الحصر بهذه الاشياء اما تفسيره لغة فانه عبارة عن التقدير يقال
الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا يسمى الميل مقياسا ومسبارا ومنه قول الشاعر خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه
لا يقاس بك واما تفسيره شرعا فقد ذكر في ميزان الاصول قد اختلفت
عبارات الفقهاء فيه فقال بعضهم هو تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو
نظيره وهذا فاسد لان حكم الاصل من الحل والحرمة وعلته وصف الاصل
والانتقال على الاوصاف والتعدية محال ولان ثبت مثل حكم الاصل بمثل
علته في الفرع ولان القياس يجري بين المقدرين بان يقاس المعدوم بعد
الوجود بالمعدوم الذي لم يوجد كما يقاس زوال العقل وعدمه بسبب
الجنون بعدم العقل في الطفل في حق سقوط الخطاب لمعنى جامع بينهما
وهو العجز عن فهم الخطاب وادآء الواجب وذكر الاصل والفرع في المعدوم
قبيح لان الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على
غيره والمعدوم ليس بشيء ولان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم
بالسبق والتاخر لا يصح والحد الصحيح فيه ان يقال القياس ابانة مثل
حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اذا ذكرنا لفظ الابانة دون
لفظ الاثبات والتحصيل لان اثبات الحكم وتحصيله وايجاده فعل الله تعالى
فهو المثبت للاحكام اما القياس ففعل القايس وهو تبيين واعلام
ان حكم الله كذا وعلته كذا وهما موجودان في الموضع المختلف فيه وانما

ذكر ما مثل الحكم لان غير الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف
للاصل فلا يتصور في غيره وكذا العلة وصف الاصل ولكن يوجد في الفرع
مثل حكم الاصل لمثل تلك العلة وان شئت قلت تبين مثل حكم المتفق
عليه في المختلف فيه لمثل علته ولكن المتقنين من علمائنا رحمهم الله استعملوا
لفظ التعدية بطريق المسامحة والتجوز وهذا غير بعيد لما ان المجاز
لما جاز استعماله في الاوصاف التي تضاف الى الله تعالى كالغضب والاستحياء
فلان يجوز استعماله في الفاظ الفقهاء بالطريق الاولى لما ان مرادهم من
التعريفات تفهيم المتعلمين ما هو المقصود من الكلام فيجوز ان يكون
بما استعملوه اقرب الى فهمهم وقال شمس الائمة السرخسي رح القياس
تفسير وهو المراد بضيعته ومعنى وهو المراد بدلالته مثل الضرب
فان له تفسيرا هو المعلوم بصورته وهو ايقاع الخشبة على جسم وحي
وهو المراد بدلالته وهو الايلام فاما تفسير صيغة القياس فهو التقدير
على ما ذكرناه بهذا تبين ان معناه لغة في الاحكام رد الشيء الى نظيره
ليلحق مثلا له في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته ولهذا يسمى ما يجري
بين المناظرين مقايسة لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الجادثة
مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما واما المعنى الذي هو المراد بدلالته
وهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع وذلك ان الله تعالى ابتلانا
باستعمال الرأي والاعتبار بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وجعل
ذلك موضوعا على مثال ما يجري بين العباد مما شرعه من الدعوى و
والبينات فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى واحكامه بمنزلة
الشهود في الدعاوي والوصف في النص شهادته بمنزلة شهادة
الشهود ثم لا بد من صلاحية الشاهد المسائيد بكونه حرا عاقلا
بالغا فلذلك لا بد من صلاحية النص بكونه شاهدا بكونه معقول
المعنى ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها فلذلك لا بد من صلاحية
الوصف هو بمنزلة الشهادة وذلك بان يكون ملائما او مؤثرا فيه على ما

كلفظ

موصوعا

بما

لشهود

مانبين ولا بد مما هو قايم مقام الطالب فيه وهو القايس ولا بد من مطلوب
وهو الحكم الشرعي فالمقصود تعدية الحكم الى الفرع ولا بد من مقضي عليه
وهو عقد القلب لترتب عليه العمل بالبدن ان كان محاج نفعه وان
كان محاج غيره فلا بد من خصم هو كالمقضي عليه من حيث انه يلزمه الانقيا
له ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات ولا
يقال بانه كيف يصلح قاضيا وهو مقضي عليه لانا نقول بانه مقضي يكون
هذا الحكم اثرا لهذا الوصف المؤثر وكونه لازما على البدن ويلزمه عقده
على الكل ضرورة باعتبار عموم هذا الحكم جميع المكلفين فيترتب عليه
وجوب عمل البدن بناء عليه لانه مكلف كسائر المكلفين كالقاضي يقضي
بثبوت الرمضانية ويلزمه ايضا بطريق الضرورة لعموم هذا الحكم جميع
المكلفين والقاضي منهم فينتا وله ايضا ثم بعد اجتماع هذه المعاني يمكن
المشهود عليه من الدفع كما في الدعوى يمكن المشهود عليه من الدفع بعد
ظهور الحجة فان تمام الالزام انما يتبين بالعجز عن الدفع فتقول عرفنا
شرطه وانما قدم الشرط على غيره لان وجود الشيء شرعا انما يكون
بعد وجود شرطه فكان وجود الشرط مقدما على وجود المشروط كالطهارة
للصلوة والمالية للبيع فلذلك قدمه لان كل ترتيب اوجب طبعا وجب
وضعا ثم الشروط خمسة وهذه الاربعة المذكورة في الكتاب والخامس
ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص اما الاول فهو
ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا بنص آخر وانما اشترط هذا لان التعليل
لتعدية الحكم الى محل آخر وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص فكان
هذا تعليلا في معارضة النص لرفع حكمه والقياس في معارضة النص
باطل مثال ذلك ان العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص وفي نصاب
الشهادة بين رجلين او رجل وامرتين وذلك تخصيص على ان الاصل ما كان
من الحجة لاثبات الحق هذا العدد ثم خص رسول الله عليه السلام خزيمة بقبول
شهادته وحده وكان ذلك حكما يثبت بالنص اختصاصه به كرامة له

الثبت

فلا يجوز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهاده غير خزيمة من هو
مثله او دونه او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته وكذلك
اشتراط الاجل في السلم فانه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصا و
هو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم فلا يجوز المصير فيه الى التعليل حتى يجوز السلم حالا بالقياس
على البيع بعلة انه نوع بيع لان الاصل في جواز البيع اشتراط قيام المعقود
عليه في ملك العاقد وقدرة على التسليم حتى يبيع ما لا يملكه لم اشتراه
فيسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم رخصه بالنص وما ورد ان
النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم واما الثاني
فهو ان لا يكون معدولا به عن القياس فاشترط هذا لما حتنا ان اثبات الحكم
بالقياس فاذا جاء النص مخالفا للقياس لم يصح اثباته كالنص النافي لا
يصلح للاثبات مثاله وجوب الطهاره بالقهقهه في الصلوة حكم معدول
به عن القياس لان الحدث اسم خارج خبيث والقهقهه ليست كذلك
فلا يكون حدثا وان الحدث يستوي فيه حال خارج الصلوة فلا يكون
حدثا حال داخل الصلوة ايضا كسائر الاحداث الا ان هذا الحكم ثبت
بالنص بخلاف القياس فلا يجوز قياسا للتعليل حتى لا تتعدى الحكم الى
صلوة الجناره وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلوة مطلقة وهي
ما يشتمل على جميع اركان الصلوة وكذلك بقاء الصوم مع الاكل
والشرب ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم
يتعدم بالاكل مع النسيان في الركن هو الالف عن اقتضاء الشهوات و
ادآء العباده بعد فوات ركنها لا يتحقق فعرفنا انه معدول به عن القياس
فلم يجز تعديه الحكم فيه الى الخطا والمكره والنايم بصب الماء في حلقه
بطريق التعليل وعلى هذا قلنا من سبقه الحدث في خلال
الصلوة فانه يتوضا ويبني على صلوته بالنص وذلك حكم معدول به عن
القياس وانما ورد النص في القيء والرعاف ثم جعل ورود في سائر الاحداث

الموجب الاغتسال الموجبة للوضوء لمشاركتها في ايجاب الوضوء من كل وجه
ولم يجعل ورود في الحدث الموجب للاغتسال لتحقق المغايرة فيما بينهما
واما الثالث فهو ان يتعدى الحكم الشرعي الى غيره هذا شرط واحد اسما
واما في الحقيقة فهو شروط خمسه واشترط هذا لان المقايسه انما تكون
بين شيئين ليعلم بها انهما مثلان فلا تتصور الا في شيئين
مختلفين ومحل الانتقال شرط كل فعل وقول لمحل هو فيه فانه شرط
ليكون صدقه ضربا وقطعه قتلا واشترط كونه حكما شرعيا لان الكلام في
القياس على الاصول الثابتة شرعا وبمثل هذا لا يعرف الا حكم الشرع ثم شرط
ههنا التعدي بقوله وان يتعدى لان التعليل بالعله القاصره لا تجوز عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله على ما مر في بيان حكم القياس وشرط الحكم الشرعي
لانه لا يجوز القياس في الحكم اللغوي ولذلك قلنا لا يجب الحد في
سائر الاشربه سوى الخمر بشرب القليل مما لم يسكر واشتغال الخصم بتعليل
نص الخمر لتعدية الحكم او لاثبات المساواة فاسد لان اثبات هذا الاسم
لسائر الاشربه لا يكون الا بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون
معاني الاسماء المشتقه معتبره في وضعها حتى اذا وجد مثل ذلك المعنى
في موضع اخر ثبت الحكم المتعلق به بناء على وجود ذلك المعنى وان اهل
اللغة وضعوا الخمر لغير يخامر العقل بشربه ولهذا لا يسمى العصير به
قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الاشربه متساويه للخمر في المعنى فيثبت
الحكم المتعلق بشرب عين يخامر العقل اي يستره قلنا هذا فاسد
لان الاسماء الموضوعه للجمادات او لذوي الروح من الاجناس المقصود بها
تعريف المسمى لا تحقيق ذلك الوصف في المسمى بمنزلة اسماء الاعلام مثل
زيد وعمرو وان كان للواضع في ذلك المعنى مع التفات في ابتداء الوضع
كالعقل والنهيه والحر في دلالة المنع وكالفار وره في دلالتها على
استقرار المايع خصوصا اسما كالمسيار والمكلسيه وغيرهما من المشتقه
ولكن وضعه لا لتفهيم هذه المعاني للسامع بل هي من باب المناسبه بين الاسم

والمسمى فاذا لم يطرد مثل هذا الوضع حتى لا يقال للباب عقار وان كان
فيه معنى منع بعض الداخلين ولا للقصعة قارورة وان كان يستقر المايع
فيها وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح وما هذه الدعوى الا نظير
ما حكى عن بعض الموسوسين انه كان يقول لغيره انا ابين المعنى في كل اسم لغة
انه لماذا وضع ذلك الاسم له فقيل له لماذا سمي الحجر حجرا قال
وهو ضرب من البقول فقال لانه يتحجر اذا ظهر على وجه الارض اي
يتحرك فقيل له لحيتك يتحرك ايضا ولا يسمى حجرا فقيل له لماذا سميت
القارورة قارورة قال لاستقر فيها المايع فقيل له فحوفك ايضا يستقر
فيه المايع ولا يسمى قارورة ولا شك ان الاشتغال بمثل هذا في الاسماء
الموضوعة مكون من نوع الجنون فهذا تبين رحمه الله ان في اوضاع
اللغة في اسماء الاجناس لا يعتبر معنى الوضع في موضع اخر اصلا فكذلك
لا يعتبر معنى محامرة العقل كما يستتر في موضع اخر من سائر الاشربة
لاطلاق اسم الخمر كما لا يسمى لكل مانع عقلا وفهيه والا يلزم وضع اسما
الاجناس بالقياس وذلك لا يجوز بالاتفاق وشرط ان يكون حكم النص
في الفرع بعينه قوله بعينه يتعلق بالحكم اي الحكم ينبغي ان يثبت
في الفرع كثبوته في الاصل من غير تغير فلذلك قلنا ان ظهار الذمي
لا يصح لان حكم الظهار في حق المسلم وهو الاصل ان يثبت به حرمة
متناهية بالكفارة فلو قلنا بصحته في حق الذمي وهو الفرع بالتعليل
كما ثبت حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتناهية بالكفارة فان الذمي
ليس من اهل الكفارة اصلا لما فيها من معنى العبادة والكافر ليس باهل لها
فيتغير الحرمة موبدة فيتغير حكم الاصل في الفرع وشرط ان يكون حكم
الفرع نظير الاصل فلذلك قلنا ان الخاطئ والمكره لا يلحقان بالناسي
لان عذر الخاطئ لان عذر الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير من حيث ترك
المبالغة في الحفظ وعذر المكره باعتبار صنع هو مضاف الى العباد فلا
يلحق بالناسي الذي نشأ من قبل من له الحق فلا يتقايسان لانهما مختلفان

كما فرقنا بين صلوة المريض في بيته وصلوة المقيم قاعدا باتفاق لهذا قلنا
ايضا لا يلحق اليتيم بالوضوء في عدم اشتراط النية لان اليتيم ليس من اهل
وجوب التطهير غسلا فلم يكن تطهيره شرطا ان لا يكون النص في الفرع
فلذلك قلنا ايضا ان الحالف لا يتعدى حكم كفارة الغسل الى كفارة الظهار
واليمين في اشتراط ايمان الرقبة لان في اليمين والظهار ثبت اصل العمل به وهو
قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة وقوله ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
فتقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد وذلك لا يجوز بالتعليل فكان مذهب الخصم
غلطا من وجوه احدها انه جعل العلة معارضة للنص وذلك لا يجوز و
الثاني انه غير النص المطلق والنص المطلق واجب العمل بعمومه على ابهامه
ما ابهم الله والثالث ان القياس انما يصار اليه عند العجز عن العمل
بالكتاب او السنة فلما كان فيه نص ممكن العمل لا يصار اليه فيبطل العمل
بالقياس لانعدام اوانه وذلك قلت لا يتعدى حكم مصرف الزكوة
الى مصرف سائر الصدقات من صدقة الفطر والكفارة وغيرهما في اشتراط
الايمان لان في الفرع نصا يجوزها من غير اشتراط الايمان وهو قوله تعالى
لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان
تبروهم وتقسطوا اليهم والصدقة مبرة قال قلت هو نص عام
يتناول الزكوة وغيرها فلم اختص به غير الزكوة من الصدقات قلت
لو خلينا بهذا النص ومجرد النظر لقلنا بالجواز في الجميع الا ان خبر
معاذ رضي الله عنه خص الزكوة باشتراط الايمان في المصرف وهو قوله
خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم والضمير في فقرائهم يرجع الى ما
يرجع اليه ضمير اغنيائهم وهم المسلمون لان الزكوة انما يؤخذ من
قال قلت كيف خص عموم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
بخبر الواحد وهو جب العام قطعي عندنا وموجب خبر الواحد ظني
ويشترط في المخصص كونه مساويا للعام في ايجاب الحكم قلت هذا

الذى ذكرت من كون موجب العام الوقت طبعا فى الخاص الذى لم يخص منه شئ
فاما اذا خص منه شئ فكان موجبه وموجب خبر الواحد سواء بل الخاص منه و
لهذا خص فيما بقى بالقياس ثم هذا النص اعنى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
خص منه العالد والولد بالاجماع فيخص الكافر بخبر الواحد فى مصرف الزكوة
فيبقى غير الزكوة على ما يقتضيه عموم قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين
لم يقاتلوكم الآية اما الرابع مجهول فيبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان
قبله واشترط هذا لان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه قال
الاستاذ المحقق محمد الدين البابرتى رض الله عنه كيف اشترط هذا ولا يصح
القياس لا بعد تغير حكم النص قبل التعليل كان على وجه الخصوص وبعد
التعليل يصير على وجه العموم والعموم يخير الخصوص فكان النص متغيرا من الخصوص
الى العموم بيانه ان قوله تعالى اوجبا احد منكم من الغائط كان خاصا
فى الخارج من السبيلين فبعد ما علمنا هذا النص قلنا ان المعنى المؤثر
فى هذا خروج النجاسة من بدن الانسان فعدم حكمه حتى نحته الفصد والحجامة
وكل جاسة تخرج من بدن الانسان فكان كل خارج نجس من غير السبيل ناقضا
للطهارة كما ينقضها الخارج من السبيلين فحاجة من التأويل لما هو المذكور فى
الكتاب قال رحمه الله تأويله ان يتغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبل
وذلك نحو ما قاله الشافعى رض فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
حيث عمل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما فكان يفهم هذا
من النص من المنصوص قبل التعليل حتى لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة
بالاباحة كذلك قوله فى حد القذف انه لا يبطل الشهادة وهو
تغير ان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة ابدا وقد ابطله
لان وقت المقذوف لا بد بعضه واثبت الرد القذف بدون مدة التعجر
وهو تغير لان الله تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء الآية اثبت الرد بهذا الشرط وهو العجز عن الاتيان باربعة شهداء و
ذلك لا يحصل بدون المدة فاثبات الرد مدة التعجير تغير لحكم النص بالتعليل

والعموم ح

الشافعى رض

منصوص بعد التعليل

بالتعليل وهذه الاشياء صور التعليل الذى حمل به تغيير حكم فى نفسه
وذلك باطل كما ان تغيير حكم النص فى حق الفرع باطل وهو ما ذكرنا فى حق
ظهار الذمى فانا لو صححنا ظهار يلزم تغيير حكم النص فى الفرع ان حكم النص
فى الابل وهو المسلم حرمه الوطى على صفة التأقيت ولو سلمنا فى حق الذى
يكون حرمة الوطى على صفة التابيد فتغير حكم النص فى الفرع ثم نقول ان هذا
قال الشافعى رض انتم تغيرتم حكم النص بالتعليل فى مسائل ان نص الربوا يعم
القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد
بسواء خصصتم منه القليل بالتعليل وكذلك النص اوجب الشاه
فى الزكوة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة
شاة فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق هو المراعى بصورته ومعناه كما
فى حقوق العباد وكذلك اوجب النص الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وقد ابطلتموه بجواز الصرف الى
صنف واحد بطريق التعليل وكذلك اوجب الشرع التغير لاصناح الصلوة
وغير الماء بعسل التمر النجس وغير الوضاع الاحباب الكفارة فى الصوم و
قد ابطلتم هذه الاشياء بالتعليل فاجاب عن هذه الجملة بقوله وانما خصصنا
القليل الى آخره بيان هذا ان فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
بسواء بسواء صدر الكلام لم يتناول بدليل الاستثناء لان الاصل فى الاستثناء
المتصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ولو لم يكن المستثنى
منه بدرج شئ اى فى المستثنى منه ما هو من جنس المستثنى وذلك انما
يتصور فى المنفى لا فى المثبت وعن هذا قال محمد رح فى الجامع اذا قال ان
كان فى هذه الدار الا زيد فعبده حر فاذا فى الدار سوى الرجل دابة
او ثوب لم يحنث وان كان فيها سوى الرجل امرأة او صبى حنث ولو كان
قال الا حمار فاذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث وان كان فيها ثوب
سوى الحمار لم يحنث واذا كان قال الا ثوب فاى شئ يكون فى الدار

يسوى الثوب بما هو مقصود بالامساك في البلد الدور بحيث عرفنا ان
المستثنى منه في معنى المستثنى والمستثنى والمستثنى بعضا حال
التساوي في الكيل واستثناء الحال من العين لا يكون فعرفنا بدلالة النص
ان المستثنى منه عموم الاحوال حال التساوي وحال المجازفة وحال التفاضل
وحد الاحوال لا يتحقق الا في الكثير الذي يدخل تحت الكيل لان التساوي
الا بالمعيار الشرعي وهو الكيل والحالتان الاخريان ينبئ عليهما لان
المفاضلة عبارة عن رجحان احد المثلين على الاخر والمجازفة عبارة عن
الحالة التي لم يعلم انهما متساويان او متفاضلان واما قلنا ان المساواة بالكيل
انما يدل بدلالة رواية اخرى وهو قوله كيلا بكيل مكان قوله الا سواء بسواء وكذا
ذكره الامام فخر الاسلام في اوايل باب القيامة براد لان الكيل مراد بالمثل بالاجماع
فلا يبقى غيره مرادا لان المثل اسم مشترك ولا عموم له في موضع الاثبات كما عرف
في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وقد ذكرنا وجوها اخر في باب
الاستثناء فعرفنا بهذا الكلام ان هذا النص غير متناول لما لا يدخل تحت الكيل
فكانت اباحة البيع فيه ثابتة بقوله تعالى واحل الله البيع فكان اختصاص
التعليل بدلالة النص لا بالتعليل لكن تعليلنا وافق لما خصته دلالة النص
واما الزكوة فنحن لا نبطل بالتعليل شيأ من الحق المستحق لانه تبين خطأ
من يقول بان الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبارة محضة وهي من اركان
الدين وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ومعنى العبادة فيها ان
المؤدي جعل ذلك القدر من ماله خالصا لله تعالى حتى يكون مطهرا للنفس
وماله ثم صرفه الى الفقير ليكون كفاية لهم من الله تعالى فانه وعد الرزق
لعباده بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله
تعالى حتى مثل ما انكم تنطقون مشكوك وهو لا يخلف الميعاد وقد
معلوم ان حاجات العباد تختلف فالامر بايجاد المواعيد لهم من الله سبحانه
كالشاة وبنت المخاض وبنت اللبون وغيرها يتضمن الامر بالاستبدال

ضرورة ليكون المضروم الى كل واحد غير الموجود له بمنزلة السلطان
يجبر الديان على جوائز مختلفة يكتبها لهم ثم يامر واحدا باقرار ذلك له من
مال يسميه بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة واثبت
بضرورة النص ما ثبت بالنص وكرجل له على اخر كر حنطة و
لاخر على رب الدين عشرة دراهم فامر من له الحنطة لمن عليه الحنطة
بقضاء من صاحب العشرة من الحنطة فادى الى صاحب العشرة عشرة دراهم
فقضاها صاحب العشرة يجوز ويسقط حق صاحب الحنطة عن الحنطة
كذا في الطريقة البرهانية عرفنا ان ذلك كان ثابتا بالنص ولكنه كان موافقا
للتعليل قوله لا يحتمله وهو ليس بحجة بل هو حمله فعلية وقعت صفة
للتقدير وهو قوله من مال مسمى وانما الخبر قوله تتضمن الاذن قوله واما
التعليل لحكم شرعي جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ما ثبت جواز الاستبدال
بالنص على ما ادعيتم فما فايدة التعليل حينئذ فاجاب عنه بهذا وتفسيره انا
علمنا لاظهار حكم شرعي وهو صلاحية الشاة لكفاية حق الفقير بخلاف
الصدقات في الامم الماضية فان النار كانت تنزل فيها وتحرق المتقبل من
الصدقات واخلت لهذه الامة بعد ان ثبت بشرط الحاجة والضرورة كما
حل الميتة بالضرورة ثم الصلاحية انما تستفاد في الشاة لكونها صالحة لدفع حاجة
الفقير او لكونها محل الانتفاع او لكونها مالا متقومة وهذه الاشياء موجودة
في سائر المحال فعلل بها هذا الوصف وهو صلاحية الصرف الى الفقير من الشاة
الى سائر الاموال مع بقاء الحكم الشرعي في الشاة كما كان قبل التعليل وهو كون
الشاة صالحة للتسليم الى الفقير فلم يتغير ما هو المفهوم من النص التعليل بسبب
التعليل حتى انا نجوز رفع الشاة لاجل الزكوة كما نجوز دفع القيم بخلاف ما قاله
ان شافعي رحمه الله في الاطعام حيث لم يجوز الكفارة بالاداء بعد التعليل بالتمليك
فكان التغيير فيما قاله لا فيما قلنا قوله يدوام يده عليه اي يدوام
يد الفقير على محل الصرف وهو الشاة بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد لان
الصدقة تقع في كف الفقير قال الله تعالى ياخذ الصدقات فلما ذكر هذا

في كف الرحمن قبل ان تقع في

هذا لبيان ان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة كما قال تعالى في قوله
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله عليه السلام لدوا للموت وابنوا للخراب فكان قبض الفقير بمنزلة القبضين فالقبض الاول لله تعالى
الثاني لنفسه كمن ملك احدا دين نفسه الذي على الغير وسلطه على قبضه فانه
يصح مع ان تمليك الدين من غير من عليه الدين لا يصح لما ان قبض الوكيل
المتملك بسبب التسليط يصير بمنزلة القبضين فكذلك ههنا واما التكبير فما وجب
لعينه بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان منه لانه من
ظاهر البدن من وجه فوجب فعله والثناء آلة فعلية فصار حكم النص ان يجعل
لكونه ثناء مطلقا بخلاف قوله اللهم اغفر لي وغيره لانه مشوب بالسؤال
فلم يكن ثناء وخالصا تاما في كونه ثناء مطلقا يشاركه سائر الاثنية فعديناه
الصلاحية من التكبير الى سائر الاثنية مع ابقاء حكم النص على ما كان قبل
التعليل في التكبير كما هو حكم القياس فلا يكون تغييرا وكذلك استعمال الماء
ليس بواجب لعينه بل المستحق ازالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملا
الثوب اصلا يلزمه الغسل ثم في ازالة النجاسات شارك الماء سائر
المايعات الطاهرة بل بعضها اقلع للنجاسة من الماء كالخل فلما جاز بالماء لعلة
القلع جاز بغيره عند وجود تلك العلة مع ابقاء حكم النص بعينه وهو كون
الماء آلة صالحة للتطهير ولا يلزمنا عدم جواز ازالة الحدث بسائر المايعات
بل الازالة لا بد لها من مزال ولا يعقل مزال في باب الحدث فان اعضاء
المحدث طاهرة حتى لا يتنجس الماء القليل اذا ادخل المحدث او الجنب يده
في الاناء للاغتراف فما اذا ادخل يده او رجله في الاناء المتردد يصير الماء
مستعملا لانعدام الضرورة كذا في فتاوى قاضيخان ولو كانت الاعضاء محكوما
بالنجاسة لتنجس الماء في الصورتين وكذلك جاز الاكل باليد فكان ما ثبت
من النجاسة في هذه الاعضاء غير متذكر بالعقل ولكن فيها مانع حكمي من

ز مهمل
ح حصول

ادا الصلوة غير معقول وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى
فلا يتعدى الى غيره لما ذكرنا في مسئلة القرفة ان كل ثبت غير معقول المعنى لا يتعدى
الى غير فان قيل اذا لم يكن معقول المعنى وجب ان يشترط النية في الوضوء
لتحقيق التعبد كما في التيمم قلنا ان الذي لا يعقل المعنى فيه هو مزيل الحدث
عند استعمال الماء في اعضاء المحدث فاما الماء في كونه مزيلا للحدث اذا استعمل في
المحل معقول المعنى فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة بخلاف التراب
فان استعماله تلويث وتغيير وانما الشرع كسباه صفة التطهير حال ارادة الصلوة
فاخر قاله وكذلك حكم النص في الوقاع فانه آلة صالحة للفطر لعين الوقاع بل لاستعمال
آلة الفطر المدعو اليها طبعا عن قصد بدلالة انها سميت كفارة والافطار لكفارة
الجماع والكفارات انما اضيفت الى اسبابها كالحدود وبدلالة انه اذا جامع
ناسيا لم يجب كفارة الافطار ولو كانت الكفارة حكما متعلقا بعين الجماع لما
اختلف الحكم بين النسيان والقصد كما في الزنا بعد التعليل تبقى الصلاحية على
ما كان قبله حتى لا نقول ان الجماع من قصد ليس بموجب للكفارة فلا يكون تغييرا
قول وبهذا يتبين هذا اللفظ متصل بقوله بعد الوقوع به تعالى
بابتداء اليد يعني لما ثبت ان الواجب حق الله تعالى خاصة كان اللام في قوله تعالى
للفقراء لام العاقبة لا للاستحقاق كما زعمه الشافعي بانه للاستحقاق فلذلك
لم يجز الصرف الى صنف واحد فيقول الله تعالى نص على الاضافة الى الاصناف
الثمانية فكان صنف واحد بطلان تنصيصه كما ان مراعاة حص لزيد وعمرو كان
القصر على احدهما ابطالا تنصيص الموصى فاجاب الشيخ عن هذا بقوله وبهذا
يتبين ان اللام لام العاقبة اذ لما ثبت ان الصدقة تقع لله تعالى ثم للفقير كانت
اللام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
في ذكر الصدقات اشارة الى ما قلنا ان الصدقة تسمى صدقة بعد
الاخراج لله تعالى ولهذا لم يقل انما الاموال للفقراء قول ولانه
ايصرف اليهم بعد ما صار صدقة يعني وليس يلزمنا ان اللام ههنا للملك والنص
يقتضي ان يكون الصدقات حق الفقراء وعندنا كذلك ايضا ولكن المال انما يصير

جد فقه بعد الاداء الله تعالى ثم صار راسا مستحقا بلام التمليك معنى واحدا المعنى شملهم
وهو الحاجه وان اختلف اسباب ذلك المعنى من الفقر والمسكنه والغرم والعمل
فصار وا بمنزله شخص واحد بالنظر الى اتحاد ذلك المعنى فصار واحد منهم بمنزله جزء
جزء الكعبه في حق الصلوة لشمول المعنى الواحد على جميعهم كما شمل معنى الكعبه على
اجزائها وهو كونها قبلة فتجوز هناك كل جزء من اجزاء الكعبه ان يكون قبلة للصلوة
فكذلك ههنا وهذا كما قلنا ان اداء كفارة اليمين الى مسكين واحد في عشرة ايام
يجوز لما صار حكم النص ان المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارات اليهم وهذا
الحكم باق في المنصوص بعد التعليل كما كان قبله ولكن ثبت بدلالة النص بالتنصيص
على صفة المسكنه في المصروف اليه ان المطلوب سد الخلة وعلم يقينا بتجرد الحاجه
بتجرد الايام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خلات وهو ثابت
بالصرف الى مسكين واحد في عشره ايام كما ثبت بالصرف الى عشرة مساكين واما
بيان القسم الخامس فيما قاله علماؤنا رحمهم الله لا يجوز قياس السبع سوى الخمس
الموذيات على الخمس المنصوصه بطريق التعليل في اباحة قتلها للمحرم وقال
في الحرم لان في النص قال خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم واذا تعدى
الحكم الى محل آخر يكون اكثر من خمس فكان في هذا التعليل ابطال لفظ من الفاظ النص
وخلاف حكم الربوا فان النبي عليه السلام لم يقل الربوا في ستة اشياء ولكن حكم الربوا في اشياء
فلا يكون في تعليل ذلك النص ابطال شيء من الفاظ النص قوله واما ما جعل
علما على حكم النص ركن الشيء وانما يقوم القياس بالوصف المؤثر وهو الوصف الذي
جعل علما على حكم النص اذا علم العلة التي بها ورد حكم النص عرفنا ان الحكم هو الاثر
الثابت بالعلة من الحل والحرمة والجواز والفساد ثم انما يسمى العلة علما لما ان المثبت
للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى وعلل الشرع امارات في الحقيقة لا موجبات
فكانت العلة علما اي معرفا بان حكم الشرع بهذا الوصف لا موجب للحكم وذكر
في ميزان الاصول ان على قول مشايخ العراق ان الحكم ثبت في المنصوص عليه بعين
النص لا بالعلة وانما العلة وضعت للدلالة على ثبوت الحكم في الفروع فكانت
تلك العلة علما على وجود الحكم ودليلا على ثبوته في الفرع لانه لاحظ لها في اثبات الحكم

الحكم في المنصوص عليه وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول الشافعي ان الحكم في
المنصوص عليه ثابت بالعلة فكانت العلة علما وامارة على ثبوت الحكم في كل موضع
وجد مثل تلك العلة على ما قال ملتقى اصحابنا رحمهم الله ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم قوله ما اشتمل عليه النص اي ذلك الجنس من الشيء الذي اشتمل عليه النص ثم
ذلك الاشتمال تارة يكون من حيث الصيغه كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل والفضل ربوا وصيغه هذا النص تشتمل على ما ذكرنا من علة النص بالكيل
والجنس فان الحنطة شيء مكيل ومجانس لحنطه يقابله وتشتمل ايضا على ما ذكره الشافعي
من العلة بالطعم وتشتمل ايضا على ما ذكره مالك من العلة بالاقتيات والادخار
وتارة يكون ذلك الاشتمال من حيث مقتضى تلك الصيغه لا بعين الصيغه كما روي ان
النبي عليه السلام نهى عن بيع الآبق وهو معلوم بالعجز عن التسليم وليس في النص ذلك الا
ان البيع يقتضي بيعا ضرورة والعجز صفته لا صفة العقد لان البائع يعجز عن تسليم
العبد الآبق فكان العجز ثابتا بمقتضى النص لا بعينه وتارة يكون حكما كقول النبي عليه
في التي سألته عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وقد تبين لها حكما بالاستدلال
بحكم آخر وهو التعليل عندنا رحمهم الله في بيع المدبر انه تعلق عتقه بمطلق الموت
فان تعلق حكم ثابت بالتعليق فيكون ذلك استدلالا على حكم على حكم وكل ذلك
صحيح لصحة اثره وكذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي وتم الاختلاف ان جميع
الاوصاف التي تشتمل عليها اسم النص لا يكون علة لان جميع الاوصاف
لا يوجد الا في المنصوص والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة ولا خلاف
ان كل وصف من اوصاف المنصوص لا يكون علة الحكم بل العلة للحكم بعضها
قال الحنطة تشتمل على اوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم فانها
مكيلة موزونة مطعومة مقتاتة مدخرة حبة شيء جسم ولا نقول احد
كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة احد هذه الاوصاف
واتفقوا ان من غير دليل لان دعواه الوصف من بين الاوصاف انه علة
بمنزلة دعواه الحكم انه كذا فكما لا يسمع منه دعوى الحكم الا بدليل فكذلك لا يسمع
منه الدعوى في وصف انه هو العلة الا بدليل ثم اختلف العلماء في ذلك

الدليل الذي يكون الوصف به علة للحكم قال اهل الطرد هو الاطراد فقط من غير
ان يعتبر فيه معنى معقول فتفسير الاطراد عند بعضهم وجود الحكم عند وجود
ذلك الوصف وعند بعضهم هو الدوران اي وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف
وقال ائمة الفقه من السلف والخلف رحمهم الله انه لا يصلح حجة الا بمعنى
يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالة وذلك على مثال الشاهد
لابد من صلاحيته بما يصير به اهلا للشهادة من الحرية والاسلام وغيرها
ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ثم لا
خلاف بيننا وبين الشافعي ان صفة الصلاحية للعلة انما يكون بالملاءمة
ومعناها ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن الصحابة
غير نابية عن طريقته في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية فلا يكون صالحة
الا ان يكون موافقا لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع والعلل
المنقولة عنه صلعم وعن السلف انما كانت باوصاف مؤثرة مستدعية للحكم
الذي يترتب عليها من ذلك قول رسول الله صلعم في الهرة انها من الطوافين
والطوافات لان الطوف علة مؤثرة فيما يرجع الى التخفيف لانه عبارة عن عموم
البلوى والضرورة في سؤرها وقد ظهر تاثير الضرورة في اسقاط حكم الحرمة
اصلا بالنص وهو قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فكان التعليل
بالطوف اشارة الى دفع نجاسته سؤرها من كل وجه كما قال ابو يوسف او
الى اثبات حكم التخفيف في سؤرها كما قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فهو
استدلال بعلة مؤثرة ومن ذلك قول عليه السلام لعمر حين سأله عن القبلة
للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة
مؤثرة في الفطر ضد الصوم وانما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين
فكما ان اقتضاء شهوة البطن بما يصل الى الحلق لا بمقدمته التي تصل الى الفم
وهي المضمضة فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالايلاج او الانزال لا
بمقدمته التي هي القبلة واختلف الصحابة في الجد مع الاخوة فقال ابو بكر
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعامة الصحابة رضي الله عنهم ان

ان الجد كالاب وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما انه لا يحجبهم وهو قولهما وعلة ابن عباس في ذلك وقال لا اتقي الله زيد بن ثابت حيث يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا فهذا استدلال بموثر من حيث اعتبار احد الطرفين بالطرف الاخر في القرب وقال ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا ضمن لشريكه شيئا لانه اعتقه برضاه لان الرضا بالعلة رضا بحكمها والرضا وصف له تاثير في اسقاط الضمان قال الرجل اذا اذن لاخر باتلاف ماله فاتلف لا يكون المتلف ضامنا باعتبار دليل الرضا وهو الاذن وعلل الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة وقال الزنا فعل رجمت عليه والنكاح فعل حدت عليه وهذا منه استدلال في الفرق بوصف موثر اي ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز ان يكون سبب الكراهة ما يجد عليه ولا يجوز ان يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم فعرفنا ان طريق تعليل السلف هو الاشارة الى الوصف الموثر وانه لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله فيه وهو الملاءمة ولكن الخلاف بيننا وبينه في العدالة فقال علماؤنا عدالة العلة تعرف باثرها ومتى كانت موثرة في الحكم المجمل فهي علة عادلة فان كان يجوز العمل بها قبل ظهور التاثير ولكن انما يجب العمل بها اذا علم تاثيرها وعني بالتاثير ان يكون لجنس ذلك الوصف اثر في جنس ذلك الحكم في الشرع كاثر الصغر حيث ظهر في اسقاط الولاية في حق المال بالاتفاق فيظهر فيه في حق النفس وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله عدالة الوصف انما يكون بكونه ضبطا اي موقعا في القلب خيال الصحة للحكم اذا ثبت هذا كان قولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة تعليلا ملائما موثرا امثال الائمة قال للصغر اثر في ايراث العجز والضرورة كالطوف والضرورة تاثير في ايراث السعة لان كل ما طاف اتسع فيه الحكم الشرعي اصله قوله تعالى الا ما اضطررتم واما اسقطت المخايسة عن سؤرها باعتبار ضرورة الطوف العجز ينبغي ان يسقط الولاية عن نفس الصغيرة المورثة للعجز ليقوم غيرها مقامها الكفاية امرها فكان فيه

سنة كما ثبت السنة في سور البقرة بكونه ظاهرا واما التعديل فان لوصف الصغر
اثرا بالاتفاق في اثبات حكم من جنس ذلك الحكم وهو ثبوت الولاية للولي في مال الصغير
فانه ليس للثيابة ولا للبكارة اثر في حق ثبوت الولاية في المال بل الاثر هناك للصغر
بالاتفاق فيستدل به على عدالة الوصف في الحكم المتنازع فيه كعدالة الشاهد حيث
يستدل عليها بكون الشاهد مجانبا لمحظورات دينه فيستدل به على كونه مجانبا عن
الكذب ايضا لانه محظور دينه وجنس ذلك الفعل الذي جانب عنه لكونه محظورا فثبت
عدالته بهذا الاستدلال فكذلك ههنا لما قلنا ان الاصل شاهد والوصف
المستنبط منه شهادته قول لانه يحمل الرد مع قيام الملائمة يعني يجوز ان
يكون ملائما لتعليل السلف ومع ذلك صار مردودا لانعدام عدالته بانعدام اثره
هذا التعليل في صوره اكل في ذلك الحكم في موضع التعليل ان الشيء لا يبقى مع فوات
ركنه وقد انعدم اثر هذا التعليل في صورة اكل الناسي الصيام حيث لا يفسد صومه
لانعدام حكم هذا التعليل مقابلة الخبر فلذلك اشترطت العدالة حيث لم تختلف حكم
التعليل في موضع من المواضع بعدالة الشاهد انما تثبت اذا لم يوجد منه ما ينافي
العدالة في موضع من المواضع قوله وما صارت العلة عندنا علة باثرها فقط وما
على القياس الاستحسان اذا قوي اثره فان قيل يشكل على هذا الشهادة فان
الاستحسان
الرأي يترجح على الشاهد بقوة الاثر في العدالة مع ان قول الشاهد انما صار حجة بالعدالة
مع ان قول الشاهد انما صار حجة بالعدالة فلم قلتم الشهادة ما صارت حجة
بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام وانما العدالة شرط لظهور الصدق
على ان القوة والزيادة في العدالة لا تكون الا بعد وجود اصلها وهو الاجتناب
عن محظورات دينه وهو شيء واحد فلا يترجح الشيء على نفسه فاما التاثير فمختلف
فجاز ان يوصف التاثير بالقوة والضعف بمقابلة الاخر فيوجد الاقوى فيحتاج
في هذا الى معرفة القياس والاستحسان اما القياس فهو ما مر تفسيره لغة و
شريعة واما الاستحسان لغة فعبارة عن اعتقاد الشيء حسنا يقول الرجل
استحسنت الشيء اذا اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح او معناه طلب
الاحسن للاتباع الذي هو مامور به كما قال تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول

القول فيتبعون احسنه وهو في لسان الفقهاء عبارة عن العمل بالاجتهاد وغالب
الرأي في تقدير ما جعله الشرع مرجوعا اليه ادآء نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى
متاعا بالمعروف حقا على المحسنين اوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط
ان يكون بالمعروف فعرفنا ان المراد ما يعرف استحسانا بغالب الرأي وكذلك
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والنوع الاخر
هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي يسبق اليه الاوهام قبل
انعام التامل فيه وبعد انعام التامل في جملة الحادثة من الاصول يظهر ان الدليل الذي
عارضه فوقه في القوة وان العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين
هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي يسبق اليه الاوهام قبل التامل على
معنى انه يعارض بالحكم عند ذلك الظاهر لكونه مستحسنا بقوة دليله كذا ذكره الامام
شمس الائمة السرخسي فالحاصل ان معنى النص الذي تعلق به الحكم الشرعي
لا يخلو من ثلثة اوجه احدها ان يكون ذلك المعنى جليا غاية الجلاء بحيث يستوي
فيه الفقيه وغير الفقيه في درك ذلك المعنى يسمى دلالة النص والثاني ان يكون في
ذلك المعنى نوع خفاء حتى اختص به الفقهاء بالاجتهاد في دركه للتسارع الى
افهام المجتهدين هذا المعنى لنوع ظهوره يسمى قياسا والثالث ان يكون
ذلك المعنى عام مضاد فيقابل ما يتسارع اليه الافهام ولا يدرك لزيادة
غموضه الا الممارس المتعلغل في قوانين الشرع بتوفيق الله تعالى اياه يسمى
استحسانا ثم لا قوة للظاهر لظهوره ولا للباطن لبطونه وانما العبرة لقوة
الاثر الا ترى ان الدينار طاهر والعقيق باطنه وقد يرجح الباطن بقوة اثره
وهو الدوام والخلود والصفوة عن شوب المحنة تاخر الظاهر الضعف
اثره بالفناء والمحنة فلما قوي الاثر استحسان لعدم القياس لضعف ذلك
لم يكن العمل بالاستحسان من قبيل تخصيص العلة وذكر الشيخ الامام فخر الاسلام
ان كل واحد من القياس والاستحسان على العكس مما احد نوعي القياس مما
ضعف اثره وان كان جليا وهو في عامة الصور والنوع الثاني ما ظهر فساده
واشتهر بمخالفة اثره وهو الذي نحن فيه واما احد نوعي الاستحسان

ما قوى اثره وان كان خفيا وهو في عامة الصور والثاني ما ظهر اثره وخفي
فساده وهو الذي نحن فيه فلذلك قيد ههنا بقوله على الاستحسان الذي ظهر
اثره وخفي فساده ثم ان مشايخنا رحمهم الله تارة عملوا بالاستحسان الذي
ظهر اثره وهو في عامة الصور لقوة اثره كما قالوا اذا دخل جماعة البيت
فتوى بعضهم اخذ المال قطعا جميعا هذا استحسان والقياس ان يقطع
الحامل وحده وهو قول زفر رحمه الله لان تمام السرقة بالاخراج وقد وجد
منه وهذا ظاهر اما وجه الاستحسان فهو ان الاخراج من الكل معنى للمعاونة
به كما في السرقة الكبرى وكذلك لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه
في الحال لم يحنث هذا استحسان والقياس ان يحنث لوجود اللبس حقيقة
وان قل فوجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحقيقه
وتارة عملوا بالقياس وهو هو قليل ومن ذلك القليل من تلى آية السجدة في
صلوته انه يركع بها قياسا ويحتاج ههنا الى ذكر مسايل حتى تستخلص
زبدة الناقد وينبغي الصحيح من الفاسد وفي تتمة الفتاوى رجل تلى آية السجدة
في الصلوة وركع لسجدة التلاوة فالقياس ان يجزيه وبه اخذ علماؤنا وفي الاستحسان
لا وهو قول ابي حنيفة رحمه الله قال القدوري من اصحابنا من قال هذا غلط وقع من الكاتب
والصحيح ان في القياس لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وكذا ايضاح الاصلاح
وللكرخي في عامة النسخ من المبسوط وشرح الطحاوي والتجنيس ونسخ
اصول الفقه على ما ذكرها وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله رجل قرأ آية
السجدة في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة او قرأ شيئا من آخرها بعدها
آية او آيتان الى آخر السورة فهو بالخيار ان شاء ركع بها ينوي التلاوة وان شاء
سجد ثم يعود الى القيام ويختم السورة وان وصل بها سورة اخرى كان افضل
وان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلوته
يسقط عنه سجدة التلاوة لان بعد القدر من القراءة لا ينقطع الفور
ولو ركع لصلوته على الفور وسجد يسقط عنه سجدة التلاوة
وفي السجدة التلاوة او لم ينو وكذا لو قرأ بعدها آيتين اجمعوا على ان سجدة

التلاوة تتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينو التلاوة واختلفوا في الركوع قال
شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده لابد للركوع من النية حتى يتوب عن سجدة
التلاوة واما اذا قرأ بعد السجدة ثلث آيات وركع لسجدة التلاوة ذكر شيخ الاسلام
المعروف بخواهرزاده رحمه الله ينقطع الفور ولا يتوب الركوع عن السجدة وقال
شمس الايمة الحلواني رحمه الله لا ينقطع ما لم يقرأ اكثر من ثلث آيات هذا كله اذا
كان الركوع في الصلوة واما اذا كان الركوع خارج الصلوة فقد ذكر بعد هذا خطوط
فيما قدروا انه يجوز ذلك وفي المبسوط اشارة اليه في التتمة ان الركوع في
الصلوة انما يتوب عن سجدة التلاوة بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يحال
بين التلاوة والركوع ثلث آيات لان الركوع بغير السجدة صورة وان كان يوافقه
في المعنى وهو الخضوع فلا بد من النية ليقوم مقامه وكذا انما يتأدى بالسجدة
الصلبية اذا نوى لان السجدة الصلبية تخالفها حكما لاختلاف سببها قلت
اشتراط النية ههنا مطلقا في السجدة الصلبية للتلاوة بخلاف ما ذكرنا من
فتاوى قاضي خان الصلبية لا يشترط النية للتلاوة اذا لم ينقطع فور سجدة
التلاوة بان لم يقرأ بعدها ثلاث آيات في مبسوط شيخ الاسلام المعروف
بخواهرزاده رحمه الله وانما يتوب الركوع في الصلوة او السجود اذا لم يقرأ بعد
التلاوة ثلث ثلث آيات حتى لو قرأ بعدها ثلث آيات فصاعدا ثم ركع ينوي
عن التلاوة او يسجد سجدة صلبية ينوي بها التلاوة فانه لا يجزيه عن التلاوة
لان سجدة التلاوة صارت دينا عليه لفوات وقت الاداء لان وقت ادائها
وقت وجوبها كما في سائر افعال الصلوة وكذا في المنثور ايضا حاكيا الى
الفتاوى وقال ان قرأ بعد اية السجدة ثلث آيات لا يتداخل السجدتان
بل لا بد من سجدة على حدة فعلم بهذا انه اذا قرأ بعد اية السجدة مقدار
ثلث آيات او اكثر لا تتأدى تلك بالسجدة الصلبية وان نوى بها عن
التلاوة فور وقد مر ما هو القياس لاثره الباطن اي لقوة اثره الباطن
فور وبيان ما هو الثاني اي بيان تقديم القياس على الاستحسان ثم اعلم
ان للقياس ههنا فسادا ظاهرا وهو التمسك بالمجاز فان الله تعالى اطلق اسم

الركوع

الراجع على السجود قوله تعالى وخروا ركعا اى سجدا واطلق اسم
الشئ على اخر انما يكون بعد ثبوت المشابهة بينهما فلما شابهها ينوب احدهما
عن الاخر وهذا فاسد ظاهر للتمسك بالمجاز وللاستحسان اثر ظاهر وهو
ان الله تعالى امرنا بالسجود بقوله اسجدوا واقترب وانه عليه السلام
قال السجدة على من سمعها وعلى من تلاها والركوع خلف السجود فينبغي ان
يادي السجود بالركوع كما لا يادي سجود الصلوة بالركوع مع ان القرب
بينهما اكثر لانهما موجبا تحريمة واحدة وكما لا يادي بالركوع خارج الصلوة
على ما عليه ظاهر الرواية مستحق بجهة اخرى فركوع الصلوة وهو مستحق
بجهة اخرى الى ان لا ينوب وهذا اثر ظاهر لكنه ليس بقوى والدليل اى
للاستحسان فساد باطن وهو القول بعدم الجواز مع حصول المقصود وهو
التواضع الذى وجب الجواز وكان الفساد فيه وهو خلف الموجب عند
وجود الموجب او الحاق غير المقصود بالمقصود فان سجدة التلاوة قربة
غير مقصودة وسجدة الصلوة مقصودة وكان قياسها على سجدة الصلوة
الحاقا لغير المقصود بالمقصود وكان فاسدا والقياس قوة الاثر وذكر ان السجدة
ليست بمقصودة بعينها ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة
بنفسها حتى لا يلتزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع واظهار المخالفة
للذين امتنعوا من السجود استكبارا كما اخبر الله تعالى فى مواضع السجدة
فانظر تو تاملت فى اى السجدة وجدتها دالة على ما قلنا من المقصود
والاجتناب عما يفعله المستكبرون والتاسى بما يفعله الخاضعون المتواضعون
يحصل بالركوع وللشرط ان يكون بطريق هو عبادة وهذا يوجد خارج الصلوة
الصلوة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة
فاقترنا فلقوة الاثر للقياس من هذا الوجه احدهما به قال قلت اذا لم يكن
بسجدة التلاوة قربة مقصودة بحيث لا تصير دينا كالوضوء قلت
انما تصير دينا عند وجود الفصل لوجود سببها بخلاف الوضوء فان سببه
الصلوة فيجب لعينها وجبت الصلوة قدر ما يصلى الوضوء

باجل

الوضوء فلذلك لم يجب دينا وان سجدة التلاوة تشبه سجدة الصلوة من
حيث الحقيقة الا ان المقصود يتادى بعينها لا بغيرها من وجه تشبه الوضوء
فان ادى على الفور ينوب عنها الركوع والسجدة الصلبيه وان انقطع الفور
تصير دينا فلا يتادى الا مقصودا عملا بالشبهين ونظير هذا الصوم مع الاعتكاف
فان الصوم فيه شرط ومع هذا يصير دينا لانه يشبه سائر الصيامات ثم ان
ما يمنع جواز السجدة بالركوع قياسا وحدم الجواز استحسانا لان القياس
يجعل الذى هو القياس مطلقا موجود ههنا لانه قال جاز السجود جاز
الركوع قياسا عليه وهذا ظاهر فاذا وجد المسمى جاز الاسم وفى الاستحسان
نوع خفاء لانه يحتاج فيه الى زيادة تامل بان يقال انه مامور بالسجود دون
الركوع وهما مختلفان فلا يجوز كسجدة الصلوة الصلوة قوله وهذا وهو
قسم من وجوده اى بعدم القياس على الاستحسان قليل الوجود فاما الاول
وهو تقديم الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصر على ما ذكرنا قبل هذا
ومن ذلك ايضا سؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سباع البهائم لاستوائهما
فى السبعية وحرمة الاكل وفى الاستحسان طاهر لان السبع سؤره نجس لتحرير
ليس بنجس لعين بدليل جواز الانتفاع به بالاصطياد وغيره وانما يثبت
النجاسة فى السؤر فيما حرم اكله باعتبار اللعاب لان اللعاب يتولد من اللحم فاخذ
حكمه وسباع الطير يشرب منقارها والاتلاع وهو عظم جاف لا عاور
النجاسة حتى ان عظم الميتة طاهر فعظم الحى اولى فهذا اثر خفى لقوة فاعدم
الدليل الظاهر فى مقابلته قوله والمستحسن بالقياس الخفى يصلح بعد ذلك الى
آخره اعلم ان المستحسنات على انحاء انواع مستحسن بالاثر وهو السلم فانه
آخر عاجل باجل بطريق البيع والقياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم لان المبيع
هو المسلم فيه وبيع ما هو موجود غير مملوك للعاقد باجل بيع المعدوم اولى
بالبطلان ولكنا تركنا القياس بالسنة وهى ما روى عن النبى عليه السلام انه نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم الى آخره و
مستحسن بالاجماع وهو الاستصناع صورته رجل جاء الى انسان فقال

المورثان وكذا اذا هلكت السلعة واختلفت بدلا بان قبل العبد المبيع قبل
واما اذا كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع فان حكم التحالف
عند قيام السلعة فيه ثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل العدل به فلذلك لا
يجري التحالف بين الورثة بعد قبض السلعة وكذلك في الاجارة بعد استيفاء المعقود
عليه لا يجري التحالف عندهما خلافا لمحمد رحمه الله فان عند محمد النص معلول بعد القبض
ايضا فيتعدى الى الوارث والاجارة لان كل واحد منهما يدعي عقدا غير العقد الذي
يدعيه الاخر فينكره صاحبه لدعواه كان الحكم مطلوبا فكذلك السبب الشرعي
مطلوب ايضا حتى ان الملك الثابت بالشرى غير الملك الثابت بالهبة فلما كان اختلافهما
في قدر الثمن وان كان بعد القبض يوجب اختلاف السبب فانكر كل واحد منهما لما
يدعيه الاخر فيتحالفان كما قبل القبض قوله الا ترى هو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان يتحالفان وتراد اقول حكم الاستحسان ليس من
باب خصوص العلة هذا جواب اشكال وهو ان يقال ان الاخذ بالاستحسان ليس من
القياس ما هذا الا تخصيص علة القياس وذلك لان المعنى من تخصيص
العلة هو ان يكون العلة موجودة بكمالها ولا حكم لها لمانع وهذا موجود في
العمل بالاستحسان فاجاب عنه وقال لما ظهرت قوة دليل الاستحسان
اعدمت بمقابلته علة القياس فصار يكون انعدام الحكم بسبب انعدام العلة
لا لمانع مع قيام العلة ولم يعد احد ذلك من قبيل تخصيص العلة وذلك كان المستحسنا
التي ذكرنا اما ان تثبت بالسنة او الاجماع او الضرورة او الدليل الخفي الذي
هو قوي الاثر انعدمت بمقابلتها علة القياس فحان علة الاستحسان
فكان المرجوح بمنزلة المعدوم قوله وكذا اذا هذه عبارة استحسان اوجب
عدمه كما اوجب علة الاستحسان عدم علة القياس في اختلاف المتبايعين في
قدر الثمن قبل قبض المبيع قوله وكذلك نقول في سائر العلل
الموثرة اي العلل التي ظهر اثرها من الكتاب او السنة اوجبت عدم العلل
التي لم يظهر اثرها فانعدم حكمها لعدم العلة كما علمنا في ولاية الانكاح قولنا
لانها صغيرة اوجبت عدم علة الشافعي وقوله لانها جاهلة بامر النكاح لعدم

لم احرز لي حقا من جلد كر صفته كذا وقدره كذا بكذا درهما وسلم اليه الدراهم
اولم يسلم او سلم بعضها فانه يجوز للتعامل فيه كذا في الجامع الصغير لابن
البيع هو في الجامع الصغير لاخيه فخر الاسلام رحمه الله وهذا العقد في
القياس لا يجوز وهو قول زفر رحمه الله لجهالة وجه مبيعه ولكن علمائنا رحمهم الله
استحسنوا فاجازوه لاجماع المسلمين وذلك مما يترك به القياس وهو بيع
عندنا مشايخنا لا مواعدة لانه بيعا في الكتاب بيعا واثبت فيه خيار
الرؤية وذكر فيه حكم القياس بعدم الجواز في حكم الاستحسان بالجواز و
المواعيد هو قياسا واستحسانا ومستحسن بالضرورة وذلك نحو حكم
طهارة الحوض بخروج بعض الماء والقياس بانه طهارته فان النجاسة اختلطت
بالاوحال لانها شاعت في الكل فكيف يطهر الكل بخروج بعض الماء وكذلك الحكم
بطهارة البئر بعد نزح بعض الماء او كله وطهارة الرشاء والدلاء والحوان
وكذلك الحكم بطهارة الاواني كل ذلك ثابت بخلاف القياس للضرورة المحوجة
معنى الحرج لو اخذ فيه بالقياس فلذلك كان متروكا بالنص ولذلك عقد الاجارة
فانه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس الى ذلك ومستحسن بالقياس الخفي
وذلك فيما اذا اختلف البايع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض
في حقه وهو الثمن والمشتري منكر واليمين في الشرع في جانب المنكر والمشتري
لا يدعي على البايع شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له بالعقد والنزاع الاستحسان
يتحالفان لان المشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع عند احضار
اقل الثمنين والبايع منكر لذلك والمبيع كما يوجب استحقاق اليد عليه عند
وصول الثمن اليه وهذا الاستحسان يتعدى الى غير هذا الموضع بخلاف
القياس الاول حتى قاس علمائنا رحمهم الله على هذا الفصل كل عقد اختلف
في بدله والمعقود عليه غير مسلم والتسليم فيه لا يجب الا بعد تسليم البدل
من النكاح والاجارة واختلاف الوارثين فان وارث البايع ووارث
المشتري اذا اختلفا في الثمن قبل قبض الثمن يتحالفان كما اذا اختلف المورثان

التجربة لان تعليلنا ظهر اثره من الكتاب والسنه بعلة العجز لان الصغر مستلزم
للعجز فاشبه طوف الهرة المذكورة في السنه بطريق التعليل دالطوف المذكور
في الكتاب لاسقاط الاستيذان بقوله تعالى بعد هن طوافون عليكم
قوله الذي جعل هو عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم يعني ان
الاثر عندهم وهو قوله عليه السلام صومك دليل خصوص العلة وعندنا
ذلك الاثر دليل عدم العلة وذلك لان شرط صحة العلة ان لا يكون معارضا
للنص فاذا وجد النص وهو الاثر على خلاف العلة فات شرط صحة العلة ضرورة
وكذلك في نظايرها من الاجماع والضرورة قوله فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا لان التعليل بالعلة القاصرة لا يجوز عندنا خلافا له هو يقول التعليل
لما صار حجة بالاجماع وجب ان يتعلق به الحكم مثل تعلقه بسائر العلل وتعلق
الحكم بسائر العلل لا يفتقر الى كون العلة عامة بل ان كانت عامة اوجبت الحكم على
العموم وان كانت خاصة اوجبت الحكم على الخصوص قوله الا ترى ان ازالة
كون الوصف علة لها يقتضي تعدية يعني ان الوصف انما يصير حجة لكونه موثرا
معقولا او لكونه مخيلا او لكونه محققا مطردا منعكسا على حسب اختلاف
العلماء في ذلك وما به يصير الوصف حجة اي شيء كان مما ذكرنا لا تقتضي التعدية
لان التعدية انما تنشأ من كون الوصف عاما وعدم التعدية من كونه
خاصا فلا يكون التعدية من موجبات دلالة كون الوصف حجة بل الخصوص
والعموم يرجعان الى الحجة ان كانت عامة فعملها عام ايضا وكذلك ان كانت
خاصة فكذلك ههنا ان كان الوصف خاصا ست الحكم على الخصوص كالتنبيه
في الذهب والفضة وان كان عاما يثبت الحكم على العموم كالطعم مع الجنس
على قولهما والكيل مع الجنس على قولكم فهذا معنى قوله في الكتاب بل يعرف
ذلك بمعنى في الوصف قوله لا يصح هو قطعه عنه اي قطع الحكم عن
النص قوله طردية هو موثرة ونظايرها ما هو المذكور في الكتاب
اما العلة الطردية فنحو قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كصوم القضاء فان وصف الفرضية في الصوم يوجب التعيين انما

ايما كان فكان وجوب التعيين حكما دايرا مع وصف الفرضية ومرادهم بالطردية
هو مجرد الوصف الذي يدور معه الحكم من غير ان يوخذ اثر ذلك الوصف
من الكتاب او السنه ولكنهم يقولون انما اطردنا هذا الوصف فاطرد هذا الحكم
معه علمنا ان هذا الوصف علة هذا الحكم فيسمونه علة طردية واما العلة الموثرة
هي التي ظهر اثرها من الكتاب او السنه كقولنا في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فهذا تعليل ظهر اثره من
السنه فان النبي عليه السلام قال لفاطمة بنت حبيش كانت مستحاضة انه دم عرق
انفجر توضي لكل صلوة اوجب هذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة و
لقيام النجاسة اثر في وجوب التطهير على ما قال ابن عباس للمحتجم اغسل عنك
اثر المحاجم وعلقه بالانفجار والدماء وله اثر في الخروج لانه غير معتاد فان النبي
عليه السلام علله بالانفجار دم العرق وسائر الدماء تنفجر من العرق والحكم في الحادثة
تتعلق بالعلة ولا يتقيد بالحادثة الا ترى ان النبي عليه السلام لما قال الهرة ليست بنجسة
انما هي من الطوافين والطوافات عليكم تعدى الحكم الى سائر سوانح البيوت كذا في
الاسرار وابده صريح قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سايل ثم انما الحصر دفع
القياس على هذين القسمين لان التعليل الذي علل به المعلل لا يخلو اما ان كان
مجرد وصف يدور معه الحكم لم يظهر اثره من الكتاب او السنه او ظهر اثره
فان لم يظهر فهو من العلل الطردية وان ظهر فهو من العلل الموثرة قوله واما
العلل الطردية فوجوه دفعها اربعة فوجه الانحصار فهو ان السايل اما ان
يقر على ما علل به المعلل من الوصف من غير قبول الحكم الذي ترتب عليه او
انكر فان اقر فهو القول بموجب العلة وان انكر فلا يخلو اما ان لا يظهر وجه
الانكار او اظهر فان لم يظهر فهو الممانعة وان اظهر فلا يخلو اما ان كان ذلك
لفساد مطابقة الوصف بالحكم او لفساد الوصف في نفسه الاول فساد
الوضع والثاني المناقضة فهذا يعرف بحد كل واحد منهما ثم انما قدم القول
بموجب العلة على سائر وجوه الدفع لانه اقرب الى الموافقة ورفع المخالفة

فكان احق بالتقديم ثم ذكر الممانعة لما ان المنع هو ابتداء المناظرة من جانب
السايل وبه يتبين العوار والعيب من السايل وسنبين العوار والعيب من
السايل وسنبين وجه تقديم فيساد الوضع على النقض في موضعها قوله
واما الممانعة فهي اربعة اوجه فوجه الحصر فيها ان يقول ان المنع لا يخلو اما ان
كان في المفرد او في المركب والمنع في المفرد على ثلثة اوجه لانه اما ان كان المنع
في الوصف مفردا او في الحكم مفردا او في صلاح الوصف مفردا والمنع في المركب
وهو منع نسبة الحكم الى الوصف الذي ادعاه وهو وجه واحد فلما لم يتجاوز عن
هذه الاربعة عقلا انحصر فيها ثم نظير الممانعة في نفس الوصف نحو قولهم في كفارة
الفطر هذه عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كالحد الزنى وهذا الوصف غير
مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر قصدا دون الجماع بعينه كما مر في
الوجه الرابع من شروط القياس فنظير الممانعة في نفس الحكم نحو قولهم في مسح
الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا لا نسلم هذا الحكم
في الاصل وهو ان غسل الوجه لا يسن تكميله بعد تمام فرضه كما في سياير الاركان
وقد حصل التكميل ههنا ولكن التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الغرض
لا يستقر محلة وهذا المعنى معدوم في هذا فلا يصار اليه بدون الضرورة وـ
نظير الممانعة في صلاح الوصف نحو قولهم في ولاية الاب بعلة البكارة لانها حالة
تامر النكاح لعدم التجربة قلنا هذا الوصف غير مسلم لصلاح الحكم الذي
ادعاه لما ان المراد من صلاح الوصف ملائمته بالجلال المنقول عن النبي عليه وعن
السلف على ما مر ثم تعليلنا في وصف هذا الحكم بانها صغيرة ملايم بتعليل
النبي عليه في الهرة بالطواف في التاثير على ما ذكرنا ولم يظهر الملائمة لما ذكره
بتعليل النبي عليه في شيء مر في التاثير قلنا ممنوعه والى هذا اشار فخر
الاسلام رحمه الله في هذا وقال وذلك لان الوصف انما صار حجة بمعناه وهو
الاثر وكل ما لم يظهر بمعناه من ان يكون دليلا ويحتمل ان يكون المراد بعدم
صلاحه للحكم ان لا يكون الوصف موافقا للحكم المركب المرتب عليه فمثل تعليلهم

الوصف

ونظيره ح

تعليلهم بالطعم والتمنيه في الاشياء الستة لما ان الطعم سبب لبقاء الانسان
والتمنية بسبب بقاء الاموال وكل ذلك يشعر بالعزة واحتياج الناس اليه فاشترط
لجوازه لذلك الشرطان التقابض والمماثلة اظهارا لعزتها قلنا لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحكم الذي يترتب عليه بل لهذا الوصف دلالة على ضد هذا
الحكم لما ان الطعم والتمنية من اعظم وجوه المنافع والسبيل في مثلهما الاطلاق
بالغ الوجوه لشدة الاحتياج اليهما دون التضييق لان السنة الالهية جرت
بذلك تيسير للعباد كسيعة الهواء ثم الماء ثم الطعام ثم اللباس وكذلك قولهم
في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء قلنا
لا نسلم ان هذا الوصف صالح لهذا الحكم بل المسح يوثر في التخفيف لا في التغليظ
وفي التثليث تغليظ كذا ذكره شمس الائمة فان قلت على هذا لم يبق
الفرق بين هذا وبين فيساد الوضع ولا شك في انهما يفترقان قلت الوصف
الواحد يجوز ان يسمى باسماء مختلفة بحسب اختلاف الجهة فكان منعا لصلاح الوصف
باعتبار قول الدافع لا نسلم انه صالح لهذا الحكم وفيساد الوضع باعتبار قول
الدافع ان هذا الوصف فاسد في الوضع الا ترى انه اورد قولهم انه صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية في الدفع بموجب العلة واورد عين هذا الوصف ايضا
في المعارضة بقلب الجواب على ما مر بحسب دفع السبايل ومعارضته وكذلك
قولهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود يورد في
حق نسبة الحكم الى الوصف ويورد ايضا في باب المناقضة بقولنا وهو ينقض
بشهادة النساء في البكارة وفي كل ما لا يطلع عليه الرجال فانه يثبت بشهادة
النساء مع انه ليس بمال وكذلك قولهم في طول الحرة ان الحرة لا يجوز له ان يرق ماءه
مع غنيمة كما لو كان تحته حرة اورد في فساد الوضع لمعنى ان تاثير الحرية في
اصل الشرع في استحقاق زيادة النعمة والكرامة واورد ايضا في مقابلة الترجيح
بقوة الاثر في فضل الترجيح ومثل هذا الخبر وذلك انه ليس بجيد ان يختلف الشئ
الواحد في الاسم والحكم باعتبار اختلاف القول المتصل به الا ترى ان من
دفع الى آخر عشرة دراهم مثلا واحد منه عشرة دراهم اخرى ان قال وقت

ق
الاهلية

دعهما اقرضتكها يكون قرضا فيجوز التسمية فيه ولو قال بعتكها يكون صرفا فلا
يجوز التسمية فيه والتأثير في هذا التأثير الامور تين الا دفع عشرة واحد عشرة وهو شيء
واحد فاختلف اسمه وحكمه بسبب اختلاف قول الدافع وكذلك الهبة بشرط العوض
فانه مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وهو معنى البيع الا انه لما قال وهبتك
هذا بشرط ان تعوضني ذكر ما يعتبر حكم الهبة في الابتداء فاشترط التقابض في
المجلسين ولا يجوز في المشاع ونظير المسألة في نسبة الحكم الى الوصف قولهم
الاخ لا يعتق على الاخ لجزم البعضية كابن العم قلنا لا نسلم بان عدم العتق
في ابن العم لجزم البعضية بل لعدم المحرمية وكذلك قولهم لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس مال فكان كالحد قلنا لا نسلم بان عدم
ثبوت الحد بشهادة النساء مع الرجال لعدم كون الحد مالا بل لكونه سببا قطعا
بالشبهات وفي اختلاط النساء مع الرجال شبهة البدلية والنكاح لا يسقط
بالشبهات بل يثبت معها فان قلت ما الفرق بين هذا وبين المنع لنفس الوصف
وهو الوجه الاول فيقال لهما متساويان لان فيهما جميعا منع تنبيه الحكم الى
الوصف قلت هناك المنع لنفس الوصف في حق الفرع وهنا المنع لنفس
الوصف في حق الاصل وهذا فرق ظاهر فانك تمنع هناك تعليق الكفارة بالجماع
ولا تمنع تعليق حد الزنا بالجماع وهو الاصل وهنا تمنع تعليق عدم العتق
في ابن العم وهو الاصل بوصف البعضية قوله واما فساد الوضع
انما قدم فساد الوضع على النقض لان فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد
اداء الشهادة بقوله اعلم او ايقن والنقض بمنزلة الجرح عن العدالة الظاهرية
انما تنقض بعد صحتها ظاهرا فاما اذا فسد شيء في الاصل لا يشتغل بالايراد
كما ان الشهادة اذا فسد لا يشتغل بالتعديل فكان فساد الوضع مقدما على
النقض ولان فساد الوضع اقوى في دفع العلة من المناقضة لانه يمكن تدارك
النقض في الجملة بان يسلم ان هذا يتراءى نقضا ولكن ليس بنقض واما اذا فسد
التعليل في الوضع لا يمكن تداركه فلهذا رفعت علة الحجم اصلا كما في بقاء النكاح
مع ارتداد احدهما فاسد لما ان المرتد ليس من اهل النكاح فكان القول ببقاء

بقاء النكاح مع الردة فاسدا في الوضع وكذلك ايجاب الفرقة باسلام احد
الزوجين قوله يحب دفعه بوجوه اربعة انما اخص في هذه الاربعة
لانه اما ان يدفعه بالمؤثر وهو العلة او الاثر والدفع بالعلة وجه واحد
والدفع بالاثر على ثلثة اوجه لان دفع قول السايل لا يخلو عن هذه الاربعة اما
ان يدفع المعلل قوله السايل بعين وصف العلة او يدفع باثرها لان
الوصف انما صار علة بالاثر او يدفع حكمها لان العلة مهما لم توجب حكما
تكون لغوا او يدفع بالغرض وهو الرابع لان الحكم ما شرع الا للغرض فصح
الدفع به قوله كان ظاهرا هو الاخارج كمن يكون في البيت اذا رفع البنيان
الذي كان هو مستترا به يكون هو ظاهرا لا خارجا وانما سمي خارجا من البيت
اذا فارق مكانه بالبروز لان الخروج عبارة عن الانفصال عن الباطن الى الظاهر
قوله بالمعنى التابت بالوصف دلالة يعني يصح الدفع عند قول
الوصف وهو التاثير فان خروج النجاسة انما يكون موثرا في انتقاض
الطهارة لما ان الخروج يحب غسل محل الخروج بالاجماع عندنا اذا زاد على
قدر الدرهم وعند الخصم وان قل وبدن الانسان باعتبار ما خرج منه من
النجس غير متجز فيما يرجع الى وجوب التطهير بدليل وجوب الغسل بالمني
والحيض والنفاس فحينئذ ان بعض بدن الانسان اذا اتصف بصفة حقيقة
يوجب اتصاف الكل بها حكما كالعلم والجهل يقال فلان عالم وفلان جاهل
ولا يقال قلبه عالم وقلبه جاهل وكذلك السمع والبصر والعمى تتصف
كل بدن الانسان بهذه الصفات وان كان قيامها في بعض البدن حقيقة
وذلك كالقراءة في حق الصلوة فان محلها خاص واثرها عام رجوعا الى
قوله عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة حتى لو اقام اميا مقامه عند بقي
الحدث في الصلوة في الاخريين او في القعدة قبل التشهد لا يجوز على قول
ابي حنيفة ومحمد لهذا المعنى علم ان القياس فيما خرج فيه وجوب غسل كل البدن
عند خروج النجاسة على الاطلاق الا ان الشرع التفت يغسل فيما عدا المني
والحيض والنفاس للضرورة لانه يكثر وقوعه وبقي الحكم في المني والحيض

والنقاء للضرورة لانه يكثر وقوعه وبقي الحكم في المني والحيض والنفاس
على اصل القياس علم ان الخارج النجس لم اثر في زوال الطهارة ووجوب
التطهير بهذا المعنى وهذا المعنى مقصود فيما اذا لم يسيل لعموم الحرج و
النجاسة اذا كانت في محلها ومكانها لا يحكم بها حكم النجاسة اذ لو اعطيت
حكمها لما جاز صلوة لحد لقيام النجاسة بالمصلي وكان الدفع الاول بالمعنى الثابت
بالوصف لغو والدفع بمعناه الثابت دلالة قوله فيه صار الوصف صحة
اي فيوجوب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج ومن الخروج حدث في
انتقاض الطهارة قوله باعتبار ما يكون منه اي من بدن الانسان اي
ما خرج النجس من بدن الانسان وبهذا اللفظ احترز عن النجاسة التي تصيب
بدن الانسان من الخارج وهناك اي في صورة النقض وهو ما اذا لم يسل فاذا
لزم اي حرام واستمر صار عفوا اي لم تنقض طهارته حتى لا يتمكن المكلف عن
عهده التكليف قوله معارضة فيها مناقضة اعلم ان المناقضة ايراد الوصف
الذي جعله المجيب علة مع تخلف الحكم والمعارضة ايراد علة مبتداة بدون
التعرض لدليل المجيب ثم هذا القلب ههنا متضمن احدى خاصيتي المعارضة وهي
ايراد علة مبتداة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل فسمي لذلك معارضة
فيها مناقضة ثم جعل المعارضة اصلا حيث لم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان
ايراد العلة مقابلة بدليل الخصم سابق على ايراد النقض بتخلف الحكم فجعل ما هو
السابق اصلا ثم لما اشتمل هذا النوع من المعارضة لخاصيتهما صار شيئا اخر
سواهما فسمي باسم اخر سواهما وهو القلب ثم القلب على نوعين احدهما ما خود
من قلب الاناء انك لو قلبت الاناء ونكسته كان الاعلى اسفل والاسفل
اعلى وهناك كذلك لان الجملة في الحقيقة هي الاعلى والحكم هو الاسفل لانه مبني
عليها فاذا جعلت الحكم علة وجعلت الاسفل اعلى واذا جعلت الجملة حكما
جعلتها على اسفل فانه جعل رجم الثيب حكما ونحن جعلناه علة وجعل جلد
البكر علة ونحن جعلناه حكما قوله انما جلد بكرهم مائة انما قيد مائة لانه
لو لم يقلها لا يتم التعليل لان العبد يجلد بكرهم ولا يرجم ثيبهم بالاتفاق لان

لان بكر العبيد يجلد خمسين قوله فانه كان طهره البكر فانه كانت في الحالة
الاولى وهي قبل قلب السيلان متطهرا بظهر الوصف لانه لما كان ظهر البكر كان
معينا لذلك ومنه قوله تعالى ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا اي معينا فلما
قلب وجه البكر صار خصما لذلك بالمقابلة كما في المحيط يبين ان المقابلة عبارة
عن الخصومة هذا ان المحيط يريد بالخطاب المعلل وهو الظاهر لان الاصل
هو المجلل وهو الظاهر المعلل وتوجيه الخطاب اي ما هو الاصل اولى و
ان اريد بالخطاب السيلان يراد بالظهر كونه شاهدا عليك فانه لما كان ظهره البكر
كان معرضا عنك وخاذلا لك فكان من قبيل قوله قلبت له ظهر المجن واولعت
وهو عبارة عن الخصومة فلما انقلب البكر صار شاهدا لك ومعينا قوله الا
بوصف زايد لانه زاد قوله بجد تعينه وهذا تفسير الاول وهو الذي تقلب و
هذا تعليل المعلل ولا يقال القلب لقلب هو الذي تقلب المذكور بعينه وانت
زدت على المذكور فلم يكن قلبا قلنا هذه زيادة تفسير لا تغيير فكان هذا
التفسير تقريرا للاول ولا جعله شيئا اخر لان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يتبين
انه متعين في هذا الوقت فلبيناه علينا وخرجنا فسرناه الصوم المذكور
فكان تفسيرا لما اطلقه لا شيئا اخر قوله لكنه انما يتعين بالشروع الى القضاء
يتعين بالشروع لا قبله لان قبل الشروع جوز له ان يصرف صومه الى صوم اخر
غير القضاء وان كان جدد نية القضاء فما بعد الشروع في القضاء وهو ما بعد
طلوع الفجر لا يمكن له ان يصوم صوما اخر يستدرك بهذا الفرق بين التعيينين
والفرق الثاني بينهما ان التعيين في رمضان ثابت من جهة الشارع وفي
القضاء من جهة العبد ولكن هذان الفرقان لا موثران فيما يرجع الى سقوط
التعيين بعد تعينه فاستويا في هذا المعنى قوله ولا يلزم بالشروع كالوضوء
وعكسه الحج فانه عبادة يمضي في فاسدها قوله وجب ان يستوي
فيه عمل النذر والشروع فان عملهما مستويان في اللزوم كالوضوء فان عمل
النذر والشروع فيه مستويا ايضا لان في عدم اللزوم لما جاء حكم اخر وهو
اثبات التسوية فان المدعى لم يدع عدم التسوية بينهما حتى يكون هو

باثبات الحكم معارضا له فان الجملة لم يتلفظ بلفظ الرد لا عبارة ولا
دلالة قوله لا يسقوط من وجه وثبوت من وجه اى ليسقوط في
الاصل وهو الوضوء والثبوت في الفرع وهو الصلوة او الصوم فلا يسقوط و
الثبوت امران متضادان فكان بين الاصل والفرع في المعنى الجامع بينهما مضادة
وذلك مبطل للقياس لان من شرط صحة القياس ان يتعدى حكم النص بعينه
الى الفرع هو نظيره ولا تبقى العينية بالمغايرة فكيف تبقى بالمضادة قوله
احدهما في حكم الفرع كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث
كالغسل فنقول انه مسح في الوضوء فلا يسن فيه التثليث كالمسح الخف
قوله وذلك باطل لعدم حكمه وقد علمت ان حكم التعليل التعدية
ليثبت حكمه في الفرع لما مر في قوله واما حكمه فتعدية حكم النص الى محاله
نص فيه واذا كان كذلك فالمعارضة بوصف لا يتعدى يكون باطلا ونظيره
ما اذا علل الحنفي في مسئلة الربوا قوله ان العلة في الذهب والفضة
الوزن والجنس فيجري الربوا في الذهب بالذهب وفي كل موزون قوبل
بجنسه فيعارضه الخصم بقوله ان العلة فيهما الثمنية قلنا هذا باطل
لان التعليل بحكمه التعدية والتعليل بعلة قاصرة باطل لعدم حكمه لان
الحكم في النص ثابت بالنص دون العلة ولا فرع له فخلا عن الحكم اصلا فيبطل
المعارضة وهو معنى قوله لعدم قوله او لفساده قوله او لفساد تعدية يعني ان الخصم
اذا عارض بوصف يتعدى في الاصل باطل ايضا لانه لم يصنع بما قال الا انه اراد
الخصم عدم العلة لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة
الحجة اولى نظيره ما اذا علل المعلل في جريان الربوا في النجاسين بعلة القدر
والجنس فيعارضه الخصم بقوله ان العلة في الاشياء الاربعة الطعم وهو
لم يوجد ههنا فلا يجري الربوا هذا فاسد لان العدم ليس بحجة قوله لانه لا
اتصال له بموضع النزاع يعني لا يوجه كلام السبايل على المعلل في الفرع
الا اذا تمسك بعدم العلة على عدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم قوله
وكل كلام صحيح في الاصل نذكره على سبيل المفارقة نذكره على سبيل الممانعة اى

اى كل فرق وضع للسبايل اى لكل واحد منهما صحة في الاصل سواء كان يذكر على
وجه الفرق او على وجه المنع لكن ذكره على وجه المنع اولى من ذكره على وجه
الفرق وذلك لوجوه ثلثة احدها ان شرط صحة القياس تعليل بعض اوصافه
لا جميع اوصافه لما بينا ان التعليل بجميع الاوصاف باطل لان جميع اوصاف
الاصل في الفرع لو كان موجودا لا يكون فرعا بل هو حينئذ يكون عين الاصل فلما
كان التعليل ببعض الاوصاف شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر
وصف آخر لم يذكره المعلل راجعا الى بيان صحة التعليل فيكون بمعنى السبايل
الى ضد ما يروم فان بيعه لابطال التعليل لا للتصحيح والثاني ان ذكر الفرق
ابتداء دعوى صورة والسبايل في موقف الانكار الى ان يتبين له الحجة لا في
موقف الدعوى منصب المعلل لا منصب السبايل والثالث هو ما بينا ان
الحكم في الاصل جاز ان يكون معلولا لعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع
بوجود احدى العلتين دون الاخرى فانعدام التي يروم السبايل ابطالها لا يمنع المعلل
من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالعلة التي يدعيها انما علة للحكم في الاصل
وما لا يكون قد جاء في كلام المعلل فاشتغال السبايل به اشتغال بما لا يفيد وانما
المفاقهة في الممانعة حتى يبين المعلل تاثير علته هذا حاصل ما ذكره الامام المحقق
مولانا شمس الائمة السرخسي رح قوله لقولهم في اعتاق الراهن الى آخره
الراهن اذا اعتق المرهون بطل اعتاقه عند الشافعي رحمه الله وعندنا ينفذ هكذا
في مختلف الرواية وذكر في الايضاح انه ينفذ عندنا سواء كان موسرا او
معسرا وعنده لا ينفذ اذا كان معسرا واذا كان موسرا ينفذ وهو المبسوط
فعتق الراهن نافذ عندنا سواء كان موسرا او معسرا وهو احد اقوال الشافعي ثم
ذكر القولين كما حكينا من الايضاح ثم اعلم ان ذكر المنع بعد قوله دون تغييره لم
يذكر في الاصل المصنف في المختصر ولا بد من ذكره اذ لا يصح الكلام بدونه لانه لا بد
من ذكر صورة المنع والذي هو الصواب فيه ان يقال والوجه ان نقول القياس
لتعدية حكم النص دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان
حكم الاصل وقف ما يحتمل الرد الى آخره فان على قول الشافعي يتغير حكم

الاصل في الفرع ان حكم الاصل وهو البيع لوقف التصرف لا ابطاله حتى لو اجاز المرتهن البيع جاز بالاجماع وقد بنينا مسئلة ظهار الذمي من شروط القياس ان من شرط صحة القياس ان لا يتعدى حكم النص بعينه لا بالتغيير ودلائل البيع تحتمل الفسخ والرد بعد الثبوت واما حكم الفرع وهو الاعتاق فليس بموقوف حتى لو اجاز المرتهن لا يصح اعتاقه ايضا عنده وهو ايضا لا يحتمل الفسخ بعد الثبوت فصار تغيير الوجهين **فصل** واذا اقامت المعارضة كان السبيل الترجيح وقد ذكرنا ان العلل الموثرة قد يرد عليها المعارضة بعد الممانعة وللفهما الى العلل الموثرة لما كانت حجة مرجحة الله تعالى يقول فاعتبروا يا اولى الابصار كان الاصل فيها ايضا عدم التعارض كما في الكتاب والسنة اذ هي مستنبطة منهما وظهر اثرها منهما وكما ان الاصل في نفس الكتاب والسنة عدم التعارض والتناقض فكذلك في اثرها ايضا لان الاثر حكمها وعدم التعارض والتناقض انما يراد للحكم فلما كان الاصل فيها عدم التعارض لا بد من رفعه ونحوه عند تحققه ضرورة والمخلص منه وليس ذلك هنا الا الترجيح بخلاف التعارض بين الكتابين او السنتين فان المخلص هناك عند المعارض على خمسة اوجه فانه يطلب المخلص اولا من قبل نفس الحجة كالنص مع المفسر والمحكم مع المجمل والثاني من قبل الحكم كما في قوله تعالى لكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم مع قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم والثالث من قبل الحال كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن مع الرابع من قبل الزمان نحو قول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها والحامل من قبل الزمان دلالة كالحظر مع الاباحة وقد ذكر بعض هذا في قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين ثم الكلام في هذا الفصل على اوجه احدها في تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها المعنى الترجيح والثالث في بيان المخلص عند تعارض وجوه الترجيح اما الاول فهو قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا ثم هذا توسع في العبارة لانه اراد به الرجحان ان الترجيح هو اثبات الرجحان و

والرجحان اثره فذكر المؤثر واراد به الاثر اذ لو كان اراد به حقيقة الترجيح لكان ينبغي ان يقول وهو عبارة عن تفضيل احد المثلين وكذلك معنى الترجيح شرعا ولا يرى انا جوزنا فصلا في الوزن في قصاء الديون قال النبي عليه السلام زنوا وارجح ولم يجعله هبة قوله على الاخر وصفا اراد به ان الترجيح انما يقع بالاعبرة له في المعارضة فكان نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعارضة ومنه الرجحان في الوزن فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه مقصودا بنفسها في العادة نحو الحبة في العشرة مقابلة العشرة حيث لا يعدم بها اصل المماثلة بل هي زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف وانما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي يثبت به المماثلة على وجه لا يعدم بر المعارضة فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا يقوم به المماثلة ولا يعدم بظهوره اصل المعارضة وهذا لا يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بنفسها بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه تثبت فيها حكم الهبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه مما يقوم به فانه يكون مقصودا بالوزن على هذا قلنا في العلل في الاحكام انما يصلح الترجيح به وانما يكون الترجيح بما لا يصلح علة موجبة للحكم حتى ان اربعة من الشهود لا يترجح على شاهدين لان زيادة الشاهدين على علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة التي في جانبها وكذلك زيادة شاهد واحد لانه من جنس ما يقوم به الحجة اصلا كما اذا شهد هلال رمضان في يوم الغيم اما اذا اقام احد المدعيين مستورين في الاخر عدلين فانه ترجح الذي شهد له العدلان لظهور ما يوكد معنى الصدق في شهادة شهوده قوله لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فانه اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه الاخر عشر جراحات خطأ فمات من ذلك كان الدية عليهما نصفين لان كل جراحة علة تامة ولا يترجح احدهما

ويترجح احدهما بزيادة عبد في العلة في الحاقه في الحاقه اما لو قطع
احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته دون الاخر لزيادة
قوته فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف
فعل الاخر وعلى هذا رجحنا سبب الاستحقاق في الشفعة على الاجر عند
زيادة وكادة في الاتصال الذي يثبت بالجوار قوله والذي يقع به الترجيح
اربعة اوجه الانحصار هو ان الترجيح اما ان يكون بوجود او بالعدم فان كان بالوجود
فلا يخلو اما ان كان بقوة معنى واحد او بقوة معان متعددة ان كان الاول
فهو الاول وان كان الثاني فلا يخلو اما ان كان ذلك التعدد حكما او حقيقة
فان كان الاول فهو الوجه الثاني لان الثابت متعدد حكما وان كان الثاني
فهو الوجه الثالث وان كان الترجيح بالعدم والعدم غير متعدد في نفسه
وهو الوجه الرابع ثم نظير الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة انه لا
يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي انه كان يمنع لانه يرق ولده عن غيبه
وذلك حرام كالذي تحته حرة وهذا وصف يقوى الاثر فان الارقاق نظير القتل الا
ترى ان الامام في الاسارى يخير بين القتل والاسترقاق وقلنا انه جائز لانه
يملك نكاح العبد باذن مولاه اداء فيه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا و
قال تزوج من شئت فيملك الحر كسائر الانكحة وهذا قوى الاثر في لان الحرية من
صفات الكمال والرق من اسباب التنصيف الخل فيجب ان يكون الرقيق في النصف
مثل الحر في الكل فاما ان يزداد اثر يزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر الا
ترى انه حل لرسول الله عليه السلام تسع او ما شاء لفضله وشرفه فاما ما ذكره
من الاثر فضعيف بحقيقته لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل
بدون الحرة فالارقاق اولى لان هذا اعدام للوصف وذلك اعدام للاصل وضعيف
بحاله فان نكاح الامة جائز لمن لا طول له يستفيد بها عنته قوله من قولهم انه
ركن فان معنى الركنية ينفك عن التكرار وجودا وعدما اما وجودا ففي اركان
الصلوة فانها بالاكمال دون التكرار واما عدما ففي المضمضة والاستنشاق
فان التكرار فيهما سنة والركنية مفقودة قوله فان اثر المسح فلان

ملازم في كل ما لا يعقل تطهيرا هذا جواز عن الاستنجاء فان الاستنجاء مسح
ايضا الا ان المقصود فيه التطهير والشفية فلذلك يسن فيه التكرار وان كان
مسحا قوله والترجيح بكثرة الاصول وهو كالترجيح باخبر بواسطة
صفة الاشتهار الحاصلة من كثرة الرواة الثقات فان خبر كل فرد صحة بحياله
لكن لما كثرت افراد الرواة ازداد الخبر قوة ووكادة حتى دخل الخبر في حيز
الاشتهار والاستفاضة فازداد الاتصال برسول الله عليه فثبتت الرجحان
للخبر على خبر الواحد ثم كثرة الاصول في الوصف هي قوة ثبات الوصف على
الحكم المشهود به ايضا كما هو في القسم الثاني الا ان الفرق بينهما ان في القسم الثاني
اخذ الترجيح من قوة وصف المسح والترجيح في هذا القسم اخذ من نظائره
لذا ذكره الامام المدقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وقد مر نظير هذا من
اختلاف اسم باذي تغيير في بيان الممانعة في صلاحية للحكم حيث يكون الوصف الواحد
ممانعة بذكر عدم التسليم وفساد الوضع باذ جاء فساد الوضع فكذلك ههنا
نوائد الرحمان بقولك بانه مسح فانه ينبئ عن التخفيف ولهذا الوصف
قوة الثبات على الحكم المشهود به حتى جرى التخفيف فيما فيه المسح كالتيمم وغيره
كان نظير القسم الثاني ولو امت البرهان من جانب النظائر كالتيمم ومسح الخف
ومسح الجبائر ومسح الجوارب فنقول ان وصف المسح راجح من وجه وصف
الركن في اثبات المدعى لكثرة نظائر هذا الوصف اصوله من التيمم وغيره كان
نظير القسم الثالث فكان هذا اجمع مما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في باب معرفة
الخصوص بقوله فصار مذهب المخالف في هذا الاصل خلطا من وجهين
احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع حكم
خبر الواحد فوق منزلته ولا شك ان كل واحد منهما متضمن للاخر الا ان
في الوجه الاول حط المرفوع ثبتت قصدا ورفع المحطوط ست ضمنا و
في الوجه الثاني رفع المحطوط ثبت قصدا وحط المرفوع ست ضمنا فهما
وجهين وان كانا في الحقيقة شيئا واحدا والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله
او هو قريب من القسم الثاني في هذا الباب وذكر ههنا ايضا بقوله لان في اثره

الاصول زيادة لزوم الحكم معه وذكر الامام شمس الائمة رحمه الله وما من نوع
من هذه الانواع الثلثة اذا قررته في مسئلة الاوينبين به امكان تقرير النوعين
الاخرين فيه ايضا فان قلت الترجيح بكثرة الاصول ثم رجح بكثرة المقيس
عليه وقد ذكرت في اول الفصل ان القياس لا يترجح بقياس اخر قلت المعنى من
كثرة الاصول هو تاثير وصف واحد في اصول كثيرة كتاثير وصف المسح في
استدعاء عدم الكل التثليث فانه ينسحب في اصول كثيرة كمسح الخف و
التيمم والجبائر واما ترجيح القياس بقياس فهو اذا اتحد الحكم بعلتين مختلفتين
لكل واحدة منهما اصل على حدة كما اذا علل المعلل مثلا بعدم تنجيس اسار
الفلوات بوقوع البعرة والبعرتين والاخر يعارضه فيرجح المعلل تعليله
بعلة اخرى فيقول ان فيه ضرورة فان اسار الفلوات ليست لها دوس
حاجزة فلا تخلو عن وقوع البعرات فيعفى كما في سور سباع الطيور فان البيوت تجامع
كما لا يمكن دفعه ثم نقول هذا راجح لان علة اخرى تقتضي هذا الحكم ايضا وهي
البعرة شيء اصلب لا تاثير له في تنجيس ما لاقاه كما في سور سباع الطيور فان
منقارها عظم جاف لا تاثير له في تنجيس ما لاقاه وهذا الترجيح لا يصح لان
هذا ترجيح القياس بقياس اخر فعلم بهذا ان بينهما فرقا قوله والترجيح
بالعدم اي ترجيح الوصف باعتبار انعدام الحكم عند انعدام ذلك الوصف و
هذا اضعف من وجوه الترجيح لما ان العدم ليس بشيء والمرجح شيء ولان انعدام
الحكم عند انعدام العلة المعينة يصلح ان يكون دليلا على وكاده اتصال الحكم
بتلك العلة بيان ذلك في مسح الراس ايضا فان تعليلهم بانه ركن لا يكون في
القوة كالتعليل بانه مسح لان حكم ثبوت التكرار لا شعدم بانعدام الركنية
كما في المضمضة والاستنشاق وحكم يسقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف
المسح كما في غسل الوجه واغتسال الجنب والحيض قوله واذا هو تعارضا
ضربا ترجيح الى اخره وهذا هو الوجه الثالث والاجل في ذلك ان كل موجود
بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ويقوم به اجواله الحادثة على
وجوده فاذا اقام دليل الترجيح لمعنى في ذات احد المتعارضين وعارضه دليل

دليل الترجيح لمعنى في حال الاخر على مخالفة الاول فانه يرجح المعنى الذي هو
في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من
الحال بعد ما ثبت الحكم بالمعنى الذي في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في
الحال لان السابق صار بمنزلة اجتهاد امضى حكمه ولا يحتمل النسخ بغيره فانه
اذا اتصل الحكم شهادة المستورين بالنسب والنكاح لرجل لم يتغير بحال
بشهادة العدلين الاخرين والثاني ان الاحوال التي تحدث على الذات يقوم بها
حكم الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبع والاصل لا يتغير
بالتبع على اي وجه كان وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن
الاخ لاب وام اولاب احق بالتعصيب من العم لان هذا راجح في ذات القرابة
وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة المرجح هو زيادة القرب باعتبار
الحال وكذلك العم لام مع الخالة لاب وام اذا اجتمعا فللعم الثلثان باعتبار
المرجح في حقهما معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب وفي الاخرى معنى
في حالها وهو اتصالها من الجانبين بام الميت ولذلك قال علماؤنا رحمهم الله
تجوز الصوم بنية قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة
فاما اذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة والشافعي
رجح الغنياء باعتبار اداء الفريضة فكان ما اعتبره معنى في الحال وهو
ان الفرض يوخذ فيه بالاحتياط وما اعتبرناه معنى في الذات لانا اعتبرنا
كثرة الاجزاء والقلة والكثرة من باب الوجود لانه اذا تكاملت الاجزاء
يوجد الذات والمرجع الراجع ان الذات اولى من المرجع الراجع الى الحال للوجهين
اللذين ذكرناهما فصل قوله ثم جملة ما يثبت بالحجج وهي
الكتاب والسنة والاجماع قوله فالحقناها بهذا الباب ليكون
وسيلة اليه اي باب القياس بعد معرفة احكام طريق التعليل ذكر بهذا
مناسبة الفصل ما تقدم ولان هذه المناسبة تقتضي ان يكون هذا الفصل
مقدما على باب القياس لان الوسيلة ابدا يكون قبل المقاصد كالطهارة
هي مقدمة على الصلوة ونصب السلم مقدم على صعود السطح ولان القياس

مدرك من المدارك الشرعية وحجة من حجج الشرع كالنص والسنة والاجماع
فيقتضي ذلك ان يكون الحج كلها مرتبا بعضها على بعض فقدمه على بعض
الجملة ليكون الحج كلها مقدمة على ما هو غير مقصود لانها هي الاصول واما
كونها وسيلة فليس مثل الطهارة للصلوة حتى يتوقف معرفة باب القياس
الى وجوه هذه الجملة سابقة كما ان هذه الجملة بعض الوسايل لمعرفة باب القياس
معرفة طرق العلل من معرفة شروطه وتمييز العلل المؤثرة من العلل
الطردية وقياس الشبه وغيرها فكانت معرفتها بمنزلة معرفة وجوه الدفع
ووجوه المعارضة والمناقضة ووجوه الترجيح وهذه الاشياء ملحقة بباب
القياس فلذلك هذه الجملة الحقت به ايضا قوله اما الاحكام فانواع
اربعة حصرها قسيمه عقله بعد خروج صورة التساوي بين الحقين قوله
وحق الله تعالى فيه غالب هو حد القذف قال صدر الاسلام البزدوي
رحمه الله الصحيح ان المعلب فيه حق العبد كما قال الشافعي رحمه الله
يدل عليه والمعقول يشهد له لما ذكرنا ان العبد منتفع به على الخصوص
وقد نص محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص واشار الى هذا
الشارحين في الهداية فقال ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وحرج
الاحكام عليه والاول اظهر وذكر فيما قبل هذا واعلم ان الصحيح
الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع
به على الخصوص فمن هذا الوجه هو حق العبد ثم انه شرع زواجر دفعة
فيما حدا فالمقصد من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا اية
حق الشرع وبحال ذلك تشهد الاحكام وذكر فخر الاسلام رحمه الله في
مبسوطه تلك الاحكام فقال اما الاحكام التي تدل على انه حق العبد انه
يشترط فيه دعوى الحد لقبول الشهادة ولا تبطل بالتقادم وجب
على المتاخر من لا يقبل فيه الرجوع عن الاقرار ويقيمه القاضي بعلم
نفسه اما الاحكام التي تدل على انه حق الله تعالى ان الاقامة الى الامام
وينتصف بالرق ولا ينقلب ما لا عند شهوده فان قلت ما

ما وجه الاستدراك باشتراط الدعوى ويشترط الدعوى في باب السرقة
ايضا ومع هذا ان حد السرقة خالص حق الله تعالى قلت نعم يشترط
فيها الدعوى ايضا ولكن هي دعوى سرقة المال لا دعوى الحد فعلا حتى ثبت
حد القذف بدعوى من ليس المال ملكه كالمودع والمستعير ولكن اشترطت
ليظهر السرقة ثم بعد ذلك يستحق القطع من غير دعوى واما ههنا
فيشترط الدعوى حق العبد وهو بقاء عرض المقذوف مصونا كما كان
حتى يشترط فيه دعوى من يقع التعيير في حقه اصلا وبنيانا فترقا وقد
صرح بهذا المعنى في المبسوط شمس الائمة رحمه الله فقال ولا يدخل
على هذا الكلام السرقة فان الخصومة فيها يشترط ايضا ولكن خصومة
فيها يشترط ايضا ولكن خصومة المسروق منه هناك في المال
لا في الحد ثم الصحة لنا في ان الغلب فيه حق الله تعالى ما ذكر في المبسوط
ان هذا حد يتعلق فيه الاحصان فكان حق الله تعالى كالرجم وتاثير هذا حقا لله
ان الحدود زواجر والزواجر مشروعة حقا لله تعالى فاما ما يكون حقا
للعبد فهو في الاصل جابر لما اوجب من العقوبات حقا للعبد او جب باسم
القصاص الذي ينبئ عن المساواة ليكون اشارة الى معنى الجبر وما او جب
باسم الحد فهو حق الله خالص وفي هذا الاسم اشارة الى معنى الزجر والدليل
على ان في حقوق العباد تعتبر فيها المماثلة قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وقال بين تسمية الزنا وبين تاثير جلدة لا صورة
ولا معنى واما القصاص فالغالب فيه حق العبد واما دليل حق الله تعالى فيه
فانه يسقط بالشبهات وهو جزاء الفعل في الاصل واجرية الافعال تجب لحق الله
تعالى وكل ما كان وجوبه بطريق المماثلة عرفنا ان معنى حق العبد راجح فيه و
ان وجوبه للجبران بحسب الامكان كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى
وكم في القصاص حيوة ففي قوله وكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي قوله
في القصاص اشارة الى المماثلة فهاتان الاشارتان دليلان على رجحان حق العبد
وغلبة حق العبد جرى فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال

حقا لله

وجب

كما في حقوق العباد فقول وحقوق ﷺ دايرة بين الامرين اعني العباده
والعقوبة لان الكفارة كما سيجيء استارة للذنوب فستند على من سبق
الذنب لتستتر فمن هذا الوجه هي عقوبة لكونها جزاء وزجرا عن جنايته
ومن حيث انها يجب عليه بطريق القربى لانه يستوفي منه جبرا يكون
عبادة لان العقوبة المحضة لا تفوض اقامتها الى الفاعل على الاطلاق وكذلك
تنادي بما هو عبادة محضة كالصوم فلذلك ترجحت عندنا جهة كونها عبادة
فان وجوبها على الخاطئ والمكره دليل كونها عبادة وكذلك تجب على من
يصدر جنايته منه في اليمين والحنث جميعا فلو اعتبرنا جهة العقوبة لما
وجبت اذ هي تستند على الجناية لا محالة وكذلك مثل من حلف لا يكلم هذا الكافر
فانه ان لا يكلمه وهو في ذلك غير جان لان هجران الكافر واجب الا على وجه
التقية بقول تعالى ﷺ لا يتخذ المومنون الكافرين الى قوله الا ان تتقوا
تقاة وفي الكلام معه نوع ولاية وصداقة ثم اذا اسلم ذلك الكافر وكلمه
حنث فتجب الكفارة وهو في الحنث غير جان لان الواجب هنا
ان يكلمه لان هجران المومن غير مشروع فعلم بهذا ان جهة العباده فيها
راجحة ما حل كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها
لا يتردد بين الخطر والاباحة ظاهر القصد الافطار بما يصلح لغذاله
وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسببا تاما الى الله تعالى بعد كان
فيه ضرب قصور فلقصور الجناية وجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها
معنى العبادة لكنها منزلة الجزم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة
وتودى عبادة فلما ترجح فيها معنى العقوبة قلنا بانها تسقط
بالشبهات حتى اذا اصبح المقيم في رمضان صايما ثم سافر في خلال النهار
لا يرخص له الفطر في بقية اليوم بالاجماع ولكنه اذا افطر لا يجب عليه الكفارة
لقيام السفر المرخص له الفطر في الجملة فصار شبهة فوت وعباده ﷺ
فيها معنى المونة وهي صدقة الفطر فان قلت هذا اللفظ يدل
على صيانة العباده فرعية المونة ما الدليل على ذلك قلت يقلب الامر وهو

ولم يقل مونة فيها معنى العبادة قلت ذلك لوجوه احدها الاستدلال
بالاسم الذي هو الصدقة دليل على خلوص العباده كالزكوة قال الله
تعالى انما الصدقات للفقراء فكانت عبادة كصدقة التطوع والثاني
ان النصاب شرط كالزكوة فكانت ملحقة بها بخلاف المونات المحضة و
الثالث انها لا تبتدى الا بنية العبادة والراجح ان ادآءها لا يصح الا من
المالك كالزكوة والخامس ان مصارفها مصارف الصدقات فان قلت فلم
قلت ان فيها معنى المونة قلت لانها تجب على الانسان بسبب الغير كالنفقة
فلذلك صارت في معنى المونة فلهذا تجب على الصبي والمجنون الغنيين في
مالهما كما تجب عليهما النفقة لذي رحم محرم منهما قول ﷺ ومونة فيها
معنى القربة ولهي العشر والدليل على اصالة المونة في العشر وهو ان
سبب العشر والخراج هو الارض النامية لما مر في بيان اسباب الشرايع
ثم مونة الشي بقاء ذلك الشي كمونة الاولاد والزوجات والعشر يصرف
الى مصارف الزكوة ويصرف الى المقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار
عن حريم اهل الاسلام فثبت الارض في ايدي المسلمين بسبب المقاتلة
اذ لو لم يقاتلوا لغلبت الكفار على ديار المسلمين فتخرج الارض من ايديهم
فيكون سبب بقاء الارض على ايدي المسلمين وكذلك الخراج بل جهة المونة
فيه اظهر لانه يصرف الى المقاتلة ولان مصارف العشر لما كانوا فقراء والاقوياء
انما ينصرون بالضعفاء كما قال النبي عليه السلام انكم تنصرون بضعفايكم فيقع النصرة
للمسلمين بسبب صرف العشر الى الفقراء فبقيت الارض في ايدي اربابها لذلك
فكان العشر سبب بقاء الارض كما كانت وكان مونة واما من حيث الوصف
فانه يتعلق بالنامي ليجب قليل من كثير وكان كالزكوة اولانه يصرف الى مصارف
الزكوة فاعتبر بها فصار قربة فلما كانت جهة المونة باعتبار السبب صارت
اصلا ولما كانت جهة القربة من حيث الوصف والوصف تابع او من حيث
المحل والمحل شرط وهي اتباع صارت القربة فيها تبعا قول ﷺ
ومونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان الخراج صار مونة باعتبار الاصل

وهو الارض لما ذكرنا وعقوبة باعتبار الوصف وهو الزراعة وهي عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد ولا يلزم على هذا العشر لانه اعتبر في العشر
اكتساب المال كما اكتساب مال تجب فيه الزكوة لما ان عمارة الدنيا اصل في حق الكفار
عارض في حق المسلمين فان المسلمين يجعلونها وسيلة الى الاخرة ويعتبرونها
ضرورة اعتبارهم بالآخرة وكان جل نظرهم ومنتهى مقاصدهم السعادة في
الآخرة ولكن لا يحصل تلك بدون هذه فكان اعتبارهم بهذه كلا اعتبار واما
الكفار فيعتمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون فلما كان في
الخراج جهة العقوبة وان كانت بطريق التبعية لم يبتدأ به على المسلم ولم
يقارنه لما ان البقاء اسهل من الابتداء مع ان المسلم اهل للعقوبة في الجملة كالحدود
والقصاص بخلاف العشر حيث لا يبقى على الكافر مع ان البقاء اسهل من
الابتداء لما ان الكفر ينافي القربة من كل وجه فمنع في الابتداء والبقاء واما
الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه عند تحقق اسبابها على ما ذكرنا فلهم
يعمل ما يسهل امره وهو البقاء قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس
الغنائم معناه ان الخمس حق وجب لله تعالى اي ثبت لله تعالى حكم انه اله لا
يتعلق بذمة المكلف ولا يجب على العباد اداؤه طاعة له وقيل اي هو حق
وجب لله تعالى بنفسه من غير ان يكون له سبب يجب لذلك على العبد باعتبار
ذلك السبب مثل الصلوة والزكوة والصوم وانما متعلقه باسباب يجب على
العبد باعتبارها ذلك السبب ثم الدليل على انه لا يجب على العباد اداؤه طاعة جواز
صرفه الى الغانمين الذين استحقوا الاربعة الاخماس بخلاف الزكوات والصدقات
فانها لا ترد الى اهلها كما يجد اخذ الساعي منهم عند وجوب الاداء فان كانوا
محتاجين قوله لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ الا يرى
ان الزكوة لما وجبت على العبد صارت من الاوساخ وتعني بالاوساخ ما يسرائة
الذنوب اليها كسرايتها الى المكان المستعمل في البدن على وجه القربة حتى
لم تحل شربه فلذلك حال الخمس لم تحل اليهاشم لهذا المعنى للفضلتهم وهو
الخمس لما لم يكن عبد المثابة لم يكن وسخا فحل اليهاشم قوله وهو

وحقوق العباد اكثر من ان تحصر كالنكاح والطلاق والعتاق والبيع والشرا
ومن المضمونات كضمان الدية وضمان المتلف والمغصوب وغيرذلك قوله وهو
اما القسم الثاني وهو القسم الثاني من قسم الثابت بالحق السابق على باب القياس
وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة السبب والعلة والشرط و
العلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلاثة لما ان السبب هو الذي
يتخلل بينه وبين الحكم علة والعلة انما تعمل عند وجود شرطها والعلامة ليشي
ليس له زيادة تاثير في الحكم ثم تقديم العلة عليها ظاهر لانها هي المؤثرة في اثبات
الحكم وكان لها زيادة قوة والقوة من اسباب الترجيح فظهر رجحانها هنا بالتقديم
ثم من حق الشرط كان ان تقدم على العلة لان عمل العلة موقوف الى وجود الشرط
وجود الشرط بقاء على وجود العلة لكن العلة لما كانت مقصودة في التاثير
جرت مجرى الاصل وجرى الشرط مجرى التبع فقدمت هي عليه فان قلت
هذا الذي ذكرت يقتضي ان تقدم هي ايضا على السبب قلنا نعم كذلك لكن
السبب قد يكون معمولا للعلة ويكون العلة صفة من صفات السبب على ما
يجيء والسبب مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير فقدم ذكره عليها واما
العلامة فليس لها قوة الشبه حال لانه لا تاثير لها في حق الحكم اصلا ولا
ولا يتوقف عمل العلة الى وجودها فتاخر ذكرها لذلك فاما وجه حصر تعلق
الاحكام بهذه الاربعة فان للحكم اثرا من الآثار فلا بد له من المؤثر اما قديم واما
حادث جعله القديم موثرا وكلاما في المؤثر الحادث وهو العلة ثم المؤثر
الحادث لا بد له من داع حمله على ذلك التاثير وهو السبب كدلالة السارق
ولما كان المؤثر حكما كان محتاجا الى رافع مانع يمنعه عن التاثير والى محل يتفعل
فيه اثره وغير ذلك من الجوانح وهو الشرط ثم لا بد له ايضا من معرف يعرف
ان هذا الاثر اثر هذا المؤثر لانه جايز الاشتراك في التاثير لكونه حادثا وهو
العلامة فلما لم يتجاوز ما تعلق به الاثر عن هذه الاربعة عقلا انحصر تعلق
الاثر بها ايضا قوله واما السبب الحقيقي الى آخره السبب في اللغة
ما يتوصل به الطريق الى الشيء والله تعالى ما تينا من كل شيء سببا فاتبع سببا

اى طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات
اى ابوابها ومنه قول زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو نال اسباب السماء
بسلم اراد بها ابواب الطرق للامراض والحوادث الموجبة للموت وبالثانى الابواب
ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى بحبل من سقف
البيت والكل يرجع الى معنى واحد وهو طريق الوصول الى الشئ وفى الشريعة عبارة
عما هو طريق للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يمتنع الوصول به ولكنه طريق اليه
كالطريق مكة مثلا فان الوصول اليها يكون بمشى الماشى فى ذلك الطريق لا بالطريق
وكذلك الحبل فانه طريق للوصول الى قعر البير ولكن حصول الماء باستقاء النازح
بها بالحبل ثم هو ينقسم الى انواع اربعة سبب صورة ومعنى وهو السبب
الحقيقى وسبب هو فى معنى العلة وشبيه فيه بشبهة العلة وسبب سمى
سببا مجازا اما السبب الحقيقى فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود الى اخره قوله فما يكون طريقا جنس يدخل
تحته السبب والعلة والشرط لان العلة لما كانت موجبة للحكم كانت طريقا
لثبوته وكذلك الشرط لانه لما توقف الحكم الى وجوده كان وجوده طريقا لثبوت
الحكم بقوله من غير ان يضاف الله وجوب وقع الاحتراز عن العلة وبقوله ولا
وجود وقع الاحتراز عن العلة والشرط فان الحكم يضاف الى العلة وجودا بها
والى الشرط وجودا عنده فان قلت لما وقع الاحتراز عن العلة بقوله
من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ما وجه قوله ولا يعقل فيه معانى
العلل وكان هذا حشوا وقع مستدركا قلت العلل تتنوع الى انواع على
ما يجى فان بعضها يثبت الحكم بطريق المقارنة وهى العلة الحقيقية وبعضها يثبت
على طريق التراخى كالبيع بشرط الخيار وبعضها قايم مقام غيره كالسفر
مع المشقة وبعضها ذات وصفين ولكل واحد منها عند الانفراد شبهة
العلة وغير ذلك وكل منها لا يخرج عن معنى العلة وان كانت تتفاوت اسما و
حكما ومعنى ولان فيه احترازا عن السبب الذى له شبهة العلة وعن السبب
الذى هو فى معنى العلة وغير ذلك وكل منها لا يخرج عن وهما من انواع السبب و

وانها ليسا بسبب حقيقى وهو بهذا التعريف السبب الحقيقى فيجب عليه الاحتراز
عما فيه شايبة العلة فلو لم يصرح بهذا التوهم بان الاحتراز بما قبله عن العلة
الحقيقة لا غير والواجب عليه ان يحترز فى ذكر حد السبب الحقيقى عن العلة
الحقيقة وبحن شئ فيه شايبة العلة وليس ذلك الا بتصريح هذا قوله
لا يضاف الى السبب جمله فعليه وقعت صفة المنكرة وهى علة اى علة غير مضافة
الى السبب وانما صار هكذا لان صاحب العلة وهو السايق لما تخلل بين السبب و
الحكم قد قطع اضافة الحكم وهو ضمان المال او قطع اليد الى السبب فلم يحكم
على صاحب السبب وهو الدال ومثله رجل قال لاخر تزوج هذه المراة فانها اخرة
فتزوجها ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما قلنا
ان الاخبار سبب للوصول الى المقصود بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه
صار صاحب علة ولا يلزم على هذا دلاله المحرم على الصيد انه يوجب الضمان
على الدال وان كان سببا لان الدلاله فى ازالة امن الصيد مباشرة لانه التزم بالاحرام
ان لا يوجد منه شئ فيه ازالة من الصيد وفى الدلاله ازالة الا ترى ان الصيد
لا يبقى آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة غير انها تعرض الانتقاض فلم تجب الضمان بنفس
الدلالة حتى يستقر وذلك بان يتصل بها القتل وكان هذا كدلالة المودع على الوديعة لانها
مباشرة جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة لا بالتسبيب
واما السبب الذى هو فى معنى العلة فنحو قود الدابة وسوقها فانه طريق
الوصول الى الاتلاف غير موضوع له ليكون علة ولكن هو فى معنى العلة من حيث
ان الاتلاف يضاف الله تعالى لتلفه بقود الدابة او سوقها فان الدابة تحرك
على وفق طبع السايق فصار كان فعل السير وجد من لا اختيار له ولذلك
اذا اشرع جناحا فى الطريق او وضع حجرا او تراب هدم الحايط المايل
بعد التقدم اليه فهذا كله سبب فى معنى العلة واما السبب الذى له شبهة
العلة كحفر البير فى الطريق فانه سبب القتل من حيث ايجاد شرط
الوقوع وهو زوال الامسكة وليس بعلة فى الحقيقة والعلة ثقل الماشى فى
الحقيقة والسبب المطلق مشيه فى ذلك الموضع واما الحفر فهو الحاق

شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا
ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا الكفارة ولا حرمان الميراث بل له حكم جزاء الفعل
وفعله غير متصل بالمقتول الا انه يجب ضمان الدية عليه لان لم يبدل المتلف
لاجزاء الفعل وقد جعل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده فاذا كان
ذلك تعذر ايمانه وجب الضمان عليه بمقابلة المتلف واما السبب الذى سمى
سببا مجازا فنحو اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا باعتبار الصورة
وهو ليس بسبب معنى فان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول
الى المقصود وكفارة اليمين انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة عن الحنث
موجبة لضده وهو البر فعرفنا انه ليس بسبب للكفارة معنى قبل
الحنث ولكن يسمى سببا مجازا لانه طريق للوصول الى وجوب الكفارة بعد زوال
المانع وهو البر قوله وان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا
اى لذلك الذى صار سببا له وانما جعل مجرد كونه طريقا ادنى درجاته لان
اسم السبب يطلق على العلة الحقيقية وعلى سائر وجوه العلة
فيقال قوله انت طالق سبب لوقوع الطلاق والشراء سبب للملك والهبة
والصدقة سببان للملك وكذلك الاوقات هي حق الصلوة والنصاب حق
الزكوة على ما ذكرنا في بيان اسباب الشرائع وفي هذه الصور ارتفاع معنى
السببية من مجرد الطريق الى معنى الايجاد والاثبات تارة على وجه المقارنة
وتارة على وجه التراخي فكان مجرد كونه طريقا للوصول الى المقصود ادنى
درجات السبب الذى يطلق عليه اسم السبب وان كان علة والا فكونه
طريقا للوصول الى الحكم هو حد السبب الحقيقى على ما مر وحد حقيقة
الشئ لا يكون ادنى من درجات ذلك الشئ ولكن بالنسبة الى ما يطلق عليه
اسم السبب وهو في الحقيقة انه كان مجرد كونه طريقا للوصول الى الحكم ادنى
درجات السبب قوله لا يكون طريقا للكفارة اى في اليمين بالله
ولا للجزاء في اليمين بالطلاق والعتاق والتعليق قوله لكنه يحتمل
ان يؤول اليه اى لكن اليمين فذكره بتاويل الحلف يحمل ان لا يرجع الى ان يكون
سببا

سببا لايجاب الكفارة في اليمين بالله او لايجاب الجزاء وهو الطلاق و
العتاق بعد صحة اليمين بالحنث فسمي بان اليمين سبب الكفارة او سبب الطلاق
والعتاق باعتبار ما يؤول اليه وتسميه الشئ باسم ما يؤول اليه طريق من
طرق المجاز كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا والعصر انما يتحقق في العنب
لا في الخمر الا ان ولكن سمي العنب خمرا الان امره قد يؤول اليه فسمي العنب
باسم ما يؤول اليه وانما قلنا ان التعليق ليس بسبب للطلاق والعتاق
لان المحلق بالتعليق يمنع نفسه من الشئ الذى يقع الطلاق والعتاق
عند وجوده والشئ الذى هو مانع عن ثبوت الحكم كيف يكون طريقا و
سببا للثبوت ذلك الحكم والشئ لا يوضع لضده حقيقة ولما لم يكن التعليق
عندنا سببا قلنا بصحة التعليق بالملك وان لم يكن الملك موجودا
في الحال لان التعليق ليس بطلاق ولا هو سبب للطلاق حقيقة ولكن
يصير سببا اى علة عند وجود هذا الشرط ولان السببية شرعا انما يعرف
بالاتصال بالمحل فاجمعنا على انه لم يتصل بالمحل والتعليق يمنع الوصول الى
المحل فلا يكون التعليق سببا كبيع الحر لعدم الاتصال بالمحل الا ان في التعليق
لما لغى السببية ظهر تصرف آخر وهو انعقاده يمينا لانه عقد مشروع
للمقصود وفي ذلك المقصود التصرف صادف محله وهو الذمة بخلاف
بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا يوضحه ان اليمين لا تبقى بعد الحنث بل ينفسخ
فلا يكون سببا للكفارة ولا للجزاء لان العقد لا يكون سببا للحكم الذى
يثبت بعد فسخه وهذا لان التعليق مع الجزاء يتضاد كان لانه ما دام
التعليق باقيا لا يوجد جزاؤه ولما وجد الجزاء بوجود الشرط لم يبق التعليق
لانه لم يبق الا قوله انت طالق او انت حر وانه ليس بتعليق لانه لم
ليس بتعليق فعلم بهذا ان الجزاء انما يثبت عند انفساخ التعليق وارتفاعه
وكذلك اليمين بالله والحكم ابدا انما يثبت عند ثبوت العلة وتقررها لا
عند انفساخها واضمحلالها فلا يكون اليمين بالله سببا للكفارة ولا التعليق
سببا للجزاء فلذلك بنينا على هذا عندنا قوله والشافعي رحمه الله

٢٦٢
ان والنسخ خلف الخبر فانه طلاق وعتاق معلقة على شرط فيه
ان والنسخ خلف الخبر فانه طلاق وعتاق معلقة على شرط فيه

جعله سببا هو في معنى العلة قيد به ليلا يظن به السبب الحقيقي فانه لا يضاف
اليه الحكم لا وجوبا ولا وجودا على ما مر فلما جعله الشافعي رحمه الله في معنى
العلة جوز التكفير بالمال قبل الحنث ولم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
على ما مر ذكره في مسئلة التعليق قوله وعندنا لهذا شبهه الحقيقة
اي للتعليق الذي يسمى سببا مجازا شبهة حقيقة السببية والمراد من السبب
العلة اي شبهة حقيقة العلة خلافا لزفر رحمه الله فالحاصل ان مذهبنا مذهب
وسط بين المذهبين فان عند الشافعي للتعليق حكم حقيقة العلة الا انه تاخر
حكمها للشرط كما في البيع بشرط الخيار وعند زفر رحمه الله في مقابلته ليس
للتعليق حكم حقيقة العلة ولا شبهة لحقيقة وعندنا ليس له الحكم لحقيقة و
لكن له حكم شبهه حقيقة العلة وظهرت ثمرات المذاهب عيانها وقد ذكرت عشرة
مذهب الشافعي رحمه الله واما عند زفر رحمه الله فلما لم يكن له حكم حقيقة العلة و
لا شبهتها لم يحتج في بقائه ولا في ابتدائه الى المحل فيقول حتى جوز ابتداء تعليق
الطلاق بابتداء النكاح مع ان عدم المحل حالة التعليق معدوم اصلا واما اشتراط
المحل بالملك في سائر التعليقات لا باعتبار ان للتعليق شبهة العلة بل لشرط ذلك
ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حال وجود الشرط بالاستصحاب لان الاصل
في كل موجود بقاؤه لعدم التغيير فايده وهي المنع عن الاقدام على وجود الشرط و
اما عندنا فلما كان للتعليق شبهة حقيقة العلة شرطنا حل المحليه لبقاء تلك الشبهة
فان حكم الشبهه ابدا يوخذ من حكم الحقيقه فلما لم يستعن حقيقة العلة عن بقاء حل
المحليه فكذلك شبهة العلة لم تستعن عن بقاء حل المحليه بل تفتقر الى بقاء الحل
في المحل فلما زال ذلك الحل بارسال الثلاث لم تبق التعليق اصلا لان التعليق يمين فكما
يشترط وجود المحل لانعقاد اليمين ابتداء فكذلك يشترط وجوده لبقائها ايضا لما
عرف في مسئلة الكوز وهو معنى قوله وسر ذلك في مسئلة التبحير فان صورة
التبحير المختلف فيها ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال
لها قبل دخول الدار انت طالق ثلاثا ثم تزوجت بها غيره ودخل هو بها ثم
تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شئ عندنا وعند زفر يقع الطلاق الثلاث

الثلاث واما اذا لم يكن التخيير ملتبسا لا يبطل التعليق بالاتفاق وهل كان
بائنا لان زوال الملك عند اليمين لا يبطلها لبقاء المحل وانما يبطلها زوال المحل
لان الجزاء طلقات هذا الملك وقد انتهت الطلقات فلا يبقى اليمين لانحدام
المحل اقول قوله وكان اليمين شرعت للبر الى اخره بيان هذا ان الكوازين الاتية
من الجايزات متردده في حق المتصرف بين ان يفعل هذا او لا يفعل او بين ان يفعل
هذا وهذا فجعل احدهما على طريق التعيين حتى لم يستقر ولم
على نفسه بعد ان مضى على ما قصد او امضى وان كان ترجح جانب المضي عنده
باعتبار قصده ولما لم يقدر الاستيثاق به اكده بالقسم التي هي عبارة عن
القوة لتقوى بها على تنفيذ ما قصده وكذلك في جانب العدم بان ادخل حرف التعليق
حرف الشرط في المثبت فان حرف الشرط اذا دخل في الاثبات في التعليق كان
المقصود منه وهو البر النفي كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان مقصود
الزوج من هذا التعليق عدم الدخول اذا دخل حرف الشرط في النفي كان المقصود
منه الاثبات كما في قوله ان لم تدخل الدار اليوم فانت طالق فان المقصود منه وجود
الدخول وهو البر فلما كانت شرعية اليمين لتحصيل البر على وجه التاكيد و
ذلك اما في المنع كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق او في الحمل كما في قوله
ان لم تدخل الدار فانت طالق ازداد التاكيد بان يكون البر مضمونا بالجزاء
على معنى انه يلزم الجزاء عند ترك البر وقبل ترك البر كان له شبهه لزوم الجزاء
ليكون البر واجب الرعاية فيتحقق معنى اليمين وهو القوة المانعة عن الفعل او
القوة الحاملة على الفعل فكان لزوم الجزاء عند فوات البر مانعا له عن تفويت
البر وذلك لان لزوم الجزاء على تقدير تفويت البر ضرر عليه وخوف وقوع الضرر
تحمله على تحقيق البر وهذا لان الضرر في اليمين بالله تعالى ظاهر لان الجزاء فيه
الكفارة ووجوب الكفارة للزجر نظرا الى جانب العقوبة فكان ضررا وكذلك
في اليمين بالطلاق والعتاق لان زوال المحض الملك محض حتى لم يشرع في حق
النصراني بنفسه ولا بوليه واذا كان البر مضمونا بالجزاء بهذا المعنى صار
للجزاء قبل فوات البر شبهة الثبوت كالغصب مضمون بالعين بمعنى انه

يلزمه اداء القيمة عند فوات رد المغصوب كان للقيمة حال قيام المغصوب شبهة
الثبوت والدليل على وجوب القيمة على الغاصب حال قيام المغصوب شبهة الثبوت و
ان كان وجوبها بطريق الشبهة مسائل منها ان ابراء المالك الغاصب عن الضمان يصح
يصح حتى لو هلك بعد ذلك لم يجب الضمان مع ان الابراء عن العين لا يصح لان الابراء
انما يكون في حق الاوصاف الواجبة في الذمة والعين لا يجب في الذمة فلا يصح الابراء
ومنها ان الغاصب اذا ادى القيمة يتملك المغصوب من حين الغصب وانما يتملكه
باداء القيمة فلولم يكن الغصب في الحال سببا لوجوب القيمة لما ملكه من وقت الغصب
ومنها ان الرهن يصح بالمغصوب مع ان الرهن لا يصح الا بالدين القايم في الحال لا بالدين
الذي يجب بعده ومنها ان الكفالة تصح بالمغصوب حتى انه يلزم على الكفيل رد العين
حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها كذا ذكره في زاد الفقهاء مع ان الكفالة
بالمال لا تصح الا بالدين الصحيح وهذا لا يصح بدل الكتابة لانه ليس بدين
صحيح ومنها ان ضمان الغصب يمنع وجوب الزكوة في ماله في مقدار المغصوب
وان كان المغصوب قايما كما في المديون كذا نقل عن مولانا حميد الدين الضرير رحمة
الله فهذه المسايل تصح قوله فيكون للغصب حال قيام العين شبهة اسباب القيمة
والى هذا اشار في الهداية فعال وقيل الموجب الاصلي في الغصب القيمة ورد
العين يتخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام واذا ثبت ان الطلاق المعلق بالشرط
له شبهة ثبوت الطلاق قبل وجود الشرط وشبهة الطلاق لا تستغني عن محل صالح
للطلاق لحقيقة الطلاق لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط
لا يرد دليل على ثبوت المدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت
الطلاق في البهيمة لانعدام المحل واذا كان المحل شرطا لبقاء شبهة الطلاق
وهي التعليق لا تبقى التعليق عند انعدام المحل بارسال الثلاث وهو معنى قوله
فاذا فات المحل بطل اي فات حل العلية بارسال الثلاث بطل التعليق ثم يرد
على هذا التقرير تعليق الطلاق بالملك فوجه الورود هو ان في التعليق لما ثبت
شبهة العلية استدعى التعليق بقاء المحل ليتبقى التعليق فبقي التعليق بالملك
وهو ما اذا قال الرجل لامراة اجنبية ان تزوجتك فانت طالق لا ملك فيها

اصلا ينبغي ان لا يصح التعليق بالطريق الاولى فوجه الاولوية
هو ان البقا اسهل من الابتدا الا ترى ان الهبة لا تنعقد في الشايع
ابتدا وتبقى بالشيوع الطاري بقاء كما وهب كل الدار لرجل ثم تقاسخا
في النصف فانه يصح وعلى العكس لو منع صحة ابتداء النكاح ولا تمنع
بقاءه وله نظاير مرت في باب العزيمة والرخصة وايضاح ان الاول
يملك تنجيزه فيملك تعليقه لوجود المحل وههنا لا يملك فتنجيزه لعدم المحل
ينبغي ان لا يملك تعليقه وهو قول زفر بخلاف تعليق الطلاق بالملك
فانه يصح في مطلقة الثلاث وانما قيده بقوله في مطلقة الثلاث مع
ان الحكم في جميع الاجنبيات سواء في صحة التعليق بالملك لما ان مطلقة
الثلاث ابعد في حقه من المحل بالنسبة الى سايرالاجنبيات لما ان نكاح
نكاح غيرها يصح بدون ما يبطله المحل وهي لا تصح بدون الوسايط
من انقضاء عدة المطلقة ونكاح الغير ودخوله بها وطلاقه وانقضاء عدته
ثم الجواب عن هذا الورود بوجهين بوجه جلي وبوجه خفي اما الوجه
الاول فهو ان الملك لو كان وجوده بطريق الظاهر عند وجود الشرط
وهو ما اذا علق الرجل طلاق امراته بدخول الدار كانت اليمين صحيحة
باعتبار استصحاب الحال وان كان الجاير ان يكون دخولها بعد زوال الملك
فاذا كان للملك متيقن الوجود عند وجود الشرط اولى ان يصح والدليل
على ان المعتبر في اليمين وجود الملك ظاهرا ما اذا قال الرجل لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق لا تنعقد اليمين حتى اذا اتفق وجود الملك
عند دخول الدار لا تطلق لما ان اليمين لم تنعقد لان دخول الدار ليس
بسبب لملك الطلاق ولا هو مالك لطلاقها في الحال حتى يستدل به على
بقاء الملك عند وجود الشرط واما ههنا فتيقن بوجود الشرط فاولى
ان يصح ثم لا يدل عدم ملك التنجيز على عدم ملك التعليق الا ترى ان
من يقول لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاتفاق وان كان لا
يملك تنجيز العتق في الولد المعدوم وكذا اذا قال لامراة الحايض اذا طهرت

فانت طالق بخلاف هذا الطلاق المبينة فان كان لا يملك تنجيزه في الحال
ولان الملك صفة للمحل وفي التعرف فيما يرجع الى صفة المحل سوى
البقاء والابتداء فلا يكون فيه الاولوية باعتبار البقاء وانما الاولوية
بما ذكرنا ان الملك في التعليق بالملك متحقق الوجود لان التزوج سبب
لملك الطلاق لا محالة فيحصل عند وجود الملك فايدة اليمين وهي التخويف
وقوع الجزاء عند وجود الشرط وذلك انما يكون بالغ في المتيقن بتحقق
الملك لانه حينئذ يكون الجزاء واقعا لا محالة وكان هذه اليمين بالصحة
اقرب لحصول فايدتها على وجه التيقن واما الوجه الثاني وهو التفسير
المطابق لما ذكر في الكتاب لانه اخذ من اشارات بيان المجمل وهو الامام
الاجل فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وذكر هو رحمه الله هذه النكتة
في جامعه الصغير بنوع بيان فقال ان عقد اليمين في قوله لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق يتضمن شبهة ايجاب الجزاء الا يرى ان قيام الملك شرط
فشرط لبقايه بقاء المحل وههنا ان في قوله ان تزوجتك فانت طالق بطلت
شبهة ايجاب الجزاء لان الطلاق تعلق بما له شبهه بالعدم وهو النكاح
لان ملك الطلاق يستفاد به فبطل ذلك شبهة الايجاب كما يبطل حقيقته
الايجاب بالتعليق بحقيقة العلة وذلك ان يقول لعبده ان اعتقتك فانت حر
واذا بطلت الشبهة لم يشترط قيام المحل قلت انما يبطل شبهة الايجاب
وهي مطلق التعليق عند التعليق بالنكاح لشبهة العلة وهي النكاح لان
النكاح فيما اذا علق الطلاق بالنكاح علة العلة في معنى علة العلة وهي
يقتضي عدم الملك في المحل لان النكاح انما يفعل في الاجنبيات لا في المنكوحات
لانه حينئذ يكون اثبات الثابت وشبهة الايجاب وهي مطلق تعليق
الطلاق بالشرط تقتضي الملك فعرف ان شبهة الايجاب تعتبر بحقيقته
الايجاب ولكن ليست هي في القوة لمقابلة علة العلة فبطلت عند معارضة
علة العلة فلم يشترط لذلك قيام الملك في المحل عند التعليق بالنكاح قوله
لان ذلك الشرط في حكم العلة اي النكاح في قوله ان تزوجتك في حكم التطليق

التطليق لما ان حكم الطلاق انما يستفاد من النكاح فكان النكاح معنى العلة
فكان هو علة العلة وعلة العلة علة معنى فانه قد يضاف الحكم اليها كما في
قود الدابة وسوقها قوله فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه اي كونه معلقا بما هو علة معنى صار معارضا في اقتضاء
عدم المحلية لشبهة كونه علة في الحال في اقتضاء المحلية يعني ان شبهة
العلية في التعليق على ما ذكرنا اقتضت قيام المحل من حيث انه تعليق وان
كان التعليق تعليقا بالنكاح لما ان لما اقمنا الدليل على مطلق التعليق بان فيه
شبهة الايجاب دخل تحته التعليق بالنكاح ايضا وهو مقتض لمحل الطلاق
ايضا لان الشبهة ملحقة بحقيقة العلة فكما ان حقيقة العلة لا تستغني
عن المحل فكذلك شبهتها على ما ذكرنا في التعليق بدخول الدار الا ان كونه
معلقا بما هو علة معنى يقتضي عدم المحلية لان النكاح انما يفعل في الاجنبية
لا في المنكوحة فتعارضا فرجحنا هذا الجانب وهو جانب جعل العلة واشترطنا
عدم المحلية لما ان جعل العلة علة حتى يضاف الحكم اليه كما ذكرنا وشبهة
العلة ليست بعلة فترجح ما اقتضته العلة معنى واولى من ترجح ما
اقتضته شبهة العلة بخلاف التعليق بدخول الدار فان فيه شبهة العلة
وهي سالمة عن المعارض فوفينا ما اقتضته من اشتراط المحلية فوضح
الفرق قوله هذه الشبهة السابقة عليه اي على ذلك الشرط الذي
هو في حكم العلة لان هذه الشبهة وهي شبهة العلة التي في التعليق
بدخول الدار سبق ذكرها على ذكر هذا المعارض الذي هو تعليق الطلاق
بملك النكاح قوله واما العلة فتفسيرها فعله لغة اسم لحال تغير
بحلوله حكم حال المحل واسم لما احدث امرا بحلوله لا عن اختيار
كالمرض سمي علة لتغير حكم حال الانسان بحلوله لا عن اختيار للمريض
وكذلك الجرح علة الموت اذا سرى الله لهذا الحد ولا يسمى الجارح علة
لانه مختار غير حال المجروح ولهذا لم يجز وصف القديم جل ذكره بالعلة

الله تعالى انشاء عن اختيار ولا بوصف بحلول وذكر فخر الاسلام رحمه الله
وكل وصف حل بمحل وصارت المحل معلولا ان متغير او تغير به حاله معنا
فهو علة كالجرح بالخروج ثم هي في احكام الشرع عبارة عن معنى يحل في
احكام الشرع في المنصوص وتغير حكمه على محله فيه من الخصوص الى العموم
يوقف عليه بالاستنباط فان قوله علم الحنطة بالحنطة مثلا مثل غير
الحنطة بالحنطة ولكن في الحنطة وصف وهو حال بها وهو كونه مكيلا موثرا في
المماثلة وتغير حكم المحل بحلوله وكان علة لحكم الربوا فيه حتى انه لما حل
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم العقد فيه بل يبقى بعد هذا النص
على ما كان عليه قبله وكذلك البيع علة للملك شرعا والنكاح علة للحل شرعا
والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعا باعتبار ان الشرع جعلها موجبة
لهذه الاحكام وقد بينا ان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وانما
الموجب للحكم هو الله تعالى الا ان ذلك الايجاب لما كان غيبيا في حقنا
جعل الشرع الاسباب التي تمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم في
حقنا للتيسير علينا فاما في حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة
شيا وهو نظير الامانة فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعلها
مضافة الى القاتل بعلة القتل فيما يتبين عليه من الاحكام وهو كذلك
اجرية الاعمال فان المعطي للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك
مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المذهب
المرضي المتوسط بين الطريقين لا كما ذهب اليه الجبرية من الغاء العمل
اصلا ولا كما ذهب اليه القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل
العامل مستبدا بعمله كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الايمة السرخسي
رحمه الله ثم العلة الشرعية تنقسم الى سبعة اقسام علة اسما ومعنى
وحكما وهي الحقيقة في هذا الباب وعلة اسما لا معنى ولا حكما وهو
المجاز تبعه وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حكم الاسباب لها شبه
بالاسباب ووصف له شبه العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة

وعلة اسما وحكما لا معنى ثم المراد من كون الوصف علة اسما هو ان يضاف
الحكم اليه لان الاصل في الاضافة الحكم الى العلة كما يضاف الملك الى الشرى
ومن كونه علة معنى هو ان يكون موثرا في الحكم كتاثير الغنا في المواشيات ومن
كونه علة حكما هو ان يثبت الحكم متصلا به ولا يتراخى عنه كثبوت الملك بالشرا
المطلق متصلا به ثم اختلف مشايخنا رحمهم الله في العلة العلة الحقيقة التي
هي القسم الاول مثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل هل يجوز ان يتراخى
عنها الحكم منهم من جوز ذلك ولكن قال لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم
فاما يجوز ان لا يتصل بها الحكم ولكن يتاخر لمانع والاصح عندنا انه لا
يجوز تاخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل بثبوته بوجود هذه العلة
بعد صحتها لا محاله وهو عندنا بمنزله الاستطاعة مع الفعل لا يجوز
القول بانها تسبق الفعل كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي اما وجه
القول الاول فان العلل الشرعية متى ما لم توجد لم توثر في غيرها فلذلك
لا بد من تصور وجود المؤثر قبيل وجود المتاثر بخلاف الاستطاعة مع
الفعل فانها عرض لا يبقى زمانين فكما وجد العدم فلا يتصور وجود الحكم
بعد العلة فلا يمكن القول بتقدمها على الفعل والا يلزم حصول الفعل بدون
القدرة وخلق القدرة عن الغاية واما العلل الشرعية تبقى في حكم الجواهر
حتى جوزنا الاقالة بعد وقت ولولا قيام البيع لما صحت ولكنا نقول
ان الاصل هو وقت المشروع المعقول فانها اعراض حقيقة فكانت
كالاستطاعة في عدم قبول البقاء واما حكمها فانها تبقى لانها في حكم
الجواهر فنقول ان بقاءها سرعا ظهر دي فلا يظهر في غير احكام الشرع
وما نحن بصدده من هذا القبيل فجعلنا باقيا انها مع احكامها معا خلاف
الشرط مع المشروط فان وجودهما على وجه التعاقب اما العلة والمعلول
فان وجودها على وجه الاقتران وثمرة هذين الاصلين تظهر في مسئلتين
احديهما ان الرجل اذا قال لعبده ان قتلت فانت حر قتاعه لا يعتق لما ان
المعلول وهو ملك المشتري سبق وجوده على وجود المشروط وهو

وهو العتق فيعدم ما خرج عن محله لا يثبت العتق وكذلك لو قال لعبده اذا
جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر يجب عليه صدقة الفطر وان عتق
العبد لان وجوب صدقة الفطر معلول للراس فكان متقدما على وجود
المشروط وهو العتق وعلم بهاتين المسئلتين ان المعلول اسرع وجودا من
وجود المشروط قوله ايضا مضاف اليه وجوب الحكم ابتداء هذا احتراز عن
العلة المعلقة بالشرط فان التعليقات ليست بعلل عندنا قبل وجود
الشرط وانما تصير علة عند وجود الشرط فيتعلق بما ليس بعلة علة فلم يكن
علية التعليقات ابتدائية بل انقلابية وكذلك القتل العمد ايجاب الدية
عند الصلح لم يكن ابتدائيا فان موجب القتل العمد عندنا القصاص عينا لا
الدية وكان قوله ابتداء احترازا عن مثل هذه العلل ليست بعلل
على الحقيقة لان العلة الحقيقة هي التي وضعت لحكمها بعينه قصدا و
توجبه فورا بلا تراخ واما العلة اسما لا معنى ولا حكما فهي التي ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين بالله قبل الحنث
لان العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه
وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع فكذلك بعد وجود الشرط في اليمين
بالطلاق والعتاق لا تبقى اليمين وانما يسمى علة اسما لانه بعد الحنث
يضاف الطلاق والعتاق الى قوله انت طالق وانت حر حتى ضمن
شهود التعليق لا شهود الشرط على ما ذكرنا في مسايل التعليق
ولم يذكر هذا القسم هنا لما انه ذكره قبل هذا في التعليق بالشرط
واما العلة التعليق ولم يذكر هذا القسم هنا لما انه اسما ومعنى لا
حكما فنحو البيع الموقوف فانه علة للملك اسما من حيث انه بيع
حقيقة موضوع لهذا الموجب فيضاف هذا الموجب اليه ومعنى
من حيث انه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة هذا الحكم وكان موثرا
فيه وليس بعلة حكما لان حكمه تراخى لمانع في ثبوت الملك من الاضرار
بالملك بالمالك من خروج العين عن ملكه من غير رضاه فاذا زال المانع

لوجود الاجازة منه يستند الحكم الى وقت العقد حتى ملكه المشتري بزوايده
فظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بشرط الخيار للبايع علة اسما ومعنى لا
لان شرط الخيار دخل على حكم البيع دون السبب الذي دخل على الحكم ايضا واذا
دخل على الحكم لم يدخل على السبب وكان اقلهما خطرا اولى واذا ظهر ان الشرط
دخل على الحكم خاصة عرفنا ان البيع بهذا الشرط علة اسما ومعنى لاحكما حتى
ان المانع اذا زال عاد المشتري المبيع بزوايده المتصلة والمنفصلة ولكن
الفرق بين البيع الموقوف وبين البيع بشرط الخيار ان اصل الملك في البيع
بشرط الخيار لما كان معلقا بالشرط لم يكن قبل الشرط موجودا اصلا فلذلك
لم يتوقف اعتاق المشتري في هذه الحالة فلم ينفذ بثبوت الملك له عند سقوط
الخيار وفي البيع الموقوف يثبت صفة التوقف في الملك وتوقف الشيء لا يعدم
اصله فلذلك يثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا فتنفذ بنفوذ الملك له بالاجازة
واما العلة التي في حيز الاسباب فعقد الاجارة فانه علة اسما ومعنى لا
حكما لان الاجارة تتناول المعدوم حقيقة والمعدوم لا يكون محلا للملك
ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة لانعدام العلة حكما وملك بشرط التعجيل
لوجود العلة اسما ومعنى وهو معنى قوله ولهذا صح تعجيل الاجرة
ولكنه يشبه الاسباب لان العقد في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة
صار مضافا الى متراخيا الى حال وجود المنفعة فلذلك يقتصر الملك في الاجرة
على حال ايستيفا المنفعة لهذا ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان
اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم وهذا بخلاف
البيع مع الخيار للمشتري حيث لو عجل المشتري الثمن لا علم البايع وذلك
الثمن زوائد وهو ان المانع لثبوت الحكم وهو الخيار قايم فلا يثبت الملك
مع قيام المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول واذا لا يقع المودى
زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قايم فلم يظهر حكم ذلك السبب مع
قيام ذلك المانع بخلاف الاجرة لان امتناع الملك في المنفعة ليس لمانع قايم
قايم فان العقد مطلق الى حال عن الشرط وكان منعقدا في حق البدل لوجود

يخلو عن الدمة وانما عدم الانعقاد في حق المنفعة لعدم المحل لكن لم يثبت
ملك البدل قبل القبض مع الانعقاد في حقه للمساواة بين البدلين فاذا جاء
التعجيل سقط اعتبار المساواة لان اعتبارها كان لحق المستاجر وهو
قد اسقط حقه فوجب الاعتبار قول لما فيه من معنى الاضافة اي
لما في عقد الاجارة اضافة ملك المعقود عليه وهو المنفعة الى وقت وجود
حق المنفعة اي لم يثبت ملك المنفعة للمستاجر متصلا بعقد الاجارة كما في الشراء
بل تراخى الى وقت وجود المنفعة فلما تراخى ملكها ولم يستند حين ملكها
الى وقت عقد الاجارة كما استند في البيع بشرط الخيار وعند سقوط
الخيار اشبه الاسباب من هذين الوجهين قول وكذلك في كل الجواب
مضاف الى وقت كما في قوله انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى حكما
وكما اذا نذر بالتصدق فقال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فتصدق به
اليوم جاز عن المنذور للحال وكذلك قال ابو يوسف رحمه الله في النذر
بالصوم والصلوة اذا اضافه الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك
الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تاخر حكم وجوب الاداء الى مجيء
ذلك الوقت كالصوم في حق المسافر كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله وعن هذا قالوا لو حلف لا تطلق فاضاف الطلاق الى وقت معين
يحنث في الحال بخلاف ما اذا علق فان التعليق ليس بسبب في الحال وذكر
شمس الائمة في فصل تقسيم السبب بالاضافة الى وقت لا يعدم المسببية
معنى كما يعدمها التعليق بالشرط ولهذا قلنا في قول الله تعالى فعدة من ايام
اخر انه لا يخرج شهود الشهر مراد بكونه سببا حقيقة في حق جواز الاداء
وقولنا وسببه اذا رجعت تخرج التمتع مراد بكون سببا الصوم
السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط
الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى وهناك اضاف الصوم الى
وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى قول فلما تراخى
حكمه اشبه الاسباب اي فلما تراخى حكم النصاب عن ملك النصاب كان النصاب

اقرب اشبه الاسباب من مشابهته الى العلة ثم اوضح مشابهته بالاسباب
بوصفين بقوله الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه
بالعلل فاراد بقوله ما ليس بحادث به النماء فان وجوب اداء الزكوة متراخ
الى وجود النماء وهو حولان الحول الذي قام مقام زيادة المال التي تحصل
بالتجارة بالنصاب وحولان الحول ليس من موجبات النصاب فكان هذا احترازا
عن علة العلة العلة التي تراخى حكمها الى ما هو حادث بها كالرمي فانه يوجب
تحرك السهم وصحته ومضيه في الهواء ونفوذه في المرمى فيجعل الوصف
الاخير وهو النفوذ علة القتل ولكن لما كانت هذه الوسائط من موجبات
الرمي علة تامة لمباشرة القتل فوجب القصاص على الرامي وان تراخى
حكمه الى الوسائط ولكن تلك الوسائط لما كانت حادثة عنه لم يعتبر
وسائط وعن هذا ترجح جانب العلية في مرض الموت حيث يثبت الانجاز
عند الموت مستندا الى اول المرض في حق التبرعات لما ان حكم المرض تراخى
الى الموت والموت انما حصل بتزايد الالام وهو من موجبات المرض
لم يعتبر واسطة فكانت علة الا ترى ان المرض ثابت ثم لما لم يزد الحادث
في مسلتنا من النصاب وتراخى حكمه لاجله اعتبر واسطة وكذلك التناسل
والتوالد لا يتحقق بعض الزمان وانما يتحقق بابيان الذكور والاناث فاعتبر
واسطة فكان النصاب شبهة السببية كما في دلالة السارق وكذلك
قوله والى ما هو شبيه بالعلل يوضح شبه سببية النصاب وذلك
لانه لو تراخى حكمه الى ما هو علة حقيقة كان النصاب سببا حقيقة
لا علة كما في دلالة السارق فان السارق لما كان صاحب علة حقيقة
كان الدال صاحب سبب حقيقة ولما تخلل هناك بين النصاب وحكمه ما هو شبيه
بالعلل كان النصاب شبه للسببية اذا لحكم يثبت على حسب الدليل
وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النماء يوجب المواساة فيقول له
اثر في وجوب الزكوة والوجه الصحيح فيه ان يقال ان النماء وصف وكان
فيه معنى العلية لان العلة وصف يحل بالمحل فيتغير به حال المحل وكان

لا يجزيان

الله في شبهة الدبيبة بجامع الوجوب قوله كما كان ضم احيا الى
وصف لا يستقل بنفسه شبهه اشبه العلل هذا الوصف يوجب
مشابهة النصاب بالعلة وذلك لان حقيقة السبب هو ان يكون الحكم متراخيا
الى ما تستقل بنفسه كما في دلالة السارق فان السارق صاحب علة فاعل
باختياره مستبد بنفسه فكانت الدلالة سببا محضا فلما حاذب طرفا
النصاب الى شبه السببية والى شبه العلية رجحنا جانب كون النصاب
علة على جانب كونه سببا لانه بالنظر الى الاصل علة لان علك النصاب
يوجب المواساة من غير نظر الى وصف النما وبالنظر الى الوصف وهو
النما سبب لتاخر وجوب الاداء الى ما هو شبيه بالعلة والاصل
راجح على الوصف فترجح شبيه كونه علة قوله وعلى هذا حكمه انه لا يظهر
وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لانه فات وصف العلة لان العلة مال
نام والعلة بدون وصفها لا يعمل كارض العشر والخراج فانها لا توجبها
بدون النما وهو حقيقه الخارج في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج
فلم يكن الوجوب ثابتا من اول الحول فلذلك لا تقطع القول يكون المعجل زكوة
لكن لا يكون له حق الاستردا اذا انتقص النصاب في آخر الحول فيما
اذا وقع المودى في يد الفقير لوقوعه صدقة تطوعا واما اذا كان في
يد الساعي فقيل بانه يسترد لانه لما وقع في يد الفقير تم الاخراج الى
الله تعالى ووقع موقعه وانما التوقف في وصف الزكوة بخلاف
البيع الموقوف في البيع بشرط الخيار لانه وجدت العلة اولم يفت
وصف منها الا ان عدم الاجازة منها ان تقع ملزمة دفعا للضرر فلما
زال المانع يثبت الحكم من حين وجود العلة وهي الاحاب بكمالها حين
وجدت قوله لكن ليتصور ركوه بعد الحول الى قوله المحل زكوة
بعد الحول وقد ذكرنا فائده وقوعه زكوة بعد الحول وهي ما ذكره
شمس الائمة رحمه الله فانه اذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المودى
تطوعا ولكن يرد على هذا ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس وهو

وهو ما اذا عجل المودى زكوه ومات قبل ان يتصل اداه الى الفقير المسلم فصار غنيا
او ارتد والعياذ بالله قبل تمام الحول جاز عن زكوته حتى قال لان العبرة لوقت
الاداء لا لاستناد الوجوب الى اول الحول فصار كما اذا ادى بعد الوجوب قوله
وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اى الاحكام التي تتغير بمرض الموت وهي
تغير تصرفه في ماله من الكل الى الثلث فان تبرعاته كلها من الهبة والصدقة
والمحاباة والاقرار والوصية انما تنفذ في الثلث لا في الثلثين مستندا الى
اول المرض اذا اتصل الموت به واما الاحكام التي تتعلق بنفس المرض
الفطر في الصوم والصلوة قاعدا او مضطجعا وغيرها يثبت بنفس
المرض سواء كان مرضا يخيفه بر او هلك قوله الا ان حكمه ان حكم مرض
الموت وهو الحجر عن التصرف في ثلثي ماله يثبت بالمرض الذي يتصل به الموت
فاشبه الاسباب من هذا الوجه من حيث ان الموت الذي هو حقيقة علة
الاحجار تحلل بين الحجر عن التصرف في ثلثي ماله وبين المرض وكان مرض
الموت يشبه السبب من هذا الوجه لان السبب الحقيقي هو ما يتخلل بينه
وبين الحكم علة لاضافة الى السبب ولكن ههنا لما كان الموت مضافا الى المرض
بسبب تراخي الالام ويرادف الالام حدوثا بالمرض كان تراخي تغير
الاحكام وهو تراخي الاحجار عن التصرف تقديرا بواسطته هي من موجبات
المرض يفارق مرض الموت السبب الحقيقي فقلنا انه علة لتغير الاحكام
اسما ومعنى لا سببا وعن هذا قال في هذا اشبه بالعلل من النصاب اى مرض
الموت اشبه بالعلل من النصاب لما ان تراخي الحكم تقديرا ههنا بواسطة
وهي الموت من موجبات المرض واثاره بترادف الالام فكان مرض الموت
بمنزلة علة العلة واما تراخي وجوب الزكوة بواسطة وهي حولان الحول
ليس هو من موجبات النصاب فلذلك كان شبه العلة في مرض الموت غالبا
بالنسبة الى النصاب وكذلك شراء القريب فانه نظير مرض الموت من حيث
ان تاخر الحكم تقديرا بواسطته هي من موجبات الشراء فكان الشراء في الحقيقة علة
العلة وذلك لان الشراء علة الملك والملك في ذي الرحم المحرم موجب العتق

للعتق الحديث وهو قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
واضيف الحكم الى علته العلة فقيل شرا القريب اعتاق ثم لم يتاخر الحكم ههنا
زمانا بخلاف مرض الموت حتى تتراد فى الاداء قابل للامتداد بتكرر الامثال
بخلاف حكم الشرا وهو الملك يثبت مقارنا بعلته وهى الشرا وكذلك حكم
الملك فى القريب وهو العتق يثبت مقارنا بعلته وهى الملك لما ان العتق لا
يتصور بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملك ابن آدم فثبت العتق
مقارنا بالشرا ضرورة لانه لما كان مقارنا للمقارن ثبت مقارنة بالاول
ضرورة لكن بواسيطه وهى الملك لعلمنا به قطعا على ما ذكرنا من انه لا يوجد
العتق بدون الملك وهو كالرضى فانه علله القتل بالوسايط وتلك الوسايط
من موجبات الرضى واثاره فاضيف القتل الى الرضى فصار الراضى قاتلا
ولم تورث الوسايط شبهه فى وجوب القصاص لكون الرضى علة فكان
الرضى اشبه بمرض الموت من شرا القريب لما ان الوسايط قابله للامتداد
كتراد ف الايام وهى تحرك السهم ومضيه فى الهوا، وتفوذه فى المقصود
واما الوصف الذى له شبهة العلة فهو كل حكم تعلق بوصفين مؤثرين
لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة العلة ونظيره احد
وصفى علة الربوا فان الجنس بانفراده يحرم النسيه وكذلك القدر لان
لربوا النسية شبهة الفضل يعنى اذا كان احد البدلين فى اموال الربوا
نقدا والآخر نسية وكان للنقد شبهه فضله على الآخر لان النقد غير
من النسية فلذلك قلنا يثبت حرمة شبهه الفضل الذى هو فضل النقد
على النسية بشبهة العلة وهى وجود احد الوصفين من القدر والجنس
طباقا ووفاقا فلذلك لم نعكس حيث لم نقل يثبت حرمة حقيقة الفضل
بشبهة العلة لانه حينئذ لا يبقى الطباق لانه يربوا الحكم على العلة
قوله مؤثرين كالقرابة والملك فانهما يؤثران فى العتق اما الملك
فلانه يستفاد به الاعتاق وكان معه العلة كالنكاح فانه لما
استفيد به الطلاق صار علة للطلاق لكونه معه علة كونها مطلقة

مطلقه فكذلك ههنا الملك مع كونه معتقا واما القرابة
فلانها تؤثر فى الصلة وفى ابقايه رفيقا قطع الصلة وهذه
قرابة صيغت عزادنى الرقين وهو النكاح فلان نصان عن اعلاهما
وهو الرقية اولى واما العلة معنى وحكما لا اسما وكل حكم
تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا علة معنى
وحكما لا اسما فالحاصل ان كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين كان
لاولهما وجودا يسمى شبهة العلة ولاخرهما وجودا يسمى علة
معنى وحكما لا اسما فوقع الاختلاف بين فخر الاسلام وشمس
الايمه فى الاسم الاول اعنى ما اذا تقدم احد الوصفين سماه شمس
الايمة السبب المحض وسماه فخر الاسلام وصفا يشبه العلة لان
ركن العلة انما يتم بهما وصاحب المختصر اتبع فخر الاسلام قوله
كان اخرهما وجودا علة حكما هذه ثلاث منصوبات متواليه و
انتصاب كل واحد منها لمعنى على حدة فقوله وجودا تمييز اخرهما
وقوله علة خبر كان وقوله تمييز علة وكانت لعدم نظيره قوله
تعالى قل بل ملة ابرهيم حنيفا من حيث توالى المنصوبات لمعنى على
حدة فان انتصاب ملة على المفعول به وابرهيم خبر منصرف فى حالة الجر
وحنيفا حال منه قوله بالوجود اى بوجود الحكم عند قوله فيثبت
بشبهة العلة وهى وجود احد وصفى علة الربوا من القدر والجنس
فان قلت لما لم يثبت حرمة حقيقة الفضل مع قوتها لا يثبت
حرمة بشبهة الفضل مع ضعفها اولى ان لا يثبت قلت ان حرمة
النسا انما يثبت بدليل ان رسول عليه السلام ازال حرمة الفضل وابقى حرمة
النسا، بزوال احد وصفى علة الربوا فى قوله عليه السلام اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وذكر فى المبسوط اعتبار
ربوا النسا، بربوا الفضل لاتفاقهم على ان ربوا النسا، عم حتى يثبت فى بيع
الحنطه بالشعير وان كان لا يثبت ربوا الفضل وكان هذا عين نظير ما قيل

في صناعة النحو في فصل ما لا ينصرف فان هناك السببين من الاسباب
التسعة يثبتان حكمين وهما منع الجر ومنع التنوين ولكن منع التنوين
اهم حتى عم حكمه فلذلك عند ترجح جنبة الاسمية بالاضافة او بدخول
اللام يدخله الجر ولا يدخله التنوين واليه وقعت الاشارة في قولهم
هو ما لا يدخله الجر مع التنوين ولم يقولوا ما لا يدخله الجر والتنوين اشارة
الى اصالة التنوين وتبعية الجر فلذلك ههنا وجود الوصفين في باب الربوا
تثبت الحكمين وهما حرمة الفضل وحرمة النساء ولكن حرمة النساء لهم
حتى عم حكمها فلذلك عند ضعف الوصفين بانعدام احدهما يثبت حرمه
النساء ولا يثبت حرمة الفضل والمعنى فيه ما ذكرنا وهو ان شبهه العله
تثبت حرمه شبهة الفضل لا حقيقته رعاية للتناسب بين العلة و
المعلول لان المعلول حكم العلة وتتحدها فيثبت على حسب ثبوت العله
فلو قلنا بحرمة حقيقة الفضل عند وجود شبهه العله يرتوا الحكم على
العلة فلا يبقى التناسب فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تثبت حرمة
شبهه الفضل الثانية بالجوده ايضا عند وجود احد الوصفين كما تثبت
حرمة شبهة الفضل الثانية بالنقدية فكيف تثبت تلك وسقطت
تلك قلنا الجوده والرداءة ثابتان بخلق الله تعالى وسقوط
اعتبار الجوده بشرع الشارع جبرا وله ولاية الايجاد والاعدام فصارت
كانها بمنزلة العدم فاما جعل احد البدلين حالا والاخر نسيه كان بصنع
العباد كحقيقة الفضل والشبهه ملحقه بالحقيقة في وصفها فلا بد من
اعتباره لوجوده حسا فيجعل موجودا كالفضل الحقيقي الا يرى
ان التفاوت بين المقليه وغير المقليه تفاوت صفة لكن لما كان بصنع
العباد كان معتبرا ثم لما كان احد الوصفين علة معنى وحكما اضيف
الحكم اليه لرجحانه بوجود الحكم به على الاول وذلك مثل القرابة والملك
للعتق فان الملك اذا تاخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري
معتقا حين اذا اشترى بصف قريبه من احد الشريكين كان ضامنا

احد الوصفين ٢

لشريكه

لشريكه ومتى تاخرت القرابة اضيف اليها حتى اذا كان العبد مشتركا بين اثنين
ادعى احدهما نسبه كان ضامنا لشريكه وعلى هذا السفينه اذا كانت
تحتمل مائة من وقد جعل فيها ذلك القدر فوضع انسان اخر فيها منا فغرقت كان
ضامنا الجميع لان تمام علة الغرق حصل بفعله وعلى هذا قال ابو حنيفه و
ابو يوسف في المثلث ان السكر منه حرام ثم المسكر الذي هو حرام القدح
الاخر لان تمام علة الاسكار عنده فيكون مضافا اليه خاصة ومحمد ترك
هذا الاصل في هذه المسئله احتياطا لاثبات الحرمة حتى ثبتت الحرمة
في الجميع كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله واما العله اسبابا
وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة ومثل النوم للحدث وذلك لان الرخصه
نسبت اليه وكان علة اسما لا يرى ان من اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر
فانظر لم يلزمه الكفارة لوجود علة الافطار اسبابا وان انعدم معنى وحكما
في هذه الحالة في حق الصوم فان الفطر ليس مباح له في هذا اليوم اصلا
وكذلك من حيث الحكم ان السفر علة للرخصة من حيث الحكم ايضا فان رخصة
القصر والفطر تثبت عند وجود السفر متصلا به فعلم ان السفر علة للرخصة
حكما وانما لم يثبت رخصة الفطر فيما اذا كان شروع الصوم حال اقامته
لوقوعه موجبا للاتمام حال شروعه وكون العارض اختيارا بخلاف المرض
على ما مضى واما المعنى فلان الرخصه تعلقت بالمشقه في الحقيقه لا انها
اضيفت الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها قوله وهو الاصل
نوعان ثم الفرق بين السبب الداعي والدليل ان السبب مؤثر في حصول
المسبب ومفضي اليه وهذا الوصف غير ثابت في الدليل قوله واما
اما الشرط فمعناه لغة العلامه ومنه يقال اشراط الساعة اي علاماتها
لكون الساعة اتية لا محالة والحصول تسمى شروطا لانها اعلام على المقصود
وقال شمس الائمة رحمه الله ومنه سمي اهل اللغة حرف ان حرف الشرط
قول القائل ان اكرمني اكرمتك فان قوله اكرمتك صيغه الفعل الماضي ولكن
بقوله ان اكرمتني يصير اكرام المخاطب علامه لاكرام المخاطب اياه وكان

شرط من هذا الوجه واما معناه شرعية فهو ما ذكر في الكتاب فقوله
عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده جامع حتى دخل في هذا الوصف العلة
فان العلة كما يوجد الحكم بها فقد يوجد عندها ايضا وقوله لا وجودا به مانع
تمنع العلة عن الدخول في هذا الحد فان وقوع الطلاق بقوله انت طالق
عند الدخول لا بالدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق لا من حيث
الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول علة ولا سببا ومن حيث
انه يضاف اليه وجودا عنده كان الدخول شرطا فيه ولهذا لا يوجب الضمان
على شهود الشرط وانما يوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط
اذا عرفت هذا فنقسم على خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم
العلة وشرط له حكم الاسباب وشرط اشبه الاسباب وكان سببا في الباب
وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمنع به وجود
العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيضير الوجود مضافا الى الشرط
دون الوجوب ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قائد للتعليق من الطلاق وغيره
فكذلك هو داخل في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجوب العبادات يتعلق
باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم به حتى ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع
قبل العلم به فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط و
كذلك ركن العبادات يتعدم لعدم شروطها وهي النية والطهارة وكذلك
ركن النكاح وهو الايجاب والقبول معدوم عند عدم شرطه وهو الاشهاد
عليه وقد ذكرنا ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي رحمه الله
تراخي الحكم واما الشرط الذي له حكم العلل فهو كل شرط لم يعارضه علة
ان يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح ان يكون
علة وذلك مثل ما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار
شبيها بالعلل من حيث اشتراكهما في الوجود والعلل اصول في اضافة
الاحكام اليها لكنها لما لم تكن علة بذواتها استقام ان يخلفها الشرط

بيانه فيما قلنا ان حفر البير في الطريق ايجاد شرط الوقوع بالله المسلة
عن ذلك الموضع الا ان ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح بانفراده
علة للاتلاف بطريق العدوان وما هو سبب وهو مشية لا يصلح علة لذلك
فانه مباح مطلقا وكان الشرط بمنزلة العلة في اضافة الحكم اليه حتى يجب الضمان
على الحافر ولكن لا تصير مباشرا للاتلاف حتى لا يلزمه الكفارة ولا تحرم عن
الميراث وكان لهذا الشرط شبه بالعلة لاحقتها لا تطيس مباشرة قول
كانت مسئلة المسئلة ما يسكر به قول فشبهه شرط لان العلة ما
توقف عملها الى وجود الشرط كان عدم الشرط مانعا للعلة عن عملها فكان
مزيلا ذلك المانع مرجلا للشرط لا محالة كما قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فان التعليق لما كان مانعا من الطلاق سمينا الدخول الذي هو ازالة المانع
شرطا قول لان الثقل امر طبيعي لا تحدر فيه لانه مخلوق كذلك و
لا اختيار له في ذلك فلم يملك اضافة الحكم اليه فيجعل الشرط خلفا عنه في اضافة
الحكم اليه لانه موصوف بالتعدي والشرط يضاهي العلة من حيث اشتراكهما في وجود
الحكم فان قلت لا يشترط وصف التعدي في العلة بخلاف السبب والشرط فان
الضمان انما يضاف اليهما عند وجود وصف التعدي لاعتبارهما في ايجاب الحكم من
العلة ولهذا افترق حكم من حفر البير في ملكه وحكم من رمى السهم في ملكه حتى
لم يجب الضمان في الاول لانه صاحب شرط غير موصوف بالتعدي ووجب في الثاني
وان كان خطأ غير موصوف بالتعدي لانه صاحب علة وكذلك اذا تزوج الرجل
صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج ثم انما يرجع الزوج
على الكبيرة بنصف مهر الصغيرة ان لو كانت الكبيرة متعدية لانها مسببة فاما
اذا لم تكن متعدية فلا يرجع عليها بخلاف صاحب العلة فانه يجب الضمان عليه
في الحالين لانه مباشر فلا يتوقف الحكم على صفة التعدي كما في الرمي في ملكه
على ما قلنا ثم ذكر ههنا عدم وصف التعدي في العلة بعدم اضافة الحكم
اليها قلنا الحكم نتيجة العلة واثرها فلا بد من المطابقة والمناسبة
بينهما فلو قلنا بالضمان الذي هو نتيجة جناية وتقصير في فعل خلق لا تبقى

المناسبة اصلا فلذلك قلنا في حق الاداء الموجبة للضمان بلزوم التعدي
باشي عن فعل اختياري لا عن فعل جلي او مباشرة فعل قصدا واختيارا كالرامي
ان رمى الخاطئ لا يخلو عن نوع تقصير وان كان غير ملكه وهو ترك التثبت حتى
وجبت الكفارة وحرمان الميراث وهذان الحكمان ثبتا جزآ فلو لم يكن فيه نوع
جناية لما ثبت هذان الحكمان المبنيان على الجناية وانما افترقا في السبب و
في العلة انه يشترط تمام وصف التعدي في حق السبب واما في حق صاحب
العلة فغير مشروط تمامه انما فيه نوع تقصير ليقع الحكم جزآء وفاقا فان
قلت ان الشيء انما تقصر خلفا عن شيء والحكم اذا كان ذلك الاصل موصوفا
بصفة دعيه الى مثل ذلك الحكم ثم مثل تلك الصفة متوجد في الخلف وهاهنا
ما كان الثقل موصوفا بالتعدي فكيف جعل الحفر خلفا عنه عند وجود
التعدي قلنا لو كان الاصل ههنا موصوفا بنوع تعد كان لا لمحل
صاحب الشرط خلفا عنه بل يضاف الحكم حينئذ الى الاصل الى الخلف
او الاضافة الى الخلف لتعذره عدم امكان الاضافة الى الاصل ولانه لا
يلزم ان يكون الخلف موصوفا وصف به الاصل لان له دعاء وتاثير
في اثبات ذلك الحكم من كل وجه الا يرى ان الماء مطهر خلقة ولا كذلك
التراب قوله ولهذا قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا صورة
ما اذا شهد شاهدان على قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
وشهد شاهدان اخران انها دخلت الدار فقضى القاضي بالطلاق بشهادة
هذه الاربعة ثم رجعوا جميعا فان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود
العلة بيعلى التعليق علة مع ان التعليقات ليست باسباب عندنا فضلا عن
العلية وقد ذكرنا جوابه مع اخوانه في التعليق وان قول انت طالق
علة للطلاق في شهود التعليق اثبتوا ذلك الا انهم اثبتوا امرا كان فاذا
وجد الشرط زال التركيب وفي قوله انت طالق كان شهوده شهود
العلة فاضيف الضمان اليهم دون شهود الشرط لان العلة هي الموجبة للحكم
قال في الاصل هذا اذا شهد شاهدان انه تزوج هذه المراة

بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها الحكم القاضي بشهادتهم ثم رجعوا
كان الضمان على شاهدي الدخول وان كانت العلة في ايجاب المهر هو
النكاح قلنا نعم ان المهر يجب بالنكاح الا ان شهود النكاح عن الضمان
بشهادتهم حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا كان مغرما من المهر وهو استيفاء
منافع البضع اما ههنا فشهود دخول الدار ما ابطلوا شهود التعليق عن
الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء
منافع البضع فبقي هذه شهادته على شرط محض فلذلك لم يضف الضمان اليهم
فان قيل يرد على هذا الجواب ما اذا شهد شاهدان على النكاح وشاهدان
على الطلاق قبل الدخول ثم رجعوا بعد قضاء القاضي بشهادتهم يجب الضمان على
شاهدي الطلاق وان لم يدخلا في ملك الزوج عوض ملك المهر قلنا
الجواب عنه من وجهين احدهما ان الشهود انما دخلوا في ملك الزوج نصف المهر الذي كان
على شرف السقوط بسبب تقبيلها ابن الزوج او بالارتداد وغيره لكن لو وجد
من شاهدي الشرط في مسئلة التعليق تاكيد ما كان على شرف السقوط فترفاوا
الثاني ان الطلاق قبل الدخول يوجب رفع النكاح من الاصل وكان القياس
ان لا يجب الضمان لانه عاد المبدل بكماله الى ملك المراة فينبغي ان يعود
البدل الى ملك الزوج الا ان الشرع حكم على الزوج بايجاب نصف المهر بطريق
المتعة دفعا للوحشة التي جاءت من قبل الزوج فكانت العلة في الحقيقة انما هي
الطلاق فلذلك يضاف الضمان الى شهود الطلاق قوله كشهود التخيير والاختيار
اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق التخيير والاختيار في الطلاق ظاهر واما في
العتاق فصورتها ما لو قال شهد شاهدان على رجل انه امره ان يجعل امر
حرا وجعله مخيرا في ذلك واخران شهدا على اختيار العتق من المامور ثم رجعوا
بعد الحكم فانه يجب الضمان على شاهدي الاختيار لا على شاهدي التفويض و
التخيير وكذلك لو قال لعبد او امة اختر نفسك ينوي به العتق فقال اخترت و
انما عنينا هذه الصورة لانه اذا قال لامته اختاري بدون ذكر النفس ينوي به
العتق فقالت الامة اخترت او ذكر من كلمات العتاق نحو بنت مني او حرمت

او حرمة كما يتوى به العتق لا عتق والرواية في عتاق المعنى قول لانه لا يتمسك
بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم فان قلت اعترض ههنا اصل آخر يصلح
وهو نهي الشارع عن القاء نفسه الى التهلكة بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وكذلك صنعه ايضا بالقاء نفسه وبالنظر الى هذا يكون الاصل
عدم الالقاء قلت النهي يدل على تصور المنهي عنه اما حسيا او شرعا حتى
لا يقال للانسان لا تطر لان الطيران منه لا يتصور ثم ههنا القاء النفس الى التهلكة
متصور حسيا وان لم يتصور شرعا لانه لا شرعية فيه اصلا فلما تردد الامر
بين المتصورين رجح جانب وجود القاء نفسه لان فيه رعاية اصل آخر وهو ان
يكون الحكم مضافا الى العلة لا الى الشرط فلذلك اضيف الحكم الى اسقاط نفسه
حتى وجب رده واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض فعل مختار غير منسوب
الى الشرط وان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى آبق ثم يضمن
قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
فكان شرطا في الحقيقة من حيث انه ازالة للمانع ولكن لما سبق حله الاباق
الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب لان السبب ما يتقدم اي على العلة
والشرط ما يتاخر اي عن العلة وان الشرط هو ما يتوقف المؤثر في تاثيره
الى وجوده والحل بهذه الصفة قلت ثم هو اي السبب محض اي في الوجه
الاول وهو تقدمه على العلة مع كونه ازالة للمانع تردد في كونه سببا و
شرطا ولكن بالنظر الى انه تخلل بينه وبين الحكم علة مستندة بنفسها غير
مضافة الى السبب كان سببا محضا لوجود حده كما في دلالة السارق ثم لما كان
سببا محضا لا يضاف اليه الحكم اصلا قول الامام المرسل صاحب سببية الاصل
لان الارسال ليس بازالة للمانع فلا يكون فيه معنى الشرط وذلك لان الدابة لا
تقصد حالة الاباق بتلف شيء اما الحل فازالة للمانع لان القيد بالعبد انما يكون لئلا
يابق فانتفى قول وهذا اي صاحب شرط اي حال قيد العبد صاحب شرط
بالنظر الى انه ازالة للمانع ولكن اعطي له حكم السبب باعتبار انه متقدم على
علة التلف وهو الاباق ثم سيجيء ان الحل شرطا ومسببا لا يضاف الحكم اليه
سببا

اليه حتى لا يضمن الحال وان ابق العبد لاعتراضها هو علة مستندة بنفسها
صالحة لاضافة الحكم اليها بسبب الاختيار بخلاف ثقل الواقع في البير وسيلان
ماء الزق عند شقه حيث يضمن الحافر والشاق لما ان العلة وهي الثقل والسيلان
غير صالحة لاضافة الحكم اليها لعدم الاختيار فاضيف حكم الضمان الى الحافر و
الشاق لقيام الشرط مقام العلة على وجه الخلافة لاشتراكهما في وجود الحكم
الا ان وجوب الحكم لما كان بالعلة كانت العلة اكثر تاثيرا فلذلك تقدم اضافته
اليها على اضافته الى الشرط وعند العجز عن الاضافة اليها لعدم الصلاحية
اضيف الى الشرط لان العلة انما تعمل عملها عند وجود الشرط وتوقف وجود
الحكم الى وجود الشرط ولكن عند لا به فصلح لاضافة الى العلة لاشتراك الشرط
العلة من هذا الوجه ثم في مسئلتنا وهي حل قيد العبد وارسال الدابة اعترضت
عليه علة صالحة لاضافة الحكم اليها لوجود الاختيار من العبد والدابة فلم
يضمن الحال والمرسل فان قلت يشكل على هذا كله ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق فانه يضمن الامر وان وجد اعتراض فعل مختار على الامر والمسئلة
في الخلاصة وفتاوى رشيد الدين الوطواط رحمه الله فينبغي ان يضمن الحال و
المرسل على هذا بالطريق الاولى لما ان العدوان اكثر تاثيرا من القول في ايجاب
الضمان لوجوده حسيا باثر ظاهر الا ترى ان قول الصبي والمجنون
غير معتبره في ايجاب الضمان واعمالها معتبره قلت الامر بالاباق
استعماله بامره ولكن يتوقف هذا الاستعمال الى اتصال اثره به وهو
الاباق فعند ذلك تظهر استعماله فيضمن المستعمل لانه يصير غاصبا باستعماله
كما اذا استخدمه فحرم وذلك لانه لما عمل على وفق استعماله صار بمنزلة
آلة المستعمل التي لا اختيار لها فاضيف الضمان الى المستعمل لعدم
صلاحية العلة في اضافة الضمان اليها لعدم الاختيار تقديرا بخلاف
الحال فانه دفع المانع عن الاباق لا غير فبعد ذلك ابق العبد باختياره
وكانت العلة وهي الاباق صالحة في اضافة الحكم اليها فلم يضف الضمان
الى صاحب الشرط لذلك حتى ان العبد المقيد لو كان مجنونا كان الحال ضامنا

لعدم اختيار العبد فصار كمسيلة الامر بالايمان والمسيلة في البهيمة قوله
وقد اعترض عليه فعل مختار فيقتل الاول سيئا محضا فان قلت لا عبرة
لاختيارها في اضافة الحكم الشرعي اليه كما قال عليه السلام جرح العجماء جبار اي
هدر الا يرى ان من القى حية على انسان فلدغته ان الضمان على الملقي لان
اللدغ لما طبع فالحقت بالاختيار له اصلا كما في سيلان الزق في المسئلة في
الجامع الصغير للامام ظهير الدين التمرتاشي رحمه الله في مسئلة ارتضاع
الصبية قلت ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم تاما فاما لقطع الحكم عن
غيره فمعتبر كدابة تحول بعد الارسال عنه وتيسرة ثم اتلفت الزرع انه لا
يضمن المرسل لان فعلها وان لم يكن معتبرا في الاصل لكنه يقطع النسبة الى
المرسل معتبر وكذلك الصيد اذا خرج من الحرم يعتبر فعله في قطع الحكم وهو
الحرمة الثابتة له بسبب الحرم وكذلك لو وضع حجرا على قارعة الطريق فحولته
دابة فعثر به انسان لا يضمن الواضع وكذلك صيد الحرم اذا صال على انسان
فقتله المصول عليه لا يجب الضمان فقد اعتبر فعله في دفع حكم ثابت له وهو
الامن فاذا اسقط الامن التحق بالصيود المباح قتلها بخلاف الصيد المملوك
اذا صال على انسان فقتله المصول عليه حيث لا يعتبر فعله في سقوط القيمة
عن القاتل لانها تثبت حقا لمالكه ومثله لم يوجد في صيد الحرم لانه لم يتعلق به
حق العبد واما وجوب الضمان على ملقي الحية باعتبار ان الملقى صار بمنزلة علة
العلة لانه بالالقاء اعمل علة اللدغ لان القاءها لا يفضي اليها الا بتوسط
الدابة على زرع الغير ومرسل الدابة فانه اذا ذهبت الدابة على سنن
الارسال من غير جولان يمنة او يسرة فاتلفت زرع غيره يضمن المباشر
والمرسل وكذلك الملقى واما الحال والمرسل مع جولان الدابة فليس منهما
الا رفع الحابس فاعتبر فعل العبد وفعل الدابة لصدورهما ممن له اختيار
حقيقة في حق العبد وحكما في حق الدابة بسبب الجولان وفي الحية لم
يكن صدور الفعل ممن له اختيار لا حقيقة ولا حكما فالحقت بالاول في
سببيته في حق عدم قطع النسبة الى الغير فبقي فعل الغير معتبرا فوجب

وجب الضمان على الملقي لذلك واما الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم
تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط الحقيقي هو ان
يضاف الوجود اليه وذكر يضاف الى آخرهما وجودا فلم يكن الاول شرطا الا
اسما ويظهر ذلك فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق ثم ابانها ثم دخلتهما دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا
لزفر رحمه الله وقد عرف في الجامع الكبير واما الشرط الذي هو علامة
فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يكون
في الزنا حال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه الى احصان يحدث بعده لكن
الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا واما العلامة فمعناها اللغوي هي
المعرفة قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون اي معرفات لوحدانيته
الله تعالى بمنزلة المنار والمنارة فالمنار علامة الطريق لانه معرف له وفي
المنارة علامة الجامع لانها معرفة له ومنه يسمى الميزاب من الارضين من
المسناة وغيرها منار الارض قال عليه السلام لعن الله من غير منار الارض
الى العلامة التي يعرف بها التخوم بين الارضين وكذلك في احكام الشرع
العلامة هي ما يكون معرفة للحكم الثابت بعلة من غير ان يكون الحكم مضافا
الى العلامة وجوبا لها ولا وجودا عندها فكانت دون الشرط ثم هي تنقسم
الى اقسام اربعة علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجودا قبله
بعلة ومنه علم الثوب وعلم العسكر وهي كالاذان والجماعات في حق
السرايا وهي حد العلامة المحضة وعلامة هي معنى الشرط وذلك مثل
الاحصان في حكم الرجم كما بيناه وعلامة هي علة فقد بينا ان العلل الشرعية
بمنزلة العلامات للاحكام فانها غير موجبة بذواتها شيئا بل تجعل الشرع
اياها موجبة وعلامة تسمية ومجازا وهي علل الحقائق المعبرة بذواتها
وهي العلة في العقليات كقيام الحركة للمتحرك والقسمة مذكورة في اصول
الفقه لشمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله فاما ان يوجد الزنا بصورته

بصورة ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا اى لا يكون
هذا يعني اينما كان شرط للعلة فانعقاد العلة للعلية لذلك الحكم موقوف
الى وجود الشرط كدلوك الشمس وشهود الشهر والبيت توقف انعقاد
علية هذه الاشياء حتى المكلفين الى وجود العقل والبلوغ والاستطاعة
في الحج وكذلك في التعليق بالشرط توقفت عليته الى وجود الشرط وهو
دخول الدار مثلا ولم يتوقف عليه الزنا ههنا الى وجود الاحصان فعلم
ان الاحصان ليس بشرط قوله لم يضمن لهم شهود الاحصان اذا رجعوا
حال فيعلم بهذا ان الاحصان ليس فيه معنى الشرطية فانه اذا لم يرجع
شهود الزنا ولكن رجع شهود الشرط فانهم يضمنون وههنا لو رجع شهود
الاحصان لا يضمنون شيئا سواء رجع شهود الزنا او لم يرجعوا او رجعوا
وسواء رجعوا قبل قضاء القاضي او بعده او قبل امضاء ما قضى به او بعده
او مجتمعا او متفرقا فصل في العقل لما ذكر باب القياس مع شعبه
شعبه وما يتعلق به والقياس عبارة عن استعمال الرأي في الاجتهاد لطلب
الوصف الذي نيط به الحكم في المنصوص عليه ليلحق الفرع به عند وجود
مثل ذلك الوصف في الفرع ولما كان بد في استعمال الرأي من العقل احتاج
الى بيان ماهية العقل وعمله فقال اختلف الناس في العقل الى اخره اعلم
ان المعتزلة جعلوا العقل موجبا فيما جعله اهل السنة والجماعة آلة في
امكان المعرفة وهو العقليات والشرعيات التي يدرك باجتهاد العقل
واداب الرأي كما في الشرعيات التي لا تدرك بالعقل واحالوا الاعادة الى
العقل كما احالوا الاعادة الى العبد فقالوا الحسن ما حسنه العقل والقبيح
ما قبحه العقل وجعلوا العلل العقلية فوق العلل الشرعية وقالوا الان
العلل الشرعية امارات في الحقيقة فجاز ان يتخلف الحكم عنها حتى جاز
النسخ في منصوصاتها مع انها هي الموجبة في الشرعيات بخلاف العلل العقلية
فانها علل موجبة بذواتها فلم يجز ان تثبت بدليل الشرع ما لا يدركه
العقول كما في رؤية الله تعالى في الآخرة بالابصار فان رؤيته موجودة في

الله

وبالاتصال شعاع عند الرائي الى المرئي او لا صباغة مقدرة بينهما لا تدركه
العقول ولم يجوزوا ايضا ان يثبت بدليل الشرع ما يقبحه العقول كعذاب
القبر فان تعذيب من لا حياة له اصلا من فعل المجانين عندهم وهو قبيح
عقلا وهذا كلام طويل الذيل وقالت الاشعرية على ضد ما قالت المعتزلة
فقالوا لا عبرة للعقل اصلا بل الحسن ما امرنا به والقبح ما نهينا عنه
فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل
قبل السمع حتى قالوا ان من لم تبلغه الدعوة اذا غفل عن الاعتقاد
حتى هلك انه معذور ولذلك لو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة انه
معذور ايضا قال فخر الاسلام رحمه الله وهذا الفصل اعني ان يجعل
شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف
الآخر والقول الصحيح في الباب ما قلنا ان العقل غير موجب بنفسه
وغير مهمل بالكلية في الامور الدينية وغير الامور اوسطها وذلك
فيما قلناه وثمرة الاختلاف تظهر في الصبي العاقل فانه اذا لم
يعتقد الشرك ولا الايمان لا يكون معذورا عند المعتزلة كالبالغ و
عند الاشعري هو معذور وان اعتقد الشرك لان حلم السمع في حقه
غير ثابت وعندنا حكمه بينهما ان اعتقد الشرك فهو غير معذور واذا
لم يعتقد الشرك ولا الايمان بل توقف فهو معذور لانه غير مخاطب
بالايمان وقول العقل عند المعتزلة معرف وموجب وعند الاشعري
غير معرف ولا موجب وعندنا معرف ولكنه ليس بموجب يعلم بهذا ان
مذهبنا مذهب وسيط وهذا لان العقل كالعين وقوة الادراك
كقوة الابصار فيها والعقل كالشمس المنيرة فاذا خرجت قوة الادراك
عن عين القلب في حد الصبا الى ادان التمييز والبلوغ كما تاخرت قوة
الابصار عن العين الى اوان شروق الشمس واشراق نورها فهناك
لا يقال الشمس هي الموجبة للرؤية ولا هي مستغنية عنها في تحقيق
الرؤية فكذا العقل قوله ايضا به طريق تثبتا به من حيث تنتهي

اليه درك الحواس الصحاة ههنا لازم اى يتصح بالعقل طريق موصل الى
المطلوب فيبتدا بسلوك ذلك الطريق عند انتهاء درك الحواس وعن هذا
قالوا بداية المعقولات نهاية المحسوسات وقالوا ايضا منتهى الدرك
الحسى هو مبتدا الدرك العقلى فان العاقل اذا نظر الى محسوس ادركه بحسه
ما هو محسوس فاذا انقطع اثر حسه عن درك ما غاب عن الحس يبدا
طريق درك الغايب وهو ما لا يحس بالعقل وهذا انما يتاتى فيما له صورة
محسوسة فاما ما لا موجود له لا يحس اصلا انما يبتدا طريق العلم به من حيث
يوجد كالعلم مثلا فانه لا يحس ويحتاج فيه الى ان العلم معنى راجع الى
ذات العالم ام راجع الى غير ذاته فلذلك هذا فى كل ما اختص به المعنى و
قال الشيخ رحمه الله فى نظير الاول ان من نظر الى اصابع اليد ورای الابهام
فى جانب والاربع فى جانب ثم رای الاربع متفاوتة فى الطول و
القصر ورای الابهام قصيرا ذا قوة هذا منتهى درکه الحسى ثم يتدرک عقله
بعد انتهاء عمل الحس بعد درک ما غاب عن حسه فيدرک بانه لو كان كلها فى جانب
لما حصلت قوة البطش مثل حصولها الان كما لا يحصل ما بين الاربع
لو اصطفانها فى جانب ولما صلحت الة عند الانضمام مثل صيرورتها الان
وكذلك لو لم يكن متفاوتة حالة الانتشار لما حصل الغرض بها للمايعات
عند الانفراج وكذلك لو لم يكن الابهام ذا قوة لما حصلت مقاومته اياها
بالمقابلة فى حق البطش وكذا لو لم يكن كلها ذات مفاصل لما حصل جمع الكف
عند الانضمام وكذا لو تاملت فى خلق الظفر وفى غلظ جلد كف الرجال
ونعومة جلد كف النساء وفى تثنى الاصابع فى كل صناعه على حسب
ما يتصرف صاحبها من الصنايع العجيبة والحرف الانيقة ما استوفيت
جزاءا من اجزاء الحكم الربانية وما انتهيت الى شى من اللطايف الالهية
وكذا فى كل شى فانه يزداد عند التامل وضوحا وايقانا لكمال قدرة الله
تعالى فسبحانه وتعالى فى قدر حكمته وعلت كلمته بفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد قول انه عند مكلف بمجرد العقل قال الامام الاستاذ مولانا

حميد

حميد الدين رحمه الله اذا دام بصادف وقتا قدر ما يتمكن فيه من الاستدلال
بان بلغ على شاهق الجبل ومات من ساعته قول فلا بد فيه من ان ياخذ
رشدا لانه صار بحال يصلح ان يكون حجة وذلك لان ادنى مدة البلوغ فى
حق الغلام اثنى عشر سنة ثم يولد له ابن لستة اشهر لان اقل مدة الحمل ستة
اشهر ثم تبلغ ابنه باثنى عشرة سنة ثم يولد له ابن لستة اشهر فيصير جدا
بعد خمس وعشرين سنة فلذلك قدرنا بخمس وعشرين سنة ولو قدرنا مقام الابن
البنت يصير جدا فى اثنين وعشرين سنة لان ادنى مدة بلوغ البنت تسع سنين
لكن هذا الذى ذكرناه فى الذكور والاناث واذا كان جدا لم يبق فيه شى من اثار
الصبا والشرط رشد منكر بالنكر فيكتفى بما يسم ما يطلق عليه اسم الرشد
حول وليس فى على الحديث هذا الباب دليل قاطع اى ليس فيما يبلغ على شاهق
حمل الذى مهل الله تعالى بالتجربة لم يرد فيه نص قاطع على ان حد الاهمال
بينه او بينان فكان معناه ليس على الحد الفاصل بين مدة يستوفى التجربة
فيها وبين مدة لا يمكن استيفاء التجربة فيها دليل قاطع اذ ادراك تختلف
باختلاف العاقل فان العقل فى اصل الخلقة متفاوت فكم من عاقل يعتقد فى
زمان قليل وربّ عاقل يحتاج فيه الى زمان كثير قول وليس معه دليل
يعتمد عليه فان من جعل العقل حجة موجبة يتمسك بامور ظاهرة نسلمها له
ولكن لا يكون ذلك حجة لما ادعاه نظير ذلك من يقول شكر المنعم حسن يحكم
بالعقل ولا يرد الشرع بخلافه لانه يستحيل ورود الشرع بخلافه يقبح شكر
المنعم وكذلك كفران المنعم قبيح ومنع ورود الشرع بخلافه ونحن نسلم لهم
ما ادعوا من حسن شكر المنعم وقبح كفرانه ولكن لا دليل لهم على ان العقل
موجب لذلك بذاته بل الموجب هو الله تعالى فى الحقيقة الا ترى ان الله تعالى
لم يخل زمانا من الشرع الا انا عرفنا ذلك بالعقل والعقل طريق الوصول
الى المقصود والطريق لا يكون موجبا ولان الله تعالى شرع من المقدرات
ما لا تدركه العقول كاعداد الركعات فلا مدخل للعقل فيها قول وذلك
انه لا يجرى الشرع الى اخره نفى لقول الاشعرية قول فيتناقض

منهم لانه جعل العقل حجة في الفاء العقل في كونه حجة فلو لم يكن حجة
اصلا في شئ من الاشياء كما زعمه لما صلح حجة للالغاء بيان هذا ان نقول
لهم ان اسباب العلم ثلثة الحواس الخمس والخبر الصادق ونظر العقل فيهم
من قسم انه لا يعرف بالعقل حسن الشئ وقبحه فان قالوا بالحسن بان عنادهم
ولم يحد وانصابان العقل معتبر لاثبات الاهلية فتعين النفي بالعقل
فقد ناقض مذهبه ويلزم منه ايضا امر محال وهو اقبح من التناقض لانه
حينئذ يلزم ان يكون العقل حجة حين كونه غير حجة لانه حجة للالغاء وهو في
نفسه غير حجة فان قيل لم قلتم بانه لا يمكن معرفة كون العقل حجة بالشرع
قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والخبر انه لا يجب حتى يقيم
عليه حجة السمع فلو كان يعرف قبح الشئ قبل السمع لوجب الاجتناب عنه
وعند ارتكابه يستحق التعذيب فحينئذ يلزم الخلف في خبره وهو محال
قلنا ان ورود الآية فيما طريقه السمع لا فيما طريقه العقل لان الدلالة
خبرا عن فعل الكفار وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وقال تعالى افلا تعقلون وقال تعالى انما يتذكر اولوا الالباب حيث اعتبر
العقل في النفي والاثبات جميعا او يحمل قوله تعالى وما كنا معذبين على
تعذيب الاستئصال وقال بعضهم المراد من الرسول عقله ومدة الامهال
بالتجربة قول رحمه الله وان العقل لا ينفك عن الهوى هذا النفي قول المعتزلة
وهذا لان الانسان لا يفارق الهوى بحال وقد يظن الانسان شيئا بانه موجب
العقل فتبين انه موجب هوى والتمييز بينهما متعذر مع ان الهوى غالب
على العقل باعتبار كثرة اسباب الهوى ولا يرى ان الذي اثر الهوى اكثر من
الذي اثر الهدى ومنه قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وعلم ايضا
ان من اعتبر على العقل وادعى الاستغناء به من الفلاسفة وغيرهم ضل
بنفسه واضل غيره وعن هذا قال محمد بن الحسن في ادب القاضي لا يستقيم
الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث واذا كان كذلك لا يستقيم
ان

ان يجعل العقل حجة بنفسه ولا الالغاء من كل وجه **فصل في الاهلية** وجه المناسبة مذكور في الكتاب قوله الاهلية وجوب او اهلية ادا قيد كرنا غيره ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والادا عبارة عن التفريغ والوجوب يثبت بتحقق الاسباب والادا بالخطاب واهلية الذات عبارة عن الصلاحية لما اريد منه فقوله فيما له وعلى قيام الذمة تفسير لغوي وشرعي اما في اللغة فهي عبارة عن العهد قال تعالى لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة اي قرابة ولا عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين واما في الشرع فهي عبارة عن وصف يصير الذات به اهلا للالزام والاستيجاب اي يصير به محلا صالحا لالزام غيره عليه شيا وايجابه على غيره شيا ثم المراد بالعهد هو العهد الذي جرى بين العبد وربه جل جلاله يوم الميثاق حيث اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم الاية قال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي اختلف الناس في تاويله قال بعضهم ان الله تعالى انما قال الست بربكم عند ما خلق ادم واخرج من يكون من ذريته الى يوم القيمة مثل الذر فعرض عليهم قوله الست بربكم قالوا بلى وفي التفسير قال ابو العالية رحمه الله جمعهم جميعا يومئذ فجعلهم ازواجا ثم صورهم ثم استنطقهم فاخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم الى اخره وذكر في الكشاف ومعنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم وقولهم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصايرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه بهم اشهدهم على انفسهم فقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا الى اخره وذكر في شرح التاويلات قريبا من هذا بعد ما ذكر ما تقدم والله اعلم وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله والجنين كما دام مجتنا في البطن ليست له ذمة صالحة للزوم شئ عليه لكونه في حكم جزء من الام

الصبر

اداوجد السبب بدون المحل فلذلك لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون
حكمه وهذا لانه بدون حكمه لا يكون مفيدا لا في الدنيا ولا في الاخرة فان فائدة
الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ثم
الصبي صالح لوجوب حقوق العباد التي فيها غرم او عوض وان كان غير عاقل
لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء على وليه للذي هو نائب عنه كان
المقصود هنا المال دون الفعل فان المؤدى به رفع الخسران عما يكون جبرا له او
حصول الربح فالولي نائب عنه في ذلك وذكر فخر الاسلام وقال بعض مشايخنا
بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وصحة الاسباب
ثم السقوط لعذر الحرج وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترنا
وهو ما ذكره في المختصر بقوله واذا انفصل فطهرت له ذمة مطلقة الى قوله
كما ينعدم لعدم محله وهذا اسلم الطريقين صورة لانه لا فائدة في الوجوب
ثم السقوط فمصورا ذكر بصورة العبث ومعنى لان المقصود من الوجوب
الاداء وهو غير ثابت في حقه وتعليلا لانه لم يقل احد من السلف بوجوب
الاحكام وعدم وجوب الاداء وحجة لانه رفع للقلم عنه لقوله عليه السلام رفع عن
الثلاث قوله اهلا للوجوب له لانه اهل للملك وعليه لانه وجب عليه
ضمان ما اتلف من مال الغير ان وجب عليه نفقة زوجته قوله لعدم حكمه
وهو وجوب الاداء عن اختيار وعرضه وهو الابتلاء قوله وهذا
لم يجب على الكافر شيء من الشرائع هذا ايضاح لما ذكر قبله من بطلان الوجوب
ليبطلان حكم الوجوب فان الكافر لما كان اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله
تعالى كما في احكام المعاملات في العاجلة واحكام الحرمات في الاجلة كان
اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب
شيء من الشرائع التي هي طاعات لله تعالى عليه وكان الخطاب بها موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لاداء به ووجوب
حكمه فان قلت ما الفرق بين الشرائع والايمان في حق الكافر حيث لم
يخاطب بالشرائع ويخاطب بالايمان مع ان حكم كل واحد منهما هو ثواب

لانتقاله وقرار بانتقال الام وجزاؤها والذمة مفرد بالجيم معه ليكون نفسا
لها ذمة صالحة فباعتبار هذا الوجه يكون اهلا للوجوب لحق له من عتق
او ارث او نسب او وصية ولاعتبار الوجه الاول وهو كونه في حكم جزء الام
كيدها ورجلها لا يكون اهلا للوجوب لحق غير ما بعدها ولو كان اهلا للوجوب
له وعليه فما بعدها ولو كان اهلا للوجوب له وعليه ولهذا لو انقلب على مال
انسان فاتلفه كان ضامنا له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه وهذه حقوق
العباد تثبت شرعا ثم بعد هذا رجح بعض مشايخنا ان باعتبار صلاحيه الذمة
تثبت وجوب حقوق الله في حقه من حيث يولد وانما يسقط بما يسقط بعد
ذلك بعذر الصبا لدفع الحرج كان الوجوب باسباب وهي متقررة في حقه
والمحل صالح للوجوب تثبت الوجوب باعتبار السبب وصلاحيه المحل والوجوب
يثبت جبرا عند تحقق سببه بدون اختيار العبد فلذلك قلنا انه لا يعتبر
عقله وتمييزه ثم وجوب الاداء بعد هذا يكون بالامر الثابت بالخطاب
وذلك لا يكون الا بعد اعتدال الحال والعلم به فقلنا يسقط بتغير الوجوب
بعد تحققه بسببه للحرج عملا بالدليل بقدر الامكان وزعم بعض مشايخنا
ان الوجوب لا يثبت الا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لان الموجب هو الله
تعالى لما خاطب به عباده من الامر والنهي وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق
المخاطب عالم يعلم به علما معتبرا في الالزام شرعا وذلك انما يكون بعد اعتدال
الحال قال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله بعد هذا وكلا الطريقين
عندي غير مرضي به لما في الطريق الاول من مجاوزة الحد في الغلو ان
القول بان الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب نوع
غلو وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير فان القول بانه لا عبرة
للاسباب التي جعلها الشرع سببا للوجوب حقوقه على سبيل الابتلاء و
لتعظيم بعض الاوقات ولا امكنه على البعض نوع تقصير ولكن الطريق الصحيح
ان يقال انما يثبت بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب الا بوجود الصلاحية
لما هو حكم الوجوب لان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب

(١٨)

الاخرة فلما كان عدم الاهلية ثواب الاخرة مانعا عن الخطاب بالشرايع ينبغي
ان يكون ملزما عن خطاب الايمان ايضا قلت الايمان صحة الاداء
الشرايع والمشروط كما يتحقق بدون الشرط فلم قلنا بخطاب الشرايع شرط
تقديم الايمان لكان وجوب راس العبادات الذي هو سبب السعادات الابدية
واصلها في ضمن وجوب فرعه الذي هو الشرايع بطريق الاقتضاء وقد ذكرنا
في شرايط المقتضى ان ما كان للمقتضى ليس ينبغي ان يكون في رتبة من
المقتضى لان ثبوته بطريق الضرورة حتى اذا قال المولى لعبده تزوج اربعا
او قال لعبده الحانث في يمينه كفر عن يمينك باعتاق هذا العبد لا يثبت
الحرية لان الحرية اصل يقوم كل التصرفات فكذا يثبت تبعا لتصرف واحد
ولان الامر بالاداء العباده لينال به الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى
كما وعد في حكم تنزيله والكافر ليس باهل لثواب العباده عقوبة له
على كفره حكما من الله تعالى واذا تحقق انعدام الاهلية للكافر فيما هو
المطلوب بالاداء يظهر به انعدام الاهلية للاداء وبدون الاهلية لا
يثبت وجوب الاداء كالمراة ليست باهل لثبوت ملك المتعة بوجه من
الوجوه قبل النكاح واما الامر بالايمان فصحيح لانه بالاداء يصير اهلا لما
وعد الله المومنين فيه بتغيير الاهلية للاداء ايضا وكان هذان الخطابان
نظير التعليقين في طلاق الاجنبية فان من قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق لا يصح لعدم الاهلية ولو قال لها ان تزوجتك فانت
طالق يصح لوجود الاهلية عند التزوج فالحاصل ان الاهلية
بمقارنة الاداء الايمان فصحة الخطاب به وفي الشرايع الاهلية ليست بمقارنة
بل يوقف الى مراخره وهو الايمان فلا يصح الخطاب بها في الحال فان
قيل صلاحية الاهلية لحكم السبب بشرط التحقق السبب في حقه
الا يرى ان العبد من اهل مباشرة التصرف الموجب للملك للمال وان لم
يكن اهلا للملك للمال حكما بل يجوز ان يخاطب الكافر بالعباده و
ان لم يكن اهلا لما هو المقصود بالاداء قلنا صحة ذلك التصرف من

من المملوك على ان يحلفه المولى في حكمه او على ان يتقرر الحكم له اذا اعتق
كالمكاتب فاما هنا لا يثبت اهلية الاداء في حقه على ان يحلفه غيره فيما
هو المبتغى بالاداء او على ان يقرر له بعد اسلامه وهذا خلاف الجنب والمحدث
في الخطاب باداء الصلوة لان الاهلية بما هو موجود للمصلي لا ينعدم بالجنابة
والحدث اذ الايمان باق بعد وجودهما والوعد للمومن في الجنب والمحدث
مومنا حق لكن الطهارة شرط الاداء وبانعدام الشرط لا ينعدم الاهلية لخطاب
اداء الاصل فان قيل ان الكافر لما كان صالحا لاداء الايمان ينبغي ان
يجعل كالموجود حقيقة باعتبار الصلاحية حتى يترتب عليه وجوب خطاب
الشرايع كما يجعل النطفة في الرحم كالحي حكما في حق الارث والوصية والاعتاق
ووجوب الجزاء على المحرم بكسره باعتبار الصلاحية وان لم يكن فيه معنى الصيد
حقيقة في الحال قلنا انما يكون هذا ان لو كان مآل امره الايمان باعتبار
الظاهر كالبيض والنطفة فانهما الى الحيوة والصيدية ما لم يفسدا او النساك
عارض وما لا مر الكافر ليس الايمان ظاهرا بل الظاهر من حال كل معتقد ان يستديم
اعتقاده ثم اختلف ان الخطاب بالشرايع يتناولهم في حكم في الاخرة لان وجوب
الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا او لكفرهم بمنزلة
انكار التوحيد فهم معاقبون عليه في الاخرة كما هم معاقبون على اصل الكفر
بانكار التوحيد وهو المراد بقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يوتون
الزكوة اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
قيل في التفسير اي من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة فهذا معنى
قولنا ان الخطاب يتناولهم فيما يرجع الى العقوبة في الاخرة هذا حاصل
ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قول ويبتني
على الاهلية القاصرة صحة الاداء اعلم ان الاهلية القاصرة تبتني
على القدرة القاصرة وذلك انما يكون بالعقل القاصر كالصبي العاقل و
البدن الناقص كالمعتوه بعد البلوغ فانه بمنزلة الصبي من حيث ان له
اصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة

واحكام الاهلية الكاملة تبتنى على القدرة الكاملة وذلك بالعقل الكامل والبدن الكامل بالبالغ العاقل والاحكام في هذا الفصل
تنقسم الى قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد فاما حقوق الله
فتنقسم الى ثلاثة اقسام حسن لا يحتمل غيره كالايمان بالله تعالى وقبيح
لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به وما هو بين هذين القسمين
من حقوق الله تعالى يحتمل ان لا يكون مشروعا في بعض الاوقات او لا
يكون حسنا في بعض الاوقات كالصلوة والصوم والحج واما حقوق
العباد فتنقسم الى ثلاثة اقسام ايضا ما هو نفع محض كمباشرة النوافل
من العبادات وكقبول الهبة والصدقة من التصرفات وما هو ضرر محض
كالطلاق والعتاق والهبة والقرض وما هو متردد بين النفع والضرر كالبيع
والاجارة والنكاح فقد ذكر المصنف رحمه الله في المختصر لهذه الستة
واحكامها قوله الصبي العاقل تثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة
قبل البلوغ اي اذا كانت القدرة موجودة معنى وصف القصور واعما
علق بوصف القصور لان الصبي من لا قدرة له اصلا واذا كان لا
قدرة له اصلا لا يتاتى كلامنا هذا فيه فلذلك احترز عنه بقوله اذا
كانت قاصرة قبل البلوغ قوله من غير عهدة عليه اي بلا لزوم
قضاء قوله ورده اي رد ابو حنيفة بيعه قوله لاعتبار الشبهة
النيابة في موضع التهمة وذلك لانه ثبت ملك الرقبة للصبي كاملا
واهلية التصرف ناقصة للقصان رايه فلما اجبر لقصان رايه بانضمام
راي الولي اليه صار كالبالغ فيصح تصرفه بغبن فاحش مع الاجانب رواية
واحدة بلا تردد ومع الولي عند ابي حنيفة في رواية خلافا لهما فانه صار
بمنزلة البالغ الذي يتصرف في ملكه والبالغ اذا باع ملكه بغبن فاحش من قريبه
جاز كذا هنا وفي رواية لا يجوز لان الصبي اصيل في الملك دون التصرف
فثبت شبهة كون الصبي نايبا عن وليه في التصرف لاستفيد الولاية من
المنوب وهو الولي وكذا من الاب وهو الصبي لاعتبار الشبهة النيابة

في موضع التهمة فلم يصح البيع لذلك او نقول ان الصبي من حيث انه مالك
لذلك الشئ اصيل ومن حيث ان نقصان رايه ينجبر براي الولي كان
للصبي شبهة النيابة فلو كان نايبا من كل وجه لا يجوز تصرفه معه اصلا لا
بمثل القيمة ولا بالغبن كتصرف الوكيل مع الموكل ولو كان اصيلا من كل وجه
يجوز مطلقا بالغبن الفاحش وبغيره فاذا كان نايبا من وجه اعتبرت الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش ولم تعتبر في غير موضع
التهمة وهو التصرف بمثل القيمة مع كل احد او بالغبن الفاحش مع الاجانب
قوله وعلى هذا قلنا وهذا اشارة الى ما ذكر قبله من الاصل وهو
قوله ويبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء قوله وما تمحض
منفعة من التصرفات اي وضح ما تمحض منفعته قوله في المحجور اي في
الصبي المحجور اذا توكل اي بتوكل الوكالة من الغير لم تلزمه العهدة وهي المطالبة
بالثمن ولزوم تسليم المبيع ولزوم تسليم الثمن وذلك لان اعتبار عبارته من
اعظم المنافع اذ الانسان انما باين الحيوان بالبيان وهو من خصائص الادمي
حيث من الله تعالى بقوله خلق الانسان علمه البيان وقيل البنان اصغر به قلبه
ولسانه فلما كان كذلك صح بيع الصبي المحجور وشراؤه للغير من غير لزوم
العهدة لانه نفع محض فيصح بيعه وشراؤه لتقيده لانه متردد بين النفع
والضرر قوله وعند ذكر في ظاهر الهداية لا تصح وصية الصبي وقال
الشافعي رحمه الله اذا كانت في وجوه الخير تصح قوله وفي الانتقال عنه
اي عن الارث الى الايصاء ترك الاصل وذلك لان في الارث ايصال النفع الى
اقاربه وهو صلة الرحم المامور بها وفي الايصاء ايصال النفع الى الاجانب
فايصال النفع الى اقاربه اولى واليه اشاره النبي عليه السلام ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس قوله ما خلا القرض
بالنصب اي القرض فانه يملكه القاضي لان صيانة الحقوق بما كانت مفوضة
الى القضاة انقلب القرض نفلا محضا وذلك لان المال يعرض للهلاك والدين
مامون عنه الا ان يموت بحجر والمديون حيه ولا نفقة لرب الدين

الكفيل بالمال
كفيل بالطلب

وقد وقع الامر عنه ان القاضي يقدر على استيفاء بمجرد علمه بخلاف الاب
فانه لا يتمكن الا بالشهود والقاضي فليس كل قاض يعدل ولا كل شاهد يعدل ثم في
حق الاستقراض يقلب حكم المسئلة ذكره في احكام الصغار للامام المشترى وشتى
فقال وذكر في قضا الجامع الصغير لو اخذ الاب مال الصبي قرضا جاز وفي شهادات
المنتقى ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغايب لنفسه قولا واما لا
الردة ولا تحقق العفو عنه اي عن الردة بتاويل الارتداد وذكر الامام شمس
الايمة السرخسي رحمه الله في باب احكام المرتدين من سير المبسوط اذا
ارتد الصبي العاقل قال ابو يوسف رحمه الله لا يصح ارتداده وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله وهو القياس لان الردة تضره وانما يعتبر عقله في
معرفته فيما ينفعه لا فيما يضره الا ترى ان قبول الهبة ومنه صحيح والرد
باطل وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يحكم بصحة ردته استحسانا لعلته
الحلم فان من يتردد اعتبار منفعته والحكم باسلامه بناء عليه اعتبار
ردته ايضا لانه جهل منه بخالقه وجهله في سائر الاشيا معتبر حتى لا
يجعل عاقلا اذا اعلم جهله فكذلك جهله بربه ولان من ضرورة كونه
اهلا للعقل كان اهلا للاحراز لصلوة كان اهلا للخروج منها
فلذلك ههنا لما كان اهلا للاسلام كان اهلا للردة ايضا وانما لم يصح
منه رد الهبة لما فيه من نقل الملك الى غير الا ترى ان ضرر الردة يلحقه
بطريق التبعية اذا ارتدا بانوا ولحقا بدار الحرب وضرر رد الهبة
لا يلحقه من جهة ابيه فبهذا يتضح الفرق بينهما فاذا حكم بصحة
ردته بانت منه امراته ولكنه لا يقتل استحسانا لان القتل عقوبة
وهو ليس من اهل ان تلزمه العقوبة في الدنيا بما شرع شبيه كسائر
العقوبات ولكنه لو قتله انسان لم يغرم شيا لان من ضرورة صحة
ردته اهدار دمه وليس ضرورته استحقاق قتله كالمراة اذا ارتدت
لا تقتل فلو قتلها قاتل لم يلزمه شي وذكر هو ايضا رحمه الله في
اصوله قال ابو يوسف لا حكم بصحة الردة في احكام الدنيا من

من الصبي لان ذلك يتمحض ضررا لا يشوبه منفعة ولكن لو حنيفة
ومحمد رحمهما الله قالا كما يوجد حقيقة الاسلام من الوجه الذي قلنا
يوجد منه حقيقة الردة وبيانه انه اذا كان يعتبر علمه باهويه في
رجوعه اليهما لابد ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وجل ذلك علما حقيقة
ثم كما تحقق منه العلم بسائر الاشيا يتحقق منه الجهل بها والردة
جهل بالله تعالى عرفنا انه يوجد حقيقتها منه ثم لا يمتنع ثبوتها بعد
الوجود حقيقة ثم ما ذكر مطلقا في المبسوط والهداية دليل على ان
ابا يوسف رحمه الله لا يحكم بصحة ردته لا في حق احكام الاخرة ولا
في حق احكام الدنيا وما ذكر في اصول الفقه لشمس الايمة رحمه الله في
المختصر مفسرا باحكام الدنيا دليل حال انه حكم بصحتها في حق احكام الاخرة
والله اعلم حول وما هو يلزمه من احكام الدنيا جواب اشكال بان يقال
قد صح ان المضار الدنيا وبه مدفوعة عنه كما في الطلاق والعتاق
ثم لو قلنا بصحة الردة لعدم دفعها لوجود حقيقتها يلزم مضار
من تبيين امراته وحرمان الارث فاجاب عنه بقوله فانما يلزمه حكما
لصحة الردة لا مقصودا بنفسه ومثل هذا غير معتبر في كونه ضررا
التبعية في ضمن شي اخر لان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن حتى ثبتت الردة
بطريق التبعية لارتداد ابويه والله اعلم فصل اذا اسلم في
الامور المعترضة لما ذكر الاهلية فيما سبق شرع في هذا الفصل امورا
تعترض عليها فنقصد لها عن بقايا ما على تلك الاهلية فبعضها يصل اهلية
الوجوب كالموت وبعضها يصل اهلية الادا كالنوم العوارض جمع
عارضة من عرض له امر كذا من كد ضرب اي ظهر له امر منعه عن المضي
على ما كان عليه فلما كان العارض اسما للذي يظهر فيمنع كان فيه دلالة على انه لم
يكن اصليا ثم المراد بالعوارض ههنا العوارض التي لها تاثير في تغيير الاحكام
وبهذا لم يذكر الشيبة والكهولة ولا الشيوخة من جملتها لانه لا
تاثير لها في تغيير الاحكام ما يراد من السماوي هو ما كان من قبل صاحب

صاحب الشرع بسبب جبرا بدون اختيار من العبد والمكتسب ضده وهو
الذي يكون باختيار العبد وكسبه وجملتها ثمانية عشر فاحد عشر
سماوية وسبعة مكتسبة فالستة منها تصدر من كسب الذي اعترض
عليه العوارض واختياره وواحد من كسب غيره وهو الاكراه والحصار
العوارض حد بهذا الحد لاحصار تغير الاحكام بهذا المعدود شرعا لا
اجتهادا اخان قلت اليس ان الحامل والمرضع والشيخ الفاني مما يتغير فيهم
الاحكام فلم لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة من العوارض قلت داخل
من قبيل المرض حكان ذكر المرض ذكرا له ثم قدم السماوي على المكتسب لعلمين
السماوي اكثر من المكتسب وكان اكثر وقوعا واسبق حاجة الى البيان اوكان السماوي
اثبت قدما في العارض هو الذي يظهر من المانع فيمنع الاصل عما كان عليه وهذا
للمعنى في السماوي اشد لانه لما لم يكن في يد العبد دفعه كان ظهوره اوفى
بخلاف المكتسب فانه باختيار العبد واختيار العبد ليس من العوارض ثم وجه
تقديم الصغر على سائره ظاهر لانه عبارة عن اول احوال الادمي بعد الولادة
ثم ذكر المجنون فان حكمه كحكم الصغير في اول احواله وهو قبل ان يعقل شيئا
ثم ذكر المعتوه فان حكمه كحكم الصغير بعد ما عقل شيئا ولهذا ذكر احكام الصغير
بغير ذكر حكمه لكون الصغير داخلا من الجانبين ثم ذكر النسيان قبل النوم لانه
مركب في الانسان فكان اللزوم بالانسان من غيره ومنه قول ابن عباس
رضي الله عنهما فانه قال انما سمي الانسان انسانا لانه عهد اليه فنسي كذا في
الصحاح وقدم النوم على الاغماء لانه يكثر وقوعه بخلاف الاغماء وقدم
الاغماء على الرق لانه يشاركه النوم في بعض الاحكام وقدم الرق على المرض
لان الرق اثر مرض القلب وهو الكفر بخلاف المرض فان محله البدن والقلب
رئيس الاعضاء وفساد الرئيس فساد المرؤس وإليه وقعت الاشارة
في قوله عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا
فسدت فسد الجسد كله واخر الحيض والنفاس عن المرض لانهما من اثاره
المرض غالبا وقدم الحيض على النفاس لانه اكثر وقوعا بالنسبة الى النفاس

عبد ا الادمي هو اشارة الى قوله سماه عبدا من قبل نفسه ولم يعبده

النفاس وتاخير العوارض عن كلها ظاهر لانه اخر امر الانسان في الدنيا ثم انما
بعد الصغر من العوارض وان كان هو اصل حال الانسان لانه غير داخل
في ماهية الانسان لانه غير داخل في ماهية الانسان وهو حيوان ناطق
وبدليل وجود الانسان بعد زوال الصغر مع ان وجود الشيء بدون
ماهيته محال ولان اصل الانسان آدم عليه السلام ولم يكن له صغر فصار الصغر
في بنيه من العوارض والاجار مضطر كورد اندن والاجار انما يقع بالتوعد
بالقتل واتلاف العضو واما الاكراه الذي ليس منه الجا كالتوعد بالضرب والحبس
والقيد لكنون افه تزيل الحر وتضعف القوى قوله ويسقط به
ما كان ضررا يحتمل السقوط اي يسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط
كالحدود والكفارات فانها تسقط عن البالغ بالشبهات والعبادات من
ادا الايمان والصلوة والصوم فان اداء الايمان يحتمل السقوط عن
البالغ الا يرى ان من لم يصادف قلبه ما يتملى فيه من الافوار يسع اعانه بالاجماع
وكذلك الاكراه على الكفر بالقتل يرخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمانينة
القلب بالايمان فكان ادآء الايمان بالاقرار ساقطا عنه في ذلك الزمان وكذلك
العبادات تسقط عن البالغ العاقل بالاعذار واما الدين لا يحتمل
السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية
والارش وقعة الزوجات ثم الجنون انما يسقط العبادات اذا امتد لكن
حد الامتداد يختلف بحسب اختلاف احوال العبادات فحد الامتداد في
الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوة ان يزيد على يوم وليلة فان قيل
ما الفرق بين الصوم والصلوة حيث اشترط التكرار للامتداد في حق
الصوم لم يشترط قلنا ان الصلوات الخمس كثيرة ولكن غير موكدة للحقق
الكثرة فيها وفيما قبلها فجعلنا التكرار موكدا للكثرة وهو خروج وقت
الصلوة السادسة ليتحقق التكرار وحد تحقق التكرار يتحقق الكثرة
المتاكدة وعند تحقق الكثرة يتحقق الحرج فعند ذلك يجب القول
بالسقوط فالمسقط في الحقيقة هو الحرج لحمل الله تعالى اياه مسقطا

ولكنه امر مبتدئ يجعل السبب الظاهر وهو التكرار قائما مقام الخروج وهو
دخول وقت الصلاة ولهذا لم يكتف هناك في باب الصوم بكون الموكد تبعا للموكد ثم
لو جعلنا التكرار في الصوم موكدا يلزم ان يكون التبع اكثر من المتبوع لانه
يصير التبع احد عشر شهرا والمتبوع شهرا واحدا ولا يقال بان غسل
العضو مرة واحدة اصل والزايد تبع وهو الذي عدد من الاصل وهو المرتان
لانا نقول الزايد على المرة الواحدة ليس بشرط لاباحة الصلوة بل الاباحة
حصلت بالمرة الواحدة والزايد عليها سنة فالسنن والنوافل وان كثرت
لا يكن مثلا للفرض والمدعى ان يكون الموكد مثلا للاصل او اقوى ولا يتوجه
علينا نقضا قوله واما الصغر فخلاف في اللغة وهو من الاسماء الاضافية
وهو معروف بالاستقراء لا ان الصغر هنا عبارة عن الاحوال الادمي من
تحت الولاية الى وقت البلوغ ثم قدم الصغر في التعداد واخره من الجنون
في البيان اما التقديم في التعداد فظاهر لانه لما كان عبارة عن الاحوال
الادمي استدعى ذكره اولا ايضا لان كل ترتيب اوجب طبعا يوجب
وضعا واما في البيان فلما ذكرنا من اقتضاء التوسيط بين بيان المجنون و
المعتوه لكونه ذا حظ من الجانبين اولان للصغير حالتين ما قبل العقل و
التمييز وما بعده فتخالف احكامه بخلاف الحالتين والمجنون حالة
واحدة فلما لم يختلف حال المجنون ولم تختلف احكامه صار حالة منزلة
اصل غير منزل فالحق الصغير به اولاحواله بذلك الاصل المتقرر
قوله يوضح عنه العهدة اي ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب
كالغرة فيما يسلم لما حصل من العرف ويصح منه حتى صح منه قبول الهبة
وله وهو قبول الغير الهبة لاجله قوله يحتمل العفو
صاحب الشرع لان ذلك واجب جبرا ان فقصان المحل لان الصبا وان كان
من اسباب المرحمة ولكن هو لا ينفي عصمة المحل عن كل عهدة وضمان يثبت
طريق الجزاء والزجر لا ثبت في حقه لان فعله لا يصلح ان يكون مستوجبا
للجزاء في الدنيا لان ذلك يبتنى على الاهلية الكاملة ولذلك لم تثبت حرمان

حرمان الارث بالقتل لان جوابه بطريق العقوبة قال قيل الصبي انه
يعزر اذا اساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء وقد نص صاحب الشرع بما هو
مخصص حيث قال عليه السلام مروهم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها
اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع مع ان الصبي
عقوبة قلنا ان الضرب اذا اساء الادب رياضة في المستقبل وليس بجزاء
على الفعل الماضي منه بطريق العقوبة بمنزلة ضرب الدواب للتاديب وقد
ورد الشرع به فقال تضرب الدابة على النقار ولا تضرب على العثار
قوله لان الرق نافى اهلية الارث وكذا الكفر لان الرق اثر من اثار
الكفر والكفر موت قال الله تعالى ومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه
وقال انك لا تسمع الموتى والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع بحياته صار كانه
ميت حكما والميت لا يورث ثم لما لم يصلح من قام باثره مع بقائه صلحا
للوراثة لا يصلح الكافر لها بالطريق الاولى ولان الكفر نافى اهلية الولاية
على المسلم وفي الارث ولاية لان الولاية تفيد الامر على الغير شاء الغير او
ابى والارث بهذا المعنى وكان ولاية قال الاستاذ المرقوم ولا ناخذ الدين
الما مر غير رحمه الله والدليل على ان الوراثة ولاية قول علي رضي الله عنه
من لذته لبابريتن بالرفع صفة للنكرة فكان تفسيرا للقول ولياقة
التفسير عين المفسر والا لا يكون تفسيرا له فكان المفسر ايضا عين التفسير
والمفسر ولاية فكان التفسير وهو الوراثة ولاية ايضا ولان
الرقيق مال والمال ليس باهل للميراث ولان القول بوراثة الرقيق
قول بوراثة الاجنبي من الاجنبي لان مال الرقيق لمولاه فيكون
الميراث حقيقة لمولاه في الحقيقة وذلك باطل قوله والعدام و
انعدام الحق لعدم سببه او عدم اهليته لا يعد جزاء هذا كلام كلي
غير مختص بهذا الموضع فان سبب الارث وهو الموت عند وجود
شرطه لم يعدم ههنا وانما انعدمت الاهلية قوله واما ناقصة العقل
ذكر في الصحاح المعتوه الناقص العقل وهو عته الرجل وعتل

ورجل معتوه بين العته فكان العته مصدر عته الرجل وذكر الاحنش
مصدر عته العتاهيه وقيل العته افة تنقص العقل ولا تزيله
حتى صار كالمه بين كلام المجنون والعاقل وانما الحق هو بالصبى
العاقل لان المعتوه من كلامه يشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام
المجانين وكان العته بمنزله اخر احوال الصبا والجنون اول احوال
الصبا فالخطاب سقط عن المجنون تحقيقا للعدل حتى لا يكون فيه
تكليف ما ليس في الوسع كما في اول احوال الصبا والمعتوه لا يخاطب
نفيا للحرج وتحقيقا للفضل كما في اخر احوال الصبا نظرا له ومن حمه
عليه قول وكونه صبيا محجورا او معتوها لا ينافي عصمه المحل
لان ضمان ما يستهلك من الاموال كان لعصمة المحال لا لجزاء الافعال
وعصمة المحال ثابته لحق العباد وحاجتهم لا بد لا من الله تعالى بحكم
الامر والنهى والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان حق المتلف
عليه لانه محتاج لهذا ولكن يجوز ان يبطل ما يثبت لحق الشرع لان
الله تعالى غنى عن العالمين والكرم الاكرمين فيجوز كونه معذورا في حقه
لا يرى ان المكره او المضطر اذا تناول مال الغير لم يأثم لانه حق الشرع
ووجب الضمان على المكره والمضطر لانه حق العبد قوله قيل فيه اذا
اسلمت امرأته الى امرأة المجنون قوله وفي الصبا محجور وفوجب
تاخيره الى تاخير عرض الاسلام على اب الصغير وهذا اذا كان الصبى
غير عاقل وقد صرح به في الاسرار فقال وامرأة الصبى الذى لا يعقل
اذا اسلمت لا يعرض الاسلام على اب الصغير لان لصباه غاية اما
اذا كان الصبى عاقلا فيعرض عليه الاسلام في الحال لان اسلامه
صحيح عندنا وهو معنى قوله اما الصبى العاقل والمعتوه العاقل
ولا يغتر قال ابن فتح فيه انه يعرض عليهما الاسلام في الحال وقد
ذكر في المبسوط بعد ما ذكر نكاح الصبيين من اهل الذمة واسلام
احدهما ثم ان كان الاخر يعقل الاسلام يعرض عليه الاسلام فان اسلم

اسلم يترك على النكاح وان لم يسلم يفرق بينهما ثم ذكر بعد هذا فقال
اذا فرق بينهما بإباء الزوج وكان صغيرا فبعض مشايخنا يقولون بعد هذا لا يكون
طلاقا لان الصبى ليس من اهل الطلاق بخلاف البالغ والصحيح انه طلاق
لان السبب قد تقرر وهو تباين الفرقة بسبب الجب وهذا لان الصبى ليس
من اهل ايقاع الطلاق والعتاق ثم العتق ينفذ من جهته اذا تقرر
سببه بان ورث قريبه فكذلك الطلاق قوله واما النسيان عبارة
عن معنى يعرى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ و
قيل النسيان عبارة عن الجهل الطارئ قوله فلا ينافي في الوجوب في
حق الله تعالى اى لا ينفى الوجوب ولا وجوب الاداء حتى اذا نسى الصوم
ولم يصم لا يسقط عنه الصوم وقوله لا يلزم الطاعة لئن يجب
بل هو جملة فعلية وقعت صفة للنكرة وهى نحاليا ثم ملازمة الطاعة
يكون بطريقين احدهما بان يبحث النسيان من تغيير الطاعة فكانت
تلك الطاعة مسببا لذلك النسيان كالنسيان في باب الصوم لان الصوم
تجويع والجوع يحوج الجايع الى الاكل فيميل بسبب جوعه الى الاكل
ويعد ميله اليه يلزمه النسيان عن ضده وهو الصوم فصار وجود
النسيان بهذه الوسايط مضافا الى الصوم فكان الصوم هو سبب مفضى
الى النسيان بتسميه الذابح فان النسيان ينبعث من تغيير فعل الذبح لان
الذبح قتل والقتل سبب لتغير حال المذبوح من الحيوة الى الموت فكذلك الذابح
من هذا هو هذا التغير يعتريه خوف ويلحقه اضطراب فيوجب
تغير حاله ايضا من التذكر الى النسيان فكان هذا النسيان مضافا الى
فعل الذبح والطريق الثانى في وجه الملازمة هو ان يوجد فيه غالبا و
للفاعل بقية مذكرة لحرمه فعله كالصايم والذابح في حق الاكل وترك
التسمية فيلزمهما النسيان فيعذر انه فعل للصوم وكذلك السلام في
القعدة الاولى فان السلام يغلب وجوده في القعدة وليس للمصلى بقية
مذكرة لحرمة السلام فلذلك لم يقطع بخلاف الكلام في حق الصلوة

وهو باشرة المحرم لمحظورات الاحرام فان لها نتيجة مذكورة لفعلهما
المحظور يزيد في ذلك الوقت فلا يجوز ان وبخلاف السلام في غير حالة
القعدة من القيام والركوع والسجود فانه يقطع لانه ليس بغالب
الوجود فيها فلا يجب بالنسيان تحول واما النوم النوم غفلة
عن فترة اصلية تحدث في ذي الروح وتزيل عمل مشاعره وقواه
فقولنا اصلية احتراز عن الاغماء فانه عارض حيث يخلو الانسان
عنه ولا يخلو عن النوم والمراد من المشاعر مواضع الشعور وهي
الحواس الخمس والعقل في قولنا حدث اشارة الى ان حدوثه ليس
باختيار بخلاف السكر فجعل هذا كله ان قوله فعجز عن استعمال القدرة
تعريف بلازمه لا حقيقته فانه كم من عاجز حسا وحكما يوجد
وهو غير نائم اى يلزم العجز عن استعمال القدرة عند وجود حقيقة
النوم قوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء وبطلت عبارته في
نتيجة قوله معجز عن استعمال القدرة وقوله وبطلت عبارته نتيجة
قوله اى الاختيار اى بطلت الاحكام التي تتعلق بالعبارات ثم
لا يلزم على قوله معجز عن استعمال القدرة السكر فانه عجز ايضا
عن استعمال نور العقل كالنوم ومع ذلك لا يوجب تاخير الخطاب بل
السكران مخاطب في حال سكره لان العجز في السكر جاء من جهة
العبد فلا يعتبر في دفع الحرج لان خطاب الشرع لا يتوجه الا على
وجه السهولة ثم العبد لو اوجب على نفسه صوم العمر او التصدق
بجميع ماله يصح نذره وان كان فيه حرج لانه هو الذي التزمه
حصوصا فيما اذا كان سببه المحصية فيجعل قادرا على الاداء
زجرا عليه على ما مر في بيان السكر قوله فلم يتعلق بقراءته
وكلامه حكم حتى انه لو قرأ في الصلوة وهو نائم لا تفسد صلوته و
كذا

كذا اذا قهقه النائم في صلوته لا ينقض طهارته ولا صلوته
وهو اختيار الامام فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وذكر في خامة
الفتاوى انه لا ينقض طهارته ولكن تفسد صلوته وذكر مولانا حميد
الدين ليس شئ من فوايض الصلوة يتادى بالنوم الا القعدة الاخيرة
لما ان القعدة للاستراحة والنوم كذلك فيتوافقان قوله والاغماء
مثل النوم قيل الاغماء عبارة عن فترة عارضية قوته تحدث في ذي
الروح وتزيل عمل مشاعره وقواه قوله عارضية قوته
احتراز عن النوم فان النوم فترة اصلية ضعيفة حتى تنتبه النائم
بالتنبيه بخلاف المغمى عليه قوله وهو اشد منه اى الاغماء
اشد في العارضية من النوم واثر العجز قوله النوم فترة
اصلية وما كان اصليا لا يكون من العوارض لكنه لما كان ينافي شرط خطاب
وجوب الاداء وهو العقل والقدرة على الاداء جعل من العوارض و
انما قلنا انه فترة اصلية لان الانبياء لا يخلو منه اى في الجملة بخلاف
الاغماء فان كثيرا من الناس لا يصيبه الاغماء فكان هو فريقا في العارضية
لان العارض هو ما لم يكن اصليا ثم هو اقوى من النوم في نفي القوة لان
النائم ينتبه بالتنبيه والمغمى عليه لا يفيق الا بانقضاء مرضه وهو
الله تعالى فلذلك كان حدثا في كل الاحوال من القيام والقعود والركوع
والسجود وهذا نتيجة نفي القوة اصلا ومنع البناء اذا احدث في
الصلوة وهذا نتيجة شدته في العارضية وندرته لانه لما كان
من العوارض النادرة لم يكثر وقوعه فلا يلحق بالحدث الذي يسبق في الصلوة
بمنع البناء كذلك فجعل كالجنابة قوله واعتبر امتداده
في حق الصلوة خاصة وذكر الامام فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
الاعذار نوع اربعة نوع منه غير ممتد بوقت الصلوة والصوم جميعا
وهو النوم فانه لا يمتد يوما وليلة في العادات ولا عشر شهرا
فلذلك لا يسقط من الجنايات شيا ونوع يحتمل الامتداد في

في حق الصلوة ولا معتبر في حق الصوم غالبا وهو الاغماء فان المغمى
عليه لا يأكل ولا يشرب فلا يمتد حيوته شهرا على خلاف العادة
الا نادرا ولا حرج في النوادر فلا تسقط الصوم ونوع يحتمل الامتداد
في وقت الصلوة والصوم جميعا ويحتمل الاقتصار على اسبوع وهو
الجنون ونوع رابع ممتد خلقة في كل باب وهو الصبا فانه مسقط
بكل حال لانه خلق ممتدا ثم الجنون امتد اسقطهما جميعا اعتبارا
بالصبا لان ذلك ليس بنادر واذا لم يمتد وقصر عن الشهر لا يسقط
الصوم اعتبارا بالاغماء قوله واما الرق الرق لغة ينبئ عن
الضعف ومنه الرقة اى الضعف قال الشاعر لم تلق في عظمها
وهنا ولا رقة اى ضعفا وفي عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة
الآدمي محلا للتملك والابتذال فيلزم منه العجز الحكمي فكان قوله
واما الرق فعجز حكمي تعريفا بلازمه لا بحقيقته لانه لم يعجز
حكمي يوجد ولا رق فيه فان غير المالك في ملك آخر يبدو زاد انه عاجز
حكما في حق التصرف وليس بمرقوق وكذلك الاجير في حق المستأجر
والمقترض في حق الامام والصبي العاقل في ملكه في حق الاب كل
واحد منهم عاجز حكما في حق التصرف وليس بمرقوق ثم قوله
حكمي احتراز عن الحبس لانه ربما يكون العبد اقدر واقوى من الحر حسا
لكنه عاجز حكما وشرعا كما يقدر عليه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية وكمال التزوج والملك ونحوها ثم هو حكم جزائي في الابتداء
فان ابتداء الاسترقاق انما يرد على الكفار مجازاة لكفرهم لانهم
لما استكفوا ان يكونوا عبيد الله تعالى جازاهم الله تعالى بان صيرهم
عبيد عبيده وصار في البقاء امرا حكميا اى يبقى رقيقا وان فقد سببه
وشرطه كبقاء الملك للمشتري في المشتري بعد انعدام سببه حقيقة
وهو الايجاب والقبول وبقاء سلك النكاح بعد انعدام سببه وشرطه
فانه تبقى بعد موت الشهود فكذلك ههنا يبقى العبد رقيقا وان

كان

كان هو اتقى واورع من الاحرار وليس لاولاده وان لم يوجد منهم
الا يستثنى كالخراج فانه شرع في الابتداء مجازاة لكفرهم وبقي
حكما في الزمان الثاني حتى يجب الخراج على المسلم اذا اشترى ارضا خراجية
قوله هذا ثم فصار كأنه عرضة للتملك والابتذال العرضة فعلة بمعنى
مفعول كالقبضة والغرفة وهي ههنا بمعنى المعرض للامر قال الله
تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى ولا تجعلوا الله معرضا لايمانكم فتبتذلوه بكثرة الحلف به و
لذلك ذم من اتى فيه ولا تطع كل حلاف مهين فجعل كونه حلافا مقتضيا
للذم اى فصار الرقيق بسبب الرق معرضا لكونه محلا للتصرف
من البيع والشرى والاستخدام قوله وهو اى وصف لا يحتمل
التجزي اى الرق وصف لا يحتمل التجزي وذكر شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في المبسوط فاما الاسترقاق فقد قيل انه يحتمل الوصف بالتجزي
حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب في ان يسترق اصافهم تعذر ذلك
منهم ثم قال والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى لا يتصور
فهو نصف الشخص حر والنصف والحكم يبتنى على السبب وهذا يؤيد
ايضا ما ذكر في الجامع من اقرار مجهول النسب بان نصفه عبد لفلان على
ما ذكر في المختصر قوله فما لم يتجزأ انعدامه وهو العتق فانهما
يقولان لما لم يتجزأ العتق ينبغي ان لا يتجزأ الاعتاق لانه لو كان متجزئا
فاذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت في المحل بقدر العتق او لا يثبت فان
لم يثبت فاما ان يثبت كله او بعضه لا جائز ان يثبت بعضه لانه لا يخلو
اما ان يزول الرق او لا يزول فان لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان
زال اما ان زال بعضه او كله فان زال بعضه يلزم تجزي الرق وذلك لا يجوز
على ما قلنا من رواية الاصح ورواية الجامع فان زال كله فهو لا يجوز
ايضا لاستلزامه خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يؤدي الى
العتق وهو غير متجزئ بالاجماع ولا جائز ان يثبت كله لانه يؤدي الى

ترك العمل

تحقق الاثر بدون المؤثر وهو محال وان لم يثبت في المحل شئ من العتق
يلزم تحقق المؤثر بدون الاثر والمعتبر بدون اللازم وهو ممتنع ثمره
فلما كان العتق يتجزى مودى الى ملك الامور الممتنعة كان ممتنعا فثبت
عدم تجزيه وهو المرام ولان الاعتاق اسقاط للرق والرق لا يتجزى
ابتداء وبقاء فابطاله بالطلاق ايضا ولا اتصال احد النصفين بالاخر اقوى
من اتصال الجنين بالام لان ذلك يعرض الانفصال ثم اعتاق الام يوجب
عتق الجنين لامحاله فاعتاق احد النصفين اولى بوجب عتق النصف
الاخر اولى وعلى حنيفه رحمه الله ما ذكر في المبسوط ان الاعتاق
ازالة الملك اليمين بالعتق فيتجزى في المحل كالبيع وثمرته ان تنفيذ تصرف
المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق والرق ليس بضعف
ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم وهو لا يحتمل التمليك
فالحرية الا ان بقاء ملكه لا يكون الا ببقاء صفة الرق في المحل وذلك لا بد على ان الحرية
يكون ذلك الا باعتبار صفة الحرية في المحل وذلك لا بد على ان الحرية
مملوكة له اذا ثبت انه تملك المالية وملك المالية يحتمل التجزى قلنا
يرد لقد رمايز عليه ولهذا لا يعتق شئ منه باعتاق البعض عندنا رحمهم
رحمه الله حتى كان معتق البعض كالمكاتب عنده الا في حكم واحد وهو
ان المكاتب اذا عجز رد الى الرق لان السبب هناك عقد محتمل للفسخ
وهذا اذا عجز عن السعاية لا يرد الى الرق لان سببه ازالة ملك الى
احد وهو لا يحتمل الفسخ وانما سمي فعله اعتاقا مجازا على معنى انه اذا
تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق الذي هو عبارة عن القوة
لان يكون فعل المزيل معطيا للعتق كما القائل فان فعله لاحل الروح
وانما محل البنية ثم تنقض البنية بنزع الروح فيكون فعله قتلا
من هذا الوجه ولكن كان فعله اعتاقا والعتق الذي يبتنى على الاعتاق
لا يتجزى والاعتاق في نفسه متجزى حتى تصور من جماعة فالمعتق

والمعتق للبعض وانما يوجد في حقه بشرط العلة فيتوقف حق المحل على
تكميلها وهو كما في اداء الصلوة يتجزى على تغسل الاعضاء حتى متجزية في
نفسها حتى يبقى غاسل بعض الاعضاء متطهرا في ذلك ثم يتوقف اداء
الصلوة على كمال العلة وحرمة المحل لا تتجزى وان كانت تبتنى على اطلاقات
لا يتجزى حتى كان الموضع المتطيقة مطلقا وتتوقف بقوت الحرمة على
كمال العلة وههنا ايضا تزول العتق في المحل يتوقف على تمام العلة في المحل
باعتاق باقي وان كان معتق البعض معتقا لان الاعتاق يقتضي انعقاد
العتق كاملا ولكن لا يعترض الاتصال بالاعتاق بل يثبت الاستحقاق
ويتأخر ثبوته في المحل الى كمال العلة فلم يعلم بهذا كله ان الاختلاف
بينهما بناء على ان الاعتاق ماذا فقالا الاعتاق اثبات العتق قصدا
والعتق قوة حكمية واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذي هو ضعف
حكمي وهما لا يتجزيان فكيف يتجزى الاعتاق الذي لا يخلو عنها بالملازمة
والمعاقبة وقال ابو حنيفه الاعتاق اثبات العتق ضمنا لازالة الملك و
ازالة الملك هي المقصودة بالاعتاق لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه
لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجزء فاما العتق الذي هو قوة
شرعية بها يصير المرء اهلا للكرامات غير موصول اليه حتى يتصرف
فيه بل الله تعالى يثبته في المحل اذا زال كل الملك فان قيل
الملك غير متجزء ايضا لانه صفة لمالك في حق المملوك والصفات لا
تقبل التجزي كالرق والعتق قلت المراد بقولنا الملك متجزء ان
المحل الواحد فيما يرجع الى الاضافة بالملك يقبل التجزي حتى ان العبد
المشترك كان نصفه ملكا لاحدهما ونصفه للاخر وهذا لان الملك
عبارة عن المطلق الحاجز اي يطلق تصرف المالك ويحجر تصرف غيره و
يمنعه والمحل فيما يرجع الى التصرف قابل للتجزي كالثوب المشترك فاما
العتق والرق نصفان تبيان عن القوة والضعف واثر تلك القوة
في استجلاب الكرامات الموضوعة للبشر من صلاحيه المرء للقضاء
صلاحيه

والشهادة واثر ذلك الضعف في اسلاب هذه الكرامات والمحل العاقل
فيما يرجع الى الانصاف بها تنزيل الصغير قابل للتجزي بانه لا يمكن ان يقال
نصفه يصلح قاضيا ونصفه لا يصلح قاضيا وكذلك في الشهادة وغيرها
قوله ساقط بكله اي كل الملك عن المحل اي يجعل العبد حكم لا يتحرك
اي يعلق حكم لا يتجزى قوله لقيام المملوكية مالا انما قيد بالمال
بقوله مالا لان العبد الثاني لانه لما قال الرق ينافي مالكية المال لابد ان يثبت
المملوكية من جهة المال ايضا لان الثاني بين الشيئين انما يتحقق عند اتحاد
الجهة لا عند اختلافهما يعني هو مملوك من حيث انه مال فلا يكون
مالكا للمال لما بين المالكية والمملوكية من المنافاة خصوصا عند اتحاد
الجهة وذلك لان المالكية عبارة عن قدرة شرعية والمملوكية عبارة عن
عجز شرعي وكذلك المال مبتذل والمالك مبتذل بخلاف مالكية غير المال
لانعدام المملوك من ذلك الوجه ولهذا لا ينعدم بالرق الا هلية للمالكية
بالنكاح لانه لا يصير به مملوكا نكاحا فان قيل ينبغي ان يعدم بالرق
الاهلية لملك التصرف لانه صار مملوكا فان المولى يملك التصرفات عليه
قلنا انما يصير مملوكا تقرفا في نفسه شيعا او تردد حافلا جرم يتولد
الاهلية لما عليه هذا التصرف ويكون نائبا فيه عن المولى من باشره بامره
ولكنه لم يصر مملوكا في حق التصرف بما في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء
بثمن يجب في ذمة العبد ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك التصرف بهذا الحكم انه
لم يصر مملوكا في التصرف عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بل يبقى
مالكا لذلك التصرف فان قيل انعدام الاهلية لحكم التصرف
وهو ملك الرقبة دليل على عدم الاهلية للتصرف لان التصرفات
لا يراد لعينها بل لحكمها وهي ليس باهل لذلك فينبغي ان لا يكون
اهلا للتصرف سببه قلنا الاكتساب حكم التصرف ملك اليد والرقبة
اهل لذلك الا يرى ان استحقاق ملك اليد ثبت للمكاتب مع قيام الرق
فيه وهذا لانه مع الرق اهل للحاجة ويكون اهلا لقضائها واداء

طريق

طريق قضاء الحاجة ملك اليد لانه مع الرق على الحاجة ويكون اهلا
لقضائها والحل في طريق قضاء الحاجة ملك اليد حتى ان الحل الاصلي للتصرف
وملك التصرف شرع للتوصل اليه والحكم الاصلي ثبت للعبد والمولى يخلفه
فيما وراءه وهو نظير من اشترى شيئا على ان البائع بالخيار ثلاثة ثم مات
البائع البيع ينتقل ملك العين للوارث على سبيل الخلافة عن المورث يتصرف
باشره المورث بنفسه كذا في المبسوط ثم ما يكون من الاحكام التي تبتنى
على ملك الرقبة لا يصح من العبد كالتسري لانه من حكم ملك الرقبة وكذا
لا يصح منه صحة الاسلام لان هذه العبادة انما تتادى بمنافع بدنية
بطريق الاصالة ومالية بطريق الوسيلة والمال صار معدوما للعبد لما ذكر
وكذا منافع البدن لانها للمولى لان ذاته للمولى فملك الذات علة
لملك الصفات الا ما استثناه الشرع كالصوم والصلوة لانه في حق
المفروض منها مبقى على اصل الحرية بالاجماع قوله وهو ملك النكاح
له والنكاح ليس بمال بدليل عدم الضمان للزوج باتلاف المحل عليه وانما
يتعلق عند عدم الاذن لان النكاح لم يشرع خاليا عن المال وفي اكتسابه
بدون رضا المولى ضرر به لان المهر يتعلق برقبته وفيما يرجع الى المالية
كانت الرقبة ملك المولى فلا بد من الاجازة لذلك ولهذا زال المولى حقه
بالاعتاق بعد ذلك النكاح الصادر من العبد بدون الاجازة ولا اشكال
على هذا صحة اجبار المولى عبده على النكاح لانا نقول ان ذلك من قبيل
تمكينه اياه من تحصين ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان
وكان هو حفظ ماليته لا ابطالا لمالية العبد النكاح الا يرى ان العبد
اهل لحكم النكاح وهو الوطء والحل هو المقصود وكان اهلا لسببه لا
محالة الا يرى انه اهل لرفعه بالطلاق والمالك لرفع الشيء هو المالك
لاثباته قوله والدم والجبوة حتى صح اقراره بالقصاص
فيهما اقرار بالدم ولا ملك المولى اتلاف جبوته فعلم بهذا ان جبوة
لا يدخل في المولى ولذلك يحل به الحر لانه في حق الجبوة مبقى على

اصل الحرية فيه ونيا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر واهلية الكرامة ههنا باعتبار الادمية فلذلك يتناول النعمة و
المحنة النعمة مثل الذمة والحد في المحنة مثل تحريم الدمة وهي الصلاحية
للاحكام والاستحقاق من كرامات البشر لانه بها يصير اهلا للتوجه خطاب
الله تعالى من الامر والنهي وهذا كما روى عن بعض الصديقين انه قرأ قوله
تعالى اخسؤا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا بمن له هذا الخطاب فقيل له
كيف تقول هذا وهو في حق اهل النار وفقال السير هذا خطاب الحبيب
فنظر الى من قال لا الى ما قال وبالذمة تمتاز الادمي من البهايم فيكون
فيها شرفهم للرق تاثير في نقصان الكرامات الموضوعة للبشر
ضعفت ذمته لذلك عن احتمال الدين بنفسها كما احتملت ذمة الحر وضمت
اليها ماليه للرقبة حتى اذا تعرف الماذون وجبت الديون في ذمته
يباع رقبته لاجلها وكذلك ضم اليها كسبه حتى ان عتق البعض عند
ابي حنيفة لما بقي من رقه ما لم يمكن بيعه يوجب دخول كسبه من كسبه و
لذلك حل المكاتب يتنقض بالرق لانه من الكرامات الموضوعة للبشر
حتى زاد الحل بزيادة شرف النبي عليه على امته فحل له تسع نسوة
او ما شاء قوله تنصف العدة وتنصف العدة فيما اذا
كان الاعداد بالاشهر ظاهر واذا كانت العدة بالحيض فكذلك
الاان الحيضة لا تتجزى فتتكامل وكان في التكامل احتياط تم
معنى تاثير الرق في تنصف العدة والقسم ظاهر لانها من اثار النكاح
والرق يؤثر في تنصيف النكاح فكذا في اثاره واما تاثيره في
تنصيف الحد فلان نقصان النعمة يوجب تغلظ الجناية وانتقاص
النعمة يوجب تخفيفها لا يرى ان النعمة في حق المحصن لما كانت
اوفر كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق زيادة العقوبة
باعتبار زيادة الجناية والى هذا المعنى وقعت الاشارة في قول
عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم بضاعف الجلد العذاب

العذاب ضعفين وما كانت كذلك كان الرق المؤثر في تنصيف النعمة مؤثرا
في تخفيف الجناية مؤثرا في تخفيف الحد ثم ذلك التخفيف اختص بالتنصيف
لان هذا التخفيف انما شاع من تنصيف نعمة الحل قوله وانتصف
قيمته نفسه اي فيما اذا قتل العبد خطا وقيمته تساوي نفسه وفيما دون
الحر عشرة الاف درهم او تزيد عليها تجب قيمته على القاتل وعاقلته
الا عشرة دراهم وفي الامة اذا زادت قيمتها على دية الحرة خمسة
الاف درهم تجب خمسة الاف درهم الا عشرة دراهم هذا عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله تجب قيمته على
القاتل لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهذا في القتل الخطا اما لو غصب
العبد وقيمته عشرون الف درهم وهلك في يده يجب قيمته بالغة ما
بلغت بالاجماع فالحاصل ان ابا يوسف والشافعي رحمهما جانب المالية
وابا حنيفة رحمه الله رجح جانب الادمية مع النقصان واما الغصب والاتلاف
الاعلى المال فرجح جانب المالية بالاجماع قوله واستحقاق اليد
عليه دون مالكه قال الصدر الشهيد في الجامع الصغير للعبد يد
معتبرة ولهذا الوديع والاجير آخر لا يملك المولى الاسترداد قوله
فوجب نقصان بدل دمه على عشر الدية لنقصان في احد ضربي المالكية
كما ينتصف بالانوثة لعدم احدهما لما كان تاثير الانوثة في احد ضربي
المالكية بالعدم وجب التنصيف في البدل ولما كان تاثير الرقية في احدهما
بالنقصان لا بالعدم وجب النقصان في البدل دون التنصيف بيان هذا
ان بدل الشيء يتقدر بقدر ذلك الشيء ثم الحر اقوى في المالكية من العبد لانه
مالك لما هو مال ولما هو ليس بمال على صفة الكمال فاذا قتل خطا يجب
الدية كاملة لانه اتلاف من هو مالك للاوعين جميعا والمراة الحرة
ليست بمالكة لاحد النوعين اصلا اعني النكاح والطلاق وملك
الكمال بدار رقبة فكان حالها كذلك نصف حال الرجل الحر فوجب
نصف دية الحر واما العبد فمالك لاحد النوعين على الكمال اعني

مالا يسير بما يمنع النكاح ومالك في النوع الآخر بما هو محجور محجور الأصل
وهو التصرف باليد وللثاني غير مالك فيه بما هو محجور محجور الوسيلة وهو
ملك الرقبة وملك اليد اقوى من ملك الرقبة على ما ياتي فما تنقضت حاله
من حال الحر فلذلك انتقص من بدل دمه ماله خطر واعتبار في الشرع
وهو عشرة دراهم وهذا جواب عما قيل فيه ينبغي ان ينتقص ربع بدل
الحر لانه مالك لاحد النوعين على الكمال وهو النكاح ومالك لنصف احد
النوعين وهو ملك اليد دون ملك الرقبة وكان انتقاص المالكية ربعا
فينتقص ربع قيمته ايضا الان ملك اليد لما كان اقوى من ملك الرقبة
ارتفع الاشكال قوله في احد طرفي المالكية وهو مالكية المال
ومالكية النكاح كما ينصف على بدل دمه لعدم احدهما اي لعدم احد طرفي
المالكية وهو مالكية النكاح والطلاق قوله وهذا عندنا ان
المأذون يتصرف بنفسه بيان هذا ان العبد بعد الرقبة بقي اهلا للتصرف
بلسانه الناطق وعقله المميز والحجارة عن التصرف لحق المولى ليلا يلزمه
ضرر لو وقع بدون الترامه لا لعدم الاهلية واذا كان العبد بعد الاذن
متصرفا باهليه نفسه كان تاثير الاذن في حكم الحجر واسقاط حق المولى
لا في اثبات الاهلية فلهذا قلنا ان الاذن لا يقبل التوقيت حتى لو اذن
لعبد يوما كان ماذونا ابدا الا ان الا ينقطاع لا سوقف ولذلك قلنا
الاذن في نوع من الانواع يتضمن الانواع اسقاط وذلك للحجر فلا
يتخصص بنوع دون نوع بمنزلة رفع القيد الحسي بخلاف التوكيل
في نوع حيث لا يتعمم لانه انابة واثابة الحق فيتقدر بقدره وبخلاف
الاذن في شيء بعينه حيث لا يكون ماذونا لانه استخدام لا اذن لانه
لو صار ماذونا بهذا المقدار لانسد عليه باب الاستخدام قوله
وجب له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد وذلك ان المقصود من اليد
هو ملكه التصرف الى الحوائج واليد هي المتملكة والموصلة الى ذلك
المقصود فكان تصرف اليد اصلا من هذا الوجه كذا ذكره بعض شارحي

شارحي هذا الكتاب والاوجه فيه ان يقال ان تصرف اليد بحر محجور الاصل و
ملك الرقبة بحر محجور الوسيلة بدليل ان من كان له ملك الرقبة كان له ملكا
ومجرد التصرف باليد ولا يتحقق كان المستعير والمستاجر والمضارب
الذي لم يظهر ربحه والمستبضع والوكيل بتصرف اليد لا ملك الرقبة فعلم
بهذا ان ملك اليد لم يستلزم ملك الرقبة ولم يكن وسيلة له واما ملك الرقبة
فانما ثبت استنادا ثبت ذلك تصرف اليد بطريق الاصالة الا اذا عرض
عارض كما اذا لم يسلم المشتري الثمن فلا يتملك من يتصرف المبيع وان سلم
له ملك الرقبة وللبائع ذلك عارض لان الاصل اداء الثمن حالا حقيقا لمعا
العينية لان المبيع عين مقصود عينيه ما يقابله وهو الثمن لان الشرا
من الشروي وهو المثل والمماثلة انما تقوم بعينيه ما يقابله وهي الثمن
وعينيته انما تكون بالاداء فعلم بهذا ان ملك الرقبة صار وسيلة لتصرف
اليد والوسايل غير مقصودة بل الوسايل ترد عن المقصود فلهذا
هذا المعنى اشار بقوله والمولى يحلفه فيما هو من الزايد وهو الملك
المشروع للتوصل الى اليد وانما قلنا هذا الوجه دون الاول لان
هذا الوجه وفق ما ذكر في الكتاب حيث قال وهو الملك المشروع للتوصل الى
اليد ولان اليد ليست بمملكة للتصرف الى قضاء الحوائج مطلقا لان من قضاء
الحوائج مطلقا الاستمتاع بما اشترى من الجارية وليس للعبد ذلك وكذلك
ليس له الاكل واللبس مطلقا بغير اجازة المولى فلا يصح دعوى كون
اليد مملكة الى قضاء الحوائج مطلقا ثم فايدة ذكر هذا الاصل وهو وجوب
الحكم الاصلي للعبد والزوايد للمولى لدفع ذلك الاشكال الذي ذكرنا وهو
ان يقال ينبغي ان ينتقص من بدل دمه الربع لا العشر ويتحمل عند التحقيق
في معنى جواز انتقصان العشرة الا الربع قوله وكذلك جعلنا العبد
في حكم الملك الى اخره اي لما جعلنا ان العبد اهيل في التصرف والمولى محله
في الملك جعلناه كالوكيل في حكم الملك قوله ومن ذلك مسايل من اول
ومن تلك المسايل ان المولى اذا اذن لعبد لعبد في النكاح وهو صحيح

ثم مرض ثم باع العبد شيأ مما في يديه او اشترى وحابى فيه بغبن فاحش
او بيسير ثم مات المولى ولا مال له غير العبد وما في يديه يعتبر ذلك من
الثلث واذا تصرف الوكيل زمان مرض الموكل يعتبر ذلك من الثلث و
كذلك اذا وكل رجلا ثم مرض يبقى الوكالة بعد مرض الموكل وان
تعلق حق العامة والغرماء بماله فكذلك اذا اذن لعبد في التجارة ثم مرض يبقى
الاذن بعد المرض وان تعلق حق الورثة والغرماء بماله ولو كان الاذن لاثبات
ولاية ابتدائية ما بقي الاذن بعد المرض هذا وعامة مسائل المأذون
وهذا اللفظ يشير الى ان المأذون كالوكيل في كثير من المسائل وفي بعض
منها ليس هو كالوكيل فلا بد من ذكر نظير كل منها اما المسائل التي تدل على
ان المأذون كالوكيل فهي ما ذكر في المأذون المبسوط ان المولى اذا اخرج المأذون
من ملكه ليس للعبد ان يقبض شيأ مما كان على عهده وقت الاذن لان المولى
خصمه فيه لان منافعه صارت للمشتري حتى ان قبض لم تبرأ الغريم بقبضه
انه خرج من ان يكون خصما به فيه فكان قبض كقبض اجنبي آخر
فصار في هذا المعنى كالوكيل بعد العزل وكذلك اذا اذن المولى لعبده في
التجارة ثم حجر المولى فان كان حجره مطبقا دائما فهو حجر على العبد
لان المولى صار وليا عليه في التصرف فانقطع رأيه فكان الحجر اعليه
كحجر الوصي وكذلك اذا ارتد المولى ولحق فيه او لحق بدار الحرب صار
هو محجورا كحجر الوكيل بجميع المسايل التي ليس هو فيها كالوكيل فحجر
ان للعبد المأذون اذا باع متاعا من رجل بالف درهم وتقابضا ثم حجر
عليه المولى فوجد المشتري بالمتاع عيبا فالخصم فيه العبد لان ملك المولى
في منافعه منافيه باق بعد الحجر وقد لزمه العهدة بمباشرة سببه
باذن المولى وكذلك اذا وجب للعبد المأذون دين من ثمن بيع او
اجارة او قرض او استهلاك ثم حجر عليه مولاه فالخصم فيه العبد
لانه باشر من سبب لزوم العهدة في حال انفكاك الحجر وتأثير الحجر
عليه بعد ذلك في منع لزوم العهدة اياه بمباشرة السبب ابتداء

لا في اسقاط ما كان لزمه كذا في المبسوط وليس للوكيل بالبيع ولاية
قبض الثمن بعد العزل ذكره في التتمة في فصل العزل بعد علمه قوله
والرق لا يؤثر في عصمة الدم اي من حيث الاعدام والقصر يعني ان الرق
لا يعدم العصمة ولا ينقصها لان العصمة نوعان موقتة وهي التي تثبت
بالايمان لغيره وفي متقومة وهي التي تثبت بالامان وبدار الايمان اعني
بدار الايمان نفسها وهذا لا يتفاوت بين الحر والعبد فكذا العصمة
واثر الموقتة وجوب الكفارة لا غير فعل اللائم وذلك فيمن اسلم في دار
الحرب ثم قتله آخر لا يجب القصاص في العمد ولا يجب الدية في الخطأ
ولكن تجب الكفارة واثر المتقومة وجوب القصاص والدية في العمد
والخطأ وذلك بمن كان متوطنا في دار الاسلام على وجه القرار ابدا
ثم قتل يجب القصاص في العمد والدية في الخطأ وما كان العبد في العصمة
مثل الحر بقتل الحر بالعبد كما يعمل بالحر لاستوائهما في العصمة لان
الاشتراك في الملة يوجب الاشتراك في الحكم بخلاف قصاص بدل الدم
لان الرق تأثير اي في نقصان بدل الدم على ما مر قوله وهو واجب لرق
نقصان في الجملة اعلم ان الرق لا يوجب خللا في قوة البدن ولا في التركيب
حسيا الا ان القدرة على نوعين قدرة بالمال قدرة بالبدن والرق كما
ينافي مالكية المال ينافي ما لكيته منافع البدن لان بدنه للمولى ملكا
وكانت منافع بدنه للمولى ايضا لان ملك الذات علة لملك الصفات غير ان
الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في حق بعض العبادات التي
لا تتوجب بطلان حق المولى كالصوم والصلوة واما ما كان فيه بطلان
حق المولى فلم تصر منافعه مستثناة عن ملك المولى بل بقيت على ملكه
على ما يقتضيه المعنى وذلك كالحج والجهاد وما كان الرق لا يوجب خللا
في البدن ولا في التركيب قال محمد الله يصح اقرار العبد المحجور لانه
من اهل القتال حيا وميتا لان دينه حمله على القتال وبدنه صالح
للقتال الا انه ممنوع منه حقا للمولى وليس في الصحيح اما نه لبطال

حق المولى فيصح الامان ابا حنيفة وابا يوسف قالا انه ممنوع عما فى توابعه
فلم يكن له حق فى اموالهم ولا فى انفسهم وكان امانه حينئذ تصرفا على الغير
باسقاط وهو معنى الولاية فلا يصح وان لم يلزم فيه ضرر بالمولى كالشهادة
بخلاف المأذون بمثل ان له ولاية القتال فحول قتلهم لكن لم يستوجب السهم
الكامل لان العبد لم يستوجب السهم الكامل سواء كان محجورا او مأذونا ناقص
على هذا فى المبسوط وانقطعت الولايات كلها من القضاء والشهادة و
تزويج الصغار والصغائر وولايته وانما صح امان المأذون هذا جواب
استدلال يرد على قوله وانقطعت الولايات بان يقال صحة الامان
من الولاية وذلك لان الولاية تنفيذ القول على غيره شاء الغير او ابى
وهنا لما صح امان المأذون كان تعرض العسكر للمؤمن حراما فكان
فيه تنفيذ قول العبد المأذون على العسكر بدون رضاهم وهو غير
معنى الولاية فاجاب عنه وقال هذا من جنيل السراية لا من اصل الولاية
اى سرى الحكم وتعدى منه الى الغير بعد ثبوته عليه اولا فلا يكون من
هذا من الولاية لان معنى الولاية على ما مر تنفيذ القول على الغير
من غير ضرر يلزم الولى فى القضاء والشهادة وهنا العبد
المأذون شريك العسكر فى نفوس اهل الحرب واموالهم وان لم يحل
سهمه فلما صح امانه فى حقه حتى حرم تعرضه للمؤمن تعدت تلك
الحرمة منه الى غيره لضرورة صحتها فى حقه وعدم تحرزها فكانت
صحة الامان هنا تتعين شهادته بهلال رمضان من حيث ان لزوم
التكليف يثبت فى حقه اولا ثم تتعدى منه الى غيره لضرورة صحته
فى حقه وعدم تحرزه فلا يكون رواية قوله فى هذا
الا صل الى الاصل الذى مر وهو قوله والرق لاجنبى مالكية
غير المال وهو النكاح والدم والحرية او الاصل الذى يتصل وهو
ان ما كان التزام الغير بطريق التضمن والتبعية يتحقق من العبد
وقد ذكرنا بصحة اقراره بالحدود والقصاص على الوجه الاول

الاول للمأمن بناء فى الرق مالكية غير المال والاقرار بالحدود فى
غير المال فصح اقراره وعلى الوجه الثانى ان اقراره لما تضمن اتلاف
مال المولى لضرورة صحة اقراره على نفسه قلنا بصحته وان
كان فيه التزام الضرر على الغير قول فى المحجور اختلاف
معروف وهو ان العبد المحجور اذا اقر بسرقة عشرة دراهم بعينها
فانه يقطع ويرد السرقة الى المسروق منه عند
ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف يقطع والعشرة للمولى وقال
لا يقطع والعشرة للمولى وعند كليهما اذا كذبه المولى وقال المال مال
وهو لم يسرقه فانه يقطع ويرد المال الى المقر له
بالاجماع قول فى وعلى هذا الاصل قلنا فى جناية العبد خطأ
انه يصير جزاء الجناية اى على ما ذكرنا من الاصل ان الرق ينافى مالكية
المال لقيام المملوكية مالا فوجه البناء هو ان وجب القتل بالخطأ المال
ولا عمل لايجاب ذلك على العبد لانه صلة فان معنى الصلة هو وجوب
المال بعاقلة ما ليس بمال كنفقة الزوجات والمحارم وهو بهذه
الصفة فكان صلة والعبد ليس من اهلها ولهذا لا يجب عليه نفقة
المحارم فاذا لم يملك هنا ايجاب المال على الجانى الذى هو عبد والحال
ان الجانى مال معين هو الخيار الا ان يختار المولى الفداء فحينئذ يصير
الحكم عائدا الى الاصل عند ابى حنيفة رحمه الله لان الاصل فى موجب
الجناية خطأ الفداء كما اذا كان الجانى جرا لان المال وقاية الانفس
فصار هو متعينا للجزاء لان الله تعالى نص على ايجاب الدية فى
القتل الخطأ بقوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية
مسلمة الى اهله فجعل المال موجبا اصليا فى قتل الخطأ فكان
وجوب المال فيه امرا اصليا واما انصراف الى رقبة العبد لضرورة
انه ليس باهل لضمان ما ليس بمال واذا ارتفعت الضرورة باختيار
المولى الفداء لا يعود الى الرقبة لعارض يعترض المولى كما اذا

اذا تحولت قوة الاراقة من التضحية الى التصدق تحول الصوم
الصمن في الاعتداف المنذور به في شهر رمضان بعينه الى الصوم القضاء
بالغوات على ما مر وعندهما وجوب الارش على المولى بطريق الحوالة
فصار كان العبد جان الارش على المولى فعند التوى تعود الى ذمته
كما في الحوالة وقالا الان الاصل في كل جناية توجد من الجاني ان يكون
هو محلا لاستيفاء جزائها ومصروفا هو الى جزاء الجناية دليله
الزنا وشرب الخمر وقتل العمد وانما يصار الى الفداء وجناية
الخطاء اذا كان الجاني لتعذر تصوره لان في الجناية اذ موجب
تلك الجناية هو المال والحر ليس بمال فاذا كان العبد مالا كان اصلا
في موجب الجناية ثم باختيار المولى الفداء صار تاركا للاصل فكان
قبل الحوالة بادار الدين عن الغير فانه تارك للاصل لان الاصل ان
يطالب الموجون بالدين لا غيره ثم هناك يعود الدين الى المحيل عند
التوى فكذلك ههنا يعود حق ولي الجناية من الفداء عند التوى
الى الرقبة قوله واما المرض ذكر في القانون المرض هيئة
غير طبيعية في بدن الانسان تخب عنها بالذات آفة في الفعل
وآفة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطلان مثال التغير ان
يتخيل الانسان خمرا صرفا لا وجود له خارجا ومثال النقصان
ان يضعف بصره مثلا ومثال البطلان العمى وذكر محمد بن زكريا
المرض حال للبدن خارج عن الامر الطبيعي ويجوز ان يقال المرض
عبارة عن نوع ضعف يحل بالحيوان فيزول عنه اعتدال الطبايع
الاربع قوله لانه لا ينافي اهلية الحكم ولا الاهلية العبارة اي
اي مطلقا سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد وتعلق حق
الوارث الثلاثي ما فرط لقوله فلانه ان الله تعالى تصدق عليكم ثلث
اموالكم في اخر اعماركم زيادة لكم في اعمالكم لا لحرم الاهلية قوله
مستندا الى ادلته اي ادلة المرض والفرق بين التبين والاستناد في التبين

قوله نوع ضعف جنس يدخل تحته الاغماء والنوم وغيرهما قوله يحل بالحيوان احتراز عن
الجمادات وقوله يزول عنه اعتدال الطبايع الاربع يقع الاحتراز عن النوم وغيره

التبين يعلل الاطلاع والوقوف للعباد كما في بر ما تحت الجبيرة بان يحلها
ويرى ما تحتها وفي الاستناد لا وقوف للعباد كما في ضمان الغصب
قبل اداية فانه لو ان يؤدي الضمان فيملكه من وقت الغصب بطريق
الاستناد دام لا فانه غير معلوم وكما في هذه الصورة فان القول
بصحته واجب في الحال لقيام اهلية التصرف وقيام محل تصرفه فصح
القول بصحته وذلك مثل الهبة والبيع مع المحاباة قوله اذا
وقع على حق غريم بان ترك عبدا وليس له مال غيره وعليه دين
يستغرق رقبة عبده فاعتق حال مرضه وذكر في آخر وصايا التتمة
المريض اذا اعتق عبدا في مرض موته ولا مال له سواه
فعتقه موقوف عند ابي حنيفة حتى لو شهد هذا المعتق لا يقبل
شهادته لانه من التصرفات التي لا تحتمل الفسخ بعد النفاذ قوله
بخلاف اعتاق الراهن وجه الورود وهو ان حق الغير تعلق بالعبد في
الصورتين وبالاعتاق تبطل حق الغير المتعلق به فيهما جميعا فكيف
افترق الاعتاق بالنفاذ وعدمه قوله نظرا له لان الانسان مفرور
بامله مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف الفيات يحتاج الى
تلافي بعض ما فرط من التفريط بالامر على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصد
المال والوارث فشرعت الوصية لذلك ولانها حسنة والحسنة تمحو السيئة قال
الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة
تمحها قوله ولما قوله الشرع الايضا وهو التوريث فان الانصار
كان معروضا الى الفناء في الابتداء بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم قول الله بيان
ذلك بتفسيره وقصرها على حدود معدودة بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم الى الذي فوض اليكم قولي هو بتفسيره اذا عجزتم عن مقاديره
والى هذا وقعت الاشارة في قوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا

قوله ابطل ايصاره لهم اى ابطل ايصا المورث للورثة بالنسخ
بطريق التحويل كما نسخت القبلة الى الكعبة قوله صورة بان
يبيع من الوارث فهذا وصية صورة لانه معاوضة حقيقة لان فيه
ايثار الوارث بالعين وفي الكتاب اشارة الى هذا حيث قدمه على غيره فان
ذلك بيانا بطريق النشر لما لفه اولا او لكل غيره ومعنى بان يقر المورث
وهذا وصية معنى كانه يسلم المال اليه بغير عوض ظاهرا وحقيقه
اى حقيقة الوصية وشبهه في الجوده وذلك في بيع الجنس بالجنس
بان يبيع جيدا يرد من الاموال الربوية من احد الورثة وتقومت
الجوده في هذه الصورة في حقهم كما تقومت في حق الصغار بان يبيع
الوصي ونائب اليتيم وهي جيده بدانير مثلها في الوزن وهي رديئة لا
يجوز ان الضرر مندفع عن الصبي حقيقة وشبهه واما في بيع هذا
الجنس بخلاف جنسه فان الجوده متقومه فيه في جميع الصور
قوله واما الحيض والنفاس فالحيض لغه عباره عن الدم الخارج
يقال حاضت الارنب اذا خرج منها شئ كالدم وفي الشرع عباره عن
الدم الذي ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر قوله
عن الرحم احتراز عن دم خارج عن غيرها كجراحة وغيرها فان
ذلك ليس بحيض اليه وقعت الاشارة في قوله تعالى ولا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وقوله السليمة عن الداء احتراز
عن النفاس فانها كالمريضة حتى يعتبر تقرفها من الثلث واما النفاس
فهو في الاصل مصدر نفست المراة بضم النون اذا صارت نفساء و
نفست بالفتح اذا حاضت وكل منهما من النفيس بمعنى الدم والضابط
ان يحفظ ضم النون وفتحه بفتحه واما قولهم النفاس هو الدم الخارج
عقيب الولادة فتسمية للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس
الرحم او خروج النفيس بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب قوله
لكن الطهارة عنهما شرط اى عن الحيض والنفاس في حق الصلوة و

والصوم لكنا شرائط الطهارة عن الحيض والنفاس في الصلوة وقع
موافقا للقياس واما في حق الصوم ثبت نصا خلاف القياس لان الطهارة
لا تشترط لصحة الصوم بدليل صحته من الجنب والمحدث وذلك النص
ما روى عن النبي عليه انه قال الحايض تدع الصوم والصلوة فلما كان
اشتراط الطهارة في حق الصوم بالنص بخلاف القياس لم يوثر عدم
الطهارة من الحيض والنفاس في اسقاط قضاء الصوم واشتراط
الطهارة في حق الصلوة بالنص كما ورد موافقا للقياس اثر عدم الطهارة
منهما اى من الحيض والنفاس في اسقاط قضا الصلوة يعني انه كما اشترط
الطهارة في حق الصلوة في جميع الصور وعدم الطهارة في حق الحايض و
النفساء بدون اختيارها صارتا كانهما لم يتنا ولها سبب وجوب الصلوة
فلم يجب الاداء عليهما ولا تقديرا ووجوب القضاء مبني على وجوب الاداء
فلما لم يجب الاداء لم يجب القضاء واما في الصوم فبخلافه لانه لما لم
يشترط الطهارة له في اصله صار وجود الطهارة وعدمها بمنزلة
فيتنا ولها سبب وجوب الصوم تقديرا وان لم يلق تحقيقا فوجب
القضاء بناء عليه ولان في وجوب قضاء الصلوة حرجا بينا لانه يلزم
على الحايض حينئذ خمسون صلوة في كل عشره ايام من كل شهر وهو
ليس في قضاء الصوم ذلك لانه يلزمها قضاء صوم عشرة ايام في كل
احد عشر شهرا قوله واما الموت ذكر في الهداية الموت زوال الحيوة
قال شيخي رحمه الله نقلا عن شيخه العلامة شمس الدين رحمه الله
هذا تعريف الموت بلازمه لا حقيقته فان حاصل الزوال العدم و
العدم غير مخلوق والموت مخلوق قال الله تعالى خلق الموت والحيوة
ليبلوكم بل الموت امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة ولان الموت ضد
الحيوة والضدان صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضع واحد
قوله خالص احتراز عما تقدم من العوارض السماوية من الصغر
والجنون والرق وغيرها فان اثر كل واحد منها عجز ولكن ليس بخالص لانه

لانه على عرضية الزوال في الدنيا مع بقائه قدره في الآخرة بخلاف الموت
ويسقط به فانه من باب التكليف لان التكليف يعتمد القدرة والموت
ينافيها فيسقط وحاصله ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام
الآخرة فاما احكام الدنيا فانواع اربعة نوع منها ما هو من باب التكليف
والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع
ما لا يصلح لقضاء حاجته فوجه حصرها على هذه الاربعة هو ان الحكم
المتعلق بالميت لا يخلو اما ان كان من باب التكليف ام لا فان كان باب
التكليف فهو النوع الاول وان لم يكن من باب التكليف فلا يخلو اما ان
كان فيه حاجة لاحد ام لا فان كان فيه حاجة فلا يخلو اما ان يكون فيه
حاجة للميت او لغيره فان كان للميت فهو النوع الثالث وان كان فيه
حاجة لغير الميت فلا يخلو اما ان كانت الحاجة متعلقة بالعين لا مر
ظاهر كتعلق حق المودع بعين الوديعة فهو النوع الثاني واما ان
كان لامر باطن كتعلق حق الوارث بتركة المورث في القصاص
فهو النوع الرابع فاما النوع الاول من هذه الانواع الاربعة وهو
ما كان من باب التكليف فانه يسقط لفوت الغرض المطلوب من التكليف
وهو الاداء عن اختيار وهذا لان تكليف الله تعالى عبارة عن الزام
ما هو كلفة ومشقة على الفاعل من غير زيادة خوف ابتلاء فكان
الغرض فيه الفعل الذي هو عبادة ظاهرا وذلك الفعل اختياري
يوجد من المكلف تعظيما لامر الله تعالى والموت ينافي القدرة
فات الغرض فيلزم منه فوات نفس الوجوب لان فوت الغرض
يوجب فوت نفس الوجوب كما ذكرناه في قوله فجاز ان يبطل العدم
وحرمته في فصل الاهلية ولكن يبقى عليه المأثم لان بقاء الاثم من
احكام الآخرة لان اثره انما يظهر فيها والميت في حق احكام
الآخرة ملحق بالاحياء لما تبين واما النوع الثاني وهو الذي شرع
عليه لحاجة غيره فلا يخلو اما ان كان حقا متعلقا بالعين او بالذمة

كان حقا

فان كان حقا معلقا بالعين بقي الحق بقاء العين كتعلق حق المودع
بالوديعة وحق الراهن بالرهن وحق الاجير بالمستأجر وحق المالك
بالمغصوب لان الفعل في حقوق العباد غير مقصود بل المقصود هو
المال والفعل تبع لانهم محتاجون فيقضي حاجتهم بالمال وفي حقوق
الله تعالى المقصود هو الفعل لا المال بل المال آلة الفعل كما في الزكوة
وكان المقصود فيها الابتلاء والابتلاء انما يتحقق بفعل عن اختيار
الا يرى ان من له الدين اذا ظفر بجنس حقه له ان يأخذ بحصول
مقصوده به والفقير اذا ظفر بمال الزكوة بعد الوجوب ليس له ان يأخذه
لان الحق لله تعالى فكان الفعل فيه هو المقصود ولم يوجد الفعل
فلا يسقط عن الزكوة لان الزكوة عبادة محضة والعبادات لا تؤدى بدون
الاختيار ولما كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد موت من في يده العين
وان كان لا يتصور منه بعد فعل تسليم العين وان كان ما شرع عليه حقا
متعلقا بالذمة فلا يخلو اما ان كان دينا او صلة فان كان دينا لا يبقى
بمجرد الذمة لان الذمة ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا اذا
انضم اليها مال او ذمة اخرى وبقي ذمة الكفيل فيبقى الذمة
بها فكانت ذمته حينئذ بمنزلة ذمته الحي فيبقى الدين وهذا لان الدين
وصف شرعي يظهر اثره عند المطالبة والشيء لا يبقى عند انعدام اثره
ولما لم يبق محلا للمطالبة عند انعدامها الى المال او ذمة الكفيل لم تبق
الدين لعدم اثره وعن هذا قال ابو حنيفة ان الكفالة عن الميت المفلس
لا يصح لان ظهور اثر الدين بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة وقد
تعذرت المطالبة عن الميت المفلس فيتعذر صحة الكفالة لذلك وان
ان كان الذي شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر
والعشر والخراج تبطل بالموت وانما قلنا انها صلة لان الصلة اسم
لما وجب من المال بمقابلة ما ليس بمال وهذه الاشياء كذلك فكانت صلة
انما قلنا ان الصلات تبطل بالموت لما ان الموت فوق الرق في ضعف

الذمة

الذمة لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا والرق ينافي
وجوب الصلاة على الدابة والموت اولى لان الموصى له يصح من الثلث لان
نفع الوصية راجع الى الموصى فبقي صحتها نظرا له والشرع قد صححها من
من الثلث فتصح به قول بخلاف العبد المحجور وجه الورود وهو ان ضعف
الذمة والافلاس وعدم وجوب المطالبة في الحال متحققة في الميت المحجور
جميعا ومع ذلك اذا لكفالة بدين المحجور الثابت باقراره صحيحة وفي
الميت لا فاجاب عنه وقال لان ذمة العبد المحجور في حقه كاملة لانه حي
عاقل بالغ مكلف الا يرى انه يملك الاقرار بالقصاص والحدود وكذا يواخذ
يواخذ باقراره بعد العتق في المال وضعفه باعتبار حق المولى فاذا
زال حقه بالاعتاق ظهرت قوة ذمته في نفسها فكانت طالبة بدين
فكانت الكفالة بدين واجب في الحال نظرا الى قوة الذمة في نفسها وقعت
صحيحة بخلاف ذلك واما الدين في حق الميت المفلس فساقط في الدنيا بدليل
انعدام اثره وهو المطالبة فلا تصح الكفالة بالدين الساقط لما ذكرنا
ان الموت محض خالص فان قيل لما كان الموت محضا خالصا قلتا ان
الذمة تضعف بالموت بل لا تبقى الذمة اصلا بانعدام ما يراد من الذمة وهو
اهليته للايجاب والاستيجاب قلت هذه احكام شرعيه فيستدل
بنقاء بعض الاحكام على بقاء نفس الذمة على ما يجيء من بقاء ملكه فيما
يتقضي به حاجته فيكون هو استدامة الاستيجاب وكذلك الميت يبقى
محلا لايجاب الدين عليه قال الامام فخر الاسلام رحمه الله قال وبهذا
لزمته الديون مضافا الى سبب صحيح في حياته وهو كما اذا حفر بئرا
على قارعة الطريق ثم مات ثم وقع فيها انسان او حيوان مملوك وهلك
فكان هو استدامة الايجاب عليه فهذه الاحكام تدل على بقاء الذمة
واما الدليل على ضعفها وظاهر انه محض خالص فلذلك سقطت
المطالبة عند موته مفلسا فان جواز المطالبة حكم الدين خالصا
ويستدل بانعدام حكمه الخالص على انعدامه بسببه الا ان الدليل لما

دل لنا من حيث الاحكام على بقاء نفس الذمة قلنا ببقاء اصل
الذمة مع الضعف قوله واما ما ضمت اليه المالية في حق المولى
اي ضمت مالية الرقبة الى العبد حتى لو احاط الدين برقبته يباع فيه
وهذا جواب اشكال فانه لما ذكر ان ذمة العبد كاملة في حقه يرد
على هذا القول بيعه عند استغراق الدين برقبته وهو دليل ضعفها
اذ لو كانت كاملة في نفسها لما احتيج الى تكميلها بضم مالية الرقبة
اليها كما في الحر قوله واما ما شرع له فبناء على حاجته
اي على حسب حاجته حيث يقدم الاهم فالاهم لان الموت
محقق للحاجة لاستغنائها لان الحاجة باعتبار العجز فلما خلص العجز
بالموت عن شائبة القدرة خلصت الحاجة ايضا الى ما تهمه
بالقضاء عن شائبة الكمال اذ الحاجة نقص يقع بالمطلوب
ويجبر به كذا ذكرها الامام اللامشي واي نقص اكثر من الموت فاذا
كان كذلك كان تقديم جهازه على سائر حوائجه من الدين وغيره
اول اعتبارا لحال حيوته فان جهازه وهو مؤنة غسله وتكفينه
ودفنه بمنزلة اكله وشربه ولباسه بقدر ما يقدم به معاشه
حر مديون لا مسدود دين لا منعه عن هذه الاشياء في حال حيوته
كذا في حال مماته ثم دينه اهم من وصاياه لان الدين واجب
والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من ابتداء التبرع ولان
الدين حائل بينه وبين ربه اي رحمته على ما جاء في الحديث
فكان السعي في رفع الحائل عن الرحمة اولى بحكم القياس ان يقدم
الارث على الوصية لما ان في الارث ايصال النفع الى اقاربه وفي
الوصية ايصاله الى الاجانب ولا شك ان ايصاله الى اقاربه اولى
واليه وقعت الاشارة في قوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير
من ان تدعهم عاله تتكففون الناس ولهذا لم تجز الوصية
من الصبي لهذا المعنى على ما ذكرنا الا ان المشروع ورد بتقييد تصرفه

بالوصية في ثلث ماله مقدما على ميراثه اما التقديم فبقوله تعالى
من بعد وصية يوصى بها او دين واما الثلث فبقوله عليه السلام ان الله
تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة لكم في اعمالكم
تضعونها حيث شئتم قوله نظرا له بيان لما قلنا من ان اتصال
النفع الى اقاربه خير ونظره لهذا الحديث الذي ذكرنا فلذلك وجب
المواريث قوله لهذا الحديث بقيت الكتابة لا يطاح لقوله والموت لا
ينافي الحاجة فبقي له ما تقضي به الحاجة فان المكاتب والمكاتبة محتاجان
الى اقاء الكتابة اما المولى فلتنيل ثواب التحرير قال عليه من اعتق
رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار واما المكاتب
فلتنيل شرف الحرية ويظهر هذا الترق في حق اولاده قوله وبعد
موت المكاتب عن وفاء اي عما ترك المكاتب وترك ما لا يفي بدل الكتابة فانه
يقضي ما عليه من ماله ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته وما
بقي بعد ذلك فهو ميراث لورثته ويعتق اولاده المولود وفي حال
كتابته او المشترون وهذا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان
عنده بالموت تبطل الكتابة ويموت عبدا وما ترك من مال للمولاه فلذلك
قيد بقوله عن وفاء فانه اذا لم يترك مالا ولا ولدا مولودا في الكتابة
ولا ولدا مشتريا في الكتابة بموت عبدا بالاتفاق قوله لان
الزوج مالك فانه لما كان مالكا والملك شرع للدفع الحوائج بقي ملك
النكاح فيما يرجع الى حاجته في هذه الحالة خاصة وهو الغسل ولا
يقال المالكية تنبئ عن القدرة والولاية والموت ينافيهما والمملوكية
تنبئ عن العجز والموت يساعده ويؤكده فلما لم يبق المملوكية بالموت
مع مساعدته اياها لان تبقى المالكية لمنافاته اياها اولى لانا
نقول بقاء الشئ على ما كان بعد الموت دليل مع الحاجة لا مر شئ
اخر من المالكية والمملوكية وعن هذا الفرق حكم المالكية بالبقاء
وعدمه وذلك لان الملك شرع غنية لدفع حاجة المالك في حال حيوته

حيوته والموت تحقق الحاجة فبقي لدفع حاجته بعد موته ايضا
لانه بعد موته لحوج واما المملوكية فما شرعت لدفع حاجه المملوك
في حال حيوته فكيف تبقى بعد موته مع بطلان محليته للمملوكية لان
الميت لم يبق اهلا للتصرفات التي يختص بها المملوك فلم تبق المملوكية لعدم
حاجه الميت وعدم اهليته للمملوكية فانقلب حكمها لانقلاب علتها
قوله ولهذا اي لتعلق حق المقتول بالدية اي لما ذكرنا ان ما شرع لحاجة
العبد فالموت لا ينافيه بل يكون المراد الحوج بالموت فيبقى له ما يتقضي
به الحاجة ثم القصاص لا يصلح لحاجة الميت لان المقصود منه يشفي
الصدور ودرك الثار وينعدم هذان المعنيان بالموت فاما الدية
فصالحة لحاجة الميت من قضاء ديونه وانفاذ وصاياه وصرفها الى
ورثته ممن يتصل به نسبا وسببا فتفارق الخلف الاصل لاختلاف حالها
كما في التيمم مع الوضوء في حق اشتراط النية فان الماء هو الاصل
لما كان مطهرا بطبعه ما احتيج فيه الى النية واما التراب الذي هو
خلف عنه فيحصل به تلويث وتغبير لا تطهير لم يحل مطهرا شرعا
الا عند ارادة الصلوة وهي النية وكذلك المسافر اذا نوى الاقامة
في محلها في الوقت ينقلب فرضه اربعا ولو نوى حالة القضاء لا ينقلب
فرضه اربعا مع ان القضاء خلف عن الاداء ولكن لما اختلف حالها
من قبول التغير وعدم قبوله اختلف حكمها قوله وان كان القصاص
يثبت للورثة بسبب انتقل للورث والدليل على هاتين الدعوتين
اعني ثبوت القصاص ابتدا للورثة لا على سبيل الخلافة عن المورث
وانتقاد سبب القصاص للورث ان عفو الوارث القصاص قبل
موت المورث المجروح صحيح ولو كان ثبوت القصاص بطريق
الارث والخلافة لما صح عفوه لانه لم يتحقق الارث لان الارث انما
يكون بعد الموت لا يرى انه لو ابرء الورثة مديون المورث حال حيوة
المورث لا يصح لثبوت الدين للوارث بطريق الارث والخلافة وكذلك

وكذا لا يصح عفو المجروح لانعقاد السبب في حقه وهذا ظاهر
لان الاصل ان من فاز بالسبب فاز بالحكم والفائز بالسبب هو المورث المجروح
فصح عفوه لذلك واما النوع الثاني من النوعين الاولين وهو احكام الاخرة
فمتنوع الى انواع اربعة ايضا احدها ما يجب له من المظلم بان ظلم عليه
غيره والثاني ما يجب عليه بان ظلم هو على غيره وهذان في حق السبب و
الثالث ما حصل له من الثواب والكرامة والرابع ما يكون له من العقاب
والملامة وهذان في حق الحكم فكان له في حق هذه الاحكام الاحياء ان
القبر للميت بمنزلة الرحم للماء والمهد المطلق من حيث انه يوضع الماء في
القبر المهد ليصير بقابلته اهلا للاحكام حتى انه يصح له الوصية
ويوقف الميراث له فكذا الميت يوضع في القبر لاحكام الاخرة لان
القبر للميت اما روضة من رياض الجنة حتى يقال للسعيد نم نومة
العروس لا حزن عليك ولا بوس واما حفرة من حفر النيران حتى
يقال للشقي نم كما ينام المنهوش حال البراد مما يدب وتنهشه الحيات
ثم السؤال في حق البالغ ظاهر لورود الاثار التي لا يمكن ردها واما
ادراك الصبي فانه يسأل ولكن يلقنه الملك ولكن يلهمه الله
تعالى بفضله حتى يجيب كما الهم عيسى عليه السلام بالجواب في
المهد حتى قال اني عبد الله اتاني الكتاب وبهذا ناخذ كذا ذكره
الامام الزندوستي في اوضحه والله اعلم فصل
في العوارض المكتسبة قوله اما الجهل قال الامام اللامشي
رحمه الله الجهل يعتض العلم وقيل هو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو به وقال الصحيح هو الاول فان قلت في ايراد الجهل
من العوارض المكتسبة سؤالان احدهما ان الجهل امر اصلي قال
الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فكيف
عده من العوارض والعارض انما يطرأ على امر اصلي الذي عرض
على الامر الاصلي ثم لو كان من العوارض فكيف عده من المكتسبة

والمكتسب

والمكتسب ما يدخل تحت كسب العبد فالجهل كما يضاد العلم يضاد غيره و
الجهل عبارة عن بعض العلم على ما قيل فعلى هذا لا يدخل كسب
احد وهو السؤال الثاني قلت اما الجواب عن السؤال الاول فهو
الجواب عن السؤال عن الصغر فان ماهية الانسان يقولنا انه حيوان
ناطق لا يتعرض للجهل ولا للعلم وكان هذان الوصفان امرين زائدين
على حقيقة الانسان فالكبر يرد الجهل من العوارض ضد العلم كما ان
للجهل تاثيرا في تغيير الاحكام دون العلم والمصنف رحمه الله
انما يورد الاوصاف التي لها تاثير في تغيير الاحكام من قبيل العوارض
لا غير فلها كان للاوصاف كثيرة من كونه شابا وكهلا وشيخا من
السماوية وكونه عالما وكاتبا وكالا من المكتسبة واما الجواب عن
الثاني فهو ان الله تعالى لما امر الانسان بازالة هذه الصفة واقدره
على ذلك ثم من لم يقدم على ازالته مع قدرته عليها صار مكتسبا له
وان كان هو من امر اصليا فكان هذا نظير قول تعالى اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى والكفر بالايمان فما ربحت تجارتهم وقد حتى يستدلوا
الكفر بمقابلة دفع الهدى والايمان ما كانوا من اكتساب الهدى ولم يكتسبوا
بل كتسبوا جعلوا كانهم دفعوا الهدى واخذوا الكفر ونظير هذا
ايضا ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اول باب
النهي من اصول الفقه ان موجب النهي هو الانتهاء وحقيقته الامتناع
من الايجاد ثم ان حقه نفسه الى الايجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعا و
المنهي عنه تبقى عدما كما كان ولكن الامر انما يثاب بمقابلة فعله وهو
وجودي لا بمقابلة نتيجته التي هي الامتناع فانه عدمي لان الله تعالى
علق الثواب بالسعي وهو فعل قال الله تعالى وان ليس للانسان الا
ما سعى فانه جعل هذا العدم الاصلي باعتبار كسب النفس وجوده فلم
يوجد كانه اوجد الشر وهو وجودي باعتبار تمكنه من مباشرة
المنهي عنه ولم تباشر فكذلك ههنا جعل كانه اوجد الجهل بسبب

عليه من الله ولم يزل وان كان دهوما اصليا فان قلت على
هذا ينبغي ان لا يكون النوم من العوارض المكتسبة لان البطلان الاستمرار
انما يرد على محل موصوف بالكفر والكافر ملكنه من ان يزيل كفره عن نفسه
ولم يزل موجودا الاستمرار فكان مكتسبا قلت المعنى من كون
السماوي او المكتسب عارضا هو كونه عارضا حال قيامه لا فيما قبله
ولا فيما بعد ثم العجز ليس في يده ازالة رقيقة بعد كونه رقيقا
فكان سماويا بخلاف الجهل فان قلت على هذا ينبغي ان يكون السكر
من العوارض السماوية لان السكران بعد ما سكر ليس في يده ازالة
السكر فكان سماويا كالرق قلت عن هذا اجوبة ان احدها ان
السكر انما صار مكتسبا ليكون السكران مخاطبا زجرا عليه بالنص
خلاف القياس لتحصيله السكر بشئ هو محرم حتى ان السكر لو
حصل بشئ مباح كان حكم السكر حكم الاغما فكان ملحقا بالسماوي على
ما يقتضيه القياس فلم يبق مخاطبا بشئ وحصل من هذا ان السماوي
هو الذي لا يتمكن صاحبه من ازالته كما ذكرنا واما السكر فلما ثبت
بالنص خلاف القياس لم ينقض هذا الاصل الثاني ان السكر في
السكران لما لم يمتد لاخره باستيعاب زمان العبادات بالتكرار غالبا و
سببه جعل بكسبه واختياره فقد تقوى الاول بالاخر وترجح
جانب الكسب لان لكل منهما تاثيرا فيجوز ان يكون هذه العارضة من
العوارض المكتسبة وبه خالف الرق والنوم لانه بعدم الامتداد
باستيعاب زمان العبادات بالتكرار خالف الرق فانه لما لم يمتد جعل
كانه في يده ازالته باعتبار قربه من الزوال فكان من العوارض المكتسبة
نظرا الى اخره بعدم الامتداد ونرد على هذا النوم ولكن لما كان سبب
السكر وهو شرب المسكر عن اختيار فاق النوم فكان من العوارض
المكتسبة نظرا الى السبب بخلاف النوم قول فانواع على اربعة فوجه
الحصر ظاهر وذلك ان الجهل الذي طرا على الجاهل لا يخلو اما ان كان عن

عن شبهة او لا فان لم يكن عن شبهة فلا يخلو اما ان كان متاولا بالقرآن
او لا فان لم يكن متاولا فهو النوع الاول وان كان فهو النوع الثاني
وان كان عن شبهة فلا يخلو اما ان كان يعذر في جهله او لا فان لم يعذر
فهو النوع الثالث وان عذر فهو النوع الرابع قول لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الجحود هو الانكار مع العلم قال
الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها وعلى هذا الوقال القاضي للمدعى
عليه اتجحد لم تقر فانكر بهما اجاب يكون اقرارا كما ذكره الامام المحقق
مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله اما بيان ان الكافر مكابر فان حدث
العالم ثابت بالحس من حيث انه مختلط بالحوادث حسا وبالخبر
عن الله تعالى على وجه يعجز البشر عن الاتيان بمثله كقوله تعالى
خالق كل شئ وقوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وغير
ذلك من الآي الدالة على حدوث العالم وكذلك حدوثه ثابت بالعقل
ايضا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث لمشاركته المحدث فيما لاجله كان محدثا وقد علم ايضا ان الحادث
لا بد له من محدث لانه جائز الوجود فاذا ثبت وجود الصانع بهذه
الدلايل علم ان الكافر منكر لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده
فيكون مكابرا وجاحدا بعد وضوح الدليل ضروره وكذلك لما ثبت وجود
الصانع بما ذكرنا ثبت ان يكون متعاليا عن سمات الحدث في صفاته
اذ لو كان متصفا بالحدث لكان فانه حادثا ايضا اذ القديم لا يكون
محل الحوادث محسد يكون هو من اجزاء العالم ايضا ولما كان هو من
اجزاء العالم كان محتاجا في وجوده الى محدث آخر ثم ثم الى ان
يتسلسل او ينتهي وجود العالم الى محدث موصوف بصفات
الكمال ومتعال عن سمات الحدث والتسلسل باطل لانه حينئذ
يكون تعلق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته وكل ما كان وجوده
متعلقا بما يستحيل ثبوته يبقى على العدم والعالم موجود فتعين

الثاني فعلم بهذا ان منكر الله ومنكر صفاته مكابر في افكاره لوضوح
الدلايل على ثبوتها والجهل بعد وضوح الدليل جهل باطل بلا شبهة
قوله جهل جهود ونه حتى لا يوجب الكفر لما ان انكار صاحب الهوى
للصفات انما نشأ الغامية عليهم في التوحيد ولكن لكونه جهل باطل
ايضا ولا يصلح عذرا لمخالفته الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو
استحالة اتصاف الذات بكونه عالما بدون العلم وقادرا بدون القدرة
اذ الاسامي المشتقة من مصادرها لها معان يستحيل ثبوتها بدون
تلك المعاني في الذات اذ اثباتها بدون تلك المعاني لا يكون الا لقبا او
هزوا كصبي يولد يسمى عالما او اميرا لا علم له ولا امر منه وتعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وكذا الله تعالى اثبت العلم والقدرة بقوله انزله
بعلمه وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة قوله وفي احكم
الاخرة يعني ان صاحب الهوى لا يعذر بجهله في احكام الاخرة فيما اعتقد
ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وكذلك لا يعذرون فيما خالفوا اهل
السنة والجماعة مثل القول بوجوب الاصلح على الله تعالى والقول
بخلق العباد افعالهم الاختيارية وكذلك الباغي لا يكون عذرا ايضا
لانكاره الدليل الواضح في كون الامام العدل على الحق مثل علي رضي الله
عنه وغيره من الخلفاء الراشدين لان الدلايل لائحة على حقيقتهم
على وجه يدرك جاحده مكابرا ومعاندا لكنه لما كان متاولا بالقرآن كان
دون جهل الكافر يعني يتمسك بالقرآن فيما اعتقده وان لم يكن
متمسكا به في الحقيقة مثل قولهم في قوله تعالى ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا بان مرتكب الكبيرة وان صعبر
يخرج عن الايمان بالتمسك بهذه الاية ولا تمسك لهم بها فيما اعتقدوا
على ما عرف في موضعه قوله لكنه لما كان من المسلمين اي لكن
مثل الجاهل في النوع الثاني وهو تناول صاحب الهوى والباغي
لما كان من المسلمين بان لم يخلو في هواه قوله ومن ثم ينتحل الاسلام ان

اي يتخذ الاسلام نحلة اي دينا اي يدعي انه مسلم ولكن خالف
هواه حتى خرج عن الاسلام كغلاة الروافض في دعوى الغلط
او في تسميتهم عليا الاها لصغر خذلهم الله قوله ولهم
يضمن ما قيد لانه اذا كان له منعة لم يؤاخذ بالضمان ووجه
ما ذكره في المبسوط وقال واذا تاب اهل البغي ودخلوا مع اهل
العدل يؤاخذوا بشيء مما اصابوا حال يعني بضمان ما اتلفوا من النفوس
والاموال ومراده بذلك اذا اصابوا بعد ما تجمعوا وصاروا اهل
منعة فاما اذا اصابوا قبل ذلك فهم ضامنون لذلك لانا امرنا في
حقهم بالمحاجة والالزام بالدليل فلا يعتبر تاويلهم الباطل في
اسقاط الضمان قبل ان يصيروا اهل منعة فاما بعد ما صارت
لهم منعة فقد انقطع ولاية الالزام بالدليل حسما كما في اهل الحرب
فنعتبر تاويلهم وان كان باطلا في اسقاط الضمان عنهم كتاويل
اهل الحرب بعد ما اسلموا والاصل فيه حديث الزهري رحمه الله
قال وقع الفتنة واصحاب رسول الله عليهم كانوا متوافرين
فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القرآن فهو موضوع وكل فرج
استحل بتاويل القرآن فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل القرآن
فهو موضوع وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال افتيهم اذا تابوا
بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم في الحكم فانهم
كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية
الالزام كانت منقطعة عنهم للمنعة ولا يجبرون على اداء الضمان
في الحكم ولكن يفتى به فيما بينهم وبين رب تعالى ولا نفتي اهل العدل
بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم وممتثلون بالامر قوله
وكذلك جهل من خالف باجتهاده الكتاب والسنة المشهورة الى
قوله مردود باطل لان بعذر اصلا لمخالفته الدليل الواضح الذي
لا شبهة في ثبوته وهو الكتاب والسنة ثم نظير مخالفة الكتاب

هو القول بحل متروك التسمية عامدا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومطلق النهي
يقتضي التحريم والدليل على ذلك بحرف نز لانه في موضع النهي للمبالغة فيقتضي
حرمة كل جزء منه وفي الاية بيان ان الحرمة لعدم ذكر اسم الله تعالى
لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة
كالميتة والموقوذة وبهذا يتبين ان حمل الاية على الميتة وذباح
المشركين فاسد فان الحرمة هناك ليست لعدم ذكر اسم الله تعالى حتى
انه وان ذكر اسم الله تعالى لم يحل وقال تعالى فاذكروا اسم الله عليها
صوافّ يعني عند النحر بدليل قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اى
سقطت وقال فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه والمراد
التسمية عند الارسال فثبت بهذين النصين ان التسمية مامور بها
ومطلق الامر على الوجوب وكان قول الشافعي هو محل متروك التسمية
عامدا مخالفا لاى اثرة من الكتاب فلذلك لم ينفذ قضاء القاضي بجواز
بيعه ولذلك قوله بانتقاض الوضوء بمس الذكر مخالف للكتاب
فان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا فيتطهر وا بالماء
الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهرا ومعلوم ان
الاستنجاء بالماء لا يكون لاجل مس الذكر واما نظير مخالفة السنة
المشهورة فمذهب الفقهاء جواز بيع امهات الاولاد وهو قول
بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعهما من اصحاب الظواهر
وهذا مخالف للسنة المشهورة لان الاثار المشهورة تدل على
عدم جواز البيع فمنها حديث عكرمة عن ابن عباس ان النبي عليه السلام
قال ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ولما ولدت
مارية ابراهيم رضي الله عنه قيل لرسول الله عليه السلام
الا تعتقها قال عليه السلام قد اعتقها ولدها وكذلك الفتوى بشاهد
وبمثله وهو قول الشافعي رحمه الله مخالفة للسنة المشهورة

وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المنكر من وجهين احدهما ان
في هذا الحديث بيان ان اليمين في جانب المنكر دون المدعي والثاني ان فيه
بيان انه لا يجمع بين اليمين في البينة فلا يصلح اليمين متممة للبينة بحال
وكذلك الفتوى بجواز القضاء مع القسامة مخالفة للسنة المشهورة وهو
قول مالك والقول القديم للشافعي رحمه الله ما ذكر في المبسوط وهو ان الرجل اذا
وجد قتيلا في محلة قوم فعليهم ان يقسم منهم خمسون رجلا بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا ثم يغرمون الدية بلغنا هذا عن رسول الله عليه السلام وفي هذا
احاديث مشهورة فوجوب القسامة والدية على اهل المحلة مذهب علمائنا
رحمهم الله وقال مالك اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة وكان
العهد قريبا يدخله في محلتهم الى ان وجد قتيلا يومر الولي ان يختار القاتل منهم
باعتبار اللوث وتفسير اللوث ان يكون عليه علامة القتل او يكون هو مشهورا
بعداوته ثم يحلف الولي خمسين يمينا بالله انه قتله فاذا حلف اقتص القاتل وفي
هذه النظائر كلها منقولة من مبسوط شمس الائمة واصوله قوله
كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة هذا غير
جري على عمومه للاثم فيما اذا كان ظنه معتمدا على فتوى فقيه بالفساد
حتى يجب الكفارة بالاجماع وكذلك اذا بلغه حديث الحجامة وهو قوله
عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تاويله فلا تجب الكفارة عند محمد
رحمه الله خلافا لابي يوسف فاما اذا لم يكن هذا بل احتجم وظن انه فطره
ثم اكل معتمدا على ذلك الظن فعليه القضاء والكفارة باجماع بين علمائنا وهو
مذكور في المبسوط والهداية قوله لانه جهل في موضع الاجتهاد
اى في موضع الاختلاف فان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم و
تفطر الصوم وانما قيل بقوله وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
لانه لو كان جهلا في موضع الاجتهاد نظرا الى ظاهر الحديث ولكن ليس
باجتهاد صحيح كان جهلا نظرا الى ظاهر الحديث ولكن ليس باجتهاد صحيح
كان جهله لا يصلح شبهة حتى اذا اكل متعمدا بعدما اغتاب عليه القضاء

عليه القضاء والكفارة كيف ما كان سواء بلغه حديث الغيبة وهو
قول عليه السلام الغيبة تفطر الصايم او لم يبلغه عرف تاويله ان المراد
منه نقصان الثواب لا حقيقة فساد الصوم او لم يعرفه الا اذا
افتاه مفت بالفساد فافطر معتمدا على فتواه لا كفارة عليه عندهم
جميعا كذا اذا ره في مبسوط الامام المعروف بخواهرزاده رحمه الله
وذكر الامام شمس الايمة هذا ثم لم يعتبر فتوى مفت وقال يستوي اعتمد
حديثا او فتوى واخطا فعليه الكفارة لان هذا الظن والفتوى في غير
موضعه اذ لا خلاف بين العلماء ان الصوم لا يفسد بهذا والفتوى
خلاف الاجماع غير معتد قول لانه جهل في موضع الاشتباه
اعلم ان الشبهة نوعان شبهة اشتباه وشبهة دليل فشبهة الاشتباه
اي شبهة نشات من الاشتباه والاختلاط اي اختلط الدليل عاليس
بدليل كما اذا زنا الابن بجارية ابيه على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد
لانه جهل في موضع اختلط الدليل بما ليس بدليل ليس له قوة التمييز
لان الحال اشتبهت على الابن من حيث ان اتصاله بالاب كاتصال الاب
به فقال ان الاب شخص يحل له الانتفاع بمال ابنه فكذا يحل للابن الانتفاع
بمال ابيه لاستوايهما في معنى القرابة فكانت شبهة الاشتباه وهي التي
ترى ما ليس بدليل دليلا للاختلاط به على ما ذكرنا فاذا ظهر ان
شبهة الاشتباه مع انه ليس بدليل الحق بما هو دليل فيما يندرئ بالشبهات
فلما كان نيل هذه الشبهة على الاشتباه لم يكن بد من الظن في درء الحد
ليتحقق الاشتباه فيدرء الحد واما شبهة الدليل فهي ما يوجد الدليل
الشرعي على الحكم مع تخلف بعض حده انه كالاب اذا وطئ جارية ابنه لا
يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الموجب له ايقاط الحد
هو الدليل الشرعي وهو قايم وذلك لم تفاوت بين معتقد الحل والحرمة
فيسمى الاول شبهة في الفعل ويسمى الثاني شبهة في المحل وهو النوع الثاني
هو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لا يجب التكفير بالافطار الى قوله و

والحكم في رواية المنظومة لانه شبهة الدليل فسقطت الكفارة
سواء علم اولم يعلم تحقيقا لانه يكون عذرا له في الشرايع لانا لو
اوجبنا الشرايع عليه قبل العلم بالشرايع كان فيه تكليف ما ليس في
الوسع وهو معذور في جهله لان الاصل في دار الحرب خفا الدليل و
لذلك جهل الوكيل حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان في كونه وكيلا بدون
علمه بالوكالة نوع الزام حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه ليس له ان
يشتريه لنفسه ولانه يلزمه حقوق العقد فيجب ان لا تلزمه بدون
الالتزام وذلك بعد العلم وكذلك في المأذون يجب الدين في ذمته وحد
عليه التسليم والمسلم ان ليس فيهما الزام من كل وجه فلم يشترط
العدالة فيمن يبلغه وكذلك جهل الشفيع وذكر في الاسلام رحمه الله
وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام ولكن
معناه وجهل الشفيع بالشفعة التي تثبت بالبيع اي جهل الشفيع بالبيع
بان بيعت دار بجنبه ولم يعلم بالبيع يكون عذرا حتى انه متى علم بالبيع
تثبت له حق الشفعة وان مر زمان من وقت البيع لان دليل العلم
قد يخفى لان صاحب الدار قد ينفرد بالبيع فيكون خفيا وفيه الزام لانه
تلزم الشفيع والابطال حقه وما فيه الزام يتوقف على علم من تلزمه
كما في احكام الشرع وكذلك جهل المولى بجناية العبد يكون عذرا له حتى
لان العبد اذا جنى جناية خطا فالحكم فيه ان المولى مخير بين الدفع والفدا
ثم اذا تصرف المولى في العبد بالاعتاق والبيع ونحوهما مع العلم بالجناية
صار مختارا للفدا وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى اعتقه او
باعه لا يصير مختارا للفدا بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش
وكذلك جهل البكر بالنكاح يكون عذرا لها حتى ان البكر البالغة اذا زوجها
الولي ولم يعلم بالنكاح يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار بعد العلم
وان سكتت قبله وكذلك الامة المنكوحة اذا اعتقها مولاها وهي جاهلة
بالاعتاق او بخيار العتق فانه يجعل جهلها عذرا لها بخلاف الحرة حيث

لا يجعل جهلها بحدّ البلوغ عذرًا لها وذلك لانه مردد الملك بالاعتاق
متقرر وهي مشغوله بخدمه المولى ولا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فعذرت
بالجهل بثبوت الخيار فيبقى لها الخيار بخلاف الحرة فانها تتفرغ لمعرفتها و
الدار دار العلم فلم يعذر بعض انواع هذا النوع اعني النوع الرابع مستوية
الاقدام في ان الجهل يصلح عذرا في هذه الانواع ولكن تتفاوت في اللزوم وعدم
اللزوم وعن هذا يفترق صفه مبلغ العلم اذا كان فضولنا من كونه عدلا وغير
عدل فلا يشترط العدالة فيما لم يكن لازما واشترطت فيما كان لازما ومن
غير اللازم تبليغ الوكالة والاذن بخلاف العزل والحجر فانها من قبيل اللازم
وذكر فخر الاسلام رحمه الله الوكالة والاذن في باب القيام البينة من قبيل
ما لا لزوم فيه اصلا وذكرها ههنا من قبيل ما فيه نوع الزام بحسب اقتضاء
الدليل فان الوكيل والعبد لما عذر لجهلهما بالوكالة والاذن علم ان فيهما
نوع الزام لان الاحكام انما يوقف الى العلم في الالزامات لئلا يلزم التكليف
بدون الالزام وفيهما على ما ذكرنا من لزوم حقوق العقد واما عدم الالزام
فظاهر لان كلا منهما تفرد بالفسخ ثم ذكر شمس الائمة رحمه الله في مبلغ
الشرايع الى الحرّ والصحيح عندنا انه لا يشترط العدد والعدالة في هذا الفصل
خاصة لان كل مسلم يلزمه تبليغ الشريعة الى من لم يعلم احكام الشرايع
قال عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغايب فكان المبلغ بالتبليغ مسقطا
لما وجب فلا يشترط فيه العدد او العدالة بل يشترط فيه ما يصيره اهلا
من العقل والايمان قوله واما السكر قيل هو عبارة من غلبة
سرور يغلب العقل ولا يزيله فلذلك بقي سكران اهلا للخطاب والى هذا
اشار فخر الاسلام وقيل هو عبارة عن معنى يزول به العقل عند
مباشرة بعض ما يزيل العقل فعلى قوله عباره عن معنى يزول به العقل
دخل الاغماء والجنون والسكر فكان جنسا وبقوله عند مباشرة بعض
بعض ما يزيل العقل ولم يقل عند شرب بعض ما يزيل العقل ليدخل
المتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين والزبيب والتمر
فانه يسكر ولا يزيل العقل عند الشرب بل عند مباشرة بعض ما يزيل العقل
وهو الشدة المطربة وكان محصلا ثم انما قال عند مباشرة بعض ما يزيل
العقل ولم يقل عند شرب بعض ما يزيل العقل ليدخل البنج تحته لان
عند بعضهم يحصل به السكر ايضا حتى ترتب احكام السكران على
زوال عقله بأكل البنج في بعض الاحوال فان قلت لو كان السكران
زايل العقل لما بقي مخاطبا اذ خطاب من لا يفهم قبيح الفهم انما يكون
بالعقل قلت ذاك امر حكمي ثبت زجرا عليه لمباشرته المحرم حتى
لو ان السكر لو كان حصل له بدون مباشرة المحرم انه غير مخاطب
بل حكمه حكم المغمى عليه على ما ذكر في الكتاب واما على ما ذكره فخر الاسلام
رحمه الله من تعريف السكر فلا يرد السؤال لان العقل باق فكان الخطاب
متوجها على العاقل ولكن غيره من المشايخ ذكروا بان السكران زايل
العقل فان العقل ليس بمحسوس فلا وجوده وانما يعرف هو باثاره ولا
يبقى السكران من اثار العقل شيء ولا حكم بقايه قوله بطريق مباح
كشرب الدواء مثل البنج والافيون وشرب اللبن حتى يسكر كذا ذكر
فخر الاسلام وذكر الامام فخر الدين قاضيخان في فتاويه ان كان عالما
بفعل البنج وتاثيره في العقل فمع هذا اقدم على اكله فانه يصح طلاقه
وعتاقه وغير ذلك وقوله بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق
والعتاق وساير التصرفات قوله وانه لا ينافي الخطاب اي وان السكر
الحاصل بطريق محظور قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا فوجه التمسك بهذه الاية هو ان
خطاب علم القرآن من الصلوة في حق السكارى لا يخلو اما ان كان
في حال السكر او في حال الصحوة معلقا بحال السكر فان كان الخطاب
متوجها نحوه حال السكر فلا شبهة في ان السكران مخاطب وكذا
ان كان متوجها حال الصحو معلقا بحال السكر يدل على ان السكران
مخاطب وذلك لان السكر لو كان منافيا للخطاب لما صح خطابه زمان
كونه صاحيا بالامتناع عن شيء زمان سكره لانه اذا لم يصح الخطاب

بحالة لا يصح تعليق الخطاب بتلك الحالة ايضا الا ترى ان الجنون ينافي
الخطاب والتكليف لا يصح الخطاب له حال افاقته وعقله معلقا
بحال جنونه فلم يصح ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا ثم لهذا
لما صح الخطاب للصاحي بالامتناع عن قربان الصلوة حال سكره دلنا
على ان السكر لا ينافي الخطاب قوله والاقرار بالحدود الخالصة
والاقرار بالنصب عطفا على قوله الا الردة ثم قيد بالاقرار لان السكران
مواخذ بافعاله وان كانت في الحدود فان السكران اذا زنى في سكره يحد
اذا صحا وقيد بالحدود الخالصة احترازا عن حد القذف فانه مواخذ
بحد القذف قذفا او اقرارا به لان السكر ليس الرجوع وحد القذف لا
يبطل بصريح الرجوع فبدليل اولى قوله واما الهزل فتفسيره اللعب
هذا تفسير لغوي وقوله وهو ان يراد باللفظ غير ما وضع له هذا تفسير
شرعي وبهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فان المجاز اسم
لما اريد به غير ما وضع له لاتصال بين ما وضع له وبين ما لم يوضع له معنى
او صورة لا يراعى في الهزل شيء من الاتصال بل يراد به تعطيل الكلام عن
الغرض المطلوب بالوضع او بالاتصال المصحح وعن هذا قال ابو منصور
رحمه الله الهزل ما لا يراد به معنى وان ضد الهزل الجد والخداع من
الحقيقة بكونه جدا واما ما يكون جدا لا يلزم ان يكون حقيقة كالمجاز
وبالضد تتبين الاشياء والهزل ليس من المجاز في شيء لان المجاز وجد
ليبقى في كتاب الله تعالى كلامه عن الهزل ثم الهزل لا ينافي الرضا فلم يباشر
السبب لان هزل الهازل صدر عن اختيار صحيح فلا جرم ثبت به ما
يتعلق بمجرد المباشرة وان لم يرض بحكم المباشرة فلذلك كفر بالرده
هازلا بخلاف المكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه فاجرى لما انه غير
راض بالمباشرة نفسها فصار كانه لم يوجد المباشرة فلا كفر لعدم المباشرة
حكما قوله بمنزلة خيار الشرط في البيع فان كلا منهما لا لعدم الرضا بالمباشرة
لمباشرة حكما قوله بمنزلة خيار الشرط في البيع فان السبب وهو العقد

الرضا

السبب ولعدم الرضا بالحكم ولكن خيار الشرط لا يفسد البيع والهزل
يفسده فلا يكونان بمنزلة واحدة من هذا الوجه الا اذا اريد بشرط
الخيار خيار الشرط بها ابدا لحبس بما لان في افساد البيع ايضا
وكذا الهزل مما لك خيار الشرط في البيع ايضا في انه لا يثبت الملك
بالقبض في الهزل كما في خيار الشرط حال بقائه وان لم يذكر ابدا
لم لما استوبا اعني الهزل وخيار الشرط في اعدام الرضا حكما
السبب طهرت لهما نسخة عدم لزوم الحكم في السبب الذي يحمل
حكمه ان يتراخى عند وجود موجب التراخي كما في البيع والاجارة
وهو معنى قوله فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فعلم
بهذا ان الهزل انما يؤثر فيما يؤثر فيه خيار الشرط واما فيما لا يؤثر
فيه خيار الشرط فلا يؤثر فيه الهزل ايضا الا في مواضع مخصوصة
فالحاصل ان الاكراه اكثر تاثيرا في الاحكام منها مع الهزل ثم خيار الشرط
يظهر ذلك فيما يأتي من الاحكام قوله فان يواضعا على الهزل
باصل البيع جملة ما يدخل فيه الهزل لا يخلو عن انواع ثلاثة وكل
نوع منها على وجهين فاما النوع الاول فهو اما ما يحتمل النقض
كالبيع او لا يحتمل النقض كالطلاق واما النوع الثاني فهو الاقرار
بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله واما النوع الثالث فهو ما ينبني على
الاعتقاد على الحسن كالايمان او على القبح كالردة اما الوجه
الاول من النوع الاول وهو الذي يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فعلى ثلاثة اوجه وذلك اما ان يهزلا باصل البيع بان يتواضعا في السر
على ان عقد البيع عند الملا هزل ولا بيع بينهما اصلا في الواقع واما
ان يجدا في اصل البيع ويهزلا بقدر العوض بان يعقد البيع عند الملا
بالف ومرادهما الف واما ان يهزلا بجنس الثمن بان ذكرا الدنانير
عند عقد البيع ومرادهما الدراهم وكذلك الوجه الثاني من النوع الاول
ووجهان النوع الثاني ثم كل وجه من هذه الوجوه سوى النوع الثالث
ووجهان من النوع الثاني ح

بوجهيه ينقسم على اربعه اقسام فحصل الاقسام كلها خمسين ثم ذلك
الاربعة التي لها ان يتواضعا على الهزل بهم سقطا على البناء او سقطا على الاعراض
او سقطا على ان لم يحضرها شيء من البناء والاعراض او مختلفا فاما القسم
الاول من هذه الاقسام الاربعة وهو الوجه الاول من الاوجه الثلاثة وهو
ايضا من الوجه الاول من احد وجهي النوع الاول من الانواع الثلاثة بديا
وهو المذكور في الكتاب بقوله فان تواضعا على الهزل باصل البيع ثم اتفقا
على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهزل بالاعراض عباشرة السبب لكنه
ليس براضٍ بحكمه فكان بمنزله خيار الشرط موجبا فالعقد العقد فاسدا غير
موجب للملك كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فانه غير
موجب للملك اصلا وفي ان كل واحد منهما ينفرد بالنقض كخيار المتبايعين اصلا
لا ينفرد احدهما بالاجازة لان للاخر ولاية النقض ولو اجازاه جاز و
ذكر في المبسوط فان قال احدهما قد اجزت البيع لم يجز على صاحبه لان ذلك
بمنزلة اشتراط الخيار منهما فالمجيز بالاجازة يكون مسقطا لخياره ولكن خيار
الاخر يبقى فالمنع من جواز العقد فان قال صاحبه قد اجزته انا ايضا فالبيع
جايز لانهما اسقطا خيارهما ولو لم يجيزاه حتى قبضه المشتري فاعتقه كان
باطلا بمنزلة ما لو كانا شرطا الخيار لهما وهذا لانه لا ملك للمشتري قبل الاختيار
الى الهزل فلما سقط عتقه خلاف المشتري من المكره فان الملك يختار للمكره لكنه
غير راضٍ به لان الحكم للجد من الكلام والمكره جاد في كلامه لان المكره انما اكره
على واجد واجد هو الى ذلك فلهذا ينفذ عتقه بعد القبض حتى لو كان اكره
على ان يبيع بيع هزل لم يجز عتق المشتري فيه ايضا قوله الكتب هو عند
ابي حنيفه يجب ان يكون مقدرا بالثلاث اي رفع الفساد والاجارة مقدرة
بالثلث كخيار الشرط ابدا فان رفع المفسد هنا لا يجوز بعد الثلث فلذلك
ههنا وانما قال يجب لانه لم ير عنه صريح اللفظ في تقدير اجازة بيع الهازل
بثلاث ولكن يعلم في معنى خيار الشرط فورد فيه على صريح اللفظ فكان
الوارد فيه واردهنا وعندهما لا سقوط بين ان يكون قبل ثلاثة ايام او بعدها

بعدها لان رفع الفساد عندهما حايز بعد الثلاثة كما في شرط الخيار قوله و
التسمية صحيحة في الفصلين اي في فصل ما اذا تواضعا على البيع بالفي
درهم على ان يكون الثمن الف درهم وفي فصل ما اذا تواضعا على البيع بماية
دينار على ان يكون الثمن الف درهم ففي كلتا الصورتين التسمية وهي ذكر الفي
درهم وذكر ماية دينار صحيحة عندنا خلافا لابي حنيفه وتبطل مواضعة الف درهم
منهما جميعا وهما فرقا بين الهزل في القدر وبين الهزل في الجنس صححا العقد
في الاول وابطلاه في الثاني وقالا ان اعتبار الهزل في قدر البدل لا يوجب بطلان
العقد وذلك لان بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالجد بصحيح العقد
بما بقي من الثمن فصار كانه حط بعض الثمن بعد ذكر الكل لان الجنس واحد
فصلح للحط ولهذا يقال انه لما ذكر الالف كان قبول المشتري لكل واحد من
الالفين شرطا لوجوب صحة الاخر واد اصل احدهما دون الاخر في الحقيقة
كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد فيفسد به العقد لانا نعول بعد هذا شرط
مخالف لمقتضى العقد ولكن لا طالب له من جهة العباد ومثل ذلك لا يوثر
في فساد العقد كما اذا باع حمارا بشرط ان يعلفه كل يوم منا من الشعير او لا
يعلفه واما اذا كان الهزل في جنس البدل فلا امكان لتصحيحه اذ الم يسع
جانب الهزل لان اعتبار يوجب خلو عقد البيع عن الثمن لانه حينيذ
يكون ما هو المذكور ليس بثمن وما هو الثمن ليس بمذكور فيبطل البيع لخلوه
عن الثمن ثم انهما احدا في اصل العقد هزلا في جنس البدل فلو نظرنا
الى جانب الجد يصح العقد ولو نظرنا الى جانب الهزل يفسد فوقعت الحاجة
بينهما ولكن الجد وقع في الاصل وهو البيع والهزل وقع في الوصف
وهو الثمن فرجحنا جانب الاصل على جانب الوصف قلنا بصحة
العقد قوله وانا نقول انهما حدا في اصل العقد الى اخره اعلم ان ههنا
مواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصف العقد
بالهزل وفي كل مواضعة في قدر البدل او جنسه وانما اطلق اسم المواضعة على
الجد كان المواضعة عبارة عن ان يضع كل واحد من اثنين رايهما على ذلك

واحد سواء كان في الجد او في الهزل الا ان استعمالها عليه في الهزل ثم يعارض
ههنا مواضعتان لان اعتبار الجد في اصل العقد يوجب صحة العقد
واعتبار الهزل في وصفه يوجب فساد العقد وذلك لان اعتبار الهزل
في جنس البدل يوجب انعدام التسمية على ما ذكرنا في قولها وانما ذكر
المواضعة في الثمن مواضعة في الوصف لان الثمن تابع في البيع كالصفة
للموصوف وكذلك اعتبار الهزل في قدره يوجب فساد العقد ايضا
لان صحة البيع يفتقر الى قبول مجموع المسمى ثمنا في البيع الا يرى ان
من قال لآخر بعتك منك هذا الثوب بالفي درهم فقبله المشتري بالف
درهم لا يصح البيع واذا كان كذلك كان اعتبار الهزل يخرج الالف عن
التسمية كما في الهزل بجنس الثمن فحينئذ كان هذا شرط قبول ما ليس
بثمن بقبول ما هو ثمن وانه يوجب فساد العقد كاشتراط قبول
ما ليس بمبيع بقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط مفسد وان لم يكن
له طالب من جهة العباد لتأدية الى تفريق الصفقة كما اذا جمع بين
حر وعبد في صفقة واحدة ولم يفصل الثمن فانه يفسد البيع في القن
واذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالجد في اصل العقد الموجب
للجواز وبين المواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان
العمل بالجد في اصل العقد اولى لما فيه من ترجيح جانب الاصل
على جانب الوصف قوله فان امكن العمل بالمواضعتين فان قلت
مهما وجب الاقل منهما كيف يكون عملا بالمواضعتين بل يكون عملا بمواضعة
الجد وهي الاقل قلت لما لم يجب تسميتهما عند الملاء كان عملا بمواضعة
الهزل ايضا لان غرضهما عدم وجوب التسمية العلانية بعملها وقد حصل
ذلك الغرض فكان عملا بمواضعة الهزل واما العمل بمواضعة الجد فظاهر
حيث وجب الاقل وكانت مواضعتها في الجد وجوب الاقل وحاصله
ان النكاح لما لم تفسد بالشرط الفاسد لاجل الجمع بين العرضين وهما غرض
وجوب الاقل وعرض عدم وجوب جملة ما ذكرا عند العلانية فكان نظير

نظير من جمع بين عبد ومدبر فباعهما حيث يجوز البيع في العبد كان
المدبر يدخل في البيع ثم يخرج فكان نظير النسخ وان البيع لما فسد بالشرط
الفاسد لم يكن الجمع بين العرضين لبادية الى تفريق الصفقة وكان هو
نظير من جمع بين حر وعبد فباعهما حيث لم يدخل الحر في البيع اصلا
فليفرق بيع العبد ابتداء بالحصة وذلك لا يجوز فكان نظير دليل التخصيص ص
قوله مهر المثل لان ما ذكر المسلم بين من جنس المهر الذي تواضعا
عليه كان المهر غير مذكور والنكاح اذا لم يذكر عنده المهر يجب مهر المثل
فكذا هنا لان المذكور ليس بمهر وما هو المهر ليس بمذكور فكان بمنزلة ما
مهر فوجب مهر المثل قوله وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص فان قيل كيف عد العفو عن القصاص في قسم الطلاق
والعتاق مع انه غير مذكور في الحديث وكذلك النذر فيتطرق العدد
المذكور في الحديث بالحاقها بتلك الثلاثة المذكورة فيه قلت ان
العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كلهو والاعتاق مذكور
في الحديث في بعض الروايات مع انه روي في اثر ابن مسعود رض الله
عنه في العفو عن القصاص انه قد احياه فكان من واد واحد وكذلك
لشبه الطلاق لانه اداعى عن حصر الدم سيقط كل القصاص
كما اذا طلق نصف تطليقة كانت مطلقة واحدة وكذلك يشبه
النذر لانه تبرع ابتداء وقد اطلق الله تعالى عليه لفظ النذر في
قول من يتصدق به فهو كفارة له والنذر نظير اليمين
المنصوص عليها فكذا مشابه اليمين وهو النذر كان منصوصا
عليه معنى وكذا المشابه للنذر كان مذكورا ايضا معنى فثبت ان
مشابه المشابه مشابه له واما قوله فيه ابطال العدد المنصوص ص
عليه فقلنا انما لا يصح ذلك اذا لم يكن الالحاق بطريق القياس
واما اذا كان بطريق الدلالة فكان الملحق كالمنصوص عليه ايضا
فلا يبطل هذا حاصل ما ذكره الامام مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله

قول وهو حكم هذه الاسباب لاحتمال الرد والتراخي هذا اختيار في البيع فانه يحتمل الرد بالاقاله ويحتمل التراخي بشرط الخيار ولما حكم هذه الاسباب فلا يحتملها ولا يلزم على هذا الضيافه الطلاق فان الطلاق المضاف الى وقت سبب في الحال بالاتفاق وقد تراخى حكمه لانا نعول المعنى من الاسباب هنا العلة والطلاق المضاف لا وقت سبب مفض الى الوقوع وليس بعله في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال الا ترى انه كيف يستند الحكم الى وقت الاسقاط في البيع دون الطلاق فلو كان الطلاق المضاف الى وقت علة لاستند حكمه الى وقت الاسقاط كما في البيع وكانت دعوى عدم تراخي احكام هذه الاسباب اي العلل صحيحه غير منقوضة كما ادعى قوله وصار كالذي لاحتمال الفسخ بتعاى وصار المال المسمى من قبيل ما لا يحتمل الفسخ لسوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ تبعا وهو الطلاق في الخلع يعني ان الطلاق لا يوثر فيه الهزل بالاتفاق والتزام المال يوثر فيه الهزل بالاتفاق كما في البيع والاجارة ثم لما ثبت هنالك في الخلع هاهنا لا التزام المال في ضمن ما لا يوثر فيه الهزل وهو الطلاق اخذ حكمه اي اخذ التزام المال حكم الطلاق حتى وقع الطلاق ولزم المال على المراة وان كانت هازلة لان الطلاق وهو المتضمن مما لا يوثر فيه الهزل فوقع ووجب المال في ضمنه ايضا لوقوع الطلاق لان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابته في ضمن الرهن حيث اخذت حكم الرهن فلزمت بلزومه قول قال الطلاق يوقف على اختيارها بكل حال يعني سواء هزلا بالاصل او بالقدر او بالجنس بعد اذا اتفقا على البناء اما اذا هزلا بالاصل فلانهما اعرضا عن المواضعة يقع الطلاق ويجب المال بالاجماع فان قيل قوله يتوقف على اختيارها بكل حال يشكل على اصل ابي حنيفه رحمه الله وذلك ان الخلع في جانب المراة بمنزلة البيع حتى يصح الرجوع عنها ولا يتوقف على ما وراء المجلس ثم لو تواضعا في البيع بالف

درهم على ان يكون الثمن الف درهم او تواضعا على البيع بماية دينار على ان يكون الثمن الف درهم كانت التسمية صحيحه حتى وجبت التسمية المذكوره في العلانية ولزم البيع من غير خيار وهذا ملحق به على ما ذكرنا فكيف افترق حكمه قلت الخلع وان كانت فيه جهة المعاوضة نظرا الى جانب المراة ضرورة دفع الضرر عنها لكن هو في اصله من قبيل الاسقاطات حتى اعتبر جانب الاسقاط في جانب الزوج بالاتفاق واما البيع فمن الاثباتات في كلا الجانبين حتى اذا كان شرط الخيار في الخلع موافقا للقياس نظرا الى اصله والشرط في الطلاق داخل على السبب فظهر اثره في الهزل في الخلع ايضا وتوقف لزوم المال ووقوع الطلاق على اختيارها واما ثبوت شرط الخيار في البيع ضرورة حتى دخل في الحكم دون السبب فلم يظهر اثره في الهزل وايد هذا المعنى الذي ذكرت ما ذكر في اخر هذا الكلام وهو قوله لكنه غير مقدر بالثلاث فان عدم التقدير ههنا بالثلاث والتقدير هناك بها ليس الا لهذا المعنى قوله لكنه غير مقدر بالثلاث بخلاف البيع قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الاصل في باب الخلع هو التعليق حيث لا يجب المال الا بالشرط بدليل انه لو خالعها على دم او ميته يقع الطلاق ولا شيء على المراة وانما يجب المال بالشرط وهو من الاشياء التي ليست بمال وكان ذكر خيار الشرط فيه موافقا للقياس لانه تعليق ايضا فلذلك جاز ههنا ضرب المدة فوق ثلاثة ايام بخلاف خيار الشرط في البيع لانه غير ملايم له لما عرف انه من الاسقاطات وحيث جاز بالنص والمنصوص ورد بالثلاث فيقتصر به لانه ثابت بالنص بخلاف القياس واما ههنا فموافق للقياس لانه تعليق فجازت الزيادة على ثلاثة ايام قوله وكذلك هذا في نظايره وهي الصلح عن دم العمد والعفو عن القصاص والعتق على مال قوله واصل الاقرار بالهزل يبطله اي اخره وذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يجدا انهما هزلا تبايعا هذا العبد بمائتي درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة

ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر
صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر
عنه اذا كان باطلا فيما اخبار به لا يصير حقا ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك
لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد بالاقرار كما ذا لا ينعقد
العقد بلحقه الاجازة الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق
او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك
من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا فيما بينه وبين ربه
وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق وقد بينا الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع الاكراه فكذلك مع اللحمة والهزل
كما ذكرناه في باب اللحمة من المبسوط قال وكذلك تسليم الشفعة
بعد الطلب والاشهاد يبطل الهزل اي الهزل يبطل تسليم الشفعة حتى كان
له ولاية اخذ الدار بالشفعة بعد تسليمه هازلا لانه من جلس ما بطل
خيار الشرط وانما قيد بقوله بعد الطلب فانه لو سلم الشفعة هازلا
قبل طلب المواثبة فانه يصح ويبطل سعيه لان الهازل غير راض بالحكم
التسليم فصار بمنزلة الساكت من حيث الحكم فان الشفعة تبطل بصريح السكوت فكذلك
يبطل بدلالة السكوت لان الدلالة تعمل عمل الصريح فاما اذا كان بعد
طلب المواثبة والاشهاد تبطل التسليم والشفعة باقية لما ان الهزل
بمنزلة خيار الشرط ابدا والتسليم والشفعة باقية لما ان الهزل بمنزلة
خيار الشرط ابدا والتسليم ممن لا يبطل بخيار الشرط حتى انه لو سلم
الشفعة بعد طلب المواثبة على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسلم فكذلك
بالهزل قوله وكذا ابراء الغريم يعني اذا ابرأ الغريم هازلا بطل الابراء و
بقي الدين كما كان كما ابراء الغريم بشرط الخيار لا تبرأ الغريم لان الخيار
استثناء الحكم فلم يوجد الابراء في حق الحكم فلا يبرأ الغريم فكذا بالهزل
لانه بمعنى خيار الشرط ابدا والمعنى فيه هو ان ابراء المديون فيه معنى
التمليك بدليل قوله [illegible] وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون اطلق

اسم

ايهم التصدق وهو ايهم للتمليك ولهذا يرتد بالرد فلما كان في الابراء
معنى التمليك استند لا بالنص القطعي والحكم الشرعي كان للهزل
والاكراه فيه تاثير فتاثير هما فيه بالابطال فصار كان الابراء لم يوجد
وكذلك ابراء الكفيل هازلا ومكرها لا يصح لان ابراء الكفيل فرع لا
الاصيل قوله ويحكم باسلامه لانه لما وجب الحكم بكفره
عند كفره هازلا فبالطريق الاولى ان يحكم باسلامه عند اسلامه
هازلا لان الاسلام لعب ولا لعب كما في المكره ولوحود احد الركنين وهو
الاقرار قوله واما السفه السفه في اللغة هو الخفة والطيش
يقول سفه فلان على اذا استخف به ومنه تسفهت الريح
الغصن اي حركت قال والرمه جرين كما اهتزت رياح تسفهت
اعاليها مر الرياح النواسم اي حركت انث المر لاضافته الى المؤنث
وهو الرياح وحده في الشرع خفة تعتري الانسان من الفرح او من
الغضب فيبعثه على فعل من غير روية وفي المبسوط السفه هو
العمل بخلاف موجب الشرع وهو اتباع الهوى وترك ما يدل عليه
العقل والحجى وبعد ذلك قال ابو حنيفة الحجر على الحر باطل عن التصرفات
كلها ومراده اذا بلغ عاقلا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي يحجر
الحر بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ الا ان ابا يوسف
ومحمدا قالا ان الحجر على سبيل النظر له وقال الشافعي على سبيل
الزجر والعقوبة عليه وتبين هذا الخلاف بينهم فيما اذا كان
مفسدا في دينه مصلحا في ماله كالفاسق فعند الشافعي يحجر عليه
بهذا النوع من الفساد بطريق العقوبة والزجر ولهذا لم يجعل
الفاسق اهلا للولاية وعندهما لا يحجر عليه فالفاسق عندنا صحابنا
اهل للولاية على نفسه على العموم وعلى غيره اذا وجد شرط تعدي
ولايته الى غيره مما من [illegible] الحجر على السفيه احتج بقوله تعالى
فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو

سفه الريح الغصن

هازلا لان التسليم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد من جلس

فليعمل وفيه بالعدل وهذا تنصيص على اثبات الولاية على السفيه وانه
مولى عليه فلا يكون ذكر الابعد الحجر عليه وقال تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم الى ان قال واكسوهم فهذا ايضا تنصيص على ان اثبات الحجر بطريق
النظر فان الولى هو الذى يباشر التصرف فى ماله على وجه النظر له والمعنى
فيه انه مبذر فى ماله فيكون محجورا عليه فى ماله كالصبى بل اولى لان الصبى
انما يكون محجورا عليه لتوهم التبذير وقد تحقق التبذير والاسراف
هناك فلان يكون محجورا عليه كان اولى والدليل عليه ان فى حق منع المال
يجعل السفيه بعد البلوغ كالسفيه قبل البلوغ بالقياس عليه واما ابو
حنيفة رحمه الله فاستدل بقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان
يكبروا فقد نهى الولى عن الاسراف فى ماله مخافة ان يكبر فلا يبقى له عليه
ولاية والتنصيص على زوال ولايته عند الكبر يكون تنصيصا على زوال
الحجر عنه بالكبر لان الولاية عليه للحاجة وانما ينعدم الحاجة اذا صار هو
مطلق التصرف بنفسه والمعنى فيه انه حر مخاطب فيلزمه مطلق التصرف
فى ماله وهذا لان السفه مما لا يزيل نقصانا فى عقله ولا كمالا فى العقل
ولكنه يبابر عقله اى لا ينقاد لما يوجبه عقله ويتابع هواه وهذا
لا يكون معارضا لذلك الدليل فى حق التصرف كما لا يكون معارضا فى توجه
الخطاب عليه لحقوق الشرع والدليل على ما قلنا جواز اقراره على نفسه
بالاسباب الموجبة للعقوبة واقامة ذلك عليه وتلك العقوبات تندرئ
بالشبهات فلو اعتبر السفه بعد البلوغ عن عقل لكان الاولى ان يعتبر ذلك
فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر له لكان الاولى
ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان الضرر فى هذا
اكثر فان الضرر هنا يلحقه فى نفسه والمال تابع للنفس وهلاك التابع
اسهل من هلاك المتبوع ثم انما ظهر النظر له بطريق لا يودى الى الحاق
ضرر به هو اعظم من ذلك النظر وفى هذا الذى قلنا فى التصرفات
والحاق الجانين بالبهائم ليكون الضرر فى هذا اعظم من النظر الذى فى

فى الحجر من التصرفات لان الادمى انما يباين سائر الحيوانات باعتبار قوله فى
التصرفات واما منع المال منه فعلى طريق بعض مشايخنا هو ثابت بالنص
العقوبة عليه ليكون زاجرا له عن التبذير والعقوبات مشروعة بالاسباب
الخبيثة فاما اهدار القول فى التصرفات معنى حكمى والعقوبات بهذا الطريق
غير مشروعة كالحدود ولا يدخل عليه ابيقاع شهادة القاذف فانه متهم
لحد عندنا وكان ثابتا بالنص ولكن لا يمكن اثبات ذلك بالقياس بل بالنص والنص
ورد بمنع المال الى ان يؤنس منه الرشد ولا نص فى الحجر عليه عن التصرف
بطريق العقوبة فلا نثبته بالقياس ولان نعمة اليد نعمة زايدة واطلاق
اللسان فى التصرفات نعمة اصلية فبتجويز الحاق ضرر يسير بمنع نعمة زايدة
لموفد النظر لا يستدل على انه يحق الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية
لمعنى النظر فاما الايات فقد قيل المراد بالسفيه الصغير او المجنون لان
السفه عبارة عن الخفة وذلك بانعدام العقل ونقصانه وعليه يحمل
قوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا اى صبيا او مجنونا
وكذلك قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اى صبيانا او ضعيفا اى صبيانا او مجنونا او
كذلك قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ايحتمل ان يكون الصبيان
او المجانين بدليل انه اثبت ولاية الولى عليه مطلقا قولنا فيما لا
يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق والمكابرة ماخوذة من الكبر
ازبراى بزرگى كار كه موافق عقل است نادرست كفوله تعالى
واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم والفرق بين المعاندة
والمكابرة المعاندة هى مخالفة الحق عن علم بظهور الحق والمكابرة هى
مخالفة موجب العقل بعد ما بينه عقله بالاقوال او بالافعال كذا ذكره
فى شرح التاويلات فى تفسير قوله تعالى انه كان لآياتنا عنيدا وانما
كان العقل حجة من حجج الله تعالى كان الحاق ضرر به قبيحا شرعا فلم يصلح
سببا للحظر فان من قصر فى حقوق الله تعالى مجانة وفسقا لم يوضع الخطاب

عنه نظر حتى لو تكثرت الواجبات وتعددت الفوايت هو مخاطب بادايها
بخلاف الترك بسبب الجنون والعته فلذلك لم يبطل عبادته في حقوق
الله تعالى حتى يصح منه اسباب العقوبات من الحدود والقصاص وعندهما صح
الحجر نظرا له لاسلامه واحياء حقوق غيره نحو الغرامات والاولاد
الصغار وهذا احسن كما احسن العفو عن صاحب الكبيره والجواب عن هذا
لابي حنيفه ان النظر بهذا الطريق انما حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه
الى آخر ما ذكرنا بيانه من المبسوط قوله منع المال عن السفيه
الى آخره جواب لابي حنيفه رحمه الله عن قولهما فانهما يقسان الحجر
على الهذا وتفسير الجواب هو ان منع المال ثبت بالنص وهو قوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية وثبوت ذلك بالنص اما بطريق العقوبه
زجرا له عن التبذير ولا مدخل للراى في اثبات العقوبات او ثبت بالنص
غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه لا يعقل لان الملك عبارة عن
التطلق الحاجر ولا مدخل للراى فيه ايضا لان كل حكم ثبت بخلاف القياس
لا يقاس عليه غيره لعقد شرط القياس اذ من شرطه موافقه النص
الا اذا كان في معناه من كل وجه حينيذ تثبت الحكم بطريق الدلاله بالقياس
ولا يمكن دعوى الدلاله ان في الحجر ابطال الاهليه لما ذكرنا خلاف منع المال
فانهما ليسا بنظيرين لان الاهلية نعمة اصليه والدنعمة زايده ومثل
هذا لا تثبت القياس فكيف مسلك الدلاله فان قلت جاز ان يكون
منع المال لامر ثالث وراء انهما يحتمل المقايسة وهو النظر فان العقوبة
كما يصلح سببا للمنع كذلك النظر يصلح سببا للمنع ايضا في الصبي والمجنون
ولا شك ان المنع منهما للنظر قلت هذا وان كان مما تختلف الاحكام و
تختلف الاسباب لان كل واحد من السببين اعني العقوبه والنظر سبب
صالح لاضافه الحكم اليه وهو منع المال عنه لكن السفيه مع الصغير
والمجنون على طرفي نقيض في استدعاهما النظر والعقوبه فان الدليل
قد قام على ان المنع من الصغير والمجنون لا للعقوبة اذ لا جناية منهما

و

والعقوبة مرتبة على الجناية فتعين النظر والمنع منهما ليس بخلاف للقياس
لهذا ايضا واما في السفيه فلا يمكن ان يجعل سبب المنع النظر لانه ليس
مستحق له لما ان السفيه مكابرة العقل والجور على خلاف موجب العقل
والشرع مع وجود العقل فلم يكن مستحقا له حتى انه لم يستحق النظر له
في حقوق الله تعالى وهو اكرم من خلقه ان لا يستحق له في حقوق
العباد ادنى قوله واما الخطاء قبل الصواب ما اصيب به المقصود حكم
الشرع والخطاء نقيض الصواب ومعناه لغة ضد الصواب ومعناه مخالفة
القصد والعدول عنه كذا ذكره الامام الاسبيجابي رحمه الله والاوجه فيه
ان يقال ان الخطاء عبارة عما يلزم المرء فعلا او قولا بغير قصده بسبب يورث
التثبت عندها شبهة فعل مقصود سواه قوله عن حقوق العباد احتراز عن حقوق
الله تعالى هذا احتراز عن حقوق العباد فانه اذا اتلف مال انسان
خطاء يجب الضمان قوله عن اجتهاد فان المجتهد اذا اخطاء له اجر
واحد قوله ان الخاطئ لا يأثم اثم العقل العمد ولكن يأثم اثم ترك
التثبت حتى وجبت الكفاره لستر ذلك الاثم ولم يأثم اصلا لما
وجبت الكفاره ولذلك حرم عن الميراث ايضا وهو من الاجنبية القاصرة
وهذا الخراج اما حب بسبب قوله وعلى ان يعقل بيعه صوره البيع
خطاء لان يجري لفظ البيع على لسان المرء خطاء لا قصد البيع بل اراد التنبيه
او غيره وصدقة عليه خصمه يجب ان يعقد ويكون كبيع المكره وبيع
الفضولي لوجود الاختيار وضعفا لعدم الرضا بحكمه قوله واما
السفر السفر عبارة عن خروج مديد مقدر اقله ثلاثة ايام وليالها
قيل عن خروج مديد ولم يقل عن سير مديد لان المسافر ابدا لا يكون
على السير اما تارة على الخروج ابدا ما لم ينقض السفر قوله بخلاف
المريض يعني ان الصحيح اذا انوى الصوم ثم مرض في اخر النهار يباح له
ان يفطر بعذر المرض لما ان المرض ليس من الامور الاختيارية بل هو من
الامور السماوية فليس في يده دفعه فلو لم يفطر يؤدي الحرج وهو

وهو ازدياد المرض او الاشتداد فاباح له الفطر بخلاف المسافر فانه
لا يباح له الفطر لما ان السفر من الامور الاختيارية فكان في وسعه امتناعه
عن السفر والكل مع انه لا يباح له الفطر فانه لو افطر وهو مسافر لا
يجب الكفارة لما ان قيام السفر صار شبهة في اسقاط الكفارة ثم لما ثبت
حكم المريض والمسافر على سبيل التفاوت في حق الافطار حال قيام المريض
وبالشبهة في حق المسافر ثبت حكمها ايضا فيما دونهما على سبيل التفاوت
حتى ان الصحيح اذا نوى الصوم ثم افطر ثم مرض في ذلك اليوم لا يجب
الكفارة والمقيم اذا نوى الصوم ثم افطر في المصر قبل ان يخرج الى السفر
ثم خرج في ذلك اليوم الى السفر لا يسقط عنه الكفارة لما ان الافطار لما
اباح في حق المريض في الصورة الاولى صار شبهة في ايجاب الكفارة في
الصورة الثانية في حقه ولما صار شبهة في حق المسافر في الصورة
الاولى في ايجاب الكفارة صار شبهة الشبهة في الصورة الثانية في حقه
فالشبهة هي المعتبرة دون الثابت عنها فوجب الكفارة لذلك وعلى هذا
الصنيع يتحقق في الاكراه على الزنى في حق الرجل والمرأة بحسب اختلاف
الاكراه من الكامل والقاصر على ما جئ بعيد عند ان شاء الله تعالى قوله
واما الاكراه عبارة عن تهديد القادر غيره على ما هدده يكرهه على امر
بحيث ينتفي به الرضا وذكر في المبسوط الاكراه ايتام الفعل يفعله المرء بغيره
فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره من غير ان يعدم به الاهلية في
حق المكره او يسقط عنه الخطاب ثم في الاكراه تعبير معنى في المكره
ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعتبر
في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به فانه اذا لم يكن مستمكنا من ذلك
فالاكراه هدر بيان وفي المكره المعتبر ان يصير خائفا على نفسه من جهة
المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ مضطرا الا بذلك
وفيما اكره به ان يكون متلفا او من منا او متلفا عضوا او موجبا
اتعدام الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا عنه

عنه قبل الاكراه اما لحقه او لحق آدمي اخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف
هذه الاحوال يختلف الحكم كذا في المبسوط قوله كامل الخ نفسد الاختيار
ويوجب الالجاء وهو كالتهديد بالقتل او قطع العضو وقاصر يعدم
الرضا كالحبس والقيد الخ القاصر لا يبيح شيئا من المحرمات وذكر في
المبسوط ان المكره اذا هدد رجلا على فعل بحبس او قيد او ضرب سوط
او حلق لحيته لم يسعه له ان يقدم على شيء من الطعام قل ذلك او
كثر لان الرخصة عند تحقق الضرورة وذلك اذا خاف التلف على نفسه
قول الامام انه متردد بين فرض وخطر وباحة ورخصة و
يأثم فيه مره ويوجر اخرى لان المحرمات على انواع حرمة لا تتكشف و
لا يدخلها رخصة كالزنى للرجل والقتل حرمة تحتمل السقوط اصلا
كشرب الخمر وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كما جاز
كلمة الشرك على لسانه وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر
الكره واحتملت الرخصة وهي حرمة مال الغير فانها تحتمل السقوط
باباحة صاحبه لكنه لا يسقط حرمته بعذر الكره لكن رخص له الاكل
عند المخمصة اي بتقديم المؤاخذة لا انه حل اكله ولكن بشرط الضمان
يرخص له الاكل لما نظير كون الاقدام فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر
بالقتل او بقطع العضو فانه لا يحل له الامتناع عن شرب الخمر ونظير
الخطر ما اذا اكره بالقتل الخبيث اكره الرجل على الزنا بالمرأة ونظير الاباحة
ما اذا اكره على الافطار بالقتل في صوم رمضان فانه يباح له الفطر و
انما سماه اباحة لان الافطار في نهار رمضان مباح في الجملة بعذر ما وخوف
التلف بالقتل اقوى الاعذار فاما اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه رخص
له الاقدام صونا لنفسه عن التلف عند طمأنينة القلب بالايمان من غير اباحة
ولكن يجوز اطلاق لفظ الاباحة على الرخصة فانه ذكر في المبسوط في اجراء
كلمة الشرك على اللسان لفظ الاباحة على ما مر بعد هذا ويأثم مرة فانه
يأثم اذا اقدم على القتل فقتله كان آثما ويوجر اخرى بان صبر في اجراء

كلمة الكفر حتى قتل كان ماجورا قول ولا يرخصه في القتل لما فيه من
طاعة المخلوق في معصية الخالق وايثار روحه على روح من هو مثله في
الحرمة وذلك لا يجوز بهذا يتبين عظم حرمة المؤمن لان الشرك بالله
تعالى من اعظم الاشياء وزرا واشدها محريما قال تعالى تكاد السموات
يتفطرن منه الاية ثم يباح له اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه فيه يتبين
عظم حرمة المؤمن عند الله تعالى كذا في المبسوط وذكر فيه ايضا ان انسانا
لو اكره بالقتل على قطع يد نفسه فهو ان شاء الله تعالى في سعة من ذلك
ابتلي بهذا يلتمس فلعله ان يختار اهونهما عليه وقطع اليد اهون من قتل
النفس لانه لا شك ان اتلاف البعض لابقاء الكل كان اولى من اتلاف
الكل مع ان الاطراف جارية مجرى الاموال والاموال وقاية للنفس فكذا
الاطراف فلما كان امر الاطراف اهون جاز اختيار تلفه مقابلة تلف النفس
حتى ان من اكره رجلا على قتل نفسه بوعيد قتل هو اشد منه بان قال
لاقتلنك بالسياط او لتقتلن نفسك بهذا السيف فعد اكراه نوعا من
القتل هو اشد عليه مما امره ان يفعل بنفسه فعمل بنفسه فعليه الذي
اكرهه لان الاكراه حقق ههنا فانه قصد بالاقدام على ما طلب منه دفع
ما هو اشد عليه فالقتل بالسياط افحش واشد على البدن من القتل
بالسيف لان القتل بالسيف يكون في لحظة والسياط
يطول ويتوالى الالام واما اذا اكرهه على القتل بفعل مثله فهو على سعة
من ذلك عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما هذا كله فيما اذا اكرهه على قتل
او قطع يده بوعيد القتل واما اذا اكرهه بالقتل على ان يقتل غيره او
يقطع يد غيره فلا يباح له الاقدام بسواء كان ذلك الغير عبده او ابنه
يسعه ان يفعل ذلك لان العبد في حكم نفسه ودمه باق على اصل الحرمة
على ما تبين ان دمه لا يدخل تحت الملك فكما لا يسعه الاقدام على ان يفعل
بشيء من ذلك بحر لو اكره عليه فكذلك العبد حتى ان المولى لو قال لرجل
لتقطعن يده او لاقتلنه لم يتبع له ان يفعل ذلك لان لاطراف المؤمن

من

من لحرمة مثل ما لنفسه الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف
الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله حتى ان صاحب الطرف لو اذن له
ان يقطعه ليدفع الهلاك عن نفسه لا يحل له القطع ايضا وان كان
مكرها في القطع لما انه لا يسع لصاحب الطرف ان يقول ذلك كما لو رأى
مضطرا فاراد ان يقطع يد نفسه ليدفعها اليه ليأكلها لا يسعه ذلك
فهذا مثله وكان امره كعدمه ولا يقال ان الاطراف ملحقة بالاموال
حتى ان القصاص لا يجري بين اطراف الرجل والمرأة واطراف الحر و
العبد لتفاوتها في القيمة لم يرخص له الاقدام عند الاكراه على اتلاف
مال الغير فينبغي ان يرخص له ايضا قطع يد الغير بمقابلة تلف نفسه
لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحب الطرف لا في حق غيره
الا ترى ان الناس يبذلون الاموال صيانة لنفس الغير ولا يبذلون
اطرافهم لصيانة نفس الغير واما عدم جريان القصاص في الاطراف
التي كثرت لتفاوت هاتين القيمة وهي ملحقة بالمال من وجه من حيث
ان كلا منها وقاية للنفس فاعتبر ذلك فيما يسقط بالشبهات ثم
لو سلك بها مسلك الاموال في الذي يسقط بالشبهة لا يلزم ذلك
على مسلك مسلكها في اثبات الرخصة في الشيء الذي لا رخصة في اصله
وهو القتل فان القطع ملحق بالقتل قول ورخص في اجراء
كلمة الكفر وافساد الصلوة والجناية على الاحرام وذكر في المبسوط
كل امر احله الله في مثل ما احل في الضرورة من الميتة وغيرها
والفطر في المرض والسفر فلم يفعل حتى مات او قتل فهو اثم وكل
امر حرمه الله تعالى ولم يحل فيه احلال الا ان في الصيد حل فيه
رخصة فابى ان يأخذ الرخصة حتى قتل فهو سعة لان في هذا
اعزاز الدين الا ترى ان محرما لو اضطر الى ميتة والى ذبح صيد
حل له عندنا اكل الميتة ولم يحل له ذبح الصيد ما دام يجد الميتة
لان الميتة حلال في الضرورة تحريمه على المحرم حله ولانه لو

لو ذبح الصيد صار ميتة ايضا فيصير موجبا معا بين ذبح الصيد و تناول
الميتة واذا تناول الميتة كان ممسكا عن الجناية على احرامه بقتل
الصيد والحل لاجل الضرورة واذا كانت الضرورة ترتفع باحدهما لم
يكن له الجمع بينهما قوله لان نسبة الولد لا ينقطع عنها بخلاف
الرجل يعني ان زنى الرجل في معنى القتل لانه تضييع للولد فهو
اهلاك حكمي وكان ملحقا بالاهلاك الحقيقي وهو القتل بجرمه هذا
الاهلاك الحكمي اشد من جرمه الاهلاك الحقيقي لما ان ذلك لحرمه
حتى حل قتال المسلم بزنا او قصاص بخلاف الاهلاك الحكمي وهو
الزنا حيث لا ينكشف اصلا لانه لا تصور الجناية من الولد يتعلق
في الرجم واما المراة فلا يكون حتى حل بصنعها لما ان نسبة الولد
لا ينقطع عنها حالتم لما ثبت التفاوت بين زناه في الاكراه الكامل
ثبوت الرخصة في زنا المراة وثبوت الشبهة في زنا الرجل ثبت
التفاوت ايضا بينهما في الاكراه القاصر حيث الحق زنا المراة من
الرخصة الى الشبهة والحق زنا الرجل من الشبهة الى شبهه الشبهه
فلذلك جعل الرجل دون المراة في الاكراه القاصر لما ان الشبهه فلذلك
هي التي يسقط الحد دون النازل عنها فصار هذا الفرق بينهما في الموضعين
غير نظير فطر المسافر والمريض في الموضعين على ما مر قبيل هذا
في احكام السفر لان ثبوت الحكم على حسب ثبوت الدليل وذكر
في المبسوط ان الفرق في زنا المراة وزنا الرجل في حق الاثم لا غير اما
في حق فساد الاحرام فلا فرق حتى ان المراة المحرمة اذا اكرهت
على الزنا فمكنت فسد احرامها ووجب عليها الكفارة دون المكره لان
تمكينها من نفسها جناية على احرامها وهي لا يصلح في ذلك آلة لغيره
على ما مر وان لم تفعل حتى قتل في هذه الصورة نهي في سعة
لان حرمة الزنا والجماع في حالة الاحرام حرمة مطلقة فهي في
الامتناع بالعزيمة ثم هي لا ترجع بما وجب من الكفارة عليها على المكره

المكره لانه وجب عليها كفارة يقتل بها فلو رجعت عليه بغرامه رجعت
بغرامه يقضي بها عليه ولا يجوز ان يرجع عليه باكثر مما وجب الحد
على المكره لا عجب المهر لها لما ان الحد والمهر لا يجتمعان عندنا بسبب
فعل واحد خلافا للشافعي وفي كل موضع يسقط الحد وجب المهر
لان الوطي الوطي في غير الملك لا تنفك عن حد او مهر فاذا يسقط حد
وجب المهر لاظهار خطر المحل فانه مصون عن الابتذال المحترم
كاحترام النفوس فلذلك استوى ادناها وذلك لانه لو استكرهها
فغير مشكل لان المهر يجب عوضا عما اتلف عليها ولم يوجد الرضا
منها بسقوط حقها واما اذا اذنت له في ذلك فلانه لا عبرة لها شرعا
ان اذن في ذلك فيكون اذنها لغوا لكونها محجورة عن ذلك شرعا
بمنزلة اذن الصبي والمجنون في اتلاف مالهما ثم ذكر في تتمة الفتاوى
ولا يرجع بما ضمن على المكره لان منفعه الوطي حصلت للزاني وكان
كما لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جايعا لا يرجع على المكره
بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول
حصلت منفعه الاكل للمكره وفي الثاني لا وباقي التفريع ياتي في مسئلة
الاكل عن قريب قوله الا ان يدل بدليل غيره على مثال فعل الطابع اراد به
ان فعل الطابع له موجب يثبت موجبة لا محاله الا اذا اقام الدليل
على تغييره كما ان موجب قوله انت طالق او انت حر وقع الطلاق والعتق
في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والاستثناء والهزل كذلك
هذا في سايير الاقوال والافعال مع موجباتها فان موجب شرب الخمر طوعا
الحد وكذلك موجب الزنى والسرقة الا اذا قام الدليل على التغيير بان وجد
هذه الافعال في دار الحرب لم تكن موجبة للحد فقد تغيرت الافعال
والاقوال عن كونها موجبة الى كونها غير موجبة عند قيام الدليل فكذلك
هذا في افعال المكره واقواله يثبت موجبها الا اذا وجد المغير لان الحال
هذه الافعال والاقوال لكونها صادرة عمن له عقل واختيار واهلية

وخطاب فقد وجدت هذه المعاني في المكره فثبتت هي كما ثبوتها في
الطايع فعلم بهذا كله ان فساد البيع في بيع المكره لا لتفويت تصرف
المكره بل لاعتبار اشتراط الرضا في البيع والاكراه دليل عدم الرضى
حتى ان التصرف الذي لا يشترط هو فيه يتفذ من المكره كنفاذه من الطايع
كما في الطلاق والعتاق فكان دليل التغيير في البيع من الصحة الى الفساد
عدم الرضا وما ذكر ان الاكراه لا يبطل شيأ وانما غيره عن موضوعه
سواء كان ذلك الشيء قولا او فعلا ذكر ما هو مختص بعصر الاكراه و
ذلك في شيئين لا غير احدهما تبديل النسبة من الفاعل الى الآمر في الاكراه
الكامل والثاني تفويت الرضا وهو عام في الكامل والقاصر جميعا لكن
لما خالف الكامل في تبديل النسبة لم يوجد فيه ما وجد في الكامل من
الوصفين جميعا فصار كان القاصر اختص بتفويت الرضا فقال واشره
اذ اقصر في تفويت الرضا والاختصاص له بتفويت الرضا الا يرى
انه كيف اطلق النتيجة بقوله فيفسد بالاكراه اي بالاكراه الكامل
والقاصر ولما اختص اثر المكره في هذين الوصفين ذكرهما بكلمة الحصر
بقوله وانما اثر المكره الى آخره قوله وايضا الخ اعلم ان الاقارير كلها كان من
حق الكلام ان يقال مثل البيع والاجارة والاقرار فلا يصح الاقارير
كلها لان الاقارير كلها مما يؤثر فيه الاكراه الكامل والقاصر حتى يبطل
الاقرار بكل واحد منهما وذكر فخر الاسلام رحمه الله بعد ذكر الاقرار
والكامل من الاكراه والقاصر في هذا سواء وذكر في المبسوط
ولو هددوه بقتل او اتلاف عضو او بحبس او بقيد ليقر لهذا
الرجل بالف درهم فاقر له فالاقرار باطل لما اذا هددوه بما يخاف
منه التلف فهو ملحق الى الاقرار صحوا عليه فالاقرار حر ممتثل
بين الصدق والكذب فما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق
وذلك بعدم بالاجماع وكذلك اذا هددوه بحبس او قيد او ضرب
لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد والضرب بما يلحقه من الالم و

لعزب

ولكن به وانعدام الرضا بمنع ترجح جانب الصدق في اقراره ثم
قد بينا ان الاكراه نظير الهزل ومن هزل بالاقرار لعب ومصاقتل على
انه هزل به لكن لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه فان قيل لم لم يلزم
بجعل منزله شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار
قلنا لانه لو كان كذلك لصح شرط الخيار مع الاقرار بالمال لاحب المال
حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال
واما اذا طلق او اقر بالمال وهو خبر عن المال فلا يصح معه شرط الخيار
وكذلك الاقرار بالعتاق والطلاق والنكاح والعفو عن القصاص
والرجعة والفيء باطل بالاكراه الكامل والقاصر حتى انه لو اقر في عبده
مكرها انه ابنه او في جاريته انها ام ولده لا تعتق ولا يكون
ام ولده لان هذا اخبار عن امر سابق خفي فالاكراه دليل على انه كاذب
فيما اخبر به فان قيل الميسر ان عند ابي حنيفه اذا قال لمن هو اكبر
سنا منه هذا ابني يعتق عليه وهذا مما يتيقن بكذبه فيما قال فوق ما يتيقن
بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثمة ينبغي ان ينفذ هنا بالطريق
الاولى قلنا ابو حنيفه رحمه الله يجعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار
بالعتق كانه قال عتق على من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر
رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه اكثر ما فيه ان يحمل
هذا مجازا عن الاقرار بالعتق ولكن الاكراه يمنع صحة الاقرار بالنسب
كذا في المبسوط قوله بخلاف الهزل الى حكم الاكراه على خلاف
في الخلع على خلاف حكم الهزل في الخلع عند ابي حنيفه حيث يقع الطلاق
ولا يجب المال على المرأة في الاكراه ولا يقع الطلاق ويجب المال
عليها في الهزل عنده حتى يشاء المرأة على ما ذكر في الهزل وذكر في المبسوط
وللكل حاجة الى الفرق بين مسئلة الاكراه وبين مسئلة الخيار والهزل
فاما ابو حنيفه قال الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما
يعدم الرضا بالحكم فلو جود الاختيار في السبب والحكم ثم القبول

ووقع الطلاق ولا لعدام الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا
فاما جياو الشرط لا يعدم الاختيار والرضا بالسبب ويعدم الاختيار
والرضا بالحكم فيوقف الحكم وهو وقوع الطلاق ووجوب المال على وجود
الاختيار والرضا بالحكم وكذلك الهزل لا ينافي الاختيار والرضا بالسبب
وانما يعدم الاختيار والرضا بالحكم فيوقف الحكم لانعدام الاختيار في حقه
وصح الزام المال به موقوفا على ان يلزم عند تمام الرضا وهما يقولان
ان الاكراه يعدم الرضا بالحكم ولا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا فتثبت الحكم وهو الطلاق فعدم وجب المال لانعدام الرضا به فكانه
لم يذكر واما الهزل وشرط الخيار لا يعدمان الرضا بالسبب والحكم
لا ينفصل عن السبب فالرضا بالسبب فيهما يكون رضا بالحكم فيقع
الطلاق ويجب المال لان المال صار تبعا للطلاق في الحكم وفي الاكراه
انعدم الرضا بالسبب فلا يثبت ما يعتمد ثبوته على الرضا وهو المال
ويثبت من الحكم ما لا يعتمد ثبوته على الرضا وهو الطلاق قوله
بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال وذكر فخر
الاسلام رحمه الله لانه حمل ثالثا فضرب به نفسا او مالا فيتلفه
ثم لما جعل المكره آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل
مضافا اليه فيلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره على السرقة لان السرقة وجب
القطع على المكره وكذلك فيمن اكره رجلا على قتل عبد فقتله فاصاب
انسانا قلنا ان الدية على عاقلة المكره وكذلك الكفارة عليه لان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم فحرمه المحل والمكره فيما يرجع الى
المحل آلة له فلا يجب على الآلة شيء قوله وذلك مثل الاكل والوطء
والاقوال كلها وهذا الاطلاق انما يصح في الوطء لا غير واما في الاكل و
الاقوال فكل منهما مشتمل على فعلين احدهما قابل لنقل النسبة الى المكره
والآخر غير قابل فما يرجع الى المعنى الذي هو غير قابل للنقل انما في
الاكل فانه لو اكره رجلا على رمضان باكل مال الغير فاكل فاكل يفسد صوم
المكره

المكره لانه وجد الاكل منه وهو في ذلك يصلح آلة للغير فلا يسقط فعله
صومه لذلك واما الضمان فعلى الآمر لما بينا في حق الاتلاف يصلح الاكل
آلة له فيسقط الاتلاف اليه فصار كان المكره اكره على اتلاف مال الغير
بغير اكل لما ان الاتلاف يحتمل الانفصال عن الاكل في الجملة فما اراد انه على
اكل طعام نفسه اي نفس الاكل فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء
وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصلت
للمكره منفعة الاكل وفي الثاني لا فان قيل بعد العذر يستكمل بالاكره
على اكل طعام الغير فان الضمان على المكره لان المكره وان كان المكره جائعا
وقد حصل له منفعة الاكل قلنا انما يجب الضمان على المكره لانه اكل طعام
المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه
بدون القبض وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار
كان المكره قبض بنفسه وقال لهذا كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا
ضامنا ثم اذا له بالاكل في طعام نفسه لم يصر آكلا لطعام المكره باذنه
هناك يضمن بعد الاكل والاذن وجد قبل الاكل بيانه ان في طعام نفسه
لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا الطعام قبل الاكل ضمان الغصب لما بحب
الا ترى ان الاذن بالاكل ولا يتصور الا زالة بد المالك ما دام الطعام
في يده او فمه فتقرر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل سبب حتى تغير
الطعام ملكا قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان في طعام المكره قبل
قبل الاكل صار المكره آكلا لطعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان
شبعان لم يحصل له منفعة فقد اكرهه على اتلاف ماله ومن اكره غيره
على اتلاف ماله فاتلف ضمن المكره فكذا هنا واما الاقوال قلنا ان ينظر
ان كانت المنفعة حصلت للمكره او كان المتلف غير متقوم والسرقة حكم المال
فلا يرجع المكره بضمانه على المكره كما ادا اكره على النكاح فان النكاح يصح
لانه مما لا يوثر فيه الهزل فلا يوثر فيه الاكراه ولا يرجع الزوج عما وجب
من امهر على الزوج على المكره لان المكره وان اوجب عليه مالا فقد اوجبه

بعوض فكانت المنفعة حاصلة للمكره فلا يرجع وكذلك اذا اكرهه على الطلاق
بعد الدخول او اكرهه على العفو عن القصاص يصح الطلاق والعفو ولا يرجع
على المكره بضمان ما بطل من ملك النكاح والقصاص لما انهما ليسا بمال واذا اكرهه
على الاعتاق فان هذا مشتمل على معنى قابل للنقل وهو معنى الاتلاف
لان المكره في حق الاتلاف يصلح آلة للمكره فيرجع به على المكره لما ان الاتلاف
يتصور ان ينفصل عن الاعتاق بان اتلفه ابتداء في غير اعتاق فهو معنى غير
قابل للنقل وهو التلفظ بكلمة الاعتاق فانه لا يصلح فيه ان يكون آلة له لانه
لا يمكنه ان يتكلم بلسان غيره فلذلك يقع العتق وكان الولاء للذي اعتقه
لان الولاء حكم مختص بالاعتاق وفي الاعتاق نفسه لا يصلح آلة له فكذا
فيما يختص به وكذلك اذا اكرهه على الطلاق ويرجع الزوج بما ضمن من نصف
الصداق او المتعة على المكره لان في وقوع الطلاق يعتبر التكلم وفي التكلم
لا يصلح آلة لغيره فيقع الطلاق فانه لو اعتبر آلة في التكلم لما وقع الطلاق
والعتاق بان المكره لو طلق امرأة المكره لا يقع الطلاق وكذلك في العتاق وفي
حق وجوب المهر او المتعة يعتبر الاتلاف وفي الاتلاف يصلح آلة له فيرجع
به واما حكم الوطء فقد ذكرناه وطهور الاحكام من تتمة الفتاوى قوله
وكذلك اذا كان تغيير الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل آلة لغيره لان المحل
غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان لكل سبيل بان يجعل آلة للمكره و
هذا كما اذا اكره الرجل محرما على قتل صيد بان هذا الفعل يقصر على
المباشر ولا يسفل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر آلة
للمكره بالطريق الذي ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله وهو ان
يأخذه ويصرفه على الصيد ومع ذلك لم يجعل آلة لانه لو جعل آلة يلزم
تبدل محل الجناية بيان ذلك هو ان محل الجناية صورة هو الصيد وفي
الحقيقة محل الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره
لو كان المكره محرما وفي ذلك بطلان الاكراه لان المكره ما اكرهه على
بجنى على احرام المكره الامر به بخلاف الاكراه على قتل تغيير

معصومه لان محل الجناية هو المعصوم فلا يكون في تبديل النسبة تبديل
محل الجناية اذ هو لا يختلف بين ان يقتله الامر بتسبيبه من غير
واسطة احد وبين ان يجعل المكره واسطة لقتله بخلاف الصيد لان
محل الجناية هو الاحرام او الدين في قتل صيد الحرم لانه لا حرمة في الصيد
الا ترى ان الحلال اذا اصطاد محل للمحرم اذا اكله اذا لم يوجد منه
صنع من الاشارة وغيرها وكذلك صيد الحرم بدليل انه محل اصطيادا
في غير الحرم فكان محل الجناية في الحقيقة هو الاحرام او الدين وفي
تبديل النسبة تبديل محل الجناية من احرام المكره الى احرام المكره الامر
وفي هذا لا يصلح المأمور آلة للامر والمعنى فيه هو ان الجناية على احرام
الغير تصرف على فعل الغير وهو لا يدخل تحت قدرة المخلوق لان قدرة
المخلوق لا يتجاوز عن محل قدرته وهو ذوات الفاعل بعد ان خرج
عن كونه آلة للغير فلو قلنا بتبدل نسبة الفعل من الفاعل الى الامر مع انه
لا يفعل لكونه للامر فيه كان فيه تعميم القدرة من حيث وقوع الفعل
لا في محل قدرته فحينئذ كان ذلك افعل خلقا لا كسبا والله تعالى
هو المنفرد بالخلق وليس لاحد له شركة في خلق كل شيء بخلاف ما اذا
كان يفعل كون الفاعل آلة للامر كما اذا كان تغيير الاتلاف مقصودا
كقطع الغير حيث يجعل الامر هو الفاعل بصوره بان ناوله وضربه على
ذلك بسلعه فاما فيما لا يتصور اكثر للامر يقتصر الفعل على الفاعل والجناية
على الاحرام من ذلك لانها معصية في احرامه وايده قوله تعالى ولا تزر
وازرة وزر اخرى انه لما لم يكن آلة للغير كان مستبدا بنفسه فلا يحمل
وزره غيره قوله وفيه خلاف المكره اي وفي تبديل المحل خلاف
المكره لان الاكراه مما وقع في محل تبدل المحل لم يتوهم اكراه عليه فصير
الفاعل بعد ذلك مختارا للمكره ضرورة انه وجد الفعل في المحل الاخر وكان
الفاعل طائعا فسقط الكره ضرورة فحينئذ يعود الفعل الى الجناية الى المحل
الاول وهو احرام المكره وفي الحلال في قتل صيد الحرم لان الفعل قام

يبدل المكره الفاعل حقيقه والانتقال عنه انما يكون الى الامر اذا وافق المكره
الامر فاذا خالفه يعود الفعل الى محل الاداء وهو احرام الفاعل بالنقص فقصرنا
المسافه وقلنا بانه لا يصلح آله للامر لكن تقتصر الفعل الفاعل كما هو حقيقه
يعني لو قلنا بانه آله للمكره الامر يلزم الجنايه على الفاعل بسبب تبدل محل
الجنايه على ما ذكرنا ولو لم نجعله آله للامر يلزم الجنايه على الفاعل ايضا فقلنا
بانه لما يصلح آله له قصر المسافه الى احتراز ا تفاديا عن النقض ولانه يلزم منه
امر محال وذلك لانا لو جعلناه آله انتقال الفعل منه الى الآمر يلزم المناقصه
لانه لا سعي الاكراه بل ينقض وذلك عند الموافقه ولو لم نجعله آله له احتراز ا عن
النقض تقتصر الفعل على الفاعل فحينئذ يلزم الاقتصار مع الانتقال وذلك محال
فقلنا بالاقتصار ترجيحا لجانبه قصر المسافه توضيح ما ذكرنا من المعنى مع
زياده تقدير وتقسيم من احرام المكره والمكره فيما ذكره شمس الائمه السرخسي
رحمه الله في احراز الكراه المبسوط فقال رجلان محرما قيل له لنقتلنك او لتقتلن
هذا الصيد فابى ان يفعل حتى قتل كان ما جورا ان شاء الله تعالى لان حرمة
قتل الصيد على المحرم حرمه مطلقه قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
وهكذا الامتناع عن حرمة واباحه قتل الصيد عند للضروره رخصة قال ترخص
بالرخصة كان في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمه فهو افضل فان قتل الصيد
فلا شئ عليه في القياس على الذي آمره واما الآمر فلا شئ عليه لانه حلال
وباشر قتل الصيد بين لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه غيره واما المحرم
فلا شئ عليه لانه صار آله للمكره بالاكراه التام فيعدم الفعل في جانبه الا ترى
ان في قتل المسلم لا يكون هو ضامنا شيا لهذا المعنى وان كان لا سعه الاقدام
على القتل فكذلك قتل الصيد اولى ووجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جنايه
على احرامه وهو بالجنايه على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آله لغيره فاما
قتل المسلم جنايه على المحل وهو يصلح ان يكون آله للمكره في ذلك حتى ان في حق
الاثم لما كان ذلك جنايه على دينه وهو لا يصلح آله للاكراه في ذلك اقتصر الفعل
عليه في حق الاثم يوضحه انه لما لم يجب على الآمر هناك شئ فلو لم يوجب الكفارة

على

على القاتل كان تاثير الاكراه في الاهدار وقد بينا انه لا تاثير للاكراه في الاكراه
الاهدار ولا تبديل محل الجنايه وان كانا جميعا محرمين فعل كل واحد منهما كفاره
اما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده لزمته الكفاره فكذلك اذا باشر بالاكراه
واما على المكره فلانه في الجنايه على احرام نفسه لا يصلح آله لغيره لوجهه
انه لا حاجه هنا الى نسبه اصل الفعل الى المكره في ايجاب الكفاره عليه وكفاره
الصيد تجب على المحرم بالاشاره والدلاله وان لم يكن اصل الفعل منسوبا اليه
فكذلك هذا وبه فارق كفاره القتل اذا كان خطا او شبه عمد فانه يكون على
المكره بمنزله ضمان الديه والقصاص لان تلك الكفاره لا تجب الا بمباشره ومن
ضروره نسبه الفعل المباشره الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وعلى هذا
وجب الكفاره لما تعتمد مباشره القتل فحول الجنايه على المكره بالمباشره وعلى
المكره بالتسبيب ولو توعده بالحبس وهما محرمان فعلى القياس على القاتل دون
الآمر لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكراه بالحبس في الافعال وفي الاستحسان
الجزاء على كل واحد منهما اما على القاتل فلا اشكال واما على المكره فلان تاثير
الاكراه بالحبس اكثر من تاثير الدلاله والاشاره فيجب الجزاء بهما ففي الاكراه
بالحبس اولى فلو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بالقتل كانت الكفاره على
المكره لان جزاء الصيد في حكم ضمان المال ولهذا لا يسقط بالصوم ولا يجب بالدلاله
ولا يتعدد الفاعلين وان توعده بالحبس كانت الكفاره على القاتل خاصه
بمنزله ضمان المال قوله ولهذا هو قلنا ان المكره على القتل اثم وبهذا اتضح لما
ذكرناه من قوله وكذلك اذا كان تغيير الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل آله
لغيره الا ان المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صوره يعني ان الفعل اذا كان مشتملا على
قابل للنقل الى المكره ومعنى غير قابل للنقل اليه فعل ما هو قابل له ويقتصر على
الفاعل ما هو ليس بقابل له كما اذا اكره على القتل فان في القتل الاكراه معنيين
احدهما قابل للنقل وهو معنى الاتلاف فان المكره يصلح آله للمكره في حق اتلاف
النفس والمال جميعا بان باشره المكره فيضاف به نفسا او مالا فصلحه فلذلك
وجب القصاص والديه والكفاره على المكره على ما ذكرنا فصار كان المكره باشر

هو بنفسه والثانى غير قابل للنقل وهو جناية العامل على دين نفسه وهو فى ذلك
لا يصلح آلة لغيره لان عمره لا يقدر على ان يحيى على دينه وفى جعله آلة فى الجناية
على دين العامل اى بان يحيى المكره على دين المكره تبدل محل الجناية ولا اثر للاكراه فى
تبديل المحل وفى ذلك خلاف المكره وبطلان الاكراه على ما ذكرنا قول وعليه كذلك
قلنا فى المكره على البيع والتسليم هذا ايضا نظير ما نحن بصدده وهو ان المكره
فى التسليم يتصور ان يكون آلة للمكره لان التسليم اخلاء وهو فى الاملاك
يصلح ان يكون المكره الا ان فى نقل التسليم اليه من كل وجه مخالفة لامر المكره و
المخالفة لا يبقى الاكراه وذلك لان المكره انما اكرهه على بيع ماله نفسه وتسليم
ماله نفسه فلو جعل آلة لتبديل محل الاكراه فانه اكرهه فى التصرف فى البيع وماله
نفسه ولو جعل آلة يكون تجانى المغصوب وكذلك يتبدل ما هو الفعل من تسليم
ماله نفسه بالبيع الى الغصب فانه لو جعل تسليمه كتسليم المكره صار كان المكره
يسلمه الى المشترى فيكون المكره غاصبا وهو لم يامره بالغصب فيتبدل الاكراه
بالغصب فلهذا قلنا ان التسليم اتمام للبيع وفى البيع لا يصلح المكره آلة للمكره
ان البيع يحصل بالتكلم وقد ذكرنا ان المكره لا يصلح آلة للمكره فى حق التكلم كذلك
فيما به البيع وهو التسليم لم ينقل التسليم الى المكره من حيث انه اتمام للبيع حتى
حتى ملكه المشترى عند القبض ملكا فاسدا وتقدير ذلك فيه ثم تصرف المشترى
فيه لا يخلو اما ان كان تصرفا يحتمل النقض بعد وقوعه كالبيع والاجارة واما ان
لا يحتمل النقض بعد وقوعه كالعتق والتدبير ففى الاول كان للمكره ان ينقض
تصرفاته وياخذ العين حيث وجد وفى الثانى ليس للمكره حق النقض بل كان له
تضمين القيمة ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وهو معنى قوله
وقد نسباه الى المكره من حيث هو غصب وان شاء ضمن المشترى وهذا التقرير
يعلم ان الاكراه على البيع والتسليم غير تاثير الاكراه على القتل من حيث ان فى
كل منهما معنيين معنى قابل للنقل ومعنى غير قابل للنقل وقد ذكرناهما فى القتل وكذلك
فى البيع فان فى الاكراه على البيع والتسليم معنى قابلا للنقل وهو معنى الاملاك بالغصب
وقد نسباه الى المكره او جبنا القيمة عليه ومعنى غير قابل للنقل وهو التكلم بلفظ

البيع حتى جعل حكمه حكم البيع الفاسد حتى يثبت الملك للمشترى عند القبض
وان كان البيع والتسليم بالاكراه الا ان الفرق بين هذا وبين سائر الساعات
الفاسدة التى حصلت برضا البايع ان المشترى اذا تصرف تصرفا ليس للبايع نقضه
وان كان ذلك التصرف مما يحتمل النقض وفى الاكراه له ولاية النقض لان هناك
وجد التصرف بتسليط البايع اياه على ذلك التصرف بتسليط صحيح وهنا لم يوجد
التسليط ولو وجد فهو تسليط فاقترنا والمسايل من تتمة الفتاوى ثم قوله
على البيع والتسليم انما ذكرهما جميعا لان الاكراه على البيع ليس بالاكراه على
التسليم بخلاف الهبة قال الاكراه على الهبة على التسليم قول واذا ظهر ثبت
انه امر ملكى صرفا اليه استقام ذلك فيما تفعل ولا يحس اى لما ثبت ان نقل
الفعل من المكره الى المكره ثبت حكما لا حسا قلنا بالنقل ثم ذلك النقل الحكمى
انما يستقيم فى الذى يعقل فعله ولا يوجد حسا من المكره ذلك الفعل كما فى
الاملاك فانه يتصور ان ياخذ المكره رجل المكره فضرب به نفسا او مالا فسلفه
ولم يوجد ذلك الفعل المحسوس فان المكره لم يفعل ذلك وعن هذا يعلم ان ذلك الامر
الحكمى الذى هو نقل الفعل من المكره الى المكره لا يستقيم فى الذى لا يعقل فعله
ويوجد حسا من المكره كالتكلم والاكل والوطى ولا يصح لاحد ان يقول ان
معناه استقام النقل فيما هو من قبيل المعقول ولا يستقيم فيما هو من قبيل
المحسوس لان لفظ الكتاب لا يساعده لما ان قوله ولا يحس معطوف على
قوله يعقل وقوله يعقل صلة للموصول فكان قوله ولا يحس داخلا فى حيز
الصلة ايضا بالعطف ضرورة فلو كان معناه استقام فى الشى الذى يعقل ولا
يحس وكان المعطوف والمعطوف عليه صفة لشى واحد ولانه لا يصح دعوى
عدم الاستقامة مطلقا باعتبار انه من قبيل المحسوس فان الذى هو قابل
للنقل حكما انما يكون هو فى المحسوس فان املاك النفس او المال المحسوس
من المكره وقع ذلك انه ينقل الى المكره فلا بد لذلك ان يقول معناه اى غير محسوس
وجوده من المكره ولكنه يعقل ان يعقل الى المكره فعل المكره حكما بالطريق
الذى قلنا ولئن تخصيص ذلك يعلم انه لا تستقيم فى الذى لا يعقل فعله على

ما ذكرنا ثم انما استقام الامر الحكمي في المفعول لا في المحسوس لانهما يتناسبان من حيث انهما ليسا محسوسين بخلاف الامر الحسي فانه يوجد في المحل الحسن لا في غير الحسي وعن هذا قلنا ان الطعام اذا كان بين رجلين فاستاجر احدهما صاحبه على ان يحمل نصيبه يجعل الطعام كله على اجره لما انه استاجره لعمل لا يتصور وجوده وذكرنا ان الحمل فعل حسي لا يتصور في نصيب المستاجر على طريق الشيوع لما ان نصيبه غير موجود حسيا على وجه الشيوع ولذلك لم يتعلق فيه الفعل الحسي كضرب احد الشريكين العبد المشترك في نصيبه الشايع ووطي الجارية المشتركة في نصيبه الشايع لا يتصور بخلاف البيع فانه يصح في النصيب الشايع لانه تصرف حكمي غير محسوس وجوده ايضا وهو النصيب الشايع تكلبك ههنا لما كان نقل الفعل امرا حكميا غير محسوس استقام فيما يعقل ويتصور نقله ولكنه غير محسوس بين وجوده من المنقول اليه وهو المكره لا فيما لا يعقل نقله كالكلم ولما كان كذلك اجتمع في الذي اكره عليه باعتاق العبد ما هو يعقل فيسند ما صدر منه الى الاعتاق وهو المكره بخلاف معنى الاتلاف وهو غير محصور بالاعتاق فان الاتلاف قد يتحقق بدون الاعتاق بان يقتله المكره ابتداء من غير واسطة احد وكذلك قد يوجد الاعتاق اي بلفظ الاعتاق ولا اتلاف فيه كاعتاق الصبي والمجنون فلذلك قلنا بان المكره يضمن قيمة العبد قوله لانه منفصل عنه اي لان الاتلاف متصور انفصاله عن الاعتاق في الجملة كما ذكرنا محتمل للنقل بافعاله اي اتلاف المال يحتمل النقل بافعل بخلاف الاتلاف قوله قال الشافعي يصرفات المكره قولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره لا تخلو اما ان كانت قوليه او فعليه فان كانت قوليه فلا تخلو اما ان كان الاكراه بحق او بغير حق فان كان بغير حق فيبطل الاقوال كلها كالطلاق والعتاق والبيع وغيرها وان كان بحق فيعتبر حتى اذا اكره الحربي على الاسلام فاسلم فانه يكون مسلما بخلاف الذمي فان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جايز فقد الاختيار رقا ايما وكذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان هذا اكراه بحق وكذلك ان كانت تصرفات المكره فعليه فلا تخلو اما ان تم الاكراه فيها او لا وعنى بالتمام ان يبيح

الاكراه اقدام المكره على ذلك الفعل ثم بعد التمام فلا تخلو اما ان يحتمل نقل النسبة الى المكره او لا فان احتمل ينسب اليه والا فلا وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلما لم يعدم الاختيار لا يبطل اصلا بل يقتصر نسبته الى المكره قوله يبطل به الرضا اي بالاكراه الكامل والقاصر ويفسده الاختيار اي بالاكراه الكامل دون القاصر فلما كان الاكراه موجبا فساد الاختيار لا معدما للاختيار لا يكون الاكراه تاثيرا في اهدار تصرف المكره قولا او فعلا على حسب ما تقتضيه الدليل على ما قررنا والله اعلم واحكم

باب حروف المعاني

انما اخر هذا الباب عن سايرالابواب لقصور ما في هذا الباب عن سايل الفقه والاحكام الشرعيه لان بيان معاني هذه الحروف من قسم النحو لا من قسم الفقه والى هذا اشار بقوله مسطر من مسايل الفقه مبنى عليها فكانه يقدر به في سبب ايرادها عند اعتراض من ينكر ايرادها فيقول ولمي وان كانت من قسم النحو ولكن يحتاج مسايل الفقه قد بنيت عليها فلابد من بيان تلك المسايل المبنيه عليها وذلك بيان معانيها وانما اورد محمد الاسلام وشهر الاية رحمه الله تاليه باب الحقيقه والمجاز

مع ذكر هذا العذر ايضا لمناسبة لحقيقة والمجاز فان في عامة هذه الحروف
حقيقة ومجازا ثم اطلاق اسم الحروف عليها على طريق التغليب فان بعضها مثل
كل ومن ومتى اسماء ولكن عامتها حروف فسميت باسم الحروف وقد يطلق اسم الحروف
على الاسماء كما في حروف التهجي لما عرف ثم انما سميت هي بحروف المعاني لانها
توصل معاني الافعال الى الاسماء تقول خرجت من البصرة الى
الكوفة فان ابتداء خروجك من البصرة وانتهاءك الى الكوفة انما يفهمان من هذين
الحرفين فكان لهذه التسمية اختصار عن حروف اسم التهجي فانه لا معنى لها
فقدم حروف العطف على سائر الحروف لانها اكثرها وقوعا وكانت
هي لمسيس الحاجة في حق البيان اشد ثم قدم من بينها الواو لان الواو
كل كالانسان وكل قسم من اقسامه شخص كالرجل والاشخاص يفتقر
الى الاشخاص فصار بمنزلة الاصل مع الفرع اذ الواو يقع على كل قسم
من اقسامه لان في كلها معنى العطف واقسامه لا يقع عليه اولان الواو
لمطلق العطف وغيره للعطف مع شيء اخر كالتعقيب والتراخي وكان الواو
بمنزلة المفرد وغيره بمنزلة المركب والمفرد قبل المركب قوله وهي
وهي لمطلق العطف عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا لترتيب ذكر في المفصل
والواو للجمع المطلق من غير ان يكون المبدوء به داخلا في الحكم قبل الاخر ولا ان
يجتمعا في وقت واحد بل الامران جايزان وجايز عكسهما نحو قولك جاءني زيد
اليوم وعمرو امس واختصم بكر وخالد وستيان قيام وقعود كل يعلم
بالنظير الاول ان المبدوء به ليس بداخل في الحكم قبل الاخر بل فيه عكسه و
بالثاني يعلم ان الترتيب ليس بواجب وكان فيه ايضا تحقيق قوله من
غير ان يكون المبدوء به داخلا في الحكم قبل الاخر فان الاختصام فعل
يقع على الفاعلين معا وبالنظير الثالث يعلم ان الواو تستعمل في موضع
تستحيل الاقتران في قيام واحد بهما وقعوده معا تستحيل وجودهما وكان
الاول لنفي الترتيب والكرخي لذلك وجميع ما ذكروا الثالث لنفي
المقارنة ثم الدليل على ان الواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا

ولا لترتيب المعنى المعقول والحكم الشرعي والاستعمالي اما الاول فان العرب
وضعوا كل حرف ليكون دليلا على معنى مخصوص كما في الاسماء والافعال
فاشتراك لا يكون الا لغفلة من الواضع او لعذر وكذلك التكرار ثم وجدنا الفا
للترتيب ومع للقران وثم للتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت دلالة الترتيب
في اللفظ وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت لمطلق العطف حقيقة صلحت
ان تستعمل في كل قسم من اقسامه حروف العطف لكن ذلك مجاز لا حقيقة و
اما الحكم الشرعي فان من يقول لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق وطالق في
الحال فلو كان موجب الواو هو الترتيب لكان هو بمنزلة الفا فينبغي ان يتاخر
الطلاق الى وجود الشرط واما الحكم من حيث الاستعمال فانا لو قلنا
لا ياكل السمك وتشرب اللبن يفهم منه المنع عن الجمع بينهما دون الترتيب
ولو وضع الفاء مكان الواو لم يكن الكلام مستقيما والقاطع للشعب هو ان
الواو قد يستعمل فيما لا يجوز استعمال الفاء فيه لاقتضاء الترتيب كقولك
اشترك زيد وعمرو ولا يصح ان يقال اشترك زيد فعمرو لما ان الاشتراك
يوجد منهما معا لا مرتبا فما شاء عدم صحة استعمال الفاء هنالك الا باعتبار
ان الفاء للترتيب فلو كان موجب الفاء على ما ذكره الخصم لما جاز استعمال
الواو ايضا كما لا يجوز استعمال الفاء واما استدلال الخصم بقوله تعالى
اركعوا واسجدوا ومعارض بقوله تعالى واسجدي واركعي الى اخر ما ذكر
قوله انما تثبت الترتيب في قوله ان لكنها هذا الرد على
بعض مشايخنا فانهم ظنوا بان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله
وللقران عندهما استدلالا بهذه المسئلة ومسئلة اخرى وهي ان الرجل
اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق فدخلت الدار لم يطلق الا واحدة عند ابي حنيفة وعندهما تطلق
ثلثا فدل انها للترتيب عنده وللقران عندهما فقال وليس الامر كما زعموا
بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وذكر الاختلاف في هذه المسئلة بناء
على شيء اخر وهو ان ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاولى بالشرط

على التمام ثم الثانية والثالثة ما وجههما لافتراق لان الثانية اتصلت بالشرط
بواسطه والثالثه بواسطتين والاولى بلا واسطة فلا سبيل لهذا الاصل
بالواو ولانه لا تعرض للقران فلما وقعت الاولى لم يبق محلا للثانيه لانها بانت
كلها الى عدة لانها غير موجبه ولا موجبه الا جتماع والاتحاد لان الثالثه
جمله ناقصة فشاركت الى ولى وهو في الحال يكلم بالطلاق وليس بطلاق
واذا كان كذلك لم يكن الثانيه متاخرة عن الاولى لما في حق التكلم ولا
اعتبار لذلك الا ترى ان الجملتين اذا تعلقتا بالشرط بلا واسطة مان قال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم قال بعد يوم او ايام ان دخلت الدار فانت طالق
فان التطليقتين وقعتا معا عند دخول الدار وان حصل الترتيب بينهما
تكلما ولكن اباحنيفه رحمه الله يقول ان المعلقات يترتن حال الوقوع كما علقن
كما في الحسيات فان الماء المنطوحه في سلك واحد اذا كانت معلقه فالحلت تقع
ما يقرب الارض اولا ثم ما يليه الى ان ينتهي اليها الا ترى اذا علقت كل واحد منهما
بسلك على حده فاحال حمله بعض ما يقع ايضا معا وبهذا يقع الفرق
بين هذا وبين التعليق بشروط يحيط بها الامة فان قيل اذا وقعت
الجمله الكامله لصحيح الجمله الناقصه حينيذ يتعلق الكل بالشرط بلا واسطه
تقديرا وتصير كما اذا اخر الشرط وفيه الاجماع بانه يقع الثلاث عند وجود
الشرط قلنا انما وقعت الكامله لصحه الناقصه لافتقارها وفيما عداه
بقي على الاصل وهو عدم التوقف بخلاف ما اذا اخر الشرط لان اول الكلام يتوقف
لاجل نفسه لان في اخره ما يغيره فشاركت الجمله الاولى الثانية لنقصانها
فتعلق الكل وكذلك في المسئلة الثانيه لما نفذ نكاح الاولى بطل وقف نكاح
الثانيه كما يقتضي الواو بخلاف المسئلة الثالثه فان نكاح الاولى عند الاجازه
لم يعد لما يوقف الى اخر الكلام لان في اخره ما يغير حكم اوله فثبت القران
بسبب توقف صدر الكلام بعضي الواو والمسئلتان الاوليان ترادان بمقتضا
صوره لقوله ولا يريد والمسئله الثالثه يرد بما قوله من غير مقارنه
فهذا حاصل ما ذكر في الجواب وتمامه في الشروح المطوله قوله وقد وجهها

الفصولي بضم الفاء منسوب الى جمع الفصل وهو الزيادة وقد غلب
وقد غلب اطلاقه على ما لا خير فيه حتى قيل فضول بلا فضل وسن
بلا سن وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي
وهو في اصطلاح الفقهاء من ليس بوكيل وفتح الفاء كذا في المغرب قوله وقد
قد يدخل الواو على جمله كاملة بخبرها الى اخره ولا كلام ان الواو الداخله
بين الجمله الكاملة والناقصه واو العطف واذا دخلت بين الثلاث وهل
طالق هل هي واو التطفل ام لا قال بعضهم ليست هي واو العطف لان واو
العطف هي التي توجب الشركه بين الخبرين المعطوف وبين المعطوف عليه
وهل لا توجب الشركه فلا يكون واو العطف وانما هي واو النظم او واو
الابتداء وذكر فخر الاسلام وهذا فصل من الكلام بل هي ايضا واو العطف
كما هو اصلها لكن لا الشركه ليست موجبا اصليا للعطف بل يبنى مبنية على
الافتقار وذلك لان الشركه انما ثبتت بطريق الضروره حتى ان الجمله الثانيه
تشارك الاولى في غير ما تم به الاولى من الخبر او الشرط وكما يكون الثانية
مستبدة بخبر على حده لو لا دام يصلح خبرا الاولى خبرا للثانية لعارضتهما كما
في قوله انت طالق وعبدي حر او لاستحاله الاشتراك كما في قوله جاء
زيد وعمرو لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فلا بد من الاستبداد حينيذ
بالخبر قوله وهذا ظاهر قلنا ان الجمله الناقصه الى اخره هذا يصلح لما ذكر
قبله ان الشركه في الخبر كانت واجبه لافتقار الكلام الثاني فلذلك هنا
شاركت الثانية الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركه لما ثبت حكم
الافتقار والضروره وقد اندفعت الضروره بمشاركة الثانية الاولى
في عين ذلك الشرط والخبر اما في الشرط كقوله ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق ان الثاني معلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي
الاستبداد به كانه اعاده حتى انها لو كانت غير مدخوله يقع تطليقه
واحده عند ابي حنيفه رحمه الله عند وجود الشرط فلو كان بمنزله اعاده
الشرط لوقعت تطليقتان كما لو اعاد الشرط حقيقه وقال ان دخلت

لان الواو للكلام يتوقف على اخره لصحه اوله

الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق وكذلك لو قال لاحدى
امرأتيه ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة فانها تشرك الاولى في
عين ذلك الشرط حتى تقع دخلت الاولى طلقتا فلو كان بمنزلة اعاده الشرط
لما طلقت الثانية بدخول الاولى الدار كما لا تطلق هي في قوله وفلانة ان
دخلت الدار عند دخول الاولى وامثاني الخبر فنحو قوله هذه طالق وهذه
فان خبر الاول يصلح خبرا للثاني بخلاف قوله وعبدي حر فان قبل
يرد على هذا قوله لفلان طالق ثلاثا وهذان الثانية تطلق ثلاثا وان كان
الخبر صالحا بان يجعل لهما جميعا بان يقسم الثلاث عليهما وقع واجيب بان
كذلك بل المراد الثاني بالخبر كما في حالي زيد عمرو قلنا لا نسلم ذلك لان
الملك محرمة للمحل حرمة غليظة وعند القسمة لا يكون تحريمه للمحل
فلا يكون على وفاق ما اصدره الزوج او عند هذه القسمة يصيب كل
واحدة منهما طلاق ونصف فيكمل فيقع عليها اربع تطليقات فكان على
خلاف ما اوقعه الزوج فلما لم يقبل الشركة اصلا للثانية مثل خبر الاول
ضرورة قوله كان هذا الحال يخالج ذا الحال ان الحال في الحقيقة صفة لذي
الحال والصفة تجامع الموصوف قوله فتحت ابوابها اي ذوابوابها
مفتوحة واما جعل الواو على الحال ههنا لانه في مكان الاكرام ودرجة اهل
الاسلام والله تعالى اكرم الاكرمين واهل الاسلام مستحقون للكرامة
ممن اكرام الضيف ان يكون الباب مفتوحا حال وصوله الى باب المضيف
فحمل الواو على الحال لا فاكره هذا المعنى ولهذا قال في حق الكفار وسيق
الذين كفروا الى قوله فتحت ابوابها بدون الواو لان تاخير فتح باب العذاب
ايضا اليق الكرم واما اخبر كليهما بلفظ الماضي وان كان هو في المستقبل
لان امور القيمة اكثرها مذكوره بلفظ الماضي كما في قوله تعالى ونادى
اصحاب الاعراف ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وقوله تعالى اتى
امر الله وقوله تعالى ونفخ في الصور وغير ذلك لتحقيقها لاحاله لحقه
الماضي المتحقق ثم في قوله انعدا دالى الفا وانت حر اما حمل الواو

تعالى كيف ذكر نصرة الرسل والمومنين في الدنيا مقرونة بحرف في
ونصرتهم في الاخرة بحذف في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا
في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد اشارة الى ما قلنا من نصر الله
اياهم مستوعبة ايام الاخرة لان دار الاخرة دار تقييد الحكم واظهار
العدل والفضل وهو في نصره اوليائه واهل دينه فقد يقع الالتباس
على المومنين وقد يقع النصرة عليهم لان الدار دار ابتلاء فلم يستغرق
نصرة اياهم تحقيقا للابتلاء وكذلك اخبر الله تعالى عن قول ابليس لعنه
الله وغاية كيده وعداوته بحذف حرف الخبر في قوله تعالى لاقعدن
لهم صراطك المستقيم ارادة للاستيعاب فلقننا الله تعالى بفضله
دعاء بمقابلته بحذف حرف الجر ارادة للاستيعاب بردد جميع مكايده
بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ومن هذا افترق المعنى في
مسحت راسي التيمم ومسحت براسي التيمم بالاستغراق وعدمه
قوله ومن هذا ذلك حروف الشرط اخر حروف الشرط عن غيرها لان
الشرط اقرب الى العدم من الوجود من حيث الحد ومن حيث
ان استعمال اما الحد فقد ذكر صاحب الهداية الشرط هو ما يكون
معدوما على خطر الوجود والحكم تعلق به واما من حيث الاستعمال
فان حذف المستثنى منه انما يصح في المنفي لا في المثبت ثم يكون
الحرف في موضع الشرط كقوله ان كان في الدار الا زيد فعبده حران
المستثنى منه بنو آدم وهو محذوف كما ترى ولا يقال ان ههنا
بمعنى النفي لانا نقول لا يستقيم المعنى عند الحمل على النفي وان الفاء
في بعده دليل ظاهر على انه حرف الشرط ثم لما كان الشرط اقرب
الى العدم من الوجود والموجود خير من المعدوم كان بعدم كما هو غير
معدوم اولى وقد مر منا في اول هذا الباب عذر تسميه حروف
مع ان اكثرها اسما، ولان اصل كلمات الشرط كلمة ان وغيرها تبع
لها فغلب اسم الاصل على جميعها قوله رحمه الله وحرف اذا هو

هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط وانما جعل هو اصلا لانه
حالف للشرط ليس فيه معنى اخر سوى الشرط بخلاف سائر كلمات
الشرط فانها يذكر لمعان اخر من كون معنى الوقت كمتى واذا وكونه اسم
من يعقل كمن واسم ذات من لا يعقل او صفات من يعقل كما وان
سائر كلمات الشرط انما يكون الشرط اذا كانت بمعنى ان لا يكون
للشرط عند اعدام معناه وان حرف ان يستعمل في معدوم متردد
الوجود كما هو حد الشرط الحقيقي ولذلك قبح قولهم ان احمر البسر
ان احمر اره من الامور الكائنة بخلاف اذا فانها تستعمل في الامور
الكائنة كقوله تعالى اذا الشمس كورت ومنه قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
فان القيام الى الصلوة من الامور الكائنة نظرا الى اسلام المخاطبين
بخلاف الجنابة فانها ليست من الامور اللازمة للاسلام قوله
اذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند نحوي الكوفة وهو قول
ابي حنيفة اي تستعمل للوقت وتستعمل للشرط ايضا وهو مشترك
بينهما ولكن اذا استعمل للشرط يسقط عنه معنى الوقت اصلا
كان وعسى هو الوقت ولكن وقد يستعمل للشرط مجازا وعند
استعماله للشرط لا يسقط عنه معنى الوقت ايضا كمتى وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فعلى قول ابي
حنيفة لا تطلق حتى تموت وعلى قولهما تطلق حين سكت فههنا
الفاظ ثلاثة ان ومتى واذا ففي قوله ان لم اطلقك فانت طالق لا
تطلق حتى تموت بالاتفاق وفي قوله متى ما لم اطلقك فانت طالق
تطلق حين سكت بالاتفاق واختلفوا في اذا فابو حنيفة الحقها
بان وهما الحقاها بمتى ثم هذا الخلاف فيما اذا لم يكن للزوج نية من
الوقت والشرط اما اذا نوى الوقت يقع في الحال بالاتفاق ولو
نوى الشرط يقع في آخر العمر بالاتفاق لان اللفظ يحتملهما والدلائل

المطوله

والدلايل من الجانبين مذكورة في النسخ المطوله قوله فكان بهامن
غير سقوط الوقت عنها اي يستعمل اذ للشرط من غير سقوط الوقت
عنها ذكر استعمال الشرط بلفظ المجازاة لان الجزاء لازم للشرط ولان
المقصود من الشرط جزاؤه فيسمى استعمال الشرط باسم ما تقصد به
قوله فانها للوقت اي ان متى للوقت ولا تسقط هذا معنى الوقت
عنها في جميع الاحوال والحال ان استعمال متى للشرط لازم في غير موضع
موضع الاستفهام كما في متى تخرج اخرج بخلاف موضع الاستفهام
فانها لا تتمحض للشرط كما في قوله متى القتال ومتى قدم زيد وفي
اذا معنى الشرط ليس بلازم بل يستعمل للشرط كما في قول الشاعر
استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة وقد يستعمل لغير
الشرط كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وهذا امر مبين لاحالة
والشرط اسم لمعدوم متردد الوجود ثم لما لم يسقط معنى الوقت
من متى مع ان معنى الشرط فيه لازم في غير موضع الاستفهام فلان
لا يسقط معنى الوقت من اذا ومعنى الشرط فيه ليس بلازم بالطريق
الاولى وهذا دليلهما فانها يثبتان بعد معنى الوقت في اذا بالطريق الاولى
لانهم اتفقوا في متى على معنى الوقت مع لزوم معنى الشرط فانه لا يسقط
عنه محال في غير موضع الاستفهام ويسقط معنى الشرط عن اذا على ما
ذكرنا فيلزم ان يثبت فيه معنى الوقت بالطريق الاولى قوله ومن
وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في باب الشرط اما من فنحو قوله تعالى
وتقدس ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه و
قوله من قال لمن شاء من عبيده عتقه فهو حر فهو لذوات من يعقل و
اما ما فنحو قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله
ونحو ما ذكر في الكفاله مثل ان يقول ما ابعت فلانا فعلي وما اباك
فعلي وهي تستعمل لذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل حتى اذا قيل
ما زيد يستقيم في جواب هل هو عالم او عاقل واذا قيل ما في الدار يستقيم في جواب

فرس في الدار ولا يستقيم في الجواب رجل او امراة واما كلما فنحو
قول القائل كلما تزوجت جلودهم بدلنا بهم جلودا او اقول من
قال كلما تزوجت امراة فهي طالق يحنث كل مرة ويتزوج كل امراة
لانها للتعميم للافعال ويلزم من تعميم الافعال تعميم الاسماء بخلاف
كل فانه لتعميم الاسماء ولم يلزم من تعميم الافعال حتى لو قال كل
امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوج امراة فطلقت
ثم تزوج تلك المراة ثانيا لا تطلق قوله في كل معنى
الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي سبقها بوصف بفعل لا محالة
وانما احتاج الى اثبات شرطيتها بهذا التعليل لما ان حرف الشرط
الحقيقي هل الفعل اما ظاهرا وهو الاصل او تقديرا كقوله تعالى الا و
ان تشكروا يرضه لكم وقوله ان امرؤ هلك اي ان هلك امرؤ وكلمة
كل لا يدخل الا في الاسماء فلا يكون للشرط ولكن يوجد فيه حد
الشرط وهو ما قلنا ان الشرط اسم لمعدوم على خطر الوجود و
للحكم تعلق به وهذا المعنى فيه موجود فانه لو قال لكل عبد اشتريه
فهو حر يصح وكذلك انها ان لم تدل الافعال لكنها تدل الاسماء التي تليها
الافعال او معنى الافعال وكان فيها معنى الشرط من هذا الوجه نحو
قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقول كل نفس
ذائقة الموت قوله رحمه الله وهي توجب الاحاطة على سبيل
الافراد بكسر الميم على المصدر بدليل ذكر لفظ الافراد مقامه في
اصول الفقه لفخر الاسلام ثم يستفاد معنى الاحاطة من لفظ كل و
الافراد من اضافته اليه وهو النكرة في موضع الاثبات بخلاف كلمة
من فانه ليس فيه معنى الافراد وهي تحتمل الخصوص ايضا مثل كلمة من
الا انها عند العموم بحالها في ايجاب الافراد اعني ان افراد كلمة كل
اذا وجدت معا تعسر كلهم واحدا بعد واحد كان ليس معه غيره وليس هذا
المعنى في افراد من فانها اذا وجدت معا تعسر اي صفة الاجماع
اي الاجتماع

الاجتماع لا الانفراد ويظهر ذلك فيما ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير
اذا قال من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة
منكم معا لم تكن لواحد منهم شيء ولو قال من دخل هذا الحصن اولا
فله عشر معا استحق كل واحد منهم النفل تاما لان الاحاطة في
كلمة كل على وجه الانفراد فكان كل واحد من الداخلين كانه فرد ليس
معه غيره وهو اول من الناس الذين دخلوا ولم يدخلوا وهو اول
ايضا من التسعة الذين دخلوا معه لانه لما اعتبر في نفسه كانه فرد
ليس معه غيره كان هو اول ممن سواه فلذلك استحق النفل كاملا لان
اسم الاولية تحقق في كل فرد منهم وفي كلمة من وجب اعتبار جماعتهم
وذلك ينافي الاولية ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للاول
خاصة في الفصلين لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد
سبق لا شارك فيه غيره وهذا المعنى تحقق للسابق من كل وجه
وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل في انها توجب الاحاطة ولكن على وجه
الاجتماع لا على وجه الانفراد حتى لو قال جميع من دخل منكم هذا
الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحقوا نفلا واحدا بخلاف
قوله كل من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة على وجه الاجتماع وهم
سابقون بالدخول على سائر الناس وكلمة كل للاحاطة على وجه الافراد
وكل واحد منهم كالمتفرد بالدخول سابقا على سائر الناس ممن لم يدخل
فحصل من هذا كله ان كلمة كل للعموم على سبيل الافراد وكلمة جميع للعموم
على سبيل الاجتماع وكلمة من للعموم على الاطلاق كما في حروف العطف
ولكن بطل النفل في قول من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل جماعة لما ان الاول اسم لفرد سابق وهو تصح بالخصوص
فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على اجماعه وان كانت عامة
لكن تحتمل الخصوص فترجح جانب الخصوص بعوارض الاول بخلاف كلمة
كل والجميع فان كلا منهما موضوع لما ذكرنا من اعتبار معنى الافراد

ومعنى الاجتماع فاول اسم الاول يعنى الس هو ضوعهما على ما ذكرنا
والله اعلم يقول العبد المفتقر الى الله المرشد الى سبيل المنهاج و
المبتغى من رحمه الانسام بسمة النهاج المدعو حسين مرعى بن الحاج
ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه قد انتهى بى ما اسعدت من الله
مولاه التوفيق والبستو هبته فيما حوته من العلوم فالله الحمد
بر رمطلقا على حاق المعنى وقصر الحقيقه وجمع كاشفا ما استبهم من
هذه الاوراق الدريقة ولكن مع ذلكم اتقال من حامل مسط دعاه
فرط سفلته ودى على مضت حمله جنبه خلته الى تحيين ما هو حرى
بان يبقى بالنضار على بسيط الحدق وعلى تلحين ما هو اصح من بيض
النعام فى فتح الغلق والرطيب تنسى بانى لبيت باول من عيبت حاله
من الانام واول زجاجة كسرت فى الاسلام سهر حبى من الجبن عندسا
عشيشه تقرم حلدا املسيا فكفانى بعالم منصف قد اطلع عليه
وارتضاه ودى شهده اعوامًا قد استضاء به واستحلاه ولله در
من يقول ستعراد رصيت عنى كرام عشيرتى فحلاك العضبانا على
لياتهما ولو لم يكن الا ما نقلت من الاساتذه الكبار وبثبت شذورها
فرع سمعى من البتار لكفى الكفاه وحسب من الهدايه خافى لما
ظهر بحضره الامام العالم الحاج الربانى البارع الصمدانى سيد العلماء
بقيه الكبراء المتفرد بالا حيا بسير السلف الموحد على وجه الغبراء الله
خير الخلف مولانا حافظ الدين البخارى شكر الله مساعيه واد معالمه
تفوت اثره اينما انبعث والتقطت فوائده كلما نفث وهو ابصار حمه الله
الكريم منواى ومكنى فى الخلد ورباني تربيه الوالد للولد وخرجت فيه ايضا
فوايد من ادركت من المشايخ العظام وفوايد من انتهيت من الاساتذة الكرام
منهم الامام الماهر البارع الورع المتقدم فى حلبة سباق المدعى ومضمار
التحقيق وهو احر الفواره فى الاحكام الشرعيه والمنبوع المعين
فى الاصول الملية وهو الدى سمع عضدى وازاره ركنى ومن يصح وقوى

ظهرى وهو الاوحد الذى فى درك فايق فخر الاسلام ونشل مصفاته فيما بين الانام والمخصوص بمصاحبة صاحب المختصر ورايته وسلم
فقهه ودرايته مولانا وسيدنا فخر الدين المآمر حى تغمده الله بالرحمة و
الرضوان واسكنه فى فراديس الجنان ومنهم الامام الزاهد الذى فاق الناس
على عباد الله الاخيار واعطفهم عليهم من الاباء الابرار معدن الاخلاق
النبوية محيح الاثار المصطفوية مولانا حلال الدين المحدث رحمه الله
اول من فتق لسانى فصح جنانى وصادفت جماعة نابهة من الفتيان وعصبة
فايقة على الاقران خصوصا فى هذا الفن الذى نحن فيه فانهم ارتفعوا الى
ما تنبهه جثوث بين يديهم واشتد فيه ما بلغنى من لديهم منهم الامام
العالم الناظر اللوذعى والقرم الندس الاجودى مولانا حسام الدين
الشاذرى ومنهم الامام الزاهد مدرك اللحمه مصيب الرمى بسهمين
اهل الطريقه تاج اهل الحقيقه مصنف اخر الزمان بقاع طلبة العلم
الدين بخارا والاوطان مولانا حافظ الدين النسفى ومنهم الامام الزاهد
المحقق والهمام الدقق المشهود له بالبد البصارة فى الاصول والجحة
ذات المصارة فى المعقول مولانا شمس الدين الغصب الكردرى ومنهم السيد
الامام افتخار السماكه رئيس اهل السعاده محى الخامص معتز الخافق
ذو الفصاحة الباهره والحجج الزاهره احسن الناس خلقا مولانا السيد
الامام جمال الدين المعروف بختش مولانا حميد الدين رحمه الله ومنهم الامام
العالم الشهير المحقق الرشيد دقيق النظر مفتى البشر الفائق فى علم
الفروع الجامع بين المعقول والمسموع له لسان يهر السيوف ذلاقته و
بيان يسحر العقول رشاقته مولانا ركن الدين الاقسنجى حدثنى حق
الرواية منهم ومن غيرهم من الائمة الكبار والاساتذة العظام بحيث
كلما ذكر الذكر ونكل الفكر ثم من يرهم الا اشدهم اعتناء بشانى عن
احتمال الاماكن هو السابق والمصلى اليهما اله على درجات المصلى
وقد اردت عند من نسخ السرور والفوايد وابدى ملاذ الفوايد

صحيح

مما ذكر من الامثلة على ما ذكرنا المعقول مما ذكر على الخطاب
فهو من صاحب الكتاب ثم لما لم ينقل لفظ المختصر ومعناه للمغلق
من الكشف الشافي والشرح المطلق ولم يبق دونه كنه بنظر سميته
العلامة بشرح المختصر لوفائه في كل ما يتعلق بهذا النوع من المطالب الدينية
وتناسب الفصول والحصار الاقسام بالمعاني النفيسة ثم مما شرفني
الله تعالى واختصني بفضاله والكرمني بحلاله الله وفقني باكمال الشرح
المسمى والمولف ومنعه والختم على تربة المصنف رحمه الله و
وتوجيهي بعصمته بين يقرق الصحابي اليدي سبابتيه الى
ما بين الحجوب والصبا احتكا لهذا السنة الرضية والخصلة السنية
وقد كمت بتاريخ يوم الجمعة العشرين من شهر صفر الخير من السنة
تسعين وسبعمائة اللهم ثبتنا على الصراط المستقيم والمنهج القويم بفضلك
العميم ومنك الجسيم والحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد
واله اجمعين وسلم تسليما دائما كثيرا والله اعلم واحكم

للاصل رب العالمين